П. А. КРОПОТКИН.

ЭТИКА

Том I.

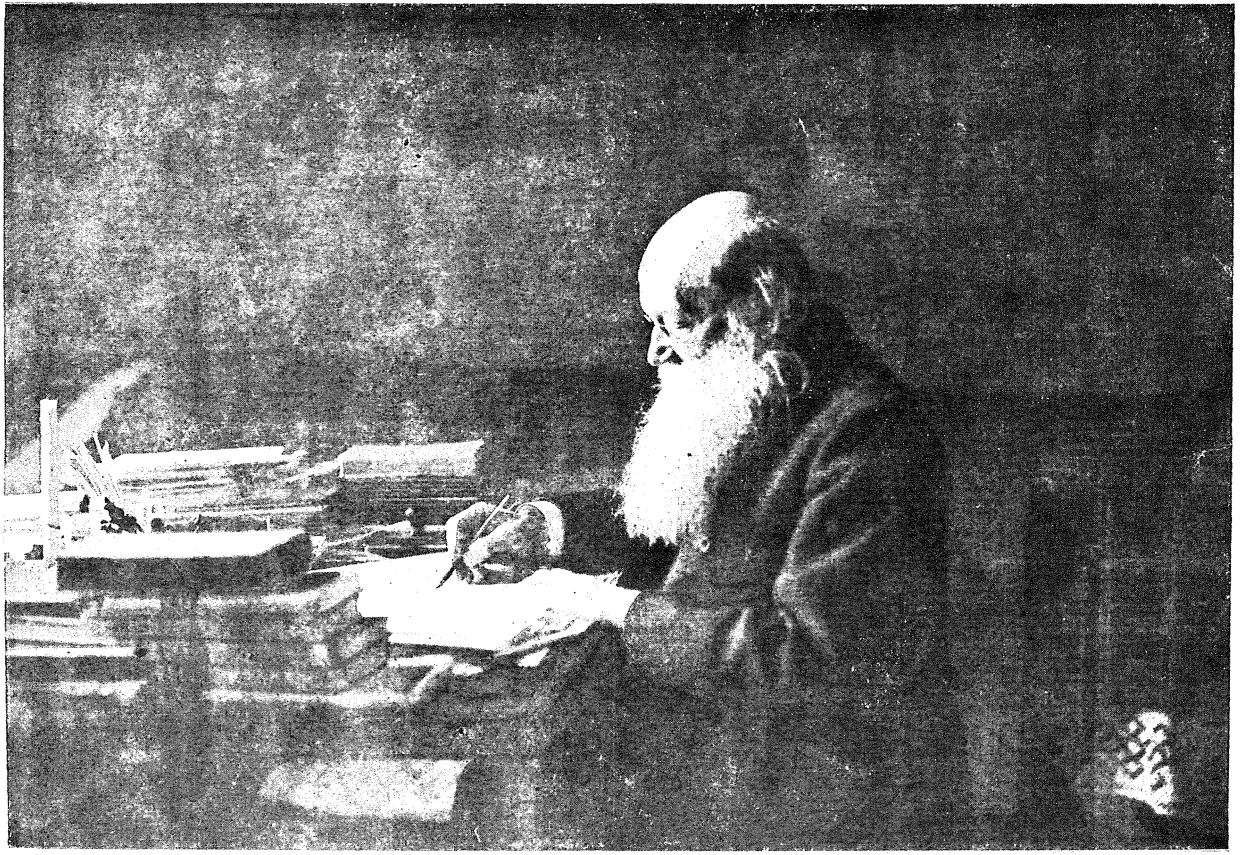
Происхождение и развитие нравственности.



М. Б. Б. ж. д.

Книгоиздательство „Голос Труда“.
Петербург — Москва.
1922

2 и экз



Петр Кропоткин

П. А. КРОПОТКИН.

ЭТИКА

Том I.

Происхождение и развитие нравственности.



Книгоиздательство „Голос Труда“.
Петербург — Москва.
1922

Пров. 1958

Пров 58

029
37

28-я Государственная типография, Международный проспект дом № 75.
Р Ц. № 392.

Глава первая.

Современная потребность в выработке основ нравственности [1]).

Успехи науки и философии за последние сто лет — Прогресс современной техники — Возможность создания этики, основанной на естественных науках — Теории нравственности нового времени — Коренной недостаток современных этических систем — Теория борьбы за существование; ее неправильное толкование. — Взаимопомощь в природе. — Природа не а-моральна. — Первые уроки морали человек получает из наблюдения природы [2]).

Когда мы обозреваем громадные успехи естественных наук в течение девятнадцатого века и видим то, что они нам обещают в своем дальнейшем развитии, мы не можем не сознавать, что перед человечеством открывается новая полоса в его жизни, или, по крайней мере, что оно имеет в своих руках все средства, чтобы открыть такую новую эру.

За последние сто лет создались под именем науки о человеке (антропологии), науки о первобытных общественных учреждениях (доисторической этнологии) и истории религий новые отрасли знания, открывающие нам совершенно новое понимание всего хода развития человечества. Вместе с тем благодаря открытиям в области физики относительно строения небесных тел и вещества вообще выработались новые понятия о жизни вселенной. В то же время прежние учения о происхождении жизни, о положении человека в мироздании, о сущности разума были в корень изменены вследствие быстрого развития науки о жизни (биологии), и появления теории развития (эволюции), а также благодаря прогрессу науки о душевной жизни (психологии) человека и животных.

Сказать, что во всех своих отраслях—за исключением, может быть, астрономии—науки сделали больше успехов в течении девятнадцатого века, чем в продолжение любых трех или четырех столетий прежних времен было бы недостаточно. Нужно вернуться за две с лишним тысячи лет, ко временам расцвета философии в древней Греции, чтобы найти такое же пробуждение человеческого ума. Но и это срав-

---

[1]) Эта глава впервые появилась по-английски в журнале Nineteenth Century в № за август 1904 г.

[2]) Содержание глав составлены *Н. Лебедевым*.

нение было бы неверно, так как тогда человек еще не дошел до такого обладания техникой, какое мы видим теперь; развитие же техники наконец дает человеку возможность освободиться от рабского труда.

В современном человечестве развился вместе с тем дерзки-смелый дух изобретательности, вызванный к жизни недавними успехами наук; и быстро последовавшие друг за другом изобретения настолько увеличили производительную способность человеческого труда, что для современных образованных народов стало наконец возможным достижение такого всеобщего благосостояния, о котором нельзя было мечтать ни в древности, ни в средние века, ни в первой половине 19-го века. Впервые человечество может сказать, что его способность удовлетворить все свои потребности превзошла потребности, что теперь нет более надобности налагать иго нищеты и приниженности на целые классы людей, чтобы дать благосостояние немногим и облегчить им их дальнейшее умственное развитие. Всеобщее довольство—ни на кого не налагая бремени подавляющего и обезличивающего труда—стало теперь возможным, и человечество может наконец перестроить всю свою общественную жизнь на началах справедливости.

Хватит ли у современных образованных народов достаточно строительного общественного творчества и смелости, чтобы использовать завоевания человеческого ума для всеобщего блага—трудно сказать заранее. Но несомненно одно: недавний расцвет науки уже создал умственную атмосферу, нужную для того, чтобы вызвать к жизни надлежащие силы; и он уже дал нам знания, необходимые для выполнения этой великой задачи.

Вернувшись к здравой философии природы, остававшейся в пренебрежении, со времен древней Греции до тех пор, пока Бэкон не пробудил научное исследование от его долгой дремоты, современная наука выработала основы философии мироздания, свободной от сверхприродных гипотез и от метафизической „мифологии мыслей“,—философии столь великой, поэтической и вдохновляющей, и так проникнутой духом освобождения, что она, конечно, способна вызвать к жизни новые силы. Человеку нет более нужды облекать в покровы суеверия свои идеалы нравственной красоты и свои представления о справедливо построенном обществе: ему нечего ждать перестройки общества от Высшей Премудрости. Он может заимствовать свои идеалы из природы, и из изучения ее жизни он может черпать нужные силы.

Одним из главных достижений современной науки было то, что она доказала **неразрушимость энергии**, каким бы преобразованиям она не подвергалась. Для физиков и математиков эта мысль была богатым источником самых разнообразных открытий: ею в сущности проникнуты все современные исследования. Но и философское значение этого открытия одинаково важно. Оно приучает человека понимать жизнь вселенной, как непрерывную, бесконечную цепь превращений энергии: механическое движение может превратиться в

звук, в теплоту, в свет, в электричество; и обратно, каждый из этих видов энергии может быть превращен в другие. И среди всех этих превращений зарождение нашей планеты, постепенное развитие ее жизни, ее конечное разложение в будущем и переход обратно в великий космос, ее поглощение вселенною суть только бесконечно малые явления—простая минута в жизни звездных миров.

То же самое совершается и в изучении органической жизни. Исследования, сделанные в обширной промежуточной области, отделяющей неорганический мир от органического, где простейшие процессы жизни в низших грибках едва можно отличить, и то не вполне, от химических перемещений атомов, постоянно происходящих в сложных телах, — эти исследования отняли у жизненных явлений их таинственный, мистический характер. Вместе с тем, наши понятия о жизни так расширились, что мы привыкаем теперь смотреть на скопления вещества во вселенной — твердые, жидкие и газообразные (таковы некоторые туманности звездного мира), как на нечто живущее и проходящее те же циклы развития и разложения, какие проходят живые существа. Затем, возвратясь к мыслям, когда то пробивавшимся в Древней Греции, современная наука шаг за шагом проследила дивное развитие живых существ, начавшееся с простейших форм, едва заслуживающих название организмов, вплоть до бесконечного разнообразия живых существ, ныне населяющих нашу планету и придающих ей ее лучшую красоту. И наконец, освоивши нас с мыслью, что всякое живое существо в громадной мере является продуктом среды, где оно живет, биология разрешила одну из величайших загадок природы: она об'яснила приспособления к условиям жизни, с которыми мы встречаемся на каждом шагу.

Даже в самом загадочном из всех проявлений жизни, в области чувства и мысли, где разуму человека приходится улавливать те самые процессы, при помощи которых в нем запечатлеваются впечатления, получаемые извне,—даже в этой области, еще самой темной из всех, человеку уже удалось заглянуть в механизм мышления, следуя методам исследования, принятым физиологиею.

Наконец, в обширной области человеческих учреждений, обычаев и законов, суеверий, верований и идеалов, такой свет был пролит антропологическими школами истории, законоведения и политической экономии, что можно уже с уверенностью сказать, что стремление к „наибольшему счастью наибольшего числа людей“ уже более не мечта, не утопия. Оно возможно; при чем также доказано, что благосостояние и счастие ни целого народа, ни отдельного класса не могут быть основаны, даже временно, на угнетении других классов, наций или рас.

Современная наука достигла, таким образом, двойной цели. С одной стороны, она дала человеку очень ценный урок скромности. Она учит его считать себя лишь бесконечно малою частичкою вселенной. Она выбила его из узкой эгоистической обособленности и рас-

сеяла его самомнение, в силу которого он считал себя центром мироздания и предметом особой заботливости Создателя. Она учит его понимать, что без великого целого наше „Я“ ничто; что „Я“ не может даже определить себя без некоторого „Ты“. И в то же время наука показала, как могуче человечество в своем прогрессивном развитии, если оно умело пользуется безграничною энергией природы.

Таким образом, наука и философия дали нам, как материальную силу, так и свободу мысли, необходимые для того, чтобы вызвать к жизни деятелей, способных двинуть человечество на новый путь всеобщего прогресса. Есть, однако, одна отрасль знания, оставшаяся позади других. Эта отрасль—этика, учение об основных началах нравственности. Такого учения, которое было бы в соответствии с современным состоянием науки и использовало бы ее завоевания, чтобы построить основы нравственности на широком философском основании, и дало бы образованным народам силу, способную вдохновить их для предстоящей великой перестройки,—такого учения еще не появилось. Между тем, в этом всюду и везде чувствуется потребность. Новой реалистической науки о нравственности, освобожденной от религиозного догматизма, суеверий и метафизической мифологии, подобно тому, как освобождена уже современная естественно-научная философия,—и вместе с тем одухотворенной высшими чувствами и светлыми надеждами, внушаемыми нам современным знанием о человеке и его истории, вот чего настоятельно требует человечество.

Что такая наука возможна,—в этом нет никакого сомнения. Если изучение природы дало нам основы философии, обнимающей жизнь всего мироздания, развитие живых существ на земле, законы психической жизни и развитие обществ,—то это же изучение должно дать нам естественное об'яснение источников нравственного чувства. И оно должно указать нам, где лежат силы, способные поднимать нравственное чувство до все большей и большей высоты и чистоты. Если созерцание вселенной и близкое знакомство с природой могли внушить великим натуралистам и поэтам девятнадцатого века высокое вдохновение, если проникновение вглубь природы могло усиливать темп жизни в Гете, Байроне, Шелли, Лермонтове при созерцании ревущей бури, спокойной и величавой цепи гор или темного леса и его обитателей, то отчего же более глубокое проникновение в жизнь человека и его судьбы не могло бы одинаково вдохновить поэта. Когда же поэт находит настоящее выражение для своего чувства общения с Космосом и единения со всем человечеством, он становится способен вдохновлять миллионы людей своим высоким порывом. Он заставляет их чувствовать в самих себе лучшие силы, он будит в них желание стать еще лучшими. Он пробуждает в людях тот самый экстаз, который прежде считали достоянием религии.—В самом деле, что такое псалмы, в которых многие видят высшее выражение религиозного чувства, или же наиболее поэтические части священных книг

Востока, как не попытки выразить экстаз человека при созерцании вселенной,—как не пробуждение в нем чувства поэзии природы.

Потребность в реалистической этике чувствовалась с первых же лет научного Возрождения, когда Бэкон, вырабатывая основы для возрождения наук, одновременно наметил также и основные черты эмпирической научной этики,—менее обстоятельно, чем это сделали его последователи, но с широтою обобщения, которой с тех пор достигли немногие и дальше которой мы мало подвинулись в наши дни.

Лучшие мыслители семнадцатого века продолжали в том же направлении, тоже стараясь выработать системы этики, независимые от предписаний религий. Гоббс, Кэдворс (Cudworth), Локк, Шэфтсбэри, Пэли (Paley), Хётчисон, Юм и Адам Смит смело работали в Англии над разрешением этого вопроса, рассматривая его с разных сторон. Они указывали на природные источники нравственного чувства и в своих определениях нравственных заданий они большею частью (кроме Пэли) стояли на той же почве точного знания. Они старались различными путями сочетать „интеллектуализм“ (умственность) и „утилитаризм“ (теорию полезности) Локка с „нравственным чувством“ и чувством красоты Хетчисона, с „теорией ассоциации“ Хартлея и с этикой чувства Шэфтсбэри. Говоря о целях этики, некоторые из них говорили уже о „гармонии“ между себялюбием и заботой о своих сородичах, которая приобрела такое значение в теориях нравственности в девятнадцатом веке; и они рассматривали ее в связи с Хётчисоновым „желанием похвалы“ и с „симпатией“ Юма и Адама Смита. Наконец, если они затруднялись найти рациональное об'яснение чувству долга, они обращались к влиянию религии в первобытные времена, или же к „прирожденному чувству“, или к более или менее видоизмененной теории Гоббса, который признавал законы главной причиной образования общества, считая первобытного дикаря—необщительным животным.

Французские материалисты и энциклопедисты обсуждали задачу в том же направлении, несколько больше настаивая на себялюбии и стараясь согласовать два противоположных стремления человеческой природы—узко-личное и общительное. Общественная жизнь, доказывали они, неизбежно способствует развитию лучших сторон человеческой природы. Руссо, со своей рациональной религиею, был связующим звеном между материалистами и верующими и, смело подходя к социальным вопросам той эпохи, он имел гораздо больше влияния, чем другие. С другой стороны даже крайние идеалисты, как Декарт и его последователь, пантеист Спиноза, и даже одно время „трансцедентальный идеалист“ Кант не вполне верили происхождению нравственных начал через откровение. Они пытались поэтому дать этике более широкую основу,—не отказываясь однако от сверх-человеческого происхождения нравственого закона.

То же стремление найти реальную основу нравственности проявляется с еще большею силою в девятнадцатом веке, когда ряд продуманных систем этики был выработан на основе себялюбия (эгоизма), или же на „любви к человечеству“ (Огюст Конт, Литтрэ и многие другие, менее видные их последователи), на „симпатии“ и „умственном отожествлении своей личности с человечеством“ (Шопенгауер), на утилитаризме, т. е. на „полезности“ (Бентам и Милль) и, наконец, на теории развития (Дарвин, Спенсер, Гюйо), не говоря уже о системах, отрицающих нравственность, ведущих свое происхождение от Ларошфуко и Мандевиля и развитых в 19-ом веке Ницше и некоторыми другими, утверждавшими верховные права личности, но стремившимися, вместе с тем, поднять уровень нравственности своими резкими нападками на половинчатые нравственные понятия нашего времени.

Две теории нравственности, позитивизм Конта и утилитаризм Бентама, оказали, как известно, глубокое влияние на мышление нашего века; причем учение Конта наложило отпечаток на все научные исследования, составляющие гордость современной науки. От них также берет начало целая группа производных систем, так что почти все выдающиеся современные работники по психологии, теории развития и антропологии обогатили литературу по этике более или менее самостоятельными исследованиями высокого достоинства. Достаточно назвать из них Фейербаха, Бэна (Bain), Лесли Стифена (Lasley Steffen), Прудона, Вундта, Сиджвика, Марка Гюйо, Иодля, не говоря о многих других, менее известных. Наконец нужно также упомянуть о возникновении множества этических обществ для широкой пропаганды учений о нравственности, основанных не на религии. И одновременно с этим громадное движение, экономическое по существу, но в сущности глубоко этическое, началось в первой половине 19-го века под названием фурьеризма, оуэнизма, сен-симонизма и, несколько позднее, — интернационального социализма и анархизма. Это движение, все более и более разростающееся, стремится при участии рабочих всех стран, не только пересмотреть коренные основы всех нравственных понятий, но и перестроить жизнь так, чтобы в ней могла развернуться новая страница нравственных понятий в человечестве.

Казалось бы, что ввиду стольких рационалистических систем этики, выработанных за последние два столетия, нельзя внести в эту область ничего такого, что не было бы повторением уже сказанного, или попыткой сочетания различных частей ранее выработанных систем. Но уже то, что из главных систем, предложенных в девятнадцатом веке — позитивизм Конта, теория полезности (утилитаризм) Бентама и Милля и альтруистический эволюционизм, т. е. теория общественного развития нравственности, предложенная Дарвином, Спенсером и Гюйо, каждая прибавляла что нибудь существенное к теориям пред-

шественников, — одно это уже доказывает, что вопрос об этике еще не исчерпан.

Если взять одни только три последние теории, мы видим, что Спенсер, к сожалению, не использовал все данные, которые находятся в замечательном очерке этики Дарвина, в его „Происхождении человека", тогда как Гюйо ввел в исследование нравственных побуждений такой в высшей степени важный элемент, как избыток энергии в чувствах, в мыслях и в воле, еще не принятый во внимание предыдущими исследователями. Тот самый факт, что каждая новая система могла внести новый и важный элемент уже доказывает, что наука о нравственных побуждениях далеко еще не сложилась. В сущности, можно даже сказать что этого никогда не будет, так как новые стремления и новые силы, созданные новыми условиями жизни, всегда придется принимать в соображение по мере дальнейшего развития человечества.

Между тем, несомненно, что ни одна из этических систем, созданных в 19-м веке, не смогла удовлетворить даже образованную часть цивилизованных народов. Не говоря уже о многочисленных философских работах, в которых несостоятельность современной этики ясно выражена, [1]) лучшим доказательством служит тот определенный возврат к идеализму, который мы наблюдаем в конце 19-го века. Отсутствие поэтического вдохновения в позитивизме Литтрэ и Герберта Спенсера и их неспособность дать удовлетворительный ответ на великие вопросы современной жизни; узость некоторых взглядов, которою отличается главный философ теории развития, Спенсер; мало того, — тот факт, что позднейшие позитивисты отвергают гуманитарные теории французских энциклопедистов восемнадцатого века,—все это способствовало сильной реакции в пользу какого-то нового, мистически религиозного идеализма. Как говорит совершенно справедливо Фуллье (Fouillée) одностороннее истолкование дарвинизма, данное ему главными представителями теории развития, (при чем в течение первых двенадцати лет после появления „Происхождения видов", не было ни слова протеста со стороны самого Дарвина против такого истолкования), несомненно дало особенную силу противникам естественного об'яснения нравственной природы человека, так наз. „натуризма".

Начавшись возражением против некоторых ошибок естественно-научной философии, критика скоро обратилась и против положительного знания вообще. Стали торжественно провозглашать „банкротство науки".

Между тем людям науки известно, что всякая точная наука всегда идет от одного „приближения" к другому, т. е. от первого

---

[1]) Достаточно назвать здесь критические и исторические труды Паульсена, В. Вундта, Лесли Стифена, Лихтенберже, Фуллье, Де-Роберти и стольких других.

приблизительного об'яснения целого разряда явлений к следующему, более точному приближению. Но эту простую истину совершенно не желают знать „верующие“ и вообще любители мистики. Узнав, что в первом приближении открываются неточности, они спешат заявить о „банкротстве науки“ вообще. Между тем, людям науки известно, что самые точные науки, как например, астрономия, идут именно этим путем постепенных приближений. Узнать, что все планеты ходят вокруг солнца, было великим открытием, и первым „приближением“ было предположить, что они описывают круги вокруг солнца. Потом найдено было, что они ходят по слегка вытянутым кругам, т. е. по эллипсам, и это было второе „приближение“. За ним пришло „третье приближение“, когда мы узнали, что все планеты вращаются по волнистым линиям, постоянно уклоняясь в ту или другую сторону от эллипса и никогда не проходя в точности по тому же пути; и наконец, теперь, когда мы знаем, что солнце не неподвижно, а само несется в пространстве, астрономы стараются определить характер и положение спиралей, по которым несутся планеты, постоянно описывая слегка волнистые эллипсы вокруг солнца.

Те же самые переходы от одного приблизительного решения задач к следующему более точному совершаются во всех науках. Так например, естественные науки пересматривают теперь „первые приближения“, касающиеся жизни, психической деятельности, развития растительных и животных форм, строений вещества и т. д., к которым они пришли в эпоху великих открытий в 1856—1862 гг. Эти приближения, необходимо пересмотреть, чтобы достичь следующего „приближения“, т. е. следующих более глубоких обобщений. И вот, этим пересмотром малознающие люди пользуются, чтобы уверить других, еще менее знающих, что наука вообще оказалась несостоятельной в своей попытке об'яснить великие вопросы мироздания.

В настоящее время очень многие стремятся заменить науку "интуицией“, т. е. просто догадкой и слепою верою. Вернувшись сперва в Канту, а потом к Шеллингу и даже к Лотце, множество писателей проповедует теперь „индетерминизм“, „спиритуализм“, „априоризм“, „личный идеализм“, „интуицию“ и т. д., доказывая, что вера, а не наука—источник истинного познания. Но и этого оказалось недостаточно. В моде теперь мистицизм св. Бернарда и нео-платоников. Является особое требование на „символизм“, на „неуловимое“, „недостижимое пониманию“. Воскресили даже веру в средневекового сатану. [1])

---

[1]) Ср Фуллье „Идеалистическое движение и реакция против позитивной науки“ (Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science par A Fouillée 2-ое издание); также Поля Дежардена „Долг настоящего времени“ (Le devoir présent, par Paul Desjardins), выдержавшее пять изданий в короткое время, и многие другие.

Правда, что ни одно из этих новых течений не достигло широкого и глубокого влияния, но надо сознаться, что общественное мнение колеблется между двумя крайностями: безнадежным стремлением вернуться к темным средневековым верованиям, со всеми их суевериями, идолопоклонством и даже верой в колдовство, а с другой стороны, воспеванием „а-морализма“ (безнравственности) и преклонением перед „высшими натурами“, ныне называемыми „сверх-человеками“, или „высшими индивидуализациями“ (высшими выражениями личности), которое Европа переживала уже однажды, во времена байронизма и романтики.

А потому, особенно необходимо рассмотреть теперь, основательно ли в самом деле сомнение насчет авторитетности науки в нравственных вопросах и не дает ли нам наука основы этики, которые, если они будут правильно выражены, смогут дать ответ на современные запросы.

Слабый успех этических систем, развившихся в течении последних ста лет, показывает, что человек не может удовлетвориться одним только естественно научным об'яснением происхождения нравственного чувства. Он требует оправдания этого чувства. В вопросах нравственности люди не хотят ограничиться об'яснением источников нравственного чувства, и указанием как такие то причины содействовали его росту и утончению. Этим можно довольствоваться при изучении истории развития какого-нибудь цветка. Но здѣсь этого недостаточно. Люди хотят найти основание, чтобы понять само нравственное чувство. Куда оно ведет нас? К желательным последствиям, или же, как утверждают некоторые, к ослаблению силы и творчества человеческого рода и в конце концов к его вырождению.

Если борьба за существование и истребление физически-слабых—закон природы, и если без этого невозможен прогресс, то не будет ли мирное „промышленное состояние“, обещанное нам Контом и Спенсером, началом вырождения человеческого рода,—как это утверждает с такой силой Ницше. А если такой исход нежелателен, то не должны ли мы, в самом деле, заняться переоценкой тех нравственных „ценностей“, которые стремятся ослабить борьбу или, по крайней мере, сделать ее менее болезненной.

Главную задачу современной реалистической этики составляет, поэтому, как это заметил Вундт в своей „Этике“, определение прежде всего моральной цели, к которой мы стремимся. Но эта цель или цели, как бы идеальны они не были, и как бы далеки мы не были от их осуществления, должны все-таки принадлежать к миру реальному.

Целью нравственности не может быть нечто „трансцедентальное“, т. е. сверх-существенное, как этого хотят некоторые идеалисты: оно должно быть реально. Нравственное удовлетворение мы должны найти в жизни, а не в каком-то вне-жизненном состоянии.

Когда Дарвин выступил со своей теорией о „борьбе за существование“ и представил эту борьбу, как главный двигатель прогрессивного развития, он снова поднял этим самым старый вопрос о нравственном или безнравственном лике природы. Происхождение понятий о добре и зле, занимавшее умы со времен Зенд-Авесты, снова стало предметом обсуждения, с новой энергией и с большей глубиною, чем когда-либо. Природу дарвинисты представляли, как громадное поле битвы, на котором видно одно истребление слабых сильными и наиболее ловкими, наиболее хитрыми. Выходило, что от природы человек мог научиться только злу.

Эти воззрения, как известно, широко распространились. Но, если бы они были верны, то философу-эволюционисту предстояло бы разрешить глубокое противоречие, им же самим внесенное в свою философию. Он, конечно, не может отрицать, что у человека есть высшее представление о „добре“, и что вера в постепенное торжество добра над злом глубоко внедрена в человеческую природу. Но раз оно так, он обязан об'яснить, откуда взялось это представление о добре? Откуда эта вера в прогресс? Он не может убаюкивать себя эпикурейскою верою, которую поэт Теннисон выразил словами: „каким-то образом добро будет конечным исходом зла.“ Он не может представлять себе природу „обагренную в крови“ — „red in tooth and claw“, как писали тот же Теннисон и дарвинист Гекели,—повсюду находящуюся в борьбе с началом добра,—природу, представляющую отрицание добра в каждом живом существе,—и не смотря на это утверждать, что „в конце концов“ доброе начало все-таки восторжествует. Он должен, по крайней мере, сказать, как он об'ясняет себе это противоречие.

Если ученый признает, что „единственный урок, который человек может почерпнуть из природы, это урок зла“, то он вынужден будет признать существование какого то другого влияния, стоящего вне природы, сверх-природного, — которое внушает человеку понятие о „верховном добре“ и ведет развитие человечества к высшей цели И таким образом он сведет на нет свою попытку об'яснить развитие человечества действием одних природных сил. [1])

В действительности, положение теории развития вовсе не так шатко и она вовсе не ведет к таким противоречиям, в какие впал Гекели, потому что изучение природы отнюдь не подтверждает вышеприведенного пессимистического представления о ее жизни,—как это указал уже сам Дарвин во втором своем сочинении „Происхождение человека“. Представление Теннисона и Гекели не полно,

---

[1]) Так и случилось с Гекели в его лекции „Эволюция и этика“, где он сперва отвергнул присутствие всякого нравственного начала в жизни Природы и этим самым пришел к необходимости признания этического начала вне природы; а потом отказался и от этой точки зрения в позднее прибавленном примечании, в котором он признал присутствие этического начала в общественной жизни животных.

оно односторонне и следовательно ложно; и оно тем более ненаучно, что Дарвин сам указал на другую сторону жизни природы в особой главе только что названной книги.

В самой природе, писал он, мы видим рядом со взаимною борьбою, другой разряд фактов, имеющих совершенно другой смысл: это факт взаимной поддержки внутри самого вида; и эти факты даже важнее первых, потому что они необходимы для сохранения вида и его процветания. Эту в высшей степени важную мысль, на которую большинство дарвинистов отказывается обратить внимание и которую Альфред Рэссель Уоллес даже отрицает, я постарался развить и подтвердил массою фактов в ряде статей, где я показал громаднейшее значение Взаимопомощи для сохранения животных видов и человечества, в особенности для их прогрессивного развития, их совершенствования [1]).

Нисколько не стараясь умалить то, что громадное множество животных питается видами, принадлежащими к другим отделам животного мира, или же более мелкими видами того же отдела, я указывал на то, что борьба в природе большею частью ограничена борьбою между различными видами; но что внутри каждого вида, а очень часто и внутри групп, составленных из различных видов, живущих сообща, взаимная помощь есть общее правило. А потому общительная сторона животной жизни играет гораздо большую роль в жизни природы, чем взаимное истребление. Она также гораздо более распространена. Действительно, число общительных видов среди жвачных, большинства грызунов, многих птиц, пчел, муравьев и т. д., которые не живут охотой на другие виды, весьма значительно; и число особей в каждом из этих общительных видов чрезвычайно велико Кроме того, почти все хищные звери и птицы, а особенно те из них, которые не вырождаются в силу быстрого истребления человеком или других причин, то же практикуют в некоторой мере взаимную помощь. Взаимопомощь—преобладающий факт природы.

Но если взаимопомощь так распространена, то произошло это потому, что она дает такие преимущества видам животных, практикующим ее, что совершенно изменяет соотношение сил не в пользу хищников. Она представляет лучшее оружие в великой борьбе за существование, которая постоянно ведется животными против климата, наводнений, бурь, буранов, мороза и т. п, и постоянно требует от животных новых приспособлений к постоянно изменяющимся условиям жизни. Взятая в целом, природа ни в каком случае не является подтверждением торжества физической силы, скорого бега, хитрости и других особенностей полезных в борьбе. В природе мы видим, наобо-

---

[1]) Журнал Nineteenth Century, 1890, 1891, 1892, 1894 и 1896 года и книга Mutual Aid, a Factor of Evolution, London, (Heinemann) Русское издание товарищества „Знания": „Взаимная помощь, как фактор эволюции". СПБ. 1905 года.

рот, множество видов безусловно слабых, не имеющих ни брони, ни крепкого клюва или пасти для защиты от врагов, и во всяком случае вовсе не воинственных; и тем не менее они лучше других преуспевают в борьбе за существование и благодаря свойственной им общительности и взаимной защите они даже вытесняют соперников и врагов, несравненно лучше их вооруженных. Таковы муравьи, пчелы, голуби, утки, суслики и другие грызуны, козы, олени и так далее. Наконец можно считать вполне доказанным, что тогда как борьба за существование одинаково ведет к развитию, как прогрессивному, так и регрессивному, т. е. иногда к улучшению породы, а иногда и к ее ухудшению,—практика взаимопомощи представляет силу, всегда ведущую к прогрессивному развитию В прогрессивной эволюции животного мира,—в развитии долголетия, ума и того, что мы в цепи живых существ называем высшим типом, взаимопомощь является главною силою. Этого моего утверждения до сих пор не опроверг ни один биолог.[1]).

Являясь таким образом необходимым для сохранения, процветания и прогрессивного развития каждого вида, инстинкт взаимопомощи стал тем, что Дарвин назвал постоянно присущим инстинктом (a permanent instinct), который всегда в действии у всех общительных животных, и в том числе, конечно, и у человека. Проявившись уже в самом начале развития животного мира, этот инстинкт, без сомнения, так же глубоко заложен во всех животных, низших и высших, как и материнский инстинкт; быть может, даже глубже, так как он присущ даже и таким животным, как слизнякам, некоторым насекомым и большой части рыб, у которых едва ли есть какой либо материнский инстинкт. Дарвин поэтому был совершенно прав, утверждая, что инстинкт „взаимной симпатии“ более непрерывно проявляется у общительных животных, чем чисто эгоистический инстинкт личного самосохранения. Он видел в нем, как известно, зачатки нравственной совести, что, к сожалению, слишком часто забывают дарвинисты.

Но и это еще не все, в этом же инстинкте лежит зачаток тех чувств благорасположения и частного отожествления особи со своею группою, которые составляют исходную точку всех высоких этических чувств. На этой основе развилось более высокое чувство справедливости или равноправия, равенства; а за тем и то, что принято называть самопожертвованием.

Когда мы видимъ, что десятки тысяч различных водных птиц прилетают большими стаями из далекого юга, чтобы гнездиться на склонах „птичьих гор“, на берегу Ледовитого океана и живут здесь, не ссорясь между собою из-за лучших мест; что стаи пеликанов мирно живут друг возле друга на берегу моря, причем каждая стая дер-

[1]) См. замечания по этому вопросу Ллойд Моргана и мой ответ на них.

жится своей части моря для ловли рыбы; что тысячи видов птиц и млекопитающих тѣм или другим образом доходят до какого то соглашения на счет своих районов пропитания, своих мест для гнездования, своих мест для ночлега, своих охотничьих областей, не воюя между собою, когда мы видим, наконец, что молоденькая птица, утащившая несколько соломинок или веток из чужого гнезда, подвергается за это нападению своих сородичей, мы улавливаем уже в жизни общественных животных начало и даже развитие чувства равноправности и справедливости.

И, наконец, подвигаясь в каждом классе животных к высшим представителям этих классов (муравьям, осам и пчелам у насекомых; журавлям и попугаям среди птиц; высшим жвачным, обезьянам и наконец человеку среди млекопитающих), мы находим, что отожествление особи с интересами своей группы, а иногда даже и самопожертвование ради группы, растут по мере того, как мы переходим от низших представителей каждого класса к высшим,—в чем, конечно, нельзя не видеть указания на естественное происхождение не только зачатков этики, но и высших этических чувств.

Таким образом оказывается, что природа не только не дает нам урока а-моралізма, т. е. безразличного отношения к нравственности, с которым какое то начало, чуждое природе, должно бороться, чтобы победить его; но мы вынуждены признать, что самые понятия о добре и зле и наши умозаключения о „Высшем добре“ заимствованы из жизни природы. Они—не что иное, как отражение в рассуждениях человека того, что он видел в жизни животных; причем во время дальнейшей жизни обществами и вследствие такой жизни, названные впечатления складывались в общее понятие о Добре и Зле. И нужно заметить, что здесь мы имеем ввиду вовсе не личные суждения исключительных людей, а суждения большинства. Эти суждения уже содержат основные начала справедливости и взаимного сочувствия, у кого бы из чувствующих существ они не встречались,—точно также как понятия о механике, выведенные из наблюдений на поверхности земли приложимы к веществу в между-звездных пространствах.

То же самое следует признать относительно дальнейшего развития человеческого характера и людских учреждений. Развитие человека совершалось в той же среде природы и получало от нее то же направление, причем самые учреждения взаимной помощи и поддержки, сложившиеся в человеческих обществах, все более и более показывали человеку, какой силой он был им обязан. В такой общественной среде все более и более вырабатывался нравственный облик человека. На основании новейших исследований в области истории мы можем теперь представить историю человечества с точки зрения развития этического элемента, как развитие присущей человеку потребности организовать свою жизнь на началах взаимной поддержки сперва в родовом быте, потом в сельской общине и в республиках вольных городов; причем

эти формы общественного строя, несмотря на регрессивные промежутки, сами становились источниками дальнейшего прогресса

Конечно, мы должны отказаться от мысли изложить историю человечества ввиде непрерывной цепи развития, идущего со времен каменного века вплоть до настоящего времени. Развитие человеческих обществ не было непрерывно. Оно несколько раз начиналось сызнова— в Индии, Египте, Мессопотамии, Греции, Риме, Скандинавии и Западной Европе,—каждый раз исходя от первобытного „рода" и затем сельской общины Но если рассматривать каждую из этих линий развития, мы, конечно, видим в каждой из них—особенно в развитии Западной Европы со времени падения Римской Империи, постоянное расширение понятий о взаимной поддержке и взаимной защите, от рода к племени, нации и, наконец, международному союзу наций. С другой стороны, несмотря на временные отступательные движения, проявлявшиеся даже у наиболее образованных наций, мы видим— по крайней мере среди представителей передовой мысли у образованных народов и в прогрессивных народных движениях—желание постоянно расширять ходячие понятия о человеческой взаимности и справедливости; в них ясно видно стремление улучшать характер взаимных отношений и видно также появление, ввиде идеала, понятий о том, чего желательно достичь в дальнейшем развитии.

То самое, что на регрессивные, т. е, отступательные движения, совершавшиеся по временам у разных народов, образованная часть общества смотрит, как на временные болезненные явления, возврат которых в будущем желательно предупредить,—это самое доказывает, что этическое мерило теперь выше, чем оно было раньше. А по мере того, как средства удовлетворения потребностей всех жителей увеличиваются в образованных обществах, и таким образом расчищается путь для более высокого понятия о справедливости по отношению ко всем, этические требования необходимо становятся все более и более утонченными.

Итак, стоя на точке зрения научной реалистической этики, человек может не только верить в нравственный прогресс, но и обосновать эту веру научно, несмотря не все получаемые им пессимистические уроки; он видит, что вера в прогресс, хотя в начале она была только простым преположением, гипотезой (во всякой науке догадка предшествует научному открытию), тем не менее она была совершенно верна и подтверждается теперь научным знанием.

Глава вторая.

Намечающиеся основы новой этики.

Что мешает прогрессу нравственности. — Развитие инстинкта общительности — Вдохновляющая сила эволюционной этики. — Идеи и нравственные понятия — Чувство долга. — Два рода нравственных поступков. — Значение самодеятельности — Потребность личного творчества — Взаимопомощь. Справедливость, Нравственность — как основы научной этики.

Если эмпирические философы, основываясь на естествознании, до сих пор не доказали существования постоянного прогресса нравственных понятий (который можно назвать основнымъ началом эволюции), то виновны в этом, в значительной мере, философы спекулятивные, т. е. ненаучные. Они так упорно отрицали эмпирическое, естественное происхождение нравственного чувства; они так изощрялись в тонких умозаключенияхъ, чтобы приписать нравственному чувству сверх-природное происхождение; и они так много распространялись о „предназначении человека“, о том, „зачем мы существуем“, о „целях Природы и Творения“, что неизбежна была реакция против мифологических и метафизических понятий, сложившихся вокруг этого вопроса. Вместе с этим современные эволюционисты, доказавши существование в животном мире упорной борьбы за жизнь между различными видами, не могли допустить, чтобы такое грубое явление, которое влечет за собою столько страдания среди чувствующихъ существ, было выражением Высшего существа, а потому они отрицали, чтобы в нем можно было открыть какое бы то ни было этическое начало. Только теперь, когда постепенное развитие видов, а также разных рас человека, человеческихъ учреждений и самих этических начал начинает рассматриваться как результаты естественного развития; только теперь стало возможным изучать, не впадая в сверх-природную философию — различные силы, участвовавшие в этом развитии: в том числе и значение взаимной поддержки и растущего взаимнаго сочувствия, как природной нравственной силы.

Но, раз это так, мы достигаем момента высокой важности для философии. Мы вправе заключить, что урок, получаемый человеком из изучений природы и изъ своей собственной, правильно понятой истории, — это — постоянное присутствие двоякого стремления: с одной стороны — к общительности; а с другой — к вытекающей из нее большей интенсивности жизни, а следовательно и большего счастия для личности и более быстрого ее прогресса: физического, умственного и нравственного.

Такое двойственное стремление — отличительная черта жизни вообще. Она всегда присуща ей и составляет одно из основных свойств

жизни (один из ее атрибутов), какой бы видъ ни принимала жизнь на нашей планете, или где бы то ни было. И в этом мы имеем не метафизическое утвержденіе о „всемирности нравственнаго закона“ и не простое предположеніе. Без постоянного усиленія общительности и, следовательно, интенсивности жизни и разнообразія ее ощущеній, жизнь невозможна. В этом ее сущность. Если этого нет, жизнь идет на убыль — к разложенію, к прекращенію. Это можно признать доказанным закономъ природы.

Выходит поэтому, что наука не только не подрываетъ основъ этики, но, наоборот, она дает конкретное (вещественное) содержаніе туманным метафизическим утвержденіям, делаемым трансцендентальной, т. е. сверх-природной этикой. И по мере того, как наука глубже проникает в жизнь природы, она придаетъ эволюціонистской этике — этике развитія — философскую несомненность, там, где трансцендентальный мыслитель могъ опираться лишь на туманные догадки.

Еще менее имеется основанія в часто повторяемом упреке мышленію, основанному на изученьи природы. Такое мышленіе, говорит намъ, может привести насъ только к познанію какой-нибудь холодной математической истины; но такіе истины имеют мало влиянія на наши поступки. В лучшем случае изученіе природы может внушить намъ любовь к истине; но вдохновеніе для такихъ высшихъ стремленій (émotions), как напримеръ, „бесконечная благость“ (infinite goodness) может быть дано только религией.

Не трудно доказать, что такое утвержденіе ни на чемъ не основано и потому совершенно ложно. Любовь к истине уже составляет добрую половину — лучшую половину — всякого нравственного ученія. Умные религіозные люди вполне это понимают. Что же касается до понятія о „добре“ и до стремленія к нему, то „истина“ только что упомянутая, т. е. признаніе взаимопомощи за основную черту в жизни всех живых существъ, — без всякого сомненія составляет вдохновляющую истину, которая когда-нибудь найдет достойное ее выраженіе в поэзіи природы, так как она придаетъ познанію природы новую черту — черту гуманитарную. Гете, с проницательностью своего пантеистическаго гения, сразу понял все ее философское значеніе, когда услыхал от зоолога Эккермана первый намек на нее [1]).

---

[1]) См. Эккерман „Разговоры с Гете“ (Gespräche) 1848. Вд. III. 219,22. Когда Эккерман разсказал Гете, как птенчик, выпавший из гнезда после того, как Эккерман (зоолог) подстрелил его мать, был подобран матерью другого вида, — Гете сильно взволновался. „Если, сказал он, — это окажется общераспространенным фактом, то это об'яснит „божественное в природе“. Зоологи начала XIX века, изучавшие жизнь животных на американском материке, еще не заселенном людьми и такой натуралист, как Брем, подтвердили, что, действительно, факт, отмеченный Эккерманом, нередко встречается в жизни животных.

По мере того, как мы ближе знакомимся с первобытным человеком, мы все более и более убеждаемся, что из жизни животных, с которыми онъ жил в тесном общении, — он получал первые уроки смелой защиты сородичей, самопожертвования на пользу своей группы, безграничной родительской любви и пользы общительности вообще. Понятия о „добродетели“ и „пороке“ — понятия зоологические, а не только человеческие.

Кроме того, едва ли нужно настаивать на влиянии идей и идеалов на нравственные понятия; равно как и на обратном влиянии нравственных понятий на умственный облик каждой эпохи. Умственный склад и умственное развитие данного общества могут принимать по временам совершенно ложное направление под влиянием всяких внешних обстоятельств: жажды обогащения, войн и т. п.; или же, наоборот, они могут подняться на большую высоту. Но и в том и в другом случае умственность данной эпохи всегда глубоко влияет на склад нравственных понятий общества. То же самое верно и относительно отдельных личностей.

Нет сомнения, что мысли, — идеи, — представляют силы, как это высказал Фуллье; и они являются этическими, нравственными силами, когда они верны и достаточно широки, чтобы выразить истинную жизнь природы во всей ее совокупности, а не одну только ее сторону. Вследствие этого, первым шагом для выработки нравственности, способной оказать длительное влияние на общество, является обоснование ее на твердо установленных истинах. Действительно, одно из главных препятствий для выработки полной системы этики, соответствующей современным требованиям, представляет то, что наука об обществе еще находится в детском периоде. Социология только закончила накопление материалов и только начинает их исследование с целью определить вероятное направление дальнейшего развития человечества. Но здесь она все время еще встречается с массой укоренившихся предразсудков.

Главное требование, которое теперь ставится этике, это — постараться найти в философском изучении предмета то, что есть общего между двумя рядами противоположных чувств, существующих в человеке и, таким образом, помочь людям найти не компромисс, не сделку между ними, а их синтез, их обобщение. Одни из этихъ чувств влекут человека к тому, чтобы подчинять себе другихъ, ради своих личных целей; тогда как другие чувства влекут его об'единяться с другими, чтобы совместными усилиями достигать известных целей. Первые отвечают одной основной потребности человека — потребности борьбы, тогда как вторые отвечают другой, тоже основной потребности: желанию единения и взаимного сочувствия. Эти две группы чувств, конечно, должны бороться между собою: но найти синтез их в какой-нибудь формѣ — безусловно необходимо. Тем более необходимо, что современный человекъ, не имея определенных убеждений, чтобы

разобраться в этом столкновении, теряет свою действенную силу. Он не может допустить, чтобы борьба за обладание, ведущаяся на ножах между отдельными людьми и нациями, была бы последним словом науки; и в то же время он не верит в разрешение вопроса проповедью братства и самоотречения, которую вело столько веков христианство, никогда не будучи в состоянии достигнуть ни братства народов и людей, ни даже взаимной терпимости различных христианскихъ учений. Что же касается учения коммунистов, то громадное большинство людей по той же причине не верит в коммунизм.

Таким образом, главной задачей этики является теперь — помочь человеку найти разрешение этого основного противоречия.

С этой целью нам предстоит, прежде всего, тщательно изучить средства, к которым прибегали люди в разные времена, чтобы из суммы усилий отдельных личностей получить наибольшее благосостояние для всех, — и вместе с тем не парализовать личной энергии. Мы должны также изучить стремления, проявляющиеся теперь в том же направлении, как ввиде делающихся уже робких попыток, так и скрытых еще возможностей, заложенных в современном обществе, чтобы дойти до нужного синтеза. А так как никакое новое движение не совершалось без пробуждения некоторого энтузиазма, необходимого для того, чтобы преодолеть косность умов, то основной задачей новой этики должно быть внушение человеку идеалов, способных пробудить энтузиазм и дать людям силы для проведения в жизнь того, что сможет об'единить личную энергию с работой на благо всем.

Потребность реального идеала приводит нас к рассмотрению главного возражения, выставляемого против всех систем не-религиозной этики. В них нет, говорят нам, нужного авторитета; их заключения не могут пробудить чувства долга, обязательности.

Совершенно верно, что эмпирическая этика никогда не пред'являла притязаний на такую обязательность, какую требуют, например, десять заповедей Моисея... Правда, что Кант, выставив „категорическим императивом“ всякой нравственности правило: „поступай так, чтобы побуждение твоей воли могло послужить принципом всемирного законодательства“, доказывал, что это правило не нуждается ни в каком высшем подтверждении, чтобы быть признанным всемирно-обязательным. Оно представляет, говорил он, необходимую форму мышления, — „категорию“ нашего разума; оно не выведено из каких-либо утилитарных соображений, т. е. соображений о полезности.

Современная критика, начиная с Шопенгауера, показала, однако, что Кант ошибался. Он не доказал, почему человек обязан подчиняться его „велению“, его императиву, причем любопытно то, что из самих рассуждений Канта выходит, что единственное основание, почему его „веление“ может претендовать на всеобщее признание

состоит в его общественной полезности. А между тем некоторые из лучших страниц Канта именно те, где он доказывает, что ни в каком случае соображения о полезности не должны считаться основой нравственности. В сущности он написал прекрасное восхваление чувства долга, но он не нашел для этого чувства никакого другого основания, кроме внутренней совести человека и его желания сохранить гармонию между его умственными понятиями и его действиями [1]).

Эмпирическая нравственность, конечно, не стремится противопоставить что-нибудь религиозному повелению, выражаемому словами: „Я твой Бог"; но глубокое противоречие, продолжающее существовать в жизни между учениями христианства и действительною жизнью обществ, называющих себя христианскими, лишает вышеупомянутый упрек силы. Притом нужно также сказать, что эмпирическая нравственность не совсем лишена некоторой условной обязательности. Различные чувства и поступки, называемые со времен Огюста Конта „альтруистическими", легко могут быть подразделены на два разряда. Есть поступки безусловно необходимые, раз мы желаем жить в обществе... и их никогда не следовало бы называть альтруистическими: они носят характер взаимности, и они настолько совершаются личностью в ее собственном интересе, как и всякий поступок самосохранения. Но, наряду с такими поступками, есть и другие поступки, нисколько не имеющие характера взаимности. Тот, кто совершает такие поступки, дает свои силы, свою энергию, свой энтузиазм, ничего не ожидая в ответ, не ожидая никакой оплаты; и хотя именно эти поступки служат главными двигателями нравственного совершенствования, считать их обязательными — невозможно. Между тем, эти оба рода поступков постоянно смешивают писатели о нравственности и, вследствие этого, в вопросах этики мы находим так много противоречий.

Между тем, от этой путаницы легко избавиться. Прежде всего ясно, что задачи этики лучше не смешивать с задачами законодательства. Учение о нравственности даже не решает вопроса, — нужно ли законодательство или нет. Нравственность стоит выше этого. Действительно, мы знаем много этических писателей, которые отрицали необходимость какого бы то ни было законодательства и прямо взывали к человеческой совести; и в ранний период Реформации эти писатели пользовались не малым влиянием. В сущности, задачи этики состоят не в том, чтобы настаивать на недостатках человека и упрекать его

---

[1]) Впоследствии он пошел, впрочем, дальше. Из его „Философской теории Веры", изданной им в 1792 г., видно, что если он начал с того, что хотел противопоставить рациональную этику анти-христианским учениям того времени, то кончил он тем, что признал „непостижимость нравственной способности, указывающей на ее божественное происхождение" Соч. Канта, изд. Hartenstein'a, т. VI, стр. 143—144.

за его „грехи“; она должна действовать в положительном направлении, взывая к лучшим инстинктам человека. Она определяет и поясняет немногие основные начала, без которых ни животные, ни люди не могли бы жить обществами. Но затем она взывает к чему-то высшему: к любви, к мужеству, к братству, к самоуважению, к жизни, согласной с идеалом. Наконец, она говорит человеку, что если он желает жить жизнью, в которой все его силы найдут полное проявление, он должен раз навсегда отказаться от мысли, что возможно жить, не считаясь с потребностями и желаниями других.

Только тогда, когда установлена некоторая гармония между личностью и всеми другими вокруг нее, возможно бывает приближение к такой жизни, — говорит этика, и она прибавляет: — „Взгляните на природу. Изучите прошлое человеческого рода. Они докажут вам, что это правда“. Затем, когда человек, по какой-нибудь причине, колеблется, как ему поступить в каком-нибудь случае, этика приходит ему на помощь и указывает ему, как он сам желал бы, чтобы с ним поступили в подобном случае [1]).

Впрочем, даже в таком случае этика не указывает строгой линии поведения, потому что человек сам должен взвесить цену различных представляющихся ему доводов. Тому, кто не в состоянии вынести никакой неудачи, бесполезно советовать рискнуть, точно также бесполезно советовать юноше, полному энергии, осторожность пожилого человека. Он ответит на это теми глубоко-верными, прекрасными словами, какими Эгмонт отвечает старому графу Оливье в драме Гёте. И он будет прав. — „Как бы подгоняемые невидимыми духами, солнечные кони времени несутся с легкой повозкой нашей судьбы; и нам остается только смело держать возжи и устранять колеса — здесь от камня налево, здесь от провала направо. Куда мы несемся? Кто знает? Помним ли мы даже, откуда мы идем?“ — „Цветок должен цвести, — говорит Гюйо,—хотя бы цветенье было для него смертью“ [2]).

И все-таки главную цель этики составляет не советование каждому порознь. Ее цель скорее поставить перед людьми, как целое, высшую цель, — идеал, который лучше всякого совета вел бы их инстинктивно к действию в должном направлении. Подобно тому, как цель воспитания ума состоит в том, чтобы мы привыкли делать множество верных умозаключений почти бессознательно, — точно также цель этики — создать в обществе такую атмосферу, чтобы большинство вполне импульсивно, т. е. без колебаний, совершало бы именно те поступки, которые ведут к благосостоянию всех и к наибольшему счастью каждого в отдельности.

---

[1]) Этика не скажет ему: — „Ты должен так-то поступить“, а спросит его: — „Чего ты хочешь, — определенно и окончательно, а не в силу минутного настроения“ (Paulsen, F., „System der Ethik“. 2 тома, Берлин, 1896, том I, стр. 20).

[2]) Марк Гюйо. Нравственность без обязательства и санкции.

Такова конечная цель нравственности. Но чтобы достигнуть ее мы должны освободить наши учения о нравственности от их внутренних противоречий. Нравственность, например, проповедующая „благодеяние" из сострадания и жалости, содержит мертвящее противоречие.

Она начинает с утверждения справедливости по отношению ко всем, т. е. равенства или же полного братства, т. е. опять-таки равенства или, по крайней мере, равноправия. А вслед за тем она спешит прибавить, что к этому стремиться нечего. Первое — недостижимо... А что касается до братства, составляющего первооснову всех религий, то его не следует понимать в буквальном смысле: это было только поэтическое выражение энтузиастов-проповедников. — „Неравенство — закон природы", говорят нам религиозные проповедники, кстати вспоминая здесь о природе; в этом вопросе они учат нас брать уроки у природы, а не у религии, критиковавшей природу. Но когда неравенство в жизни людей становится слишком вопиющим, и сумма производимых богатств делится так неравномерно, что большинство людей должно жить в самой ужасной нищете, тогда — делиться с бедным тем, „чем можно поделиться", не лишаясь своего привилегированного положения, становится священной обязанностью.

Такая нравственность может, конечно, продержаться некоторое время или даже долгое время, если ее поддерживает религия — в толковании господствующей церкви. Но как только человек начинает относиться к религии критически и ищет убеждений, подтвержденных разумом, вместо слепого повиновения и страха, такое внутреннее противоречие уже не может долго продолжаться. С ним предстоит расстаться — чем скорее, тем лучше; внутреннее противоречие — смертный приговор для всякой этики и червь, подтачивающий энергию человека.

Одно основное условие должно быть выполнено всякой современной теорией нравственности. Она не должна сковывать самодеятельность личности, даже ради такой высокой цели, как благо общества или вида. Вундт, в прекрасном обзоре этических систем, заметил, что, начиная с „периода просвещения" в середине восемнадцатого века, почти все системы этики становятся индивидуалистичными. Но это замечание верно лишь до известной степени, так как права личности утверждались с особой энергией лишь в одной области, — в области экономической. Но и здесь личная свобода оставалась и в практике, и в теории, более кажущейся, чем действительной. Что же касается до других областей, — политической, умственной, художественной, то можно сказать, что по мере того, как экономический индивидуализм утверждался все с большей силой, подчинение лич-

ности военной организации государства и его системе образования, а также умственной дисциплине, необходимой для поддержки существующих учреждений, постоянно росло. Даже большинство крайних реформаторов нынешнего времени, в своих предвидениях будущего строя, принимает за неоспоримую предпосылку еще большее поглощение личности обществом, чем теперь.

Такое стремление, конечно, вызвало протест, выраженный Годвином в начале девятнадцатого века и Спенсером во второй половине этого столетия, и привело Ницше к утверждению, что всякую нравственность лучше выбросить за борт, если она не может найти другой основы, кроме принесения личности в жертву интересам человеческого рода. Эта критика ходячих учений о нравственности представляет, быть может, самую характерную черту нашего времени, тем более, что главным его двигателем является не столько узколичное стремление к экономической независимости (как это было в XVIII веке у всех защитников прав личности, кроме Годвина), сколько страстное желание личной независимости, чтобы выработать новый, лучший строй общества, где благосостояние для всех стало бы основой для полного развития личности [1]).

Недостаточное развитие личности (ведущее к стадности) и недостаток личной творческой силы и почина бесспорно составляют один из главных недостатков нашего времени. Экономический индивидуализм не сдержал своих обещаний: он не дал нам яркого развития индивидуальности... Как и в старину, творчество в общественном строительстве проявляется крайне медленно, и подражание остается главным средством для распространения прогрессивных нововведений в человечестве. Современные нации повторяют историю варварских племен и средневековых городов, когда те и другие перенимали друг от друга политические, религиозные и экономические движения и их „хартии вольностей“. Целые нации усваивали в последнее время, с поразительной быстротой, промышленную и военную цивилизацию Европы, и в этих даже непересмотренных, новых изданиях старых образцов всего лучше видно, до чего поверхностно то, что называют культурой: сколько въ ней простого подражания.

Весьма естественно, поэтому, поставить вопрос: — „не содействуют ли распространенные теперь нравственные учения этой подражательной подчиненности“? Не слишком ли они старались сделать из человека „идейного автомата“ (ideational automaton), о котором писал

---

[1]) Вундт делает очень любопытное замечание: „Если не думать, — говорит он, — что все указания ошибочны, теперь совершается в общественном мнении революция, в которой крайний индивидуализм эпохи просвещения уступает место пробуждению универсализма древних мыслителей, дополненного понятием о свободе человеческой личности — улучшение, которым мы обязаны индивидуализму“ (Этика, стр. 459 немецкого подлинника).

Гербарт, погруженного в созерцание и больше всего боящегося бури страстей? Не пора ли отстаивать права живого человека, полнаго энергии, способного сильно любить то, что стоит любить, и ненавидеть то, что заслуживает ненависти, человека, всегда готового сражаться за идеал, возвышающий его любовь и оправдывающий его антипатии"? Со времен философов древнего мира всегда было стремление изображать „добродетель" как род „мудрости", поощряющий человека, скорее „развивать красоту своей души", чем бороться против зол своего времени вместе с „немудрыми". Впоследствии добродетелью стали называть „непротивление злому", и в течении многих веков личное „спасение", соединенное съ покорностью судьбе и пассивным отношением к злу, было сущностью христианской этики. В результате получалась выработка тонкихъ доказательств в защиту „добродетельного индивидуализма" и превозношение монастырского равнодушия к общественному злу. К счастью, против такой эгоистической добродетели уже начинается реакция и ставится вопрос, — не представляет ли пассивное отношение ко злу преступной трусости? Не права ли Зенд-Авеста, когда утверждает, что активная борьба против злого Аримана — первое условие добродетели. [1]) Нравственный прогресс необходим; но без нравственного мужества он невозможен.

Таковы некоторые из требований, предъявляемых учению о нравственности, которые можно различить при теперешнем столкновении понятий. Все они ведут к одной основной мысли. Требуется новое понимание нравственности, в ее основных началах, которые должны быть достаточно широки, чтобы дать новую жизнь нашей цивилизации, и в ее приложениях, которые должны быть освобождены от пережитков сверх-природного трансцендентальнаго мышления, равно как и от узких понятий буржуазнаго утилитаризма.

Элементы для нового понимания нравственности уже имеются налицо. Значение общительности и взаимной помощи в развитии животного мира и в истории человека может, я полагаю, быть принято, как положительно установленная научная истина, свободная от гипотез.

Затем мы можем счесть доказанным, что по мере того, как взаимопомощь становится утвердившимся обычаем в человеческом обществе и, так сказать, практикуется инстинктивно, сама эта практика ведет к развитию чувства справедливости с его неизбежным чувством равенства или равноправия и равенственного само-сдерживания. Мысль о том, что личные права каждого также ненарушимы, как естественные права каждого другого, растет по мере того, как исчезают классовые различия. И эта мысль становится ходячим поня-

---

[1]) Тиле (C. P Thile) история религии в древности, нем издание. Гота, 1903, том 2, стр 163 и след.

тием, когда учреждения данного общества подвергались соответствующему изменению.

Некоторая доля отожествления своей личности с интересами своей группы по необходимости существовала с самого начала общественной жизни, и оно проявляется уже у низших животных. Но, по мере того, как отношения равенства и справедливости укореняются в человеческих обществах, подготовляется почва для дальнейшего и более распространенного развития более утонченных отношений. Благодаря им, человек настолько привыкает понимать и чувствовать отражение его поступков на все общество, что он избегает оскорблять других, даже тогда, когда ему приходится отказываться от удовлетворения своих желаний; он настолько отожествляет свои чувства с чувствами других, что бывает готов отдавать свои силы на пользу других, не ожидая ничего в уплату. Такого рода не себялюбивые чувства и привычки, обыкновенно называемые не совсем точными именами альтруизма и самопожертвования, — одни, по моему мнению, заслуживают названия собственно нравственности, хотя большинство писателей до сих пор смешивало их, под именем альтруизма, с простым чувством справедливости.

Взаимопомощь,—Справедливость,—Нравственность— таковы последовательные шаги восходящего ряда настроений, которые мы познаем при изучении животного мира и человека. Они представляют органическую необходимость, несущую в самой себе свое оправдание, подтверждаемую всем развитием животного мира, начиная с первых его ступеней (ввиде колоний простейших животных) и постепенно поднимаясь до высших человеческих обществ. Говоря образным языком, мы имеем здесь всеобщий, мировой закон органической эволюции; вследствие чего чувства Взаимопомощи, Справедливости и Нравственности глубоко заложены в человеке, со всею силою прирожденных инстинктов; при чем первый из них, инстинкт Взаимной помощи, очевидно сильнее всех, а третий, развившийся позднее первых двух, является непостоянным чувством и считается наименее обязательным.

Подобно потребности в пище, убежище и сне, эти три инстинкта представляют инстинкты самосохранения. Конечно, по временам они могут ослабевать под влиянием некоторых условий, и мы знаем много случаев где, в силу той или другой причины, происходит ослабление этих инстинктов в той или другой группе животных или в том или другом человеческом обществе. Но тогда эта группа неизбежно терпит поражение въ борьбе за существование: она идет к упадку. И если эта группа не вернется к условиям, необходимым для выживания и прогрессивного развития, т. е. к Взаимопомощи, Справедливости и Нравственности, она, — будь это племя или вид, — вымирает и исчезает. Раз она не выполнила необходимаго условия прогрессивного развития, она неизбежно идет к упадку и исчезновению.

Таково твердое основание, даваемое нам наукой для выработки новой системы этики и ее оправдания. А потому, вместо того, чтобы провозглашать „банкротство науки“ нам предстоит теперь рассмотреть, как построить научную этику из данных, полученных для этого современными исследованиями, одухотворенными теорией развития.

Глава третья.

Нравственное начало в природе [1]).

Теория Дарвина о происхождении нравственного чувства у человека — Зачатки нравственных чувств у животных — Происхождение чувства долга у человека — Взаимная помощь — как источник зарождения этических чувств у человека — Общительность в мире животных — Общение людей с животными — Зарождение понятия справедливости у первобытных племен.

Работа, выполненная Дарвином, не ограничивалась областью одной биологии. Уже в 1837-м году, когда он только что набросал общий очерк своей теории происхождения видов, он писал в записной книге:— „Моя теория приведет к новой философии“. Так и вышло в действительности. Внеся идею развития в изучение органической жизни, он этим открыл новую эру в философии; а написанный им позднее очерк развития нравственного чувства в человеке открыл новую главу в науке о нравственности [2]).

В этом очерке Дарвин представил в новом свете истинное происхождение нравственного чувства и поставил весь вопрос на такую научную почву, что хотя его воззрения и могут быть рассматриваемы, как дальнейшее развитие воззрений Шэфтсбэри и Хетчисона, тем не менее следует признать, что он открыл для науки о нравственном начале новый путь в направлении кратко указанном Бэконом. Он стал, таким образом, одним из основателей этических школ, наравне с Юмом, Гоббсом и Кантом.

Основную мысль Дарвиновой этики можно изложить в немногих словах. Он сам очень точно определил ее в первых же строках своего очерка. Начал он с восхваления чувства долга, описывая его хорошо

---

[1]) Эта глава была напечатана в журнале Nineteenth Century, Март — 1905 года.

[2]) В своей Истории современной философии датский профессор Гаральд Гефдинг дал прекрасный очерк философского значения работ Дарвина. Ср. немецкий перевод Бендиксона, Лейпциг, 1896, т. II, стр 487 и след.

известными поэтическими словами:—„Долг—чудная мысль, действующая на нас не ласковым подходом, не жалостью, не какою либо угрозою.....“ и т д. И это чувство долга, т. е. нравственную совесть, он об'яснил „исключительно с точки зрения естествознания“,—об'яснение, прибавил он, которого до сих пор ни один английский писатель не попытался дать [1]).

В сущности на такое об'яснение уже был намек у Бэкона.

Допустить, что нравственное чувство приобретается каждым человеком в отдельности, за время его жизни, Дарвин, конечно считал „по меньшей мере неправдоподобным с общей точки зрения теории развития“. Он об'ясняет происхождение нравственного чувства из чувств общительности, которые существуют инстинктивно, или врождены, у низших животных и, вероятно, также у человека. Истинную основу всех нравственных чувств Дарвин видел „в общественных инстинктах, в силу которых животное находит удовольствие в обществе сотоварищей,—в чувстве некоторой симпатии с ними и в выполнении по отношению к ним разных услуг“. При этом Дарвин понимал чувство симпатии (сочувствие) в его точном смысле, не в смысле соболезнования или „любви“, а в смысле „чувства товарищества“, „взаимной впечатлительности“—в том смысле что на человека способны влиять чувства другого, или других.

Высказав это первое положение, Дарвин указал далее на то, что во всяком виде животных, если в нем сильно разовьются умственные способности в такой же мере как у человека,—непременно разовьется также общественный инстинкт. И неудовлетворение этого инстинкта неизбежно будет приводить индивидуума к чувству неудовлетворенности и даже страданий, если, рассуждая о своих поступках, индивидуум увидит, что в таком то случае „постоянный, всегда присущий общественный инстинкт уступил у него каким нибудь другим инстинктам, хотя и более сильным в эту минуту, но не постоянным и не оставляющим по себе очень сильного впечатления [1]).

Таким образом нравственное чувство Дарвин, понимал вовсе не ввиде мистического дара неизвестного и таинственного происхождения, каким оно представлялось Канту. — „Любое животное“, писал Дарвин, обладающее определенными общественными инстинктами—включая сюда родительские и сыновние привязанности,—неизбежно приобретет нравственное чувство, или совесть (Кантовское „знание долга“), как только его умственные способности будут в такой же степени развиты, как у человека.

К этим двум основным положениям Дарвин прибавил два второстепенных.

Когда развивается разговорный язык, писал он, и является уже возможность выражать желания общества; тогда „общественное“ мне-

---

[1]) „Происхождение человека“ гл. IV.

ние насчет того, как каждый член общества должен был бы поступить, естественно становится сильным и даже главным руководителем поступков. Но влияние одобрения поступков обществом, или неодобрения, всецело зависит от силы развития взаимной симпатии. Мы придаем значение мнениям других только потому, что находимся в симпатии (в содружестве) с ними; и общественное мнение влияет в нравственном направлении только в том случае, если достаточно сильно развит общественный инстинкт.

Правильность этого замечания — очевидна; оно опровергает, воззрение Мандевиля (автора „басни о пчелах") и его более или менее открытых последователей восемнадцатого века, которые пытались представлять нравственность как собрание условных обычаев.

Наконец, Дарвин упомянул также о привычке, как одной из деятельных сил в выработке нашего отношения к другим. Она усиливает общественный инстинкт и чувства взаимной симпатии, а также и повиновение суждениям общества.

Высказав сущность своих воззрений в этих четырех положениях, Дарвин затем развил их.

Он рассмотрел сперва общительность у животных, — насколько они любят быть в обществе и как скверно они себя чувствуют в одиночестве: их постоянное общение между собою, их взаимные предостережения и взаимную поддержку на охоте и для самозащиты.— „Нет сомнения", говорил он, „что общительные животные чувствуют взаимную любовь, которой нет у взрослых необщительных животных". Они могут не особенно сочувствовать друг другу в удовольствиях, но вполне доказанные случаи взаимного сочувствия в беде совершенно обычны; и Дарвин привел несколько таких наиболее поразительных фактов. Некоторые из них, как например, слепой пеликан, описанный Сэйнтсбюри, и слепая крыса, которых кормили их сородичи, стали уже классическими примерами.

„При этом, продолжал Дарвин, кроме любви и симпатии, мы знаем у животных другие качества, тожс связанные с общественными инстинктами, которые мы, люди, назвали бы нравственными качествами", и он привел несколько примеров нравственного чувства у собак и слонов [1]).

Вообще понятно, что для всякого действия сообща, (а у некоторых животных такие действия вполне обычны: вся жизнь состоит из таких действий) требуется наличность некоторого сдерживающего чувства. Впрочем нужно сказать, что Дарвин не разработал вопроса об общественности у животных и о зачатках у них нравственных чувств

---

[1]) С тех пор, Герберт Спенсер, прежде отрицательно относившийся к нравственности у животных, привел в журнале Nineteenth Century Джемса Ноульса несколько таких же фактов. Они воспроизведены в его Principls of Ethics, том II, приложение Д „Совесть у животных".

в той мере, в какой это нужно было бы в виду важного значения этих чувств в его теории нравственности.

Переходя затем к человеческой нравственности, Дарвин заметил что хотя у человека, каким он сложился теперь, имеется мало социальных инстинктов, он тем не менее представляет общительное существо, которое сохранило с очень отдаленных времен некоторого рода инстинктивную любовь и сочувствие к своим сородичам Эти чувства действуют как полусознательно двигающие (импульсивные) инстинкты, которым помогают разум, опыт и желание одобрения со стороны других.

„Таким образом" заключал он, „общественные инстинкты, которые человек должен был приобрести уже на очень первобытной ступени развития—вероятно уже у своих обезьяно-подобных предков,—еще и теперь служат причиной для некоторых его личных поступков". Остальное является результатом все более и более развивающегося разума и коллективного образования.

Очевидно, что эти взгляды Дарвина будут признаны правильными только теми, кто признает, что умственные способности животных отличаются от тех же способностей человека лишь степенью их развития, а не по существу. Но к такому заключению пришло теперь большинство тех, кто изучал сравнительную психологию человека и животных; попытки же недавно сделанные некоторыми психологами в том направлении, чтобы отделить непроходимой пропастью инстинкты и умственные способности человека от инстинктов и умственных способностей животных, не достигли своей цели [1]). Понятно, что из сходства инстинков и ума человека и животных не следует, чтобы

---

[1]) Неспособность муравья, собаки или кошки сделать открытие или напасть на истинное разрешение какого нибудь затруднения,—на которую так часто указывают некоторые из писавших об этом предмете,—вовсе не доказывает существенного различия между способностями человека и животных, так как точно такой же недостаток находчивости и изобретательности постоянно встречается и у человека Подобно муравью в одном из опытов Леббока (John Lubbok), тысячи людей, ранее не ознакомившихся с местами, точно также пытаются перейти реку в брод, и гибнут при этих попытках, раньше чем перекинут через нее какой нибудь первобытный мост, например, ввиде свалившегося дерева. Я знаю это из опыта, что тоже подтвердят все исследователи диких первобытных стран. С другой стороны, мы встречаем у животных коллективный разум муравьиного гнезда, или пчелиного улья. И если один муравей, или одна пчела из тысячи, нападает на верное решение, остальные подражают ему; и тогда они решают задачи гораздо более трудные, чем те, на которых так забавно осеклись муравей, пчела, или кошка в опытах некоторых натуралистов и,—смею сказать,—сами натуралисты в постановке своих опытов и заключениях. Пчелы на Парижской выставке и придуманная ими защита от постоянной помехи их работе, когда они узою заделили окошечко (см. „Взаимная помощь, гл. I), и любой из хорошо известных фактов изобретательности у пчел, муравьев, волков в их охотах вполне подтверждают вышесказанное.

нравственные инстинкты, развитые в различных видах животных, а тем более в различных классах, были тождественны между собою. Сравнивая, например, насекомых с млекопитающими, никогда не следует забывать, что линии, по которым пошло развитие тех и других, разошлись уже в очень раннее время развития животного населения земного шара. В результате, среди муравьев, пчел, ос и т. д. получилось глубокое физиологическое разделение, в их строении и всей их жизни, между различными отделами того же вида (работники, трутни, матки), а с тем вместе и глубокое физиологическое разделение труда в их обществах, (или, вернее,—разделение труда и физиологическое разделение в строении). Такого разделения нет у млекопитающих. Вследствие чего едва ли возможно людям судить о „нравственности" рабочих пчел, когда они убивают самцов в своем улье. Потому-то приведенный Дарвином пример из жизни пчел и был встречен так враждебно в религиозном лагере. Общества пчел, ос и муравьев и общества млекопитающих так давно пошли своими собственными путями развития, что между ними во многом утратилось взаимное понимание. Такое же — взаимное непонимание хотя и в меньшей мере — мы видим и между человеческими обществами на разных ступенях развития.

А между тем нравственные понятия человека и поступки насекомых, живущих обществами, имеют между собою столько общего, что величайшие нравственные учителя человечества не задумывались ставить в пример человеку некоторые черты из жизни муравьев и пчел. Мы, люди, не превосходим их в преданности каждого своей группе; а, с другой стороны, не говоря уже о войнах, или о случавшихся по временам поголовных истреблениях религиозных отщепенцев, или политических противников — законы человеческой нравственности подвергались в течение веков глубочайшим изменениям и извращениям. Достаточно вспомнить о человеческих жертвах приносившихся божествам, о заповеди „око за око" и „жизни за жизнь" Ветхого завета, о пытках и казнях и т. д. и сравнить эту „нравственность" с уважением всего живущего, которое проповедывал Бодисатва, или с прощением всех обид, которое проповедывали первые христиане, чтобы понять, что нравственные начала подлежат такому же „развитию", а по временам и извращению, как и все остальное.

Мы вынуждены, таким образом, признать, что если различие между нравственными понятиями пчелы и человека являются плодом расхождения физиологического, то поразительное сходство между теми и другими, в *других существенных чертах* указывают нам на единство происхождения.

Дарвин пришел, таким образом, к заключению, что общественный инстинкт представляет общий источник, из которого развились все нравственные начала. И он попытался определить научным образом—что такое инстинкт?

К сожалению, научная психология животныхъ еще очень слабо разработана. А потому крайне трудно еще разобраться в сложных отношениях между собственно-общественным инстинктом и инстинктами родительскими, сыновними и братскими, а также между разными другими инстинктами и способностями: как-то взаимной симпатией с одной стороны и рассуждением, опытом и подражанием с другой [1]). Дарвин вполне сознавал эту трудность, а потому выражался чрезвычайно осторожно. — Родительские и сыновние инстинкты „повидимому, лежат в основании инстинктов общительности", писал он; а в другом месте он выразился такъ: — „Чувство удовольствия от нахождения в обществе, вероятно, представляет распространение родительских и сыновних привязанностей, так как инстинкт общительности, повидимому, развивается долгим пребыванием детей со своими родителями" (стр. 161)

Такая осторожность в выражениях вполне естественна, так как в другихъ местах Дарвин указывает на то, что общественный инстинкт — особый инстинкт, отличный от других; естественный отбор способствовал его развитию ради него самого, вследствие его полезности для сохранения и благосостояния вида. Это такой основной инстинкт, что если он входит в противоречие с другим, таким могучим инстинктом, как привязанность родителей к своему потомству, он иногда берет верх. Так, например, птицы, когда наступает время их осеннего перелета, иногда покидают своих маленьких птенцов (вторых выводков), неспособных выдержать долгий перелет, чтобы присоединиться к своим товарищам (стр. 164 — 165).

К этому очень важному факту я могу прибавить, что такой же инстинкт общительности сильно развит у многих низших животных, как например, у сухопутного краба, а также у некоторых рыб, у которых проявление этого инстинкта трудно рассматривать, как расширение родительского или сыновнего инстинкта. В этих случаях я скорее склонен видеть в нем распространение братских и сестринских отношений или же чувств товарищеских, которые вероятно развиваются во всех тех случаях, когда значительное количество молодятника, вылупившегося в известное время в данном месте (насекомых, или даже птиц разных видов), продолжает жизнь сообща, с родителями, или сами по себе. По всей вероятности, вернее было бы рассматривать общественные и родительские, а также и братские инстинкты как два тесно связанных инстинкта, причем первый, общественный, быть может, развился ранее второго, а потому и сильнее его, но оба развивались рядом друг с другом в эволюции животного мира. Развитию обоих помогал, конечно, естественный отбор, который

---

[1]) „Происхождение человека", стр. 163 русского перевода.

поддерживал равновесие между ними, когда они противоречили один другому, и таким образом содействовал благу всего вида [1]).

Самая важная часть в этике Дарвина—это, конечно, его об'яснение нравственного сознания в человеке и его чувства долга и угрызений совести. В об'яснении этих чувств больше всего сказывалась слабость всех этических теорий. Канту, как известно, в его вообще прекрасно написанном сочинении о нравственности, совершенно не удалось доказать, почему следует повиноваться его категорическому императиву, если только он не представляет из'явления воли верховного существа. Мы можем вполне допустить, что „нравственный закон" Канта (если слегка изменить его формулировку, удерживая, однако, его сущность) представляет необходимое заключение человеческого разума. Мы, конечно, возражаем против метафизической формы, приданной Кантом, своему закону, но, в конце концов его сущность, которую Кант к сожалению, не выразил—ничто иное, как справедливость, одинаковая справедливость для всех (equité, equity). И если перевести метафизический язык Канта на язык индуктивных наук, мы можем найти точки соглашения между его об'яснением происхождения нравственного закона и об'яснением естественных наук. Но это решает только половину задачи. Предположивши (чтобы не затягивать спора), что Кантовский „чистый разум" помимо всякого наблюдения, всякого чувства и инстинкта, уже в силу своих прирожденных качеств, неизбежно приходит к закону справедливости, подобному „повелению" Канта; допуская, даже, что никакое мыслящее существо никак не может притти к другому заключению — ибо таковы прирожденные свойства разума,—допуская все это и вполне признавая возвышающий характер Кантовской нравственной философии, все-таки остается нерешенным великий вопрос всякого учения о нравственности:

„Почему должен человек повиноваться нравственному закону, или положению утверждаемому его разумом" или, по крайней мере,—„Откуда это чувство обязательности, которое сознает человек?".

Некоторые критики Кантовой философии нравственности уже указывали на то, что этот основной вопрос она оставила нерешенным. Но они могли бы прибавить, что он сам признал свою неспособность решить его. После того, как он в продолжение четырех лет усиленно думал об этом вопросе и писал о нем, он признал в своей, почему-то вообще опускаемой из вида „Философской теории Веры" (часть I, „О

---

[1]) В прекрасном разборе общественного инстинкта на стр. 32. проф. Ллойд Морган, автор хорошо известных работ об инстинкте и уме животных, говорит: „На этот вопрос, Кропоткин, заодно с Дарвином и Эспинасом, вероятно, ответил бы без колебания, что первоначальным источником общественной ячейки было продолжительное пребывание сообща группы родителей с их потомством". Совершенно верно; я только прибавил бы слова: „или же потомства без родителей", так как эта прибавка лучше согласовалась бы с вышеприведенными фактами, а также вернее передала бы мысль Дарвина.

существенном недостатке человеческой природы"; напечатана в 1792г.), что он так и не мог найти об'яснения происхождения нравственного закона. В сущности, он отказался от решения всего этого вопроса, признавши, „непостижимость этой способности,—способности, указывающей на божественное происхождение". Сама эта непостижимость, писал он, должна поднять дух человека до энтузиазма и дать ему силу итти на всевозможные жертвы, которых потребует от него уважение к своему долгу [1])".

Такое решение, после четырех-летнего мышления, равносильно полному отказу философии от решения этой задачи и передаче ее в руки религии.

Интуитивная философия признала, таким образом, свою неспособность решить эту задачу. Посмотрим же, как решает ее Дарвин с точки зрения естествоиспытателя.

— Вот, говорит он, человек, который уступил чувству самосохранения и не рискнул своею жизнью, чтобы спасти жизнь другого человека; или же, побуждаемый голодом, он украл что-нибудь. В обоих случаях он повиновался совершенно естественному инстинкту,—отчего-же он чувствует себя „не по себе". С какой стати он теперь думает, что ему следовало повиноваться какому-то другому инстинкту и поступить иначе.

Потому, отвечает Дарвин, что в человеческой природе наиболее „постоянно живучие общественные инстинкты берут верх над менее постоянно живучими" (the more enduring social instincts conquer the less persistent instincts),

Наша нравственная совесть, продолжает Дарвин, всегда имеет характер обзора прошлого; она говорит в нас, когда мы думаем о своих прошлых поступках; и она бывает результатом борьбы, в которой менее прочный, менее постоянный личный инстинкт уступает перед более постоянно присущим общественным инстинктом. У животных, всегда живущих обществами, „общественные инстинкты всегда на лицо, они всегда действуют (стр. 171 русск. перев.).

Такие животныя во всякую минуту готовы присоединиться для защиты группы и так или иначе итти друг другу на помощь. Они чувствуют себя несчастными, когда отделены от других. И то-же самое с человеком. „Человек, у которого не было бы следа таких инстинктов, был бы уродом (стр. 162).

С другой стороны, желание утолить голод, или дать волю своей досаде, избежать опасности, или присвоить себе что-нибудь, принадлежащее другому,—по самой своей природе желание временное. Его удовлетворение всегда слабее самого желания; и когда мы думаем о нем в прошлом, мы не можем возродить это желание с той силой, какую оно имело до своего удовлетворения. Вследствие этого, если человек, удовлетворяя такое желание, поступил наперекор своему общественному инстинкту, и потом размышляет о своем поступке,—а

---

[1]) Сочинение Канта, издание Hartleben'a т. VI, стр. 143—144.

мы постоянно это делаем,—он неизбежно приходит к тому, что „станет сравнивать впечатления ранее пережитого голода, или удовлетворенного чувства мести, или опасности, избегнутой за счет другого, с почти постоянно присущим инстинктом симпатии и с тем, что он ранее знал о том, что другие признают похвальным, или же заслуживающим порицания". И раз он сделает это сравнение, „он почувствует то же, что чувствует, когда что-нибудь помешает ему последовать присущему инстинкту, или привычке; а это, у всех животных, вызывает неудовлетворенность и даже заставляет человека чувствовать себя несчастным".

После этого Дарвин показывает, как внушения этой совести, которая всегда „глядит на прошлое, и служит руководителем для будущего", может принять у человека вид стыда, сожаления, раскаяния, или даже жестокого упрека, если чувство подкрепляется размышлением о том, как поступок будет обсуждаться другими, к которым человек питает чувство симпатии... Понемногу, привычка неизбежно будет все более усиливать власть совести над поступками и в то же время будет согласовать все более и более желания и страсти личности с ее общественными симпатиями и инстинктами [1]). Общее, главное затруднение для всякой философии нравственного чувства состоит в об'яснении первых зародышей чувства долга, — обязательности возникновения в уме человека понятия, идеи долга. Но, раз это об'яснение дано, — накопление опыта в обществе и развитие коллективного разума об'ясняют все остальное.

Мы имеем, таким образом, у Дарвина, первое об'яснение чувства долга на естественно-научном основании. Оно, правда, противоречит ходячим понятиям о природе животных и человека; но оно — верно. Почти все писавшие до сих пор о нравственном начале исходили из совершенно недоказанной предпосылки, утверждая, что сильнейший из инстинктов человека, а тем более животных, есть инстинкт самосохранения, который благодаря некоторой неточности их терминологии, они отождествляють с само-утверждением, или собственно с эгоизмом. В этот инстинкт они включали, с одной стороны, такие основные побуждения, как само-защиту, само-сохра-

---

[1]) В подстрочном примечании, Дарвин, со свойственной ему прозорливостью делает однако одно исключение.—„Враждебность или ненависть", прибавляет он, повидимому, также оказывается упорным чувством, — быть может более упорным, чем всякое другое... Это чувство должно быть, поэтому, врожденным, и во всяком случае оно держится очень упорно. Оно представляет, повидимому, дополнение и противуположность общественного инстинкта" (примечание 27-е).—Это чувство глубоко вкоренившееся в природе животных, очевидно об'ясняет упорные войны, ведущиеся между разными группами и видами животных, а также и людей. Оно также об'ясняет одновременное существование двух нравственных законов среди цивилизованных людей. Но этот обширный и до сих пор не разработанный пример лучше будет обсудить говоря об идее справедливости...

нение и даже удовлетворение голода; а с другой стороны, — такие производные чувства, как страсть к преобладанию, жадность, злобу, желание мести и т. п. И этот ералаш, эту разношерстную смесь инстинктов и чувств у животных и у людей современной культуры, они представляли в виде всепроникающей и всемогущей силы, не встречающей в природе животных и человека никакого противодействия, кроме некоторого чувства благоволения или жалости.

Понятно, что раз признано было, что такова природа человека и всех животныхъ, тогда уже ничего более не оставалось, как настаивать на смягчающем влиянии учителей нравственности, взывающих к милосердию; причем дух своих учений они заимствуют из мира, лежащего вне природы — вне и превыше мира, доступного нашим чувствам. И влияние своих учений они стараются усилить поддержкой сверх-естественных сил. Если же кто отказывался от таких взглядов, как, например, Гоббс, то ему оставалось только одно: придать особое значение карательному влиянию Государства, руководимого гениальными законодателями, — что сводилось, в сущности, только к тому, что то-же обладание „истиной“ приписывалось не жрецу, а законодателю.

Начиная со Средних Веков основатели этических школ, большею частью мало знакомые с Природою, изучению которой они предпочитали метафизику, представляли инстинкт самоутверждения личности, как первое необходимое условие существования, как животного, так и человека. Повиноваться его велениям — считалось основным законом природы, не повиноваться — привело бы к полному поражению вида и, в конце концов, к его исчезновению. И вывод из этого был тот, что бороться с эгоистическими побуждениями человек мог только призывая на помощь сверх-природные силы. Торжество нравственного начала представлялось, поэтому, как торжество человека над природою, которого он может достигнуть только с помощью извне, являющеюся вознаграждением за его добрые желания.

Нам говорили, например, что нет более высокой добродетели, нет более высокого торжества духовного над телесным, как самопожертвование для блага людей. На деле же самопожертвование для блага муравьиного гнезда, или для безопасности стаи птиц, стада антилоп, или общества обезьян, есть факт зоологический, ежедневно повторяющийся в природе, для которого в сотнях и тысячах животных видов ничего другого не требуется, кроме естественно-сложившейся взаимной симпатии между членами того же вида, постоянной практики взаимной помощи и сознания жизненной энергии в индивидууме.

Дарвин, знавший природу, имел смелость сказать, что из двух инстинктов — общественного и личного — общественный сильнее, настойчивее и более постоянно присущий инстинктъ, чем второй. И он был безусловно прав. Все натуралисты, изу-

чавшие жизнь животных в природе — особенно на материках, еще слабо заселенных человеком; — безусловно были бы на его стороне. Инстинкт взаимной помощи, действительно, развит во всем животном мире, потому что естественный подбор поддерживает его, и безжалостно истребляет те виды, в которых он почему либо ослабевает. В великой борьбе за существование, ведущейся каждым животным видом против враждебных ему климатических условий внешней обстановки жизни и естественных врагов, больших и малых, те виды имеют наибольшие шансы выжить, которые последовательнее держатся взаимной поддержки, тогда как те виды, которые этого не делают, вымирают. И то-же самое мы видим в истории человечества.

Любопытно заметить, что придавая такое значение общественному инстинкту, мы возвращаемся к тому, что уже понял великий основатель индуктивной науки Бэкон. В своем знаменитом сочинении Instauratio Magna (Великое возрождение наук) Бэкон писал: „Все существа имеют инстинкт (appetite) к двоякого рода благам: одни из них для самого существа, а другие — поскольку оно составляет часть какого-нибудь большого целого; и этот последний инстинкт более ценен и более силен, чем первый, так как он содействуетъ сохранению более об'емлющего. Первое может быть названо индивидуальным, или личным благом, а второе—благом общины... И таким образом вообще бывает, что инстинктами управляет сохранение более об'емлющего“ [1]).

В другом месте Бэкон возвращался к той же идее, говоря о „двух аппетитах, (инстинктах) живых существ: 1) самосохранения и защиты и 2) размножения и распространения“, причем он прибавлял: „Последний будучи активным, повидимому, сильнее и ценнее первого“. Возникает, конечно, вопрос:—согласно ли такое представление о животном мире с теориею естественного отбора, в которой борьба за существование внутри самого вида считалась необходимым условием для появления новых видов и Эволюции, т. е. прогрессивного развития вообще.

Так как я подробно рассмотрел этот вопрос в труде „Взаимная помощь“, то я не стану здесь снова разбирать его, а только добавлю следующее замечание: в первые годы после появления Происхождения видов Дарвина, мы все были склонны думать, что острая борьба за средства существования между членами одного и того же вида была необходима, чтобы усилить изменчивость и вызвать появление новых разновидностей и видовъ. Наблюдение мною природы в

---

[1]) On the Dignity and Advancement of Learning. Book VII, гл I, стр. 270 издание в Bohn's Library. Конечно, доказательство Бэкона в подтверждение его мысли недостаточно; но надо помнить, что он только устанавливал общие линии науки, которую предстояло разработать его последователям. Ту же мысль выразили впоследствии Гуго Гроций и некоторые другие мыслители.

Сибири, однако, зародило во мне, первые сомнения в существовании такой острой борьбы внутри видов; оно показало, напротив, громадное значение взаимной поддержки во время переселений животных и вообще для сохранения вида. Затем, по мере того, как биология глубже проникала в изучение живой природы и знакомилась с непосредственным влиянием среды, производящим изменения в определенном направлении, — особенно в тех случаях, когда во время своих переселений одна часть вида бывает отрезана от остальных, — стало возможным понимать „борьбу за жизнь“ в более широком и более глубоком смысле. Биологи вынуждены были признать, что группы животных часто действуют, как одно целое и ведут борьбу с неблагоприятными условиями жизни, или же с внешними врагами, какими бывают соседние виды, при помощи взаимной поддержки среди своих групп. В таком случае приобретаются навыки, уменьшающие внутреннюю борьбу за жизнь и в то-же время ведущие к высшему развитию ума среди тех, кто практикует взаимную помощь. Природа полна таких примеров; причем в каждом классе животных на высшей ступени развития стоят именно наиболее общительные виды. Взаимная помощь внутри вида является, таким образом (как это вкратце высказал уже Кесслер), главным фактором, главным деятелем того, что можно назвать прогрессивным развитием.

Природа можетъ, поэтому, быть названа первым учителем этики, нравственного начала для человека. Общественный инстинкт прирожденный человеку, как и всем общественным животным, — вот источник всех этических понятий и всего последующего развития нравственности.

Исходная точка для всякого труда о теории нравственности или этики была указана Дарвином — спустя триста лет после того, как первые попытки в этом направлении были сделаны Бэконом и отчасти Спинозой и Гёте[1]). Взявши общественный инстинкт за исходную точку для дальнейшего развития нравственных чувств, можно было, утвердивши дальнейшими фактами это основание, строить на нем всю этику. Но такой работы до сих пор еще не было сделано.

Те из строителей теории развития, которые касались вопроса о нравственности по той или другой причине шли по путям, принятым писателями по Этике в до-Дарвиновский и в до-Ламарковский период, а не по тем, которые Дарвин наметил — может быть слишком кратко — в „Происхождении человека“,

Это замечание прилагается и к Герберту Спенсэру. Не вдаваясь здесь в обсуждение его Этики (это будет сделано в другом месте), замечу только, что свою философию нравственности Спенсэр построил по другому плану. Этическая и социологическая части его „Синте-

[1]) См „Разговоры Экермана с Гёте“.

тической философии" были написаны задолго до появления дарвиновского очерка о нравственном чувстве, под влиянием, отчасти Огюста Конта, и отчасти Бентамовского „утилитаризма" и сенсуалистов восемнадцатого века [1]).

Только в первых главах „Справедливости" (напечатанных в журнале Nineteenth Century в марте и апреле 1890 года) находим мы у Спенсэра упоминание об „Этике Животных" и „под-человеческой справедливости", которым Дарвин придавал такое значение в развитии нравственного чувства у человека. Любопытно, — что это упоминание ничем не было связано с остальною Этикою Спенсэра, так как он не считал первобытных людей общественными существами, общества которых были бы продолжением племен и обществ, обычных среди животных. Оставаясь верным Гоббсу, он рассматривал дикарей, как ничем не связанные сборища людей, чуждых друг другу, где происходят постоянные вражда и ссоры, причем эти сборища выходят из хаотического состояния только тогда, когда какой-нибудь выдающийся человек, взявши в свои руки власть, организует общественную жизнь.

Таким образом глава о животной этике, прибавленная Спенсэром позднее, является надстройкой в общей системе нравственной философии Спенсэра, и он не об'яснил, почему он счел нужным в этом пункте изменить свои прежние воззрения. Во всяком случае, нравственное чувство у человека не представляет у него дальнейшего развития чувств общительности, существовавших уже у предков человека. По его мнению оно появилось в человеческих обществах гораздо позже и произошло из ограничений, наложенных на людей их политическими, общественными и религиозными руководителями („Данные Этики" § 45). Понятие о долге, как это говорил Бэн, после Гоббса, является и у Спенсэра, как продукт принуждения (Coersion) со стороны временных начальников, во время ранних периодов жизни людей, или вернее как „воспоминание" о нем.

---

[1]). „Данные Этики" Спенсэра появились в 1879 году, а его „Справедливость" в 1891 г., т. е. долго спустя после появления Дарвиновского „Происхождения Человека" в 1871 году. Но „Социальная Статика" Спенсэра вышла уже в 1850 году; Спенсэр был, конечно, прав, когда указал на различия между ним и Контом; но влияние на него основателя Позитивизма неоспоримо, не смотря на глубокое различие между строем ума того и другого философа. Чтобы составить себе понятие о влиянии Конта, достаточно сравнить биологические взгляды Спенсэра со взглядами французского философа, особенно как они изложены в III главе его Discours préliminaire в первом томе Politique positive.

В этике Спенсэра влияние Конта особенно выступает в значении, придаваемом Спенсэром установке различия между „военной" и „промышленною" ступенью развития человечества, а также в противоположении „эгоизма" „альтруизму" Это последнее слово Спенсэр употреблял именно в слишком широком, а потому и неопределенном смысле, в каком его употреблял Конт, когда впервые ввел это слово.

Это предположение, — которое, к слову сказать, трудно было бы подтвердить теперь научным исследованием, — кладет свой отпечаток на всю Этику Спенсэра. Для него история человечества делится на два периода: „военный“ продолжающийся еще и до сих пор, и „промышленный“, медленно нарождающийся в настоящее время; и оба требуют своей собственной особой нравственности. Во время боевого периода принуждение было более чем необходимо: без него прогресс был бы невозможен. На этой ступени развития человечества необходимо было также чтобы личность приносилась в жертву обществу, и чтобы ради этого выработался особый кодекс нравственности. Такая необходимость принуждения государством и пожертвования личностью должна будет продолжаться, покуда промышленный строй не возьмет вполне верх над боевым. Таким образом Спенсэр признает две разные Этики, приспособленные к двум разным ступеням развития (Данные Этики, §§ 48—50), и это ведет его к ряду заключений, правильность которых обусловливается истинностью основного утверждения.

Учение о нравственных началах является, следовательно, исканием компромисса, — соглашения между законами враждебности и законами дружелюбия — равенства и неравенства (§ 85). А так как из этого столкновения двух противоположных начал нет выхода, — так как наступление промышленного строя возможно будет только тогда, когда закончится борьба между ним и военным строем, то пока возможно только внести в отношения людей между собою некоторую долю „благожелательности“, которая может немного смягчить современный строй, основанный на индивидуалистических началах. Вследствие этого его попытка научно установить основные начала нравственности кончается неудачей, и в конце концов он приходит к совершенно неожиданному выводу, утверждая, что все теории нравственности, философские и религиозные, пополняют друг друга. В то время как мысль Дарвина была совершенно противоположна: Дарвин признавал, что источником из которого берут начало все системы этики и все нравственные учения, включая и этическую часть различных религий, были общительность и сила общественного инстинкта, проявляющиеся уже в животном мире, а тем более у самых первобытных племен, — Спенсэр, подобно Гексли, колеблется между теориями принуждения, утилитаризма и религии, не находя вне их источника нравственности.

В заключение следует прибавить, что хотя понимание Спенсэром борьбы между эгоизмом и альтруизмом очень сходно с отношением Конта к этому вопросу, тем не менее понимание общественного инстинкта философом-позитивистом, — не смотря на то что он отрицал изменчивость видов, — было ближе к пониманию Дарвина, чем понимание Спенсэра. Обсуждая значение общественных и индивидуальных инстинктов, Конт, нисколько не колеблясь, признал, преобла-

дающее значение первых. Он даже видел в этом признании отличительную черту философии нравственности, порвавшей с теологией и метафизикой, но не развил этого утверждения до логического конца [1]).

Как уже сказано выше было, никто из ближайших последователей Дарвина не попытался далее развить его этическую философию. Джорж Романэс, вероятно, составил бы исключение, так как он предполагал, после своих исследований об уме животных, перейти затем к вопросам этики у животных и к выяснению происхождения нравственного чувства. Для этой цели он уже собирал данные [2]). К сожалению мы лишились его, раньше чем он успел подвинуться в своей работе.

Что касается до других последователей теории развития, то они, или пришли к выводам, совершенно отличным от взглядов Дарвина,— как это случилось с Гексли, в его лекции „Эволюция и Этика",—или же принявши за основание теорию развития, они работали в другом направлении. Такова нравственная философия Марка Гюйо [3]) в которой разбираются высшие проявления нравственности, без упоминания об этике в животном мире [4]). Я счел нужным поэтому, снова разработать этот вопрос в книге „Взаимная помощь, как фактор эволюции", в которой инстинкты и привычки взаимной поддержки рассмотрены как одно из начал и деятелей прогрессивного развития.

Теперь, те-же общественные привычки предстоит нам разобрать с двоякой точки зрения: унаследованных этических наклонностей и этических уроков, которые наши первобытные предки черпали изъ наблюдения природы. Я должен поэтому, извиниться перед читателем в том, что вкратце упомяну о некоторых фактах, уже рассмотренных в моей работе о взаимной помощи,—с целью показать их этическое значение.

---

[1]) „Позитивная нравственность" — писал Конт — „таким образом отличается не только от метафизической, но также и от теологической тем, что она признает универсальным началом преобладание общественных чувств" (Politique Positive, Discours préliminare часть II, стр. 93 и в нескольких других местах). К несчастью, искры гениальности, рассыпанные по всему Discours Préliminaire часто затемняются позднейшими идеями Конта, которые нельзя считать развитием позитивного метода

[2]) Он упомянул об этом в своем труде „Умственное развитие животных" Mental Evolution in Animals. London. 1883. p. 352.

[3]) Essais d'une morale sans obligation ni sanction. Имеется русский перевод.

[4]) Работа Проф. Ллойд Моргана, который недавно вполне переделал, под новым заглавием (Animals Behaviour, Лондон, 1900 г.) свою прежнюю книгу об уме животных, еще не кончена и об ней можно упомянуть только потому, что она обещает полный разбор этого вопроса, особенно с точки зрения сравнительной психологии. — Другие работы, касающиеся того же вопроса, или имеющие с ним соотношение,—особенно, превосходная книга Эспинаса, Les Sociétés Animales, упомянуты мною в предисловии к книге „Взаимная Помощь".

Рассмотревши взаимопомощь, как оружие вида в его борьбе за жизнь, т. е. „в том смысле, в каком она важна для естествоиспытателя," я вкратце укажу теперь, что она представляет, как источник зарождения этических чувств у человека. С этой стороны она полна глубокого интереса для этической философии.

Первобытный человек жил в тесном сообществе с животными. С некоторыми из них он, по всей вероятности, делил свое жилье под навесами скал, въ трещинах между скал, а иногда и в пещерах; очень часто он делил съ ними и пищу. Не далее как лет полтораста тому назад туземцы Сибири и Америки удивляли наших натуралистов своим исчерпывающим знанием привычек жизни самых диких зверей и птиц; но первобытный человек стоял в еще более тесном общении с обитателями лесов и степей и знал их еще лучше. Массовое истребление жизни лесными и луговыми пожарами, отравленными стрелами и тому подобным тогда еще не начиналось; и по поразительному, невероятному обилию животных, которое встретили первые переселенцы в Америке, так прекрасно описанному первоклассными естествоиспытателями, как Одюбон, Азара и мн. др., мы можем составить себе понятие о плотности животного населения на земле в течение раннего после-ледникового периода.

Человек древнейшего и новейшего Каменного века жил, сталобыть, в тесном сообществе со своими немыми братьями—подобно тому, как Беринг, вынужденный зимовать на одном из островов около полуострова Аляски, жил со своим экипажем среди бесчисленных стад полярных лисиц, бегавших среди людского табора, с'едавших провизию и по ночам приходивших грызть даже шкуры, на которых спали люди.

Наши первобытные предки жили среди животных, и с ними. И как только они начали вносить какой-нибудь порядок в свои наблюдения природы, и передавать их своему потомству, животные и их жизнь и нравы давали главный материал для устной энциклопедии знаний и житейской мудрости, которая выражалась в виде поговорок и пословиц. Психология животных была первою психологиею, изученной человеком, и до сих пор она составляет излюбленный предмет рассказов у костра в степях и лесах. Жизнь животных, тесно связанная с жизнью человека, была также предметом первых зачатков искусства: ею вдохновлялись первые граверы и скульпторы, и она входила в состав самых древних этических преданий и мифов о создании мира.

Теперь, первое, что наши дети узнают из зоологии, это рассказы про хищников—львов и тигров. Но первое, что первобытные дикари должны были узнавать о природе, это было то, что она представляет громаднейшее сборище животных родов и племен: обезьянье племя, столь близкое к человеку, вечно рыщущее волчье племя, всезнающее, болтливое птичье племя, вечно работающее племя муравьев и т. д.[1])

[1]) Киплинг прекрасно понял это в своем рассказе о Маугли.

Для них животные были продолжением, распространением их собственного племени,—только они были гораздо более мудры, чем люди. Первым зачатком обобщения о природе—такого еще неопределенного, что оно едва отличалось от простого впечатления,—должно было быть то, что живое существо и его племя не отделены друг от друга. Мы можем их отделять, но они не могли. Сомнительно даже, чтобы они могли предствлять жизнь иначе, какъ среди рода или племени.

В ту пору, неизбежно, должно было сложиться именно такое представление о природе. Среди своих ближайших сородичей "обезьян", человек видел сотни видов[1]), живших большими обществами, где все члены каждого общества были тесно соединены между собою. Он видел, как обезьяны поддерживают друг друга, когда идут на фуражировку, как осторожно они переходят с места на место, как они соединяются против общих врагов, как они оказывают друг-другу мелкие услуги, вытаскивая, например, шипы и колючки, попавшие в шерсть товарища, как оне тесно скучиваются в холодную погоду и т. д. Конечно, обезьяны часто ссорились между собой; но в их ссорах было, как и теперь бывает, больше шума, чем повреждений; а по временам, в минуты опасности, они проявляли поразительные чувства взаимной привязанности,—не говоря уже о привязанности матерей къ своим детям и старых самцов к своей группе. Общительность была, таким образом, отличительной чертой у всего племени обезьян; и если теперь есть два необщественных вида больших обезьян — горилла и оранг-утанг, — живущие лишь малыми семьями, то тот самый факт, что эти два вида занимают, каждый, очень малую территорию, показывает, что они—вымирающие виды: может быть потому вымирающие, что человек вел против них ожесточенную войну, как против видов, слишком близких к человеку.

Первобытный дикарь видел и знал, далее, что даже среди хищных животных есть один всеобщий закон: они никогда не убивают друг друга. Некоторые из них очень общительны, — таково все собачье племя: шакалы, дикие собаки Индии, и гиены.

Другие живут небольшими семействами; и даже и из них наиболее умные, как львы и леопарды собираются для охоты, подобно племенам собак[2]). Что же до тех немногих, которые живут — теперь, по крайней мере — совершенно порознь, как тигры, или небольшими семьями, то они держатся того-же правила: не убивают друг друга. Даже теперь, когда уже более нет бесчисленных стад некогда насе-

---

[1]) В третичном периоде их существовало, говорят знающие геологи, до тысячи различных видов.

[2]) На одном фотографическом снимке, сделанном моментально при свете магния, видно, что ночью на водопоях, куда приходят кучами всевозможные животныя, львы приходят группами.

лявших луговые степи, тигры, вынужденные кормиться ручными стадами человека, живут поэтому по близости от деревень, — даже теперь мы знаем от крестьян в Индии, что тигры держатся, каждый своего владения, не ведя между собой междуусобных войн. При этом оказывается весьма вероятным, что даже те немногие виды, в которых особи живут теперь в одиночку, как тигры, мелкие породы кошек (почти все они—ночные животныя), медведи, семейство куниц, лисицы, ежи и некоторые другие—даже эти виды не всегда вели одинокую жизнь. Для некоторых из них (лисицы, медведи) я нашел положительные свидетельства что они оставались общественными, покуда не началось их истребление человеком; а иные и по сию пору живут обществами в незаселенных пустынях; так что мы имеем полное основание думать, что почти все они некогда жили обществами [1]). Но если бы даже всегда существовало несколько не-общительных видов, то мы можем положительно утверждать что такие виды были исключением из общего правила.

Урок природы был, следовательно, тот, что даже самые сильные звери вынуждены жить сообща. Те-же, кому хоть раз в жизни приходилось увидать нападение, например, диких индийских собак на крупных сильных хищников, конечно, раз навсегда понимали силу родового союза и то доверие к своим силам и храбрости, которые союз внушает каждой особи.

В степях и лесах наши первобытные предки видели миллионы животных собиравшихся в громадные общества,—племена и роды. Бесчисленные стада козуль, полярных оленей, антилоп, громаднейшие стада буйволов и бесчисленные косяки диких лошадей, диких ословъ, квагг, зебр и т. д. передвигались по беспредельным степям и сплошь да рядом паслись сообща, как еще недавно это видели путешественники в Средней Африке, где жирафы, газели, и антилопы паслись бок-о-бок. Даже на сухих плоскогориях Азии и Америки были свои стада лам, или диких верблюдов, а в горах Тибета ютились сообща целые роды черных медведей. И когда человек ближе знакомился с жизнью этих животных, он скоро узнавал, как тесно соединены они между собой. Даже тогда, когда они, повидимому, всецело были заняты кормлением и, казалось, не обращали никакого внимания на то, что делалось вокруг, они зорко наблюдали друг за другом—всегда готовые об'единиться в каком нибудь общем действии. Человек видел также, что во всем оленьем и козьем племени, пасутся ли они, или развлекаются играми, у них всегда есть часовые, которые ни на минуту не дремлют и моментально подают сигнал при приближении опасного хищника. Он знал также, как в случае внезапного нападения самцы и самки смыкаются в круг, загнавши во внутрь его всю

---

[1]) См. „Взаимную помощь“ гл. I и II и Приложения. Много новых фактов в потверждении той же мысли я собрал после появления этого издания.

молодежь и как они встречают врага лицом к лицу, подвергаясь опасности быть растерзанными, но спасая свое еще беззащитное потомство. Он знал, что той же тактики держатся стада животных при отступлении.

Первобытный человек знал все это,—все то, чего не знаем мы и что мы так охотно забываем; и он рассказывал об этих подвигах животных в своих сказках, украшая смелость и самопожертвование их своею первобытною поэзиею и подражая им в своих религиозных обрядах,— неправильно называемых теперь „танцами".

Еще менее первобытный дикарь мог не знать о больших переселениях животных. Он даже следовал за ними, как теперь делают чукчи, которые перекочевывают вслед за стадами диких оленей, когда, тучи комаров гонят их из одной части Чукотского полуострова в другую, или как лапландец следует за стадами полу-ручных оленей в их, не от него зависящих, кочевках. И если мы, с нашей книжною ученостью и незнанием природы, не можем об'яснить себе, как это животные, разбросанные группами по громадной территории, ухитряются собраться тысячами в данном месте, чтобы переплыть реку (как я это видел на Амуре), или двинуться на север, юг, или запад, — то наши предки, считавшие животных более мудрыми, чем самих себя, нисколько не удивлялись таким соглашениям,—как и теперь не удивляются им дикари. Для них, все животные—звери, птицы и рыбы—находятся в постоянном общении между собой. Они предостерегают друг-друга едва заметными знаками, или звуками; они осведомляют друг друга обо всякого рода событиях и таким образом составляют одно громадное сообщество, имеющее свои обычаи учтивого обращения и доброго соседства. Даже до сего дня глубокие следы такого понимания жизни животных сохранились в сказках и пословицах всех народов.

От густо-населенных, оживленных и веселых поселений сурков, сусликов, тарбаганов и т. п. и из колоний бобров,— которыми заселены были реки после-ледникового периода, первобытный человек — сам еще бродячее существо — мог узнать выгоды оседлости, прочного жилья и работы сообща. Даже теперь мы видим (я видел это пол-столетия тому назад в Забайкалье) что кочевые скотоводы,—которых непредусмотрительность поразительна, — узнают у тарбагана (Tamias striatus) пользу земледелия и запасливости, так как каждую осень они грабят его подземные склады и берут себе его запасы с'едобных луковиц. Дарвин же упоминает, как дикари, в голодный год учились у обезьян-бабунов, какие плоды каких деревьев и кустарников могут служить подспорьем в пище. Нет никакого сомнения, что амбары мелких грызунов, с запасами, всяких с'едобных семян должны были подать человеку первую мысль о возделывании злаков. В сущности, священные книги Востока содержат не мало упоминаний о запасливости и трудолюбии животных и ставят их в пример человеку.

Птицы, в свою очередь, — почти все виды птиц — давали нашим отдаленным предкам уроки самой тесной общительности, ее радостей и представляемых ею громадных выгод. Большие сообщества уток, гусей и всяких других голенастых птиц, дружным отпором для защиты своих детенышей и яиц постоянно учили этому человека. А осенью люди, сами жившие в лесах и по берегам лесных речек, конечно, могли наблюдать жизнь молодых выводков птиц, собирающихся осенью в большие стаи, которые употребив малую часть дня на то, чтобы вместе покормиться, остальное время проводят в том, что щебечут и резвятся сообща [1]). Кто знает,—не из этих ли осенних сборищ зародилась самая мысль об осенних сборищах целых племен для племенной охоты сообща (аба у монголов, када у тунгузов), которые длятся месяц или два и являются праздниками для целого племени, скрепляя вместе с тем племенное родство и федеральные союзы.

Человек знал также об играх, которые так любят некоторые породы животных, их спорт, их концерты и танцы (см. „Взаимная помощь“ Приложения), их групповые полеты по вечерам. Он был знаком с шумными митингами ласточек и других перелетных птиц, устраиваемых в наших местах осенью, из года в год на том же месте, перед тем, как начать свои далекие перекочевки на юг. И как часто человек стоял в изумлении, видя невероятно громадные полчища перелетных птиц, проносившихся целые дни над его головою, или несчетные тысячи буйволов, или оленей, или сурков, которые преграждали ему путь и задерживали его иногда на несколько дней своими густыми колоннами, спешившими на север или на юг.

„Звероподобный дикарь“ знал все эти красоты природы, забытые в наших городах и университетах; он знал эти красоты жизни, о которых нет даже упоминания в наших мертвых учебниках „естественной истории“, в то время как отчеты наших великих исследователей природы — Одюбона, Гумбольда, Азары, Брема, Северцова и стольких других покрываются плесенью в библиотекахъ.

В те времена великий мир текущих вод и озер также не был книгою за семью печатями для человека. Он хорошо был знаком с их обитателями. Даже теперь, например, полудикие жители Африки питают глубокое уважение к крокодилу. Они считают его близким сородичем человеку — даже чем то в роде предка. В разговорах они избегают называть его по имени, а если нужно его упомянуть, называют крокодила „старым дедом“ или какимъ нибуть другим именем, выражающим родство и почтение. Крокодил, говорят они, поступает всегда, как они сами. Он никогда не проглотит своей пищи, не пригласив родных и друзей разделить ее с ним; и если какой нибудь человек

[1]) Об этих сборищах упоминал, между прочим, известный зоолог, проф. Кесслер. Об них встречаются упоминания у всех полевых зоологов.

убьет крокодила не в силу законной родовой мести, то дикари думают, что родственники убитого крокодила непременно совершат родовое возмездие на ком нибудь из того рода, к которому принадлежит убийца. Поэтому, если крокодил с'ел негра, то сородичи с'еденного негра употребят все старания, чтобы убить именно того крокодила, который с'ел их родственника, так как они боятся, что убив невиновного крокодила, этим самым навлекут на себя месть сородичей убитого крокодила, которые въ силу родовой мести должны будут отомстить за убийство их родственника. Вот почему, негры, убив, по их мнению, виновного крокодила, тщательно рассматривают внутренности убитого животного с целью найти в желудке крокодила остатки их сородича и тем самым удостовериться, что они действительно не ошиблись, и что именно этот крокодил подлежит смерти, Но если они не находят никаких следов виновности убитого, они совершают всякого рода покаянные деяния, чтобы извиниться перед родственниками убитого животного и продолжают искать истинного виновника. Иначе сородичи убитого будут мстить их племени. Такие же поверья существуют и у краснокожих индейцев по отношеняю к гремучей змеи и к волку, у остяков по отношению к медведю и т. д. Значение же этих поверий для выработки позднейшего понятия о справедливости—очевидно [1]).

Стаи рыб, их передвижения в прозрачных водах и приблизительное исследование разведчиками, раньше чем вся стая двинется в известное место, должны были с ранних времен поражать ум человека. Следы такого впечатления мы находим по сию пору в народных рассказах дикарей во многих местах. Так, например, предание гласит о Дэканавидо, которому краснокожие индейцы приписывают создание их родовой организации, что сперва он удалился от людей, чтобы обдумать все на лоне природы. Он пришел на берега чистого, прозрачного потока, полного рыбами. Он сел прислонясь к крутому берегу и пристально глядел на воды, где рыбы играли „в полном согласии между собой“... и здесь ему пришла в голову мысль разделить свой народ на роды и классы, или тотемы“ [2]). В других преданиях мудрый человек такого то племени научается мудрости у бобра, у белки, или у какой нибудь птицы.

Вообще для первобытного человека звери — таинственные, загадочные существа, одаренные громадною осведомленностью в жизни природы. Они знают гораздо больше, чем говорят нам. Так или иначе, благодаря их чувствам, гораздо более утонченным, чем наши чувства, и благодаря тому, что они постоянно передают друг другу все то, что замечают в своих постоянных поисках и полетах, они знают то, что происходит на многие версты кругом. И если какой либо человек не

---

[1]) Неужели красноречивые факты о нравственности у животных, которые собирал Романэс, так и останутся не изданными.

[2]) Brandt-Sero. Dekanaviden. в журнале Man. 1901, стр. 166.

допускал в своих отношениях к ним хитрости и неправды, то они предупреждают его об опасности, также как предупреждают друг друга. Но они не уделяют ему никакого внимания, если он был „не правдив“ в своих поступках. Змеи и птицы (сова считается предводителем у змей), звери и насекомые, ящерицы и рыбы — все понимают друг друга и постоянно сообщают друг другу свои наблюдения. Они все принадлежат к одному братству, в которое иногда принимают человека.

Среди этого братства есть, конечно, более тесные братства существ „одной крови“. Обезьяны, медведи, волки, слоны и носороги, большая часть жвачных, зайцы и большая часть грызунов, крокодилы и т. д. прекрасно знают свои роды и не допускают, чтобы кто-либо из их сородичей был убит человеком, без того, чтобы, не совершить „честного“ возмездия. Это понятие должно было сложиться в очень отдаленное время, — тогда, когда человек еще не стал всеядным и не охотился за птицами и млекопитающими ради пищи. Всеядным же он стал, по всей вероятности, в течение Ледникового периода, когда растительность гибла от грозно-надвинувшегося холода. Но удержалось это понятие до настоящего времени. Даже теперь дикарь, когда онъ охотится, обязан соблюдать известные правила по отношению к животным, и по окончании охоты он должен совершать известные искупительные церемонии. Некоторые изъ этих церемоний очень строго выполняются и теперь, особенно по отношению к животным, считающимся союзниками человека,—например, к медведю (среди амурских Орочон).

Известно, что два человека, принадлежащие к двум разным родам, могут побрататься, смешав кровь обоих, полученную из легкой, нарочно для этого нанесенной раны. Вступать в побратимство было делом совершенно обычным в древние времена, и мы узнаем из сказок и преданий всех народов, и особенно из скандинавских саг, как свято соблюдался такой договор. Но такие же договоры были совершенно обычны между человеком и различными животными. Сказки постоянно говорят об них: животное, например, видя, что охотник готов убить его, просит этого не делать; охотник соглашается и оба становятся братьями. И тогда обезьяна, медведь, козуля или птица, крокодил, или даже пчела (любое из животных, живущих обществами) заботятся о человеке-брате в критические минуты его жизни, посылая своих братьев, из своего рода, или из других, ему на помощь. И если предостережение пришло слишком поздно, или неправильно было понято, и человек погиб, все эти звери и зверьки стараются оживить его; и если это не удается, то они, по крайней мере, берут на себя родовую месть, как если бы он принадлежал к их собственному племени.

Во время путешествий по Сибири я часто замечал, как старательно тунгуз, или монгол избегают по-пусту убить животное. Дело в том, что дикарь уважает всякую жизнь Так было, во всяком

случае, раньше, чем он пришел в соприкосновение с европейцами. Если он убивает животное, то делает это ради пищи, или одежды, но он не истребляет жизни ради простой забавы, или из страсти к разрушению. Правда, что именно так поступили краснокожие индейцы с буйволами, и это было уже после долгого соприкосновения с белыми и после того, как они получили от них винтовку и скорострельный револьвер. Конечно, и среди животных есть такие, которые считаются врагами человека—гиены, например, или тигр, но в общем ко всему животному миру дикари относятся, и приучают детей относится с уважением.

Мысль о „справедливости", понимаемая в начале как возмездие, связана, таким образом, с наблюдениями над животными. Но весьма вероятно, что сама мысль о вознаграждении и возмездии за „справедливое" и „несправедливое" отношение возникла у первобытного человека из мысли, что животные мстят человеку, если он не должным образом отнесся к ним. Эта мысль так глубоко внедрена в умах дикарей по всему земному шару, что ее следует рассматривать как одно из основных понятий человечества Мало-по малу это понятие выросло в представление о великом целом, связанном известными узами взаимной поддержки; оно — это великое целое — следит за всеми поступками всех живых существ и вследствие этой взаимности во всем мире, оно берет на себя возмездие за дурные поступки.

Из этого понятия создалось представление об Эвменидах и о Мойре у греков, о Парках у римлян, и о Карме у индусов. Греческая легенда об Ивиковых журавлях, связывающая в одно целое мир человека и птиц, и бесчисленные восточные легенды составляют поэтические воплощения того же представления. Позднее это распространилось и на небесные явления. Облака, судя по древнейшим духовным книгам Индии, т.-е. Ведам, считались живыми существами, подобными животным.

Вот что видел в природе первобытный человек, вот чему он учился у нее. Мы, с нашим схоластическим образованием, — которое последовательно не желало знать природы и пыталось об'яснять самые обыденные факты жизни, либо суевериями, либо метафизическими тонкостями, мы начали забывать этот великий урок. Но для наших предков каменного века общительность и взаимная помощь внутри рода должны были считаться делом таким обычным в природе, таким всеобщим, что они даже не могли себе представить жизни в другом виде.

Представление о человеке, как об одиноком существе — позднейший продукт цивилизации, продукт легенд, слагавшихся на Востоке среди людей удалявшихся от общества; но чтобы развить это отвлеченное представление в человечестве потребовались долгие века. Для первобытного же человека жизнь одинокого существа кажется столь странною, настолько необычною в природе, столь противною природе живых существ, что когда он видит тигра, барсука, или землеройку,

ведущих одинокую жизнь, даже когда он видит дерево, выросшее одиноко поодаль от леса, он складывает легенду, преданіе, чтобы об'яснить такое странное явление. Он не создает легенд, чтобы об'яснить жизнь обществами, но непременно создает их, чтобы об'яснить всякий случай одинокой жизни. В большинстве случаев, если отшельник не мудрец, на время удалившийся от мира, чтобы обдумать его судьбы, или не колдун, — он является „изгоем", изгнанным животными из своей среды за какое-нибудь тяжелое нарушеніе нравов общежития. Он совершил что-то, настолько противное обычному укладу жизни, что его выкинули из среды своего общества. Очень часто он — колдун, властвующий над всякими злыми силами, и имеет какое-то отношение к трупам умерших, сеющим заразу. Вот почему он бродит по ночам, преследуя свои коварные цели под покровом тьмы.

Все остальные живые существа живут обществами, и мысль человека работает в этом направлении. Общественная жизнь, то-есть мы, а не я, — вот естественный строй жизни. Это сама жизнь. Поэтому „мы" должно было быть обычным складом мысли первобытного человека, — „категориею" его ума, как мог бы сказать Кант.

В этом отожествлении,—можно даже сказать в этом растворении „я" в его роде и племени, лежит зачаток всего этического мышления, всего мышления о нравственности. Самоутвержденіе „личности" пришло гораздо позже. Даже теперь, в психике первобытных дикарей „личность", „индивидуум" почти не существует. В ихъ умах главное место занимает род, с его твердоустановленными обычаями, предразсудками, поверьями, запретами, привычками и интересами.

В этом постоянном, отождествлении единицы с целым лежит происхожденіе всей этики; из него развились все последующие понятия о справедливости и еще более высокие понятия о нравственности.

Эти дальнейшие шаги я и рассмотрю в последующих главах.

Глава четвертая.

Нравственные понятия у первобытных народов.

Развитие инстинкта общительности у дикарей.—Двойственный характер моральных требований у диких народов — выполнение одних из них обязательно, выполнение же других только желательно — Средства общественного воздействия на отдельного человека среди дикарей за неисполнение требований, носящих характер обязательности —Установление обычаев и нравов (moeurs), полезных для общества —Родовой быт и родовая справедливость.—Расслоение общества на классы и сословия, и стремление отдельных групп к власти и господству над другими —Эволюция первобытных нравственных понятий.—Необходимость изучения этой эволюции и определение главных основ этики.

Успехи естественных наук в девятнадцатомъ веке пробудили у современных мыслителей желание выработать новую этику на положительных началах. Установивши основы философии мира, освобожденной от предположений о сверхъестественных силах, но вместе с тем, величественной, поэтической и способной внушить человеку самые возвышенные побуждения, — современная наука уже не видит надобности прибегать к сверх-природным внушениям для оправдания своих идеалов нравственной красоты. Притом наука предвидит, что в недалеком будущем человеческое общество, освобожденное благодаря успехам науки от нищеты прежних веков и построенное на началах справедливости для всех и взаимной поддержки, сможет обеспечить человеку свободное проявление его умственного, технического и художественного творчества. И это предвидение открывает такие широкие нравственные возможности в будущем, что для их осуществления уже нет надобности, ни во влияниях сверх-природного мира ни в страхе наказания в загробной жизни. Требуется следовательно, новая этика, на новых основах, выяснению необходимости этой потребности и была посвящена первая глава нашего исследования.

Пробудившись от временного застоя в конце пятидесятых годов девятнадцатого века, современная наука уже подготовила материалы для выработки такой новой раціональной этики. В трудах Иодля, Вундта, Паульсена и многих других, мы имеем прекрасные обзоры всех прежних попыток обосновать этику на различных началах—религиозных, метафизических и естественно-научных. И в течение всего девятнадцатого века делался ряд попыток, чтобы найти основы нравственной природы человека в разумном себялюбии и любви к чело-

вечеству (Огюст Конт и его последователи), во взаимной симпатии и умственном отождествлении себя с человечеством (Шопенгауер), в полезности (утилитаризм Бентама и Милля) и в теории развития, т. е. эволюции (Дарвин, Спенсер и Гюйо).

Начало этой последней этики положил Дарвин. Он попытался вывести перво-основы нравственного чувства из инстинкта общительности, глубоко прирожденного всем общительным животным, а так как большинство писателей об этике оставило эту попытку без внимания, и ее замолчало большинство самих дарвинистов, то я подробно рассмотрел ее во второй главе „Нравственное Начало в Природе". На широкое распространение инстинкта общительности у громадного большинства животных всех классов и отделов я указывал уже в книге о „Взаимной помощи", во второй же главе мы видели, как самые первобытные люди Ледникового и раннего После-Ледникового периода должны были учиться общительности и ее этике у животных, с которыми они жили тогда в тесном общении, и как действительно в самых первых своих сказках и преданиях человек передавал из поколения в поколение практические наставления, почерпнутые им из знания жизни животных.

Первым нравственным учителем человека была, таким образом, сама природа,—не та природа, которую описывали кабинетные философы, с нею не знакомые, или естествоиспытатели, изучавшие природу лишь по мертвым образцам в музеях, а та природа, среди которой жили и работали на американском материке, тогда еще слабо заселенном людьми, а также и в Африке и в Азии, великие основатели описательной зоологии: Одюбон, Азара, Вид, Брем и др.; словом та природа, которую имел в виду Дарвин, когда он дал в книге „Происхождение человека" краткий очерк зарождения нравственного чувства у людей.

Нет никакого сомнения, что инстинкт общительности, унаследованный человеком и потому глубоко укоренившийся в нем, мог только развиваться впоследствии и укрепляться, несмотря даже на тяжелую борьбу за существование; и я показал в той же работе о взаимопомощи—опять-таки на основании трудов компетентных исследователей, насколько развита общительность у дикарей, а с тем вместе и чувство равноправия у самых первобытных представителей человеческого рода, а также, как, благодаря ей могли развиться человеческие общества, несмотря на всю трудность их жизни среди дикой природы.

Отсылая, поэтому, читателя к „Взаимной помощи", я постараюсь разобрать теперь, как развивались в обществах первобытных дикарей дальнейшие нравственные понятия, и какой характер они наложили на дальнейшее развитие нравственности.

Мы ничего не знаем о жизни самых первобытных человеческих существ Ледникового периода и конца Третичного периода, кроме того, что они жили небольшими обществами, с трудом добывая из

озер и лесов скудные средства пропитания и изготовляя для этого костяные и каменные орудия.

Но уже в такой жизни первобытный человек должен был приучаться отождествлять свое „я“ с общественным „мы“ и вырабатывал, таким образом, первоначальные основы нравственности. Он привыкал думать о своем роде, как о чем то, чего он составлял только часть, и вовсе не главную часть, так как он видел, как ничтожен был бы каждый пред лицом грозной, суровой природы, если бы перестал быть частью рода. Он привыкал, вследствие этого ограничивать свою волю волею других, а это составляет основное начало всякой нравственности. Действительно, мы знаем, что самые первобытные люди Ледникового и раннего После-Ледникового, т. е. Озерного периода уже жили обществами—в пещерах, в трещинах скал, или под нависшими скалами, и что они сообща охотились и ловили рыбу своими первобытными орудиями, а сожительство и сотрудничество уже предполагают выработку некоторых правил общественной нравственности.

Такое „воспитание“ первобытного человека продолжалось десятки тысяч лет и, таким образом, продолжал вырабатываться инстинкт общительности и он становился с течением времени сильнее всякого себялюбивого рассуждения. Человек привыкал мыслить о своем Я не иначе, как через представление о своей группе. Высокообразовательное значение такого склада мышления мы увидим впоследствии [1]).

Уже в животном мире мы видим, как личная воля отдельных особей сливается с волею всех. Общительные животные учатся этому уже с раннего возраста — в своих играх [2]), в которых обязательно подчиняться известным правилам игры — не допускается, взаправду бодать рогами, взаправду кусать друг друга, даже перебивать очередь. В зрелом же возрасте поглощение личной воли волею общественною прекрасно видно во многих случаях. Приготовления птиц к перелетам с Севера на Юг и обратно; их „учебные“ полеты по вечерам, в продолжение нескольких дней перед перелетами; согласованные действия хищных зверей и птиц во время охоты; оборона всех животных, живущих стадами, от нападений хищников; переселения животных, и, наконец, вся общественная жизнь пчел, ос, муравьев, термитов, почти всех голенастых птиц, попугаев, бобров, обезьян и т. д., все это— яркие примеры такого подчинения личной воли. В них ясно видно согласование воли отдельных особей с волею и наме-

[1]) См. мои заметки E, 34, особ. 9—12.

Всякое мышление, справедливо заметил Фуллье, имеет стремление становиться все более и более об'ективным, т. е. отрешаться от личных соображений и понемногу переходить от них к соображениям всеобщим (Foullée. Critique des Systemes de morale contemporaine. Paris 1883, p. 18. Этим путем понемногу слагается общественный идеал, т. е. представление о возможном лучшем.

[2]) См. об этом работу: Karl Gross, „Play of Animals“.

рениями целого, обратившееся уже в наследственную привычку, т. е. в инстинкт [1]).

Что в таком инстинкте есть зачатки права, прекрасно понял уже в 1625-м году Гуго Гроций. Но нет никакого сомнения, что человек четвертичного, Ледниково-Озерного периода стоял, по меньшей мере, на такой же ступени общительного развития, а по всем вероятиям—даже на значительно высшем уровне. Раз существует общежитие, в нем неизбежно складываются известные формы жизни, известные обычаи и нравы, которые будучи признаны полезными и становясь привычными путями мышления, переходят сперва в инстинктивные привычки, а потом и в правила жизни. Так складывается своя нравственность, своя этика, которую старики-хранители родовых обычаев—ставят под охрану суеверий и религии, т. е. в сущности под охрану умерших предков [2]).

Некоторыми известными естествоиспытателями делались недавно наблюдения и опыты, с целью узнать,—существуют ли обдуманные нравственные понятия у собак, лошадей и других животных, живущих в близком общении с человеком, и в результате получались довольно определенные утвердительные ответы. Факты, например, рассказанные Спенсэром в приложении ко второму тому его „Основ Этики" особенно убедительны, и ведут они к заключениям, далеко не маловажным. Точно также есть несколько вполне убедительных фактов в вышеупомянутой работе Романэса Но мы не станем останавливаться на них, так как достаточно установить, что уже в животных обществах, а тем более в обществах людей, в силу самих привычек общительности, неизбежно вырабатываются понятия, которыми личное Я отожествляется с общественным Мы и, по мере того, как эти понятия превращаются в наследственный инстинкт, личное Я даже подчиняется общественному Мы [3]).

Но раз мы убедились, что такое отождествление личности с обществом существовало, хотя бы и в малой степени у людей,—нам становится понятно, что если оно было полезно человечеству, оно неизбежно должно было усиливаться и развиваться в человеке, обладавшем даром слова, которое вело к созданию предания; и в конце кон-

---

[1]) Много фактов для суждения о зачатках этики среди общительных животных читатель найдет в прекрасных работах Эспинаса, который разобрал различные степени общительности у животных в книге Les Societés animales. Paris 1877, и Романэса об уме животных Animal Intelligence (имеются русские переводы); в книге Huber'a и Forel'я о муравьях, и Бюхнера о любви у животных Liebe und Liebes Leben in der Thierwelt 1879 г., расширенное издание 1885 г.

[2]) О значении „великой толпы" умерших предков—La grande multitude прекрасно писал Эли Реклю (брат географа Элизэ) в небольшой, но богатой мыслями и фактами книге, Les Primitifs.

[3]) Подробный разбор этих фактов дал Спенсэр в своих „Principls of Ethics" (Основы Этики).

цов оно должно было привести к развитию прочного нравственного инстинкта.

Такое утверждение, впрочем вызовет по всей вероятности, некоторые сомнения, и вероятно многими будет задан вопрос:—„Возможно ли, чтобы из полуживотной общительности могли развиться такие высоконравственные учения, как учения Сократа, Платона, Конфуция, Будды и Христа, без вмешательства сверх-природной силы?“. Вопрос, на который этика должна дать ответ. Простой ссылки на биологию, которая показывает как из микроскопических одноклеточных организмов могли выработаться в течении десятков тысячелетий все более совершенные организмы, вплоть до высших млекопитающих и человека,—было бы недостаточно.—А потому этике предстоит выполнить работу подобную той, которая была сделана Огюстом Контом и Спенсэром в биологии и многими исследователями в Истории Права. Этика должна по крайней мере указать, как могли развиваться нравственные понятия,—от общительности, свойственной высшим животным и первобытным дикарям, вплоть до высоко-идеальных нравственных учений.

Правила жизни у разных современных диких племен,—различны. В разных климатах, у племен, окруженных различными соседями, вырабатывались свои собственные нравы и обычаи. Притом, самые описания этих нравов и обычаев различными путешественниками сильно отличаются друг от друга, смотря по характеру бытописателя и по общему его отношению к своим „низшим братьям“. Нельзя поэтому соединять в одно целое описания всевозможных первобытных племен, как это делали некоторые начинающие антропологи,—не разобравши, на какой ступени развития стоит данное племя и не относясь критически к авторам различных описаний. Даже Спенсэр в своем громадном издании антропологических данных [1]) и даже в позднейшей своей работе „Этике“ не избег этой ошибки. Но в нее уже не впали, например, Вайц, в своей „Антропологии первобытных народов“ и целый ряд антропологов, в роде Моргана, Мэна, М. Ковалевского, Поста, Дарчуна и мн. др. Вообще из описаний дикарей можно пользоваться только описаниями тех путешественников и миссионеров, которые довольно долго прожили среди описываемых ими туземцев: долгое пребывание уже указывает, до некоторой степени, на взаимное понимание. А затем, если мы хотим знать что-нибудь о первых зачатках нравственных понятий, мы должны брать тех дикарей, которые лучше других могли сохранить черты родового быта со времен самого раннего После-Ледникового периода.

Племен, вполне сохранивших быт того времени, конечно, уже нет. Но больше других сохранили его дикари крайнего севера,—але-

---

[1]) Descriptive Sociology, classified and arranged by Herbert Spencer, compiled and abstracted by Davis Duncan, Richard Schappig and James Collier 8 томов in-folio.

уты, чукчи и эскимосы, до сих пор живущие в тех же физических условиях, в каких они жили в самом начале таяния громадного ледяного покрова [1]), а так же некоторые племена крайнего юга, т. е. Патагонии и Новой Гвинеи, и маленькие остатки племен, уцелевших в некоторых горных странах, особенно в Гималаях.

Как раз о племенах далекого Севера мы имеем обстоятельные сведения от людей живших среди них: особенно для алеутов Северной Аляски—от замечательного бытописателя миссионера Веньяминова, а для эскимосов—от экспедиций, зимовавших в Гренландии, причем описание алеутов Веньяминовым особенно поучительно.

Прежде всего следует отметить что в алеутской этике, как и в этике других первобытных племен, есть два отдела: выполнение одних обычаев, а следовательно и этических постановлений, безусловно обязательно; выполнение же других только рекомендуется как желательное, и за их нарушение виновные подвергаются только насмешке и напоминанию. У алеутов, например, говорят, что то-то и то-то „стыдно" делать [2]).

Так например стыдно, писал Веньяминов,—бояться неизбежной смерти, стыдно просить пощады у врага; стыдно быть уличенным в воровстве; тоже опрокинуться со своей лодкой в гавани; стыдно бояться выйти в море во время бури; первому ослабнуть в долгом путешествии и выказать жадность при дележе добычи (в таком случае все остальные дают жадному свою долю, чтобы его пристыдить); стыдно разболтать тайну своего рода жене; стыдно, если вышли на охоту вдвоем, не предлагать лучшую добычу товарищу; стыдно хвастаться своими поступками, тем более, вымышленными и называть другого презрительными словами. Стыдно, наконец, выпрашивать милостыню; ласкать жену в присутствии посторонних, или танцовать с нею; а также лично торговаться с покупателем, так как цену за предлагаемое добро должно назначить третье лицо. Для женщины стыдно не уметь шить и танцовать и вообще не уметь делать того, что лежит на обязанности женщин; стыдно ласкать мужа, или даже разговаривать с ним, в присутствии посторонних" [3]).

---

[1]) По всей вероятности, по мере таяния ледникового покрова, распространявшегося во время наибольшего своего развития в северном полушарии приблизительно до 50/0 северной широты они постоянно передвигались к северу, оттесняемые разроставшимся населением более южных частей земли (Индии, Северной Африки и т. д. до которых не доходил ледяной покров.

[2]) Записки об Уналашкинском отделе 3 тома, Спб 1840. Извлечения из этого труда даны в Alaska, Dall'a. Весьма сходные замечания имеются о Гренландских эскимосах, также об австралийских дикарях обитателях Новой Гвинеи (Миклухи Маклая и некоторых других).

[3]) Перечисляя эти основы алеутской нравственности Веньяминов включил также „Умереть, не убивши ни одного врага". Я позволил себе не включать этого, так как думаю, что тут есть недоразумение. Врагом не может быть человек из своего племени, так как Веньяминов говорит, что среди населения в 60 000 душ, за 40 лет случилось только одно убийство и за ним неизбежно должна была последовать родовая месть, или же примирение по уплате виры.

Как поддерживаются эти черты алеутской этики, Веньяминов не говорил. Но одна из экспедиций, зимовавших в Гренландии, описала, как живут эскимосы, по несколько семей вместе, в одном жилье, разделенном для каждой семьи занавескою из звериных шкур. Эти дома-коридоры иногда имеют вид креста, в середине которого помещается очаг. В долгие зимние ночи женщины поют песни и в них они нередко осмеивают тех, кто чем-нибудь провинился против обычаев благовоспитанности. Но рядом с этим существуют правила, безусловно обязательные; и на первом плане стоит, конечно, совершенная недопустимость брато-убийства, т. е. убийства в среде своего племени. Одинаково недопустимо, чтобы убийство, или поранение кого нибудь из своего племени человеком из другого племени, оставалось без родового отмщения.

Затем существует целый разряд поступков, настолько обязательных, что за неисполнение их на человека обрушивается презрение всего племени, и он рискует стать „изгоем“ т. е. быть изгнанным из своего рода. Иначе нарушитель этих правил мог бы навлечь на все племя недовольство обиженных животных, как например, крокодилов, или медведей, о которых я говорил в предыдущей статье, или же незримых существ или духов предков покровительствующих племени.

Так, например; Веньяминов рассказывает, что когда он уходил откуда то на судно, на берегу забыли взять связку вяленой рыбы, принесенной ему в подарок. Когда он вернулся в то-же место через полгода, он узнал, что за время его отсутствия племя пережило сильный голод. Но подаренную ему рыбу никто, конечно, не тронул и связку принесли в сохранности. Поступить иначе—значило бы навлечь всякие напасти на все племя. Точно также Миддендорф писал, что в тундрах Северной Сибири никто ничего не тронет из оставленных кем-нибудь в тундре саней, даже, если бы в них имелась провизия. Известно, как постоянно голодают все жители дальнего севера, но воспользоваться чем бы то ни было из оставленных продуктов было бы тем, что мы называем преступлением, а такое преступление может навлечь на все племя всякие невзгоды. Личность и племя отождествляются в данном случае.

Наконец, у алеутов, как и у всех первобытных дикарей, есть еще ряд постановлений, безусловно обязательных,—священных, можно сказать. Это—все то, что касается поддержки родового быта: его деления на классы, его брачных установлений, понятий о собственности, родовой и семейной, обычаев, соблюдаемых на охоте и рыбной ловле

Врагом, которого обязательно нужно было бы убить, мог следовательно быть только человек из другого племени А между тем о постоянных между-родовых распрях Веньяминов не говорит. Вероятно, он имел в виду сказать: „умереть не убив врага, которого следовало убить в силу родовой мести“. Этого воззрения, к сожалению держатся до сих пор защитники смертной казни по суду, даже в так-называемых „цивилизованных“ обществах

(сообща или в одиночку), перекочевок и т. д. и наконец, есть ряд племенных обрядов вполне религиозного характера. Тут уже имеется строгий закон, неисполнение которого навлекло бы несчастье на весь род, или даже на все племя, а потому, неисполнение его немыслимо и почти невозможно. Если же и случится в кой-веки нарушение кем-нибудь такого закона, то оно наказывается, как измена исключением из рода, или даже смертью. Надо впрочем сказать, что нарушение этих установлений до того редко, что считается даже немыслимым, подобно тому, как римское право считало немыслимым отцеубийство, а потому не имело даже закона для наказания такого преступления.

Вообще говоря, у всех известных нам первобытных народов выработался очень сложный уклад родовой жизни. Существует, следовательно, своя нравственность, своя этика. И во всех этих неписанных „уложениях“ охраняемых преданием, появляется три главных разряда бытовых правил.

Одни из них охраняют формы, установленные для добывания средств пропитания каждого в отдельности и всего рода сообща. В них определяются основы пользования тем, что принадлежит всему роду: водами, лесами, и иногда плодовыми деревьями — дикими и посаженными, охотничьими областями, а также и лодками; имеются также строгие правила для охоты и перекочевок, правила для сохранения огня и т. п.[1]).

Затем, определяются личные права и личные отношения: разделение рода на отделы и система допустимых брачных отношений — опять таки очень сложный отдел, где учреждения становятся почти религиозными. Сюда же относятся: правила воспитания юношества, иногда в особых „длинных хижинах“, как это делается у дикарей Тихого Океана; отношение к старикам и к новорожденным детям; и, наконец, меры предупреждения острых личных столкновений: т. е.,—что следует делать, если с появлением отдельных семей, уже становятся возможными акты насилия внутри самого рода, а также при столкновениях с соседними родами, особенно в том случае, если распря приведет к войне Здесь устанавливается ряд правил, из которых, как показал бельгийский проф. Эрнест Нис (Nys) вырабатывались впоследствии зачатки международного права. Наконец, есть третий разряд свято-чтимых установлений, касающихся религиозных суеверий и обрядов, связанных с временами года, охотой, переселениями и т. д.

На все это могут дать определенные ответы старики каждого

[1]) Сохранение огня — очень важное дело. Миклухо Маклай писал, что у жителей Новой Гвинеи, около которых он жил, сохранилось предание о том, как страдали однажды их предки от цынги, когда они дали погаснуть огню и прожили без огня сколько то времени, пока не получило его с соседних островов.

племени. Конечно эти ответы неодинаковы у различных родов и племен как неодинаковы и обряды; но важно то, что у каждого рода и племени, на какой бы низкой ступени развития он ни стоял, есть уже своя, чрезвычайно сложная этика, своя система нравственного и безнравственного.

Начала этой нравственности лежат, как мы видели, в чувстве общительности, стадности, и в потребности взаимной поддержки, развившихся среди всех общительных животных и все далее развивавшихся в первобытных человеческих обществах. Естественно при этом, что у человека, благодаря языку, который помогал развитию памяти и создавал предание, вырабатывались гораздо более сложные правила жизни чем у животных. С появлением же религии, хотя бы и в самой грубой форме, в человеческую этику входил еще новый элемент, придававший ей некоторую стойкость, а впоследствии вносивший одухотворенность и некоторый идеализм.

Затем по мере развития общественной жизни, все более и более должно было выступать понятие о справедливости во взаимных отношениях. Первые зачатки справедливости, в смысле равноправия, можно наблюдать уже у животных, особенно у млекопитающих, когда мать кормит несколько детенышей, или в играх многих животных, где обязательно бывает соблюдение известных правил игры. Но переход от инстинкта общительности,—т. е. от простого влечения или потребности жить в кругу сродных существ, к умозаключению о необходимости справедливости во взаимных отношениях, необходимо должен был совершиться в человеке, ради поддержания самой общительной жизни. В самом деле во всяком обществе желания и страсти личностей неизбежно сталкиваются с желаниями других, таких же членов общества, и эти столкновения роковым образом привели бы к нескончаемым распрям и к распадению общества, если бы в людях не развивалось одновременно (как оно развивается уже у некоторых общительных животных) понятие о равноправии всех членов общества. Из этого же понятия должно было развиться понемногу понятие о справедливости, как на это указывает самое происхождение слова – Aequitas, Equité, которыми выражается понятие справедливости, равенства. Недаром в древности изображали справедливость, как женщину с завязанными глазами, державшую в руках весы.

Возьмем случай из жизни. Вот, например, два человека повздорили. Слово за словом, один упрекнул другого в том, что он его обидел. Другой стал доказывать, что он был прав, что он имел право сказать то, что сказал. Правда, он этим нанес другому оскорбление, но его оскорбление было ответом на нанесенное ему оскорбление и оно было равно, равнозначуще предыдущему, отнюдь не больше.

Если такой спор довел до ссоры, и дело дошло уже до драки, то и тот и другой будут доказывать, что первый удар был нанесен в ответ на тяжелое оскорбление; а затем каждый последующий удар

был ответом на совершенно равный удар противника. Если же дело дошло до ран и до суда, то судьи вымеряют величину ран, и тот, кто нанес большую рану должен будет уплатить виру, чтобы восстановить равенство обид Так всегда делалось в продолжении многих столетий, если дело доходило до общинного суда.

В этом примере не вымышленном, а взятом из действительной жизни, ясно видно как понимали „справедливость" самые первобытные дикари, и что более образованные народы по сию пору понимают под словами правда, справедливость, Justice, Aequitas, Equité, Rechtigkeit и т. д. Они видят в них восстановление нарушенного равноправия. Никто не должен нарушать равенства двух членов общества; а раз оно нарушено, оно должно быть восстановлено вмешательством общества. Так гласило Пятикнижие Моисея, говоря: "око за око, зуб за зуб, рана за рану",—но не более. Так делала римская справедливость, так до сих пор поступают все дикари, и много из этих понятий сохранилось и в современном законодательстве.

Конечно, во всяком обществе, на какой бы ступени развития оно ни стояло, всегда были и будут отдельные личности, стремящиеся воспользоваться своею силою, ловкостью, умом, смелостью, чтобы подчинить себе волю других; и некоторые из них достигают своей цели. Такие личности, конечно, встречались и у самых первобытных народов, и мы встречаем их у всех племен и народов на всех ступенях культуры. Но, в противовес им также на всех ступенях развития вырабатывались обычаи, стремившиеся противодействовать развитию отдельного человека в ущерб всему обществу. Все учреждения, выработанные в разные времена в человечестве—родовой быт, сельская община, город, республики с их вечевым строем, самоуправление приходов и областей, представительное правление и т. д.—в сущности имели целью охранять общества от своеволия таких людей и их зарождавшейся власти.

Уже у самых первобытных дикарей, как мы сейчас видели, есть ряд обычаев, выработанных с этой целью. С одной стороны, обычай устанавливает равноправие. Так например Дарвина поражало у Патагонских дикарей, что если кто нибудь из белых давал что нибудь с'едобное одному из дикарей, дикарь немедленно распределял данный ему кусок поровну между всеми присутствующими. Тоже самое упоминается многими исследователями относительно разных первобытных племен, и тоже я нашел даже в более поздних формах развития, у настушеского народа — у бурят, живущих в более глухих местах Сибири [1]).

---

1) У бурят, живущих в Саянах, около Окинского караула, когда убивают барана, то весь улус, без исключения, приходит к огню, где готовится пиршество и принимает участие в трапезе Тоже было и у Верхоленских бурят.

Масса таких фактов имеется во всех серьезных описаниях первобытных народов [1]). Где бы ни изучали их, исследователи находят те же общительные нравы, тот-же мирской дух, ту-же готовность сдерживать своенравие для поддержания общественной жизни. И когда мы пытаемся проникнуть в жизнь человека на самых первобытных ступенях его развития, то мы находим все ту-же родовую жизнь и те-же союзы людей для взаимной поддержки. И мы вынуждены признать, что в общественных качествах человека лежит главная сила его прошлого развития и дальнейшего прогресса.

В восемнадцатом веке, под впечатлением первого знакомства с дикарями Тихого океана, развилось стремление идеализировать дикарей, живших „в естественном состоянии", быть может, в противовес философии Гоббса и его последователей, изображавших первобытных людей в виде сборища диких зверей, готовых пожрать друг друга. И то и другое представление оказалось, однако, ложным, как мы знаем теперь от множества добросовестных исследователей. Первобытный человек—вовсе не идеал добродетели и вовсе не тигро-подобный зверь. Но он всегда жил и поныне живет обществами, подобно тысячам других живых существ и в этих обществах в нем выработались не только те качества общительности, которые свойственны всем общительным животным, но, благодаря языку, и, следовательно, более развитому разуму, в нем еще больше развилась общительность, а с нею вместе выработались и правила общественной жизни, которые мы называем нравственностью.

В родовом быте человек научился сперва основному правилу всякой общественности: не делать другому того, чего не желаешь чтобы делали тебе, и сдерживать разными мерами тех, которые не хотели подчиняться этому правилу. А затем, в нем развилась способность отожествлять свою личную жизнь с жизнью своего рода. При изучении первобытных людей, начиная с тех, кто сохранил еще быт Ледникового и раннего После-Ледникового (Озерного) периода, вплоть до тех, у кого мы находим позднейшее развитие родового строя,—нас больше всего поражает именно эта черта: отожествление человека со своим родом. Она проходит через всю историю раннего развития человечества; и сохранилась она наиболее у тех, у кого удержались первобытные формы родового быта и наиболее первобытные приспособления для борьбы с мачехой-природой, т. е. у эскимосов, алеутов, жителей Огненной Земли и у некоторых горных

---

1) Желающих ближе ознакомиться с этим предметом отсылаю к таким монументальным работам, как Waitz, Anthropologie der Naturvölker Post. Afrikanische jurisprudenz и Die Gescleshtsgenossenschaft der Urzeit М. Ковалевскій Первобытное право, Tableau des origines de la famille et de la proprieté. Morgan. Ancient Society; Dr H. Rink. The Eskimo Tribes, и множество отдельных исследований, упоминаемых в этих трудах, а также и в моем исследовании о взаимопомощи.

племен. И чем больше мы изучаем первобытного человека, тем более мы убеждаемся, что даже в своих незначительных поступках он отожествлял, и теперь отожествляет свою жизнь с жизнью своего рода.

Понятие о добре и зле вырабатывалось, таким образом, не на основе того, что представляет добро или зло для отдельного человека, а на том, что составляет добро или зло для всего рода. Эти понятие конечно, менялись в разных местностях и в разное время; и некоторыя правила особенно такие, например, как приношение человеческих жертв для умилостивления грозных сил, природы—вулкана, моря, землетрясения—были просто нелепы.

Но раз те или другие правила были установлены родом, человек подчинялся им, как бы ни было тяжело их исполнение.

Вообще первобытный дикарь отожествлял себя со своим родом. Он становился положительно несчастлив, если совершал поступок, который мог навлечь на его род проклятие обиженного, или мщение „великой толпы" предков или какого нибудь племени зверей: крокодилов, медведей, тигров и т. п. „Обычное право" для дикаря—больше чем религия для современного человека: оно составляет основу его жизни, а потому самоограничение в интересах рода, а в отдельных личностях—самопожертвование с тою же целью—самое обычное явление. [1]).

Одним словом, чем ближе первобытное общество к его древнейшим формам, тем строже в нем наблюдается правило — „каждый за всех". И только вследствие полного незнакомства с действительною жизнью первобытных людей, одни мыслители, как Гоббс, Руссо и их последователи, утверждали, что нравственность зародилась впервые из воображаемого „общественного договора, а другие об'ясняли ее появление внушением свыше", посетившим мифического законодателя. На деле же первоисточник нравственности лежит в общительности свойственной всем высшим животным и тем более человеку.

К сожалению, в родовом строе правило „каждый за всех" не распространяется дальше своего рода. Род не обязан делиться пищей с другими родами. Кроме того, территория, как у некоторых млекопитающих и птиц, разделяется между различными родами, и каждый род имеет свой округ для охоты или рыбной ловли. Таким образом, в жизни человека с самых древних времен вырабатывались два рода отношений: внутри своего рода и с соседними родами, и тут создавалась почва для столкновения и войн. Правда уже в родовом быте делались и теперь делаются попытки упорядочить взаимные отношения соседних родов Входя в хижину, обязательно нужно оставить свое оружие при входе и даже в случае войны двух родов обязательно соблюдать некоторые правила относительно колодцев и тропинок, по которым женщины ходят по воду. Но вообще,

---

[1]) Ср Bastian Der Mensch in der Geschichte, том III, Grey, journals of two Expeditions 1841. Том II и все серьезные описания жизни дикарей. О роли устрашения „проклятием" см. известный труд проф. Westermarck'a.

отношения к соседям из другого рода (если с ним не вошли в федерацию)—совершенно иные, чем внутри рода. И в последующем развитии человечества никакая религия не могла искоренить понятия о „чужестранце". Мало того, религии сплошь да рядом становились источниками самой свирепой вражды, еще более усиливавшейся с развитием государств. И вследствие этого создавалась двойственная этика, которая держится по сие время и приводит к таким ужасам, как последняя война.

В начале весь род представлял одну семью и, как это доказано теперь, только постепенно в нем начали появляться отдельные семьи, причем жены в этих семьях должны были браться из другого рода.

Отдельная семья вела однако к разложению прежняго коммунистическаго строя так как, давала возможность, накопления семейного богатства. Но тогда потребность общительности, выработанная при прежнем строе, стала принимать новыя формы. В деревнях создавалась сельская община, а в городах—гильдии ремесленников и купцов, из которых развивались вольные средневековые города: и при помощи этих учреждений народные массы создавали новый строй жизни, в котором зарождалось новое об'единение, взамен родового.

С другой стороны, великое переселение народов и постоянные набеги соседних племен и народов неизбежно вели к образованию военного сословия, которое приобретало все большую силу, по мере того, как мирное крестьянское и городское население все больше отвыкало от военного дела. Одновременно с этим, старики-хранители родовых преданий,—а также наблюдатели природы, накоплявшие первые зачатки знания и блюстители религиозных обрядов стремились укрепить свою власть среди крестьянских общин и в вольных городах, составляя для этого свои тайные союзы. Впоследствии же, с возникновением государства они об'единились между собою,—военная сила с церковной в общем подчинении королевской власти.

Нужно однако, прибавить, что при всем том, никогда, ни в какой период жизни человечества, войны не были нормальным условием жизни. В то время, как воюющие истребляли друг друга, и жрецы прославляли взаимные избиения, народные массы в селах и городах продолжали жить обыденною жизнью. Они совершали свою обычную работу и в тоже время стремились укрепить организации, основанные на взаимопощи и взаимной поддержке т. е. на их обычном праве даже тогда, когда люди подпали впоследствии под власть духовенства и королей.

В сущности, всю историю человечества можно рассматривать, как стремление, с одной стороны, к захвату власти отдельными людьми или группами, с целью подчинить себе возможно широкие круги, и стремление, с другой стороны сохранить равноправие,—по крайней мере среди мужчин,—и противодействовать захвату власти, или по

крайней мере, ограничивать его: другими словами, сохранять справедливость внутри рода, племени или федерации родов.

Тоже стремление ярко проявилось в средневековых вольных городах, особенно в первые века после освобождения этих городов от их феодальных владельцев. В сущности, вольные города были оборонительными союзами равноправных горожан против окрестных феодалов.

Но мало по малу и в вольных городах стало совершаться расслоение населения. Сперва торговля велась всем городом, так как продукты городской промышленности или товары купленные в деревнях, вывозил весь город, через своих доверенных, и прибыль принадлежала всей городской общине. Но мало по мало торговля стала обращаться из общественной в частную, от нее богатели не только сами города, но и частные лица и вольные купцы—„Mercatori Libri"—особенно со времени Крестовых походов, открывших деятельную торговлю с дальним востоком; и стал развиваться класс банкиров, к которым обращались, в случае нужды, за займами не только разорившиеся дворяне-рыцари, а также впоследствии и сами города.

Таким образом, в каждом из некогда вольных городов создавалась купеческая аристократия, державшая города в своих руках и поддерживавшая то папу, то императора, стремившихся обладать тем или другим городом, то короля или великого князя, который овладевал городами, опираясь, то на богатых купцов, то на городскую бедноту. Так подготовлялись современные централизованные государства; закончили же они свою централизационную работу когда Европе пришлось защищаться от вторжения Мавров в Испанию в девятом, десятом и одиннадцатом веке, монголов—в Россию в тринадцатом веке и турок в пятнадцатом. Против таких массовых вторжений города и отдельные мелкие княжества, часто враждовавшие между собою, оказались бессильными, и дело покорения мелких единиц более крупными, а также сосредоточение власти в государствах завершили созданием крупных политических государств.

Понятно, что такие существенные перемены в общественной жизни, а также и религиозные восстания и войны клали свой отпечаток на весь склад нравственных понятий в каждой стране в разные времена; и когда-нибудь вероятно будет сделана обширная работа, в которой эволюция нравственности будет изучена в связи с изменениями строя общественной жизни. Но здесь мы уже входим в область, где наука о нравственных понятиях и учениях, т. е. Этика, часто сходится с другой наукой, Социологией, т. е. с наукой о жизни и развитии обществ. А потому, чтобы не перебрасываться из одной области в другую лучше заранее указать, чем следует ограничить область этики.

Во всех людях, как бы низко не стояли они в своем развитии, а также и в некоторых общественных животных, есть следовательно,

черты, которые мы называем нравственными. На всех ступенях развития человека мы находим общительность и чувство стадности, а у отдельных людей есть, при этом еще готовность помочь другим, иногда даже рискуя своею жизнью. А так как такие черты способствуют поддержанию и развитию общественной жизни, которая в свою очередь обеспечивает жизнь и благосостояние всех, то такие качества с самых давних времен признавались в человеческих обществах не только желательными, но даже обязательными. Старики, мудрецы и шаманы первобытных племен, а впоследствии жрецы и духовенство, выставляли эти качества человеческой природы, как велсния свыше, исходящие от таинственных сил природы, т. е. богов, либо от единого творца природы. Но уже с очень древних времен, а особенно со времени расцвета наук, начавшегося в древней Греции, более 2500 лет тому назад, мыслители стали задавать себе вопросы об естественном происхождении нравственных чувств и понятий, которые удерживают людей от злых поступков против своих сородичей и вообще от поступков ведущих к ослаблению общественности. Другими словами,— они старались найти естественное об'яснение того, что принято называть нравственным в человеке и что считается, несомненно, желательным во всяком обществе.

Такие попытки, повидимому, делались уже в глубокой древности, так как следы их видны в Китае и в Индии. Но в научной форме дошли до нас только из древней Греции. Здесь целый ряд мыслителей, в течение четырех столетий,—Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур и впоследствии Стоики, вдумчиво, философски отнеслись к следующим основным вопросам:

„Откуда берутся в человеке нравственные правила, противоречащие его страстям и нередко сдерживающие их?

„Откуда берется чувство обязательности нравственного, которое проявляется даже у людей, отрицающих нравственные правила жизни?

„Плод ли это одного воспитания, от которого мы не смеем отрешиться,—как это утверждают теперь некоторые писатели, а по временам утверждали и раньше некоторые отрицатели нравственности?

„Или же нравственное сознание в человеке есть плод самой его природы. В таком случае, не есть ли оно начало, укоренившееся вследствие самой общительной его жизни в течение многих тысячелетий?

„Наконец, если так, то следует ли развивать и укоренять это сознание, или же лучше было бы искоренять его и поощрять развитие противуположных чувств себялюбия (эгоизма), возводящих отрицание всякой нравственности в желаемое—в идеал развитого человека“?

Вот вопросы над разрешением которых мыслители человечества занимаются уже более двух тысяч лет,—периодически давая ответы, склоняющиеся то к тому, то к другому решению. Из этих исследований сложилась целая наука—Этика, близко соприкасающаяся, с одной сто-

роны, с Социологией, а с другой, с Психологией, т. е. с наукой о чувственных и мыслительных способностях человека.

В сущности, в Этике, все упомянутые сейчас вопросы сводятся к двум главным задачам: 1) установить происхождение нравственных понятий и чувств; 2) определить главные основы нравственности и выработать, таким образом, правильный т. е. отвечающий своей цели нравственный идеал.

Над этим работали и работают мыслители всех народов, а потому, прежде чем излагать свои выводы по этим вопросам, я постараюсь дать обзор заключений, к которым приходили мыслители различных школ.

К этому мы и перейдем теперь, причем я буду обращать особое внимание на развитие понятия о справедливости, которое, если не ошибаюсь, лежит в основе всего нравственного и представляет исходное понятие в практических выводах всякой нравственной философии,—хотя это далеко еще не признано большинством мыслителей, писавших об Этике.

Глава пятая.

Развитие нравственных учений.—Древняя Греция.

Нравственные понятия древних греков.—Учение о нравственности софистов.—Сократ.—Платон.—Аристотель.—Эпикур.—Стоики.

Мы видели в предыдущей главе,—что у самых первобытных народов вырабатывается свой склад общественной жизни и создаются свои, тщательно оберегаемые нравы и обычаи,—свои понятия о том, что хорошо и что дурно, чего не следует делать, и как следует поступать в разных случаях. Словом вырабатывается своя Нравственность, своя Этика.

Часть таких правил жизни ставится под охрану обычая.—Не следует делать того-то, потому что делать это было бы „нехорошо"; или „было бы стыдно": — это означало бы слабость физическую или слабость характера. Но есть также проступки более тяжелые и правила более суровые. Нарушающий их не только выказывает нежелательные черты характера, но и наносит ущерб своему роду. За благосостоянием же рода следит вся толпа умерших предков, и если кто нибудь нарушает правила жизни, установленные из рода в род, то умершие предки мстят и не тому только, кто преступил их заветы, а всему роду допустившему нарушение старины. [1]) Мир жи-

[1]) Это верование в „великую толпу" умерших, следящих за живыми, прекрасно обрисовано у „Эли Реклю (брата географа Реклю), в его книге о первобытных народах, Les prymitifs".

вотных, как мы видели во второй главе, помогает доброму и справедливому человеку, и всячески противодействует злому и несправедливому; но там где весь род участвует в совершении злого и несправедливого вмешиваются уже силы природы, олицетворяемые в виде добрых и злых существ, в сношении с которыми находятся умершие предки человека. Вообще у первобытных народов, гораздо более чем у образованных, каждый член рода отождествляется со всем своим родом; в родовой мести, которая существует и существовала, как известно из истории, у всех первобытных народов, каждый отвечает за всех, и все за каждого из своих сородичей.

Обычай, т.е. привычка жить по старому, боязнь перемен и косность мышления, играют, следовательно, главную роль в сохранении установившихся правил общежития. Но случайные уклонения всегда возможны, и для сохранения в чистоте раз установленного уклада жизни, старики, прорицатели, шаманы прибегают к устрашению. Они грозят нарушителям обычаев мщением предков и разных духов, населяющих воздушный мир. Горный, или лесной дух, снеговые обвалы, мятели, наводнения, болезни и т. д. восстают на охрану попранного обычая. И чтобы поддерживать этот страх возмездия за нарушение правил и обычаев устанавливаются священные обряды, выражающие поклонение силам природы, совершаются жертвоприношения этим силам и разные полу-театральные церемонии. [1])

Нравственность ставится, таким образом, под охрану обоготворяемых сил и поклонение этим силам слагается в религию, которая освящает и закрепляет нравственные понятия [2]).

В такой обстановке, нравственное в человеке так тесно связывается с мифологией и религию, что отделить нравственное от мистических велений свыше и от религий вообще, становится очень трудным, вследствие чего выработанное веками соединение нравственности с религией сохраняется вплоть до настоящего времени.

Подобно всем первобытным народам, древние греки долгое время представляли себе небесные светила и грозные явления природы в виде могучих существ в человеческом образе, постоянно вмешивающихся в жизнь людей, и чудный памятник этих времен дошел до нас в „Илиаде“. Из нее видно, что нравственные понятия того времени

---

[1]) Некоторые американские исследователи называют эти обряды „танцами“ тогда как на деле они имеют гораздо более важный смысл, чем простая забава. Ими поддерживаются установленные обычаи охоты и рыбной ловли, а также и весь уклад родового быта.

[2]) Профессор Вестермарк, в обширной работе, основанной, как на знакомстве с обитателями Марокко, так и на изучении обширной литературы о первобытных народах, показал; какое значение в установлении обязательных нравов и обычаев имело и до сих пор имеет „проклятие“! Человеку проклятому отцом или матерью, или же целым родом, или даже отдельным человеком (за отказ ему в помощи, или за обиду), мстят невидимые духи, тени предков и силы природы.

носили такой же характер, какой мы поныне встречаем у многих дикарей. Нарушение того, что тогда считалось нравственным, наказывалось богами, из которых каждый олицетворял ту или другую силу природы в человеческом образе.

Но в то время, как многие народы долго еще оставались на этой ступени развития,—в Древней Греции, уже через несколько сот лет после времен, воспетых в Илиаде, т. е. за шестьсот слишком лет до начала нашего летосчисления (в седьмом и шестом веке до Р. Х.) начали появляться мыслители, стремившиеся утвердить нравственные понятия в человеке не на одном страхе перед богами, но и на понимании своей собственной природы: самоуважении, чувстве собственного достоинства и на познании высших умственных и нравственных целей.

Эти мыслители уже тогда разбились на несколько школ. Одни старались об'яснить всю природу, а следовательно и нравственное в человеке, путем естественным, т. е. путем познания природы и опыта,— как это делается теперь в естественных науках. Другие же утверждали, что происхождение вселенной и ее жизнь не могут быть об'яснены естественным путем, так как видимый нами мир есть создание сверх-естественных сил. Он представляет воплощение чего то, каких то сил, или „сущностей", лежащих вне того, что доступно наблюдению человека. А потому познать мир человек может не теми впечатлениями, которые он получает из внешнего мира, а только отвлеченными умозрением—„метафизикой" [1]).

Тем не менее в этих сущностях, скрытых от нашего взора и понимания, тогдашние мыслители видели олицетворение „Верховного Разума", „Слова" (или Разума), „Верховной Воли", или „Мировой Души", о которых человек мог составить себе понятие только путем познавания самого себя. Как ни старался отвлеченный мыслитель— метафизик одухотворить эти качества и приписать им сверх-человеческое и даже сверхприродное существование, он все-таки представлял их себе, подобно богам древности, по образу и подобию человеческого ума и человеческих чувств и узнавал он что нибудь об этих способностях и чувствах именно путем наблюдения над самим собою и другими людьми. Представление о духовном сверх-природном мире продолжало, таким образом, носить в себе следы самого первобытного очеловечивания природы. Гомеровские боги возвращались,—только в более одухотворенных одеждах.

Надо, однако, сказать, что уже начиная со времен древней Греции вплоть до настоящего времени, метафизическая философия находила высоко-талантливых последователей. Они не довольствовались описанием небесных светил и их движений, грома, молнии, падающих звезд, или живых растений и животных, но стремились к пониманию

[1]) „Метафизика" значит по гречески „вне физики", т. е. за пределами того, что подлежит физике. Так назвал Аристотель один из отделов своих сочинений.

окружающей нас природы, как мирового целого; а потому им удалось сделать многое для развития знания вообще. Уже первые мыслители метафизического направления поняли—и в этом была их великая заслуга,—что как ни об'яснять явления природы в них нельзя видеть произвола каких то властителей мира. Ни произвол и страсти богов, ни слепые случайности не в силах об'яснить жизнь природы. Мы вынуждены признать, что всякое явление в природе—падение такого-то камня, теченне такого-то ручья, жизнь данного дерева или животного представляют собою необходимые проявления свойств всего целого, всей одушевленной и неодушевленной природы. Они являются неизбежным и логическим последствием развития основных свойств природы и всей предшествовавшей ее жизни; и эти законы может открывать человеческий ум. В силу этого мыслители-метафизики нередко предвосхищали открытия науки, высказывая их в поэтической форме. Действительно, благодаря такому пониманию мировой жизни уже в пятом вёке до начала нашего летосчисления некоторые греческие мыслители—несмотря на свою метафизику,—высказывали такие предположения о природных явлениях, что их можно назвать предвестниками современной научной физики и химии. Точно также впоследствии, в средних веках и позже, вплоть до семнадцатого века, важные открытия делались и такими исследователями, которые придерживаясь метафизических или даже чисто-религиозных об'яснений в истолковании духовной и особенно нравственной жизни человека,—тем не менее следовали научному методу, когда приступали к изучению наук физических.

Вместе с тем и религия приобретала понемногу более одухотворенный характер. Вместо представления об отдельных человекоподобных богах, появились в Греции, особенно у Пифагорейцев, понятия о каких то общих силах, создающих жизнь мира. Таково было представление об „огне“ (т. е. теплороде), проникающем весь мир, о „числах“ т. е. математических законах движения; о „гармонии“, т. е. о закономерности в жизни природы; причем с другой стороны, зарождалось и представление о едином существе, управляющем всем миром. Появлялись также и намеки на „Мировую Правду“ и „Справедливость“.

Однако, долго удовлетворяться такими отвлеченными понятиями греческая философия, очевидно, не могла; и уже за четыреста слишком лет до нашего летосчисления явились, с одной стороны софисты и аморалисты (не признававшие обязательности нравственных требований), а с другой стороны мыслители, как Сократ и Платон (в пятом веке), Аристотель (в четвертом) и Эпикур (в третьем веке) заложившие основы Этики, т. е. науки о нравственном, не утратившие значения вплоть до настоящего времени.

Писания софиста Протагора (родился около 480 года до нашей эры) дошли до нас только в отрывках, а потому нельзя составить себе цельного представления о его философии. Известно только, что к ре-

лигиям он относился отрицательно, а саму нравственность считал, установленной человеческими обществами, причем эта нравственность, по его мнению, обусловливалась всем развитием данного народа в известную эпоху. Вследствие чего нравственные правила различны у разных народов Из этого выводилось заключение, что добро и зло— понятия относительные.

Такие идеи проповедывал не один Протагор и вскоре в Греции создалась целая школа Софистов,—развивавших подобные мысли.

Вообще в древней Греции мы не наблюдаем склонности к идеалистической философии, там преобладало стремление к действию к воспитанию воли, к деятельному участию в жизни общества и к выработке человека сильного умственно и энергичного. Вера в богов, руководящих поступками людей, угасала. Весь уклад жизни тогдашней Греции, состоявшей из небольших, независимых республик, жажда познания природы и ознакомление с окружающим миром благодаря путешествиям и колонизации—все это влекло человека к утверждению своей самобытности, к отрицанию власти обычая и веры, к освобождению ума. И рядом с этим совершалось быстрое развитие наук,— тем более поразительное, что немного столетий спустя, уже в Римской империи, а особенно с нашествием варваров, двинувшихся на Европу из Азии, научное развитие заглохло на многие века во всем человечестве.

Умственное движение, порожденное софистами, не могло долго продержаться в той же форме. Оно неизбежно вело к более глубокому изучению человека—его мышления, его чувств, его воли и общественных учреждений, а также всей жизни Космоса-Вселенной, т. е. всей природы вообще. А при таком изучении, поверхностное отношение софистов к вопросам нравственным скоро перестало удовлетворять вдумчивых людей.. Развитие же наук, освобождая человека от рабского повиновения религии и обычаю, вело к выработке основ нравственности путем опытного знания—гораздо полнее, чем это могли сделать софисты при помощи диалектики.

Все это вместе взятое подрывало философию простого отрицания.

Во имя истинного знания выступил против софистов Сократ (род. в 469 г., ум. в 399-м до Р. Х.). Он разделял их революционные стремления, но он искал более прочной опоры для обоснования нравственности, чем поверхностная критика софистов. Оставаясь революционером в религии и в философии, он сводил все к верховному разуму человека и к выработке им внутренней гармонии между разумом и различными чувствами и страстями. Притом Сократ не „отрицал", конечно, „добродетели", а только понимал ее очень широко, как способность преуспевать в умственном развитии, в искусствах и в творчестве; для чего, прежде всего нужно знание;—не столько естественно-научное знание, сколько понимание общественной жизни

и взаимных отношений между людьми. Добродетель — учил он — не внушение богов, а обоснованное знание того, что действительно хорошо, и что делает человека способным жить, не тесня других, а относясь к ним справедливо: способным служить обществу, а не себе одному. Без этого общество не мыслимо.

Полнее изложил эти воззрения и одухотворил их идеалистическим пониманием нравственного ученик Сократа Платон (род. в 428 г., ум. в 348 г. до Р. Х.). Он еще глубже заглянул в сущность нравственного, хотя и мыслил, как метафизик. Не ставя себе задачей передачу основных мыслей Платона в их отвлеченной форме, а придерживаясь только их сущности, можно так выразить его учение: — В самой природе существуют идеи добра и справедливости. В мировой жизни много злого и несправедливого, но рядом с этим заложены основы всего хорошего. Это хорошее и справедливое Платон и старался выяснить и показать всю его силу, — чтобы оно стало руководящей нитью в жизни людей.

К сожалению, вместо того чтобы идти по пути, который тогда уже намечался в Греции, и показать, в каком виде основы нравственного и добра вытекают из самой жизни природы, из общественности людей и из склада их-же ума, — как природного, так и выработанного общественной жизнью, — Платон искал основы нравственного вне мира, — в Идее, заложенной в устройстве мировой жизни, но не выражающейся в ней вполне определенно.

Не смотря на бесчисленное количество толкований отвлеченных мыслей Платона, трудно добраться до сути его мышления. Но едва ли мы ошибемся, если скажем, что великий греческий мыслитель, при его глубоком понимании тесной связи между жизнью человечества и всею жизнью природы, не мог об'яснять нравственное в человеке только простым исканием лично приятного каждому, как это делали софисты. Еще менее был он способен считать нравственное случайным продуктом общественности потому только, что оно принимало разные формы в разных местах и в разные времена. Он должен был задаться вопросом, и действительно задался им: — почему же выходит так, что хотя человек руководится исканием лично-приятного ему, он тем не менее доходит до нравственных понятий. — в сущности сходных у разных народов в разные времена, так как они ставят желательным счастье всех. Почему в конце концов счастье личности отожествляется со счастьем большинства людей. Почему первое невозможно без более общего второго, и что превращает человека из себя-любивого существа, в существо, способное считаться с интересами других и нередко жертвовать для них личным счастьем и жизнью.

Как ученик Сократа, Платон уже не мог приписывать происхождение понятия о добре, внушениям богов: Грому, Солнцу, Луне и т. п., т. е. силам природы, облеченным в человеческий образ; а при тогдаш-

нем зачаточном состоянии знаний об обществах людей он не мог искать об'яснения добра, как мы ищем и находим теперь, в постепенном развитии общительности и чувства равноправия. Он нашел, поэтому, их об'яснение в Идее,—в чем-то отвлеченном, что проницает весь мир, все мироздание и в том числе человека.—„В этом мире не может проявиться ничего, что не заложено в жизни целого",— такова была основная его мысль: совершенно верная, философская мысль. Но однако полного вывода он из нее не сделал. Казалось, ему следовало вывести заключение, что если разум человека ищет добра, справедливости, порядка—в виде „законов жизни",—то ищет он их потому, что все это есть в жизни природы; что человеческий ум из нее черпает основы добра, справедливости и общительной жизни. Вместо этого Платон,—хотя и стремился освободиться от ошибок своих предшественников, но, тем не менее, пришел к заключению, что искание человеком чего-то лучшего, чем обыденная жизнь, т. е. искание Добра и Справедливости, имеет свое об'яснение и опору не в Природе, а в чем то таком, что находится за пределами нашего познания, наших чувств и опыта, а именно в Мировой Идее.

Понятно, как впоследствии „неоплатоники", а потом христианство воспользовались таким заключением умного и симпатичного греческого мыслителя,—сперва для мистицизма, а потом для обоснования единобожия и об'яснения всего нравственного в человеке—отнюдь не естественным развитием общественных чувств и разума, а путем откровения, т. е. внушениям свыше, исходящим от верховного существа.

Понятно также, что не задумываясь над вопросом о необходимости основать нравственное на самом факте общественной жизни,—что, вероятно, привело бы его к признанию равноправия людей, не проникшись мыслью, что нравственные учения будут бессильны, если строй общественной жизни противоречит им,—Платон в своей „Республике", идеалом общественного строя выставил также как и его предшественники—классовую республику, построенную на подчинении одних классов другим, даже на рабстве, даже на смертной казни.

Этим об'ясняется также, почему впоследствии, через всю историю Этики, как науки о развитии нравственных понятий в человеке, начиная с Древней Греции вплоть до Бэкона и Спинозы проходит все та же основная мысль о вне-человеческом и вне-природном происхождении нравственного.

Правда, что уже некоторые софисты, предшественники Платона, приходили к естественному об'яснению явлений. Уже тогда пытались они об'яснить жизнь природы механическими причинами, как теперь ее об'ясняет „позитивная" философия; а в нравственных понятиях некоторые софисты видели даже необходимое следствие физического строения человека. Но научные знания человечества той эпохи еще не были достаточны, чтобы согласиться с таким пониманием нрав-

ственного, и на долгие века Этика осталась под опекою религии Только теперь начинает она строиться на основе естествознания.

При том низком уровне, на котором стояло тогда знание природы, нравственное учение Платона естественно было наиболее доступным для большинства образованных людей. Вероятно, оно согласовалось также и с новыми религиозными веяниями, приходившими с востока, где тогда уже вырабатывался буддизм. Но одним этим нельзя было бы об'яснить влияние Платона, которое чувствуется и до нашего времени. Дело в том, что Платон внес в этику идеальное понимание нравственного. „Душа“ для него была слиянием разума, чувства и воли, из которых вытекают мудрость, смелость и сдержанность в страстях. Его идеал был — Любовь. Дружба; но слово любовь (эрос) имело тогда более широкий смысл, чем теперь, и Платон понимал под Эросом не только взаимную привязанность двух существ, а также и общественность, основанную на согласии между стремлениями личности и всех других членов общества. Его Эрос был также то, что мы называем теперь общительностью или взаимным сочувствием, симпатиею, то чувство, которое, как следует заключить из указанных мною в другом месте фактов из жизни животных и человечества, проникает весь мир живых существ и является столь же необходимым условием их жизни, как и инстинкт самосохранения. Платон не знал этого, но он уже почувствовал значение этого основного фактора всякого прогрессивного развития, т. е. того, что мы теперь называем Эволюциею.

Затем, хотя Платон и не оценил значения справедливости в выработке нравственности, он все-же представил справедливость в такой форме, что невольно удивляешься, почему в рассуждениях последующих мыслителей она не была положена в основу этики. Действительно, в разговоре „Первый Алквивиад“, который приписывается молодому еще Платону, Сократ заставляет Алквивиада признать, что хотя люди способны вести отчаянные войны, якобы из-за вопроса о справедливости, тем не менее они, в сущности, воюют из-за того, что считают для себя полезнее. Справедливое же всегда прекрасно; оно — всегда добро, т. е. всегда полезно; так что невозможно указать что-нибудь, что было бы важнее справедливости, красоты, добра, пользы [1]).

Любопытно, что когда в том-же разговоре Платон говорит устами Сократа, о душе и о божественной ее части, он считает „божественной“ ту ее часть, через которую она познает и мыслит, т. е. не чувство, а разум. И он заканчивает этот разговор такими словами: вложенными в уста Сократа: —

„Живя вместе с городом (общиною) справедливо и рассудительно, вы будете жить так, как это приятно богам... И вы будете всма-

[1]) „Первый Алквивиад“ 118 — Пользуюсь прекрасным переводом В. Соловьева „Творения Платона“, т. 1, изд. Солдатенкова. М. 1899.

триваться при этом в божественное и ясное, т. е. в разум, составляющий силу души. Но, всмотрясь в это божественное, вы увидите и узнаете, что такое вы сами, и в чем ваше благо".

В еще более определенных выражениях писал Платон о справедливости и о нравственном вообще в разговоре „Пиршество", или „Пир", где участники пира восхваляют бога любви, Эроса. Конечно— не в первой части этой беседы, где о нем говорятся пошлости, а во второй, где беседуют между собою поэт-драматург Агатон и Сократ.

Добродетели Эроса, говорит поэт, — это его справедливость, самообладание и мужество; затем — его любовь к красоте: он не терпит безобразного. „Он спасает нас от отчуждения и внушает доверчивость друг к другу... Он вносит в наши отношения мягкость и изгоняет грубость; он щедр на благоволение и скуп на злобу... Он печется о добрых и знать не хочет злых" и т. д. [1]).

В этом же своем произведении Платон, устами Сократа, утверждает и доказывает, что любовь неразрывна с добром и красотой. Любовь, говорит Сократ в „Пире", состоит в том, „чтобы творить в прекрасном и при том как физически, так и духовно". Любовь стремится приобщиться к добру и прекрасному, и таким образом, любовь сводится, в конце концов, к исканию добра и красоты.

„Красота, находящаяся в одном каком нибудь теле, сродни той красоте, которая находится во всех других телах, поняв это, человек должен полюбить всякие прекрасные формы... и должен душевную красоту ценить гораздо выше, нежели красоту телесную, и таким путем он придет к созерцанию красоты, которая состоит в исполнении своих обязанностей и тогда он уразумеет, что прекрасное везде тождественно, и тогда красота формы не будет для него чем то значительным... Достигнув такой степени понимания красоты, человек, говорит Платон, „увидит нечто удивительно-прекрасное по своей природе"—„красоту вечную, не сотворенную и не погибающую красоту, которая не увеличивается, но и не оскудевает, красоту неизменную во всех частях, во все времена, во всех отношениях, во всех местах и для всех людей"... Доходя до высшей степени идеализма, Платон добавляет, что „эта красота не предстанет, как нечто, находящееся в чем нибудь хотя бы, например, в каком нибуд живом существе, на земле или на небе, или в каком нибудь ином предмете, но как нечто такое, что, будучи однородным, существует всегда независимо само по себе и в себе самом" иначе говоря, как понятие нашего разума и чувств,—как Идея [2]).

Таков был идеализм Платона; а потому не удивительно, что он имеет сторонников до настоящего времени. С одной стороны, он открывал путь многочисленной школе „Эвдемонистов", до сих пор преобла-

---

[1]) Пир: беседа о любви, перев. И. Д. Городецкого, 2-е изд., Москва 1910, стр. 55-56.

[2]) Платон. Пир. гл. XXVIII и XXIX.

дающих в Этике и утверждающих (также, как это утверждали раньше Платона софисты, а после него Эпикур и его последователи), что все, что делает человек он делает для того, „что-бы ему было хорошо;“ причем Платон, конечно, понимал это „хорошо“ не в узком смысле радостей полу-человека и полу-животного, а в том, высшем смысле, который он определил в разговорах „Лахес“ и „Пир“. Но, с другой стороны, вводя тут же понятие о „душе“ и „красоте“, как о чем то, стоящем, правда, в природе, но выше ее, он готовил путь для религиозной этики, и потому он остался, вплоть до нашего времени, любимцем религиозных мыслителей. Он был их предшественником. Замечательно, однако, то, что его высокое понимание природы и нравственной красоты в природе,—не достаточно оцененное до сих пор, как религиозною этикою, так и не религиозною,—отделяет его как от той, так и от другой.

Во второй половине своей жизни, когда Платон подпал под влияние Пифагорейцев и пытался, при содействии Сиракузского тирана (диктатора, или самодержца) Дионисия, создать государство по своему плану, который он изложил в сочинениях „Государство“ и „Законы“ (продукт уже дряхлеющего ума), он был уже не тем идеалистом, как в первой части своей жизни и учительства. В своем идеальном государстве, как на это с горечью указал великий его почитатель Влад. Соловьев, Платон не только сохранил рабство, но и смертную казнь рабу за недонесение, и гражданам вообще за неуважение к установленной религии. Он призывал, таким образом, людей совершить то самое преступление, которое в молодости так глубоко возмутило его, когда в силу той-же религиозной нетерпимости казнен был его учитель Сократ. „Эрос“, т, е. любовь, которую Платон проповедовал в такой дивной форме, не удержал его от похвалы тех самых преступлений, в которые впала впоследствии и Христианская Церковь, не смотря на проповедь любви ее основателя.

Аристотель.—Среднее положение между естественно-научным и метафизическим пониманием нравственности занимает учение Аристотеля жившего в четвертом веке (с 384-го по 322 год).

Об'яснения наших нравственных понятий Аристотель искал не в высшем Разуме и не в мировой Идее, как это делал Платон, а в действительной жизни людей: в их исканиях своего счастья и своей пользы и в разуме человека. В этих исканиях—учил он—вырабатывались две главные общественные добродетели: дружба, т. е. любовь к людям (мы сказали бы теперь общительность) и справедливость; но справедливость он понимал, как мы увидим ниже, не в смысле равноправия.

В философии Аристотеля мы впервые имеем, таким образом, самоутверждение человеческого разума. Также, как Платон, он думал, что источник разума—божество; но это божество,—хотя оно есть источник

„разума и движения в мире“,—не вмешивается в мировую жизнь. Вообще тогда, как Платон стремился установить существование двух раздельных миров: чувственного мира, познаваемого нашими чувствами и мира сверх-чувственного, недоступного им, Аристотель стремился соединить их. В его учении не было места вере, и личного бессмертия он не признавал. Истинное понимание нашей жизни,—говорил Аристотель, мы можем получить только поняв мироздание[1]).

Основу нравственных понятий человека он видел в фактах действительной жизни. Все стремятся к наибольшему „блаженству“ или благу (теперь мы говорим: к наибольшему счастью): блаженство есть то, что делает жизнь желанной и удовлетворенной. Грубая толпа видит благо и блаженство в наслаждении, люди же образованные ищут их в чем-то „высшем“: не в „идее“, как учил Платон, а „в разумной деятельности или, по крайней мере, не в неразумной деятельности души“. (Этика I, § 6). Благо, для человека, состоит в деятельности души, сообразной с добродетелью,—притом, в течение всей жизни—и деятельной добродетели, связанной с энергией (I, §§ 6-9). Блаженство дается нам жизнью, согласной с требованиями справедливости, и такая жизнь прекраснее всего: она соединяет с этим здоровье и достижение того, что любишь[2]).

„Однако, кажется“, прибавляет Аристотель, „что блаженство все-же нуждается и во внешних благах“, к которым он причислял „друзей богатства, политическое влияние“, „благородное происхождение, хороших детей и красоту“, Без „подобной тщеты“, блаженство кажется не полно. (I, § 9). В распределении „блаженства“ играет роль случайность; но „все, не совсем лишенные добродетели, в состоянии достичь его, известным обучением и трудом“ (§ 10), так как даже неразумная часть души (наши страсти) „несколько повинуется разуму“. (I. 13). Вообще разуму Аристотель отводил громадную роль в выработке нравственности каждого человека: ему принадлежит сдерживание страстей, благодаря ему, мы способны понять, что стремление к благу общества дает гораздо высшее, гораздо более „прекрасное“ „блаженство“, чем стремление к удовлетворению своих личных порывов.

Из этих выдержек видно, что вместо того, чтобы искать основы нравственных понятий человека во внушениях свыше, Аристотель уже сводил эти понятия на решение разума, ищущего себе наибольшего удовлетворения и счастья; причем он понимал, что счастье личности тесно связано со счастьем общества („государства“, говорил он, пони-

---

[1]) Этика к Никомаху, ч. I. Имеется русский перевод Э. Радлова, которым я и пользуюсь для ссылок.

[2]) Я употребляю здесь слово „блаженство“, которое употребил такой авторитетный переводчик Аристотелевой „Этики“, как Э. Радлов. Но надо помнить, что слова несколько изменяют свой смысл в разные времена. Теперь под словом „блаженство“ у Аристотеля, нужно понимать то, что современные утилитаристы называют „высшим благом“ или счастьем.

мая под именем государства организованное общежитие). Аристотель является, таким образом, предшественником многочисленной школы „Эвдемонистов", об'ясняющих впоследствии, нравственные инстинкты, чувства и поступки человека исканием своего личного счастья, а также современной школы „утилитаристов", начиная от Бентама и Милля, до Герберта Спенсера.

„Этика" Аристотеля, по форме, и по тщательной разработке каждой отдельной мысли, несомненно такой-же поразительный памятник развития древней Греции, как и остальные его сочинения — естественно-научные и политические. Но и в „Этике", как в „Политике" он платит полную дань тому, что мы теперь называем оппортунизмом. Таково его знаменитое определение добродетели:—„И так", учил он, добродетель есть преднамеренное (сознательное), приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом; притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек: середина двух зол— избытка и недостатка (ч. II 5—6; тоже в § 9-м).

Точно также и в понятии о справедливости[1]). Хотя Аристотель посвятил ей отдельную главу своей „Этики", но определил он ее в том же духе, как добродетель вообще, т. е. как середину между двумя крайностями, и понял он ее—не как признание людей равноправными, а в очень ограниченном смысле[2]).

Такое понимание справедливости тем более слѣдует отметить, что справедливость представлялась ему величайшею из добродетелей, „более удивительною и блестящею, чем вечерняя и утренняя звезда": „в справедливости заключаются все добродетели", как говорила тогда пословица. Аристотель несомненно понимал ее нравственное значение, так как учил, что „одна только справедливость, из всех добродетелей, как кажется, состоит в благе, приносящем пользу другому лицу" (§ 3), другими словами, она—„добродетель" не эгоистическая[3]). Мало того, Аристотель совершенно верно заключил, что

---

[1]) „Теперь должно обратиться к рассмотрению справедливости и несправедливости и к тому, каких действий они касаются, и какого рода середина—справедливость и между какими крайностями находится справедливое"—так начинал он книгу („О справедливости").

[2]) „Несправедливым, писал он, называют того, кто нарушает закон, а также и того, кто берет лишнее с других, и человека, не равно относящегося к другим".—И так, понятие о справедливости означает в одно и тоже время, как законное, так и равномерное, а несправедливое—противозаконное и неравномерное (отношение к людям). „Законы-же", продолжает он, касаются всевозможных отношений, имея в виду или общее благо всех людей, или же благо лучших и сильнейших людей" (V, 3), и его толкование справедливости как повиновение закону, приводит Аристотеля,—как и следовало ожидать в обществе, основанном на рабстве, к признанию неравноправия людей.

[3]) „В таком смысле справедливость не есть часть добродетели, а вся добродетель, и противоположность ее—несправедливость—не часть порочности, а порочность вообще" (V. 3).

„все другие несправедливые поступки можно всегда подвести под какой-либо вид порочности“,—из чего можно вывести, что он понимал также, что всякий поступок, который мы называем нехорошим, почти всегда оказывается актом несправедливости по отношению к кому-нибудь.

Но вместе с этим, различая два вида несправедливости—общую, состоящую в нарушении закона, и специальную, состоящую в неравномерном отношении к людям, а также и соответственные два вида справедливости, Аристотель признавал еще два вида „специальной справедливости“, из которых один проявляется „в распределении (равном или не равном почестей), или денег, или вообще всего того, что может быть разделено между людьми, участвующими в известном обществе“, а другой — „в уравнивании того, что составляет предмет обмена“. И тотчас-же к этому великий мыслитель древнего мира прибавлял, что и в равномерности, а следовательно и в справедливости, должна быть „середина“. А так как „середина“—понятие совершенно условное, то он этим уничтожал самое понятие о справедливости, как о верном решении сложных, сомнительных нравственных вопросов, где человек колеблется между двумя возможными решениями. И, действительно, Аристотель не признавал равенства в „распределении“, а требовал только „уравнения“ [1]).

Таким образом ясно, что живя в обществе, где существовало рабство, Аристотель не решился признать, что справедливость есть равноправие людей. Он ограничился коммерческою справедливостью, и даже не выставил равноправия идеалом общественной жизни. Человечеству пришлось прожить еще около двух тысяч лет организованными обществами, прежде чем в одной стране — во Франции — равенство было провозглашено идеалом общественного строя, вместе со свободою и братством.

---

[1]) Это явствует, прибавлял он, из поговорки: „делить по достоинству“. Все люди согласны в том, что распределяющая справедливость должна руководствоваться достоинством; но мерило достоинства не все видят в одном и том-же; граждане демократии видят его в свободе, олигархии—в богатстве, а аристократии—в добродетели (V, 6). И, подводя итог всему сказанному им в подтверждение своей мысли, он заключал свои рассуждения словами:—„И так, нами определено понятие справедливости и понятие несправедливости. Из этих определений ясно, что справедливый образ действий находится посредине между нанесением и испытыванием несправедливости. Первое стремится к тому, чтобы иметь более, чем следует. Справедливость же — средина“ и т. д. (V, 9). Аристотель несколько раз возвращался к этому предмету. Так в книге VIII (§, 9) он писал, что „в справедливости стоит на первом плане равенство по достоинству, а на втором уже количественное равенство“. В книге „о Справедливости (V, 10), он даже защищал рабство такими словами:—„Что касается права господина над рабом и отца над детьми, то.. не может быть несправедливости против того, что составляет безотносительную собственность кого-либо. Раб и дитя, пока оно еще не отделилось от семьи, составляют как бы часть господина, а никто преднамеренно не станет вредить самому себе; поэтому не может быть несправедливости относительно себя“.

Вообще в вопросах о нравственном и в политике Аристотель не шел впереди своего века. За то в определениях науки, мудрости и искусства (VI, 3, 4, 7), он был предтечей философии Бэкона. В разборе различного сорта „благ", и классификации удовольствий он уже предвосхитил Бентама. Притом, с одной стороны, он понял значение простой общительности, которую он, впрочем, смешивал с дружбой и взаимной любовью (VIII, 8), а с другой стороны он первый оценил то, что так легко упускало из вида большинство мыслителей нашего века,—то, что говоря о нравственности следует делать различие между тем, чего мы имеем право требовать от всех, и тою героическою добродетелью, которая превышает силы заурядного человека (VII, 1). Между тем, именно это качество (которое мы теперь называем самопожертвованием или великодушием), двигает вперед человечество и развивает стремление к осуществлению прекрасного, которое стремится развить Этика Аристотеля (весь § 8, VIII-й книги). Но требовать его от всех мы, конечно, не имеем права.

Такова была нравственная философия великого—но не глубокомысленного—ученого, который выдвигался среди тогдашней цивилизации и в продолжение трех последних веков (со времен Возрождения в XVI веке) оказывал сильное влияние на науку вообще, а также и на этическую философию.

Эпикур. — Учение Платона и учение Аристотеля представляли, таким образом, две школы, довольно резко расходившиеся в понимании нравственного. Споры между ними долго не прекращались по смерти их основателей; но мало-по-малу они утратили первоначальный интерес, так как обе школы сходились уже на том, что нравственное в человеке — не случайное явление, что оно имеет свою глубокую основу в природе человека и, что есть нравственные понятия, свойственные всем человеческим обществам.

В III-м веке до начала нашей эры выступили две новые школы— Стоиков и Эпикурейцев. Стоики учили, подобно своим предшественникам, Платону и Аристотелю, что жить следует согласно со своей природой, т. е. со своим разумом и способностями, потому что только в такой жизни мы находим наибольшее счастье. Но, как известно, они особенно настаивали на том, что человек находит счастье „Эвдемонию" не в погоне за внешними благами — богатством, почестями и т. п.,—а в стремлении к чему то высшему, идеальному; в развитии душевной жизни для блага самого человека, его семьи и общества; и главным образом в достижении внутренней свободы.

Об учении Стоиков я говорю дальше, в этой же главе. Здесь же замечу только, что своим учением Стоики, хотя и отвергали Сократовскую метафизику нравственного, но тем не менее продолжали его дело, так как они вводили понятие о знании, дающем возможность разобраться в различных видах наслаждения жизнью и искать счастье

в более совершенной и одухотворенной его форме. Влияние Стоиков, как мы увидим дальше, было громадно, особенно позднее, в римском мире; оно подготовляло умы к принятию христианства, и мы чувствуем его до настоящего времени. Особенно это следует сказать об учении Эпиктета (конец II и начало I века до Р. Х.), сущность которого воспринята была позитивизмом и современною естественно-научною школою этики.

В противность Стоикам, Софисты, особенно Демокрит (род. в 470 г, ум. 380 г. до Р. Х.) — первый основатель молекулярной физики и вообще школа Киренаиков, выставляя основною чертою человека и всякого живого существа, искание удовольствия, наслаждения, счастья (гедонизм, от греческого слова „гедонэ"), недостаточно оттеняли то, что могут быть всякие виды искания счастья, от чисто-животного себялюбия до самого идеального самопожертвования, от узко-личных стремлений до стремлений широко-общественных. Задача же этики в том и состоит, чтобы разобрать эти различные виды искания счастья и указать, к чему они приводят, и какую степень удовлетворения дают те и другие. Это сделал, вполне добросовестно, Эпикур, живший в третьем веке и достигший широкой известности в тогдашнем греко-римском мире, благодаря своему разработанному Эвдемонизму, т. е. нравственному учению, тоже построенному на искании счастья, но с разбором того, что лучше ведет к счастливой жизни.

„Цель жизни всех живых существ, к которой они стремятся без рассуждения, есть счастье, учил Эпикур (можно также сказать „приятное"), ибо едва они родятся, им уже нравится наслаждение, и они противодействуют страданию. Разум тут ни причем: сама природа направляет их в эту сторону. Разум и чувство сливаются здесь и разум подчиняется чувству. Словом („удовольствие есть начало и цель счастливой жизни—первое и естественное добро". Добродетель только тогда хороша, когда ведет к добру, философия же есть энергия, которая путем рассуждения дает счастливую жизнь [1]).

Затем основную свою мысль Эпикур, вероятно, умышленно—выразил в довольно резкой форме. „Исходное начало и корень всякого добра" говорил он, „есть удовольствие брюха". И этим изречением широко воспользовались его противники, чтобы выставлять эпикуреизм в смешном виде. Между тем Эпикур, очевидно, имел в виду только то, что исходная точка приятных ощущений, из которых впоследствии выработаются низменные и высокие ощущения, есть удовольствие питания. Мало-по-малу оно разнообразится на тысячу

[1]) В изложении учения Эпикура я следую, главным образом Марку Гюйо, в его замечательном труде „Нравственное учение Эпикура и его отношение к современным учениям", где он обстоятельно изучил не только немногие дошедшие до нас его сочинения, но и писания тех, кто после его смерти излагал его учения Хорошие оценки учений Эпикура даны также у Иодля, Вундта, Паульсена и других.

ладов, преобразуется в удовольствие вкуса, зрения, воображения; но исходная точка приятных ощущений в животном и в человеке есть приятное ощущение полученное от питания: мысль с которою согласятся и современные биологи, исследующие первые шаги сознательной жизни, особенно если принять во внимание дальнейшие об'яснения эпикурейцев.

„Мудрые и прекрасные вещи, писал Эпикур, имеют связь с этим удовольствием". Оно, конечно, не представляет конечной цели счастья, но может быть принято за исходную точку, так как без питания жизнь невозможна. Счастье же получается из целой суммы удовольствий; и в то время, как другие гедонисты (напр. Аристипп младший) недостаточно различали между всякими наслаждениями, Эпикур же ввел расценку удовольствий, смотря по их влиянию на нашу жизнь, в ее целом. Самые страдания могут быть полезны,—учил он—и могут вести к добру. Таким образом этика Эпикура поднялась уже гораздо выше этики простого удовольствия [1]): она вышла на путь, по которому в девятнадцатом веке пошли Бентам и Джон Стюарт Милль.

Ставя целью человека счастливую жизнь, в ее целом, а не удовлетворение минутных прихотей и страстей, Эпикур указывал, как достигать этого. Прежде всего, следует ограничить свои желания и довольствоваться малым. Здесь, Эпикур, готовый в своей жизни довольствоваться ячменной лепешкой и водой,—говорил уже, как самый строгий стоик [2]). А затем — жить без внутренних противоречий, цельною жизнью, в согласии с самим собою, и чувствовать, что живешь самобытно, а не в рабстве у внешних влияний [3]).

Основой поведения человека должно быть то, что дает человеку наибольшее удовлетворение. Но такою основою не могут быть поползновения к личной пользе, так как наибольшее счастье достигается согласованностью стремлений личности с стремлениями других. Счастье есть свобода от зол; но такая свобода не может быть достигнута, если жизнь каждого не согласована с интересами всех. Этому учит нас жизнь; и человек, как существо разумное, умеющее пользоваться уроками опыта, выбирает между поступками, ведущими к этой согласованности, и теми, которые отдаляют от нее. Так создается нравственный склад общества—его этика в данное время.

Легко понять теперь, как Эпикур, начавши с утверждения того, что добродетели, самой по себе, и бескорыстия в точном смысле слова не существует, и что вся нравственность—ничто иное, как осмысленный эгоизм (себялюбие), дошел до нравственного учения, нисколько не уступающего в своих выводах учениям Сократа и даже Стоиков. Удо-

[1]) Это прекрасно показано у многих исследователей, в том числе у Гюйо (гл. III, § I и гл. IV, вступление).

[2]) Тоже, гл. IV, § 1.

[3]) Тоже, кн. I, гл. IV, § 2.

вольствие чисто телесное не обнимает всей жизни человека; оно—скоро преходяще. Но есть жизнь ума и сердца,—жизнь воспоминаний и надежд, памяти и предвидений, которая открывает человеку целый рой новых наслаждений.

Затем Эпикур приложил также старание к тому, чтобы освободить людей от ужасов, вселяемых в них верою в богов, одаренных всякими злыми качествами, а также от боязни ужасов загробной жизни и от веры во влияние „судьбы", которую поддерживало даже учение Демокрита. Что бы освободить людей от этих страхов необходимо было прежде всего освободить их от страха смерти, или вернее загробной жизни, который в древности был очень силен, так как тогда представляли себе загробную жизнь в виде сна в подземной тьме, причем у человека сохранялось нечто в роде совести, способной мучить его [1]). Вместе с тем, Эпикур боролся с пессимизмом, который проповедывал Гегезий (сродным современному пессимизму Шопенгауера)—т. е. с желательностью смерти, в виду массы зла и страданий, преобладающих в мире.

Вообще все учение Эпикура стремилось к умственному и нравственному освобождению людей. Но в нем было одно крупное упущение: оно не ставило высоких нравственных заданий, особенно самопожертвования на пользу общества. Такой цели, как равноправие всех членов общества, или даже уничтожение рабства, Эпикур даже не предвидел. Мужество, например, состояло для него не в искании опасностей, а в умении избегать их. То же в любви: мудрый человек должен избегать страстной любви, так как в ней нет ничего природного и рационального: она сводится к психологической иллюзии и представляет род религиозного обожания, которого не должно быть. Он был против брака, так как брак, а затем дети доставляют слишком много хлопот (детей он, однако, любил). За то дружбу он ставил очень высоко. В дружбе человек забывает свой интерес: делая угодное другу, мы делаем приятное самому себе. Эпикур всегда был окружен друзьями, и его ученики, своею хорошею жизнью сообща, привлекали столько последователей, что по замечанию одного современника, Диогена Лаэртского, „целые города не могли бы их вместить". Верностью эпикурейцев в дружбе современники не могли нахвалиться.

В своем разборе учений эпикурейцев Гюйс указал также на одну интересную их особенность. С первого взгляда дружба и самопожертвование в пользу своего друга противоречат теории личного интереса, которым, по теории Эпикура, должен руководиться разумномыслящий человек; и чтобы избежать этого противоречия, последователи Эпикура об'ясняли дружбу как молчаливый договор, заключен

[1]) Обещая людям, что избранные из них не останутся в подземной тьме, а перейдут в лучезарные области небес, христианство—замечает Гюйо—совершало полный переворот в умах Каждый мог питать надежду быть „избранным".

ный на основах справедливости (т. е. взаимности, или равноправия,— прибавим мы). Поддерживается-же такой договор—привычкою. Первые сношения происходят в силу взаимного личного удовольствия; но мало-по-малу такие отношения переходят в привычку; зарождается любовь, и тогда мы любим своих друзей, не разбирая, какая нам от них личная польза. Так оправдывали Эпикурейцы дружбу, доказывая, что она не противоречит их основному началу — исканию личного счастья.

Но являлся вопрос:—„Какое-же положение должен занять Эпикуреец по отношению ко всему обществу".—Уже Платон, говорит Гюйо—высказал мысль (в разговоре „Горгиас"), что единственный закон природы—право сильного. Вслед за Платоном скептики и Демокрит отрицали „естественную справедливость", и многие мыслители того времени признавали, что правила гражданской жизни установлены были силою и утвердились они вследствие привычки.

Эпикур, первый, утверждает Гюйо, высказал мысль, впоследствии развитую Гоббсом, а за ним и многими другими,—что так называемое „естественное право" было ничем иным, как „взаимным договором,—не наносить друг друга и не терпеть друг от друга ущерба".—„Справедливость не имеет ценности в себе самой: она существует только во взаимных соглашениях и утверждается везде, где принято взаимное обязательство не вредить другим и не терпеть вреда". „Вводятся такие договоры мудрецами",—говорил Эпикур,—и не для того, чтобы не совершать несправедливостей, но для того, чтобы не терпеть их от других". Только вследствие взаимности выходит так, что защищая себя от других, мы защищаем других от себя. Без таких договоров и законов общество было бы невозможно: люди ели бы друг друга, говорил Метродор, последователь Эпикура [1]).

Вывод изо всего учения Эпикурейцев был, следовательно, тот, что то, что называют долгом и добродетелью тожественно с выгодою каждого. Добродетель—самое верное средство достичь счастья; и если у человека является сомнение, как поступить, лучше всего—следовать добродетели.

Но в этой добродетели не было даже зачатков людского равноправия. Рабство не возмущало Эпикура. Он сам хорошо обращался со своими рабами, но прав он за ними не признавал: равноправие людей, повидимому, не приходило ему в голову. И потребовались еще многие сотни лет, раньше чем мыслители, занявшиеся нравственным вопросом, решились выставить лозунгом нравственного—равноправие, равенство всех человеческих существ.

Следует, однако, отметить, для полноты характеристики Эпикурейского учения, что у одного последователя Эпикура, у которого мы находим наиболее полное изложение его учения, т. е. у римского пи-

[1]) Гюйо, кн. III, гл. II.

сателя Лукреция (1-й век до нашей эры) в известной его поэме „О природе вещей", уже выражена была идея прогрессивного развития, т. е. эволюции, которая лежит теперь в основе современной философии; и у него изложено было естественно-научное, материалистическое понимание жизни природы, как его понимает современная наука. Вообще понятие Эпикура о природе и мироздании, было построено без всякого вмешательства веры, как и его этика; но между тем, стоики будучи пантеистами, продолжали верить в постоянное вмешательство сверх-естественных сил во всю нашу жизнь. Последователи же Платона, особенно философы Александрийской школы, веровавшие в чудеса и магию, конечно должны были сдаться перед христианскою верою. Одни Эпикурейцы продолжали оставаться неверующими, и их учение продержалось очень долго, т. е. более пяти сот лет. Вплоть до появления христианства оно было самым распространенным учением в древнем мире, и после того оно осталось популярным еще лет четыреста. Когда же, в двенадцатом веке, а потом в Эпоху Возрождения, начались в Европе рационалистические движения, первые их шаги в Италии были сделаны на основах учения Эпикура[1]).

Сильное влияние учение Эпикура оказало на рационалиста семнадцатого века Гассенди (1592—1655), а также на его ученика Гоббса и даже Локка, подготовивших движение Энциклопедистов и современную натуралистическую философию: и точно также сильно было это влияние на философию „отрицателей", как Ларошфуко и Мандевилль, а в 19-м веке Штирнер, Ницше и их подражатели.

Стоики. Наконец, четвертая школа, которая тоже развивалась в Древней Греции, а потом в Риме, и оставившая по сию пору глубокий след в этическом мышлении, была школа Стоиков. Основателями ее считают Зенона, жившего в 4-м и 3-м веке до нашего летосчисления (род. в 340 г., умер 265 г. до Р. Х.) и Хризиппа (род. в 281-м или 276 г. умер. в 208-м или 204 г.); а затем в Римской Империи, те-же учения развивали Сенека с 54 до Р. Х., по 36 после Р. Х.) особенно же Эпиктет (конец I и начало II века) и Марк-Аврелий (121 г. по 180 г. нашего летосчисления).

Стоики ставили себе целью дать человеку счастье, развивая в нем добродетель, которая состоит в жизни, согласной с природой одновременно с развитием разума и с познанием жизни вселенной. Они не искали происхождения нравственных понятий и стремлений человека к какой либо сверх-природной силе, а утверждали, напротив, что сама природа содержит в себе правила — а следовательно и образцы нравственного, — то что люди называют нравственным законом, вытекает из мировых законов, управляющих жизнью природы,— утверждали они. Их воззрения сходились, стало быть с теми, которыя

[1]) Гюйо. тоже соч. кн. IV. гл I.

пробиваются в современной этике со времен Бэкона, Спинозы, Огюста Конта и Дарвина. Надо только заметить, что когда стоики говорили о первоосновах нравственного и о жизни Природы вообще, они все еще нередко облекали свои возрения в слова, свойственные метафизикам. Таким образом они учили, что Разум, или „Слово" (греч. Логос), проникает весь мир, как Всеобщий Мировой Разум и что то, что люди называют нравственным законом, вытекает из мировых законов, управляющих жизнью Природы [1]). Разум человека—говорили стоики,—а следовательно и наши понятия о нравственности — ничто иное, как одно из проявлений сил природы; что, конечно, не мешало им понимать, что зло в природе и в человеке, как физическое, так и нравственное — такое же естественное последствие жизни природы, как и добро. Все их учение направлялось следовательно к тому, чтобы помочь человеку развить в себе добро и бороться со злом, и тем самым достигать наибольшего счатья.

Противники стоиков указывали на то, что своим учением они стирают различие между добром и злом; и надо сказать, что стоики, хотя в жизни большинство из них не смешивало этих понятий, тем не менее не указали определенного критерия (т. е. мерила) для различения между добром и злом, как это сделали, например утилитаристы в 19-м веке, ставя целью этики наибольшее счастье наибольшего числа людей (Бентам), или те, кто ссылался на природное преобладание общественного инстикта над личным (Бэкон и Дарвин), или те, кто вносил в этику понятие о справедливости, т. е. равноправие.

Вообще, справедливо было замечено, что стоики не доводили своих рассуждений до действительного построения теории нравственности на естественных основах. Правда, когда стоики утверждали, что человек должен жить сообразно законам природы, некоторые из них уже указывали на то что человек животное общительное, а потому он должен подчинить свои порывы разуму и стремлениям целого; а Цицерон (106—43 г.) даже упоминал о справедливости, как основе нравственного. Только живя сообразно мировому разуму, человек найдет мудрость, добродетель и счастье, говорили стоики, и сама природа внушает нам здоровые нравственные инстинкты. — „Но... как плохо умели стоики находить нравственное в природном и природное в нравственном",—справедливо заметил Иодль в „Истории Этики". И вследствие этого пробела в их учении — неизбежного, впрочем, в то время,— одни из стоиков, как Эпиктет, пришли к христианской этике, признающей необходимость божественного откровения для познания нравственного; другие, как Цицерон, колебались между природным и божественным происхождением нравственного; а Марк Аврелий, написавший такие прекрасные нравственные изречения, дошел, (в за-

[1]) Эпиктет не считал даже нужным изучать природу, чтобы познать сущность ее законов. Наша душа, говорил он, прямо познает их, так как находится в тесной связи с Божеством.

щите официально признанных богов) до того, что допускал жестокие преследования христиан. Его стоицизм уже переродился в религию и в религиозный фанатизм.

Вообще в учениях стоиков было не мало недоговоренного и даже противоречий. Но, не смотря на это, они оставили глубокий след в философии нравственного. Некоторые из них доходили до проповеди всемирного братства; но, вместе с тем, они не отрицали индивидуализма, бесстрастия и отрешения от мира. Сенека—воспитатель Нерона (впоследствии им-же казненный), соединял стоицизм с метафизикой Платона, а также примешивал к нему учения Эпикура и пифагорейцев. Цицерон-же прямо склонялся к религиозному пониманию нравственности, видя в ней выражение законов природы и божества.[1]) Но основная мысль стоиков была та, чтобы найти основы нравственности в разуме человека. Стремление к общественному благу они считали прирожденным качеством, которое развивалось в человеке по мере его умственного развития. Разумно — прибавляли они — то поведение, которое согласно с природой человека и „всех вещей", т. е. с природой вообще. Человек должен построить свою философию и свою нравственность на знании; на познании самого себя и всей природы. Жить согласно природе, значило, в изложении Цицерона, прежде всего, познать природу и развивать в себе общительность, т.е. способность сдерживать порывы, ведущие к несправедливому, другими словами, развивать в себе справедливость, мужество и вообще так называемые гражданские добродетели. Понятно, таким образом, почему Цицерон стал любимым писателем со времен Возрождения, а потом и у писателей семнадцатого века, и почему он оказал такое влияние на Локка, Гоббса, Шэфтсбэри, и на предтеч Великой Французской Революции — Монтескье, Мабли и Руссо.

Таким образом, Эйкен совершенно прав, говоря, что основная мысль стоицизма, т.е. научное обоснование нравственности и поднятие нравственности до полной высоты и независимости, в связи с пониманием мира, как целого, сохранилась до нашего времени. [2]) Жить в мире, бессознательно подчиняясь ему, недостойно человека. Нужно дойти до понимания мировой жизни и понимать ее как постоянное развитие (эволюция) и жить согласно с законами этого развития. Так понимали нравственность лучшие из стоиков и таким пониманием стоицизм сильно содействовал развитию науки о нравственности.

Затем лозунгом стоиков было — относиться не равнодушно, а действенно к жизни общества, и для этого вырабатывать твердость характера, и эту мысль Эпиктет развивал с большой силой. „Я не знаю", писал Паульсен в своих „Основах Этики", ничего, что было бы

[1]) Натуралистический пантеизм первых стоиков превратился у него в натуралистический теизм, писал Иодль. Такому преобразованию стоицизма помог и Сенека. (История этики т. I, стр. 27).

[2]) Eucken, Lebensanschauungen grosser Denker. 7-ое изд. 1907 г. стр. 90.

способно производить более глубокое впечатление, чем те места у Эпиктета, где он приглашает освободиться от влияния вещей, находящихся не в нашей власти, и, достигнув внутренней свободы, опираться только на себя (гл. I, § 5; русский перевод под редакц. Вл. Н. Ивановского).

В жизни необходим ригоризм, писали стоики, т. е. строгое отношение к своим собственным слабостям. Жизнь — борьба, а не эпикурейское вкушение всяких радостей. Злейший враг человека — отсутствие высшей цели. Для счастливой жизни нужна внутренняя храбрость, возвышенность души, героизм. И такие идеи вели их к мысли о всемирном братстве, о „человечестве", т. е. к мысли, которая еще не появлялась у их предшественников.

Но рядом с такими прекрасными стремлениями, у всех видных стоиков мы замечаем нерешительность, двойственность. В управлении миром они видели не одни законы природы, а также волю Верховного Разума; а такое признание неизбежно парализовало научное изучение природы. Их миросозерцание двоилось, и эта двойственность вела к уступкам, шедшим в разрез с основными началами их нравственности, — к примирению с тем, что они отрицали в своем идеале, она довела такого мыслителя, как Марк Аврелий, до жестокого преследования христиан. Стремление к слиянию личной жизни с жизнью окружающего доходило до жалких компромиссов, до соглашений с грубою, жалкою действительностью; и вследствие этого в писании стоиков уже раздались первые отзвуки отчаяния,—пессимизма. При всем том влияние стоиков было очень велико. Оно подготовляло умы к принятию христианства и его влияние мы чувствуем даже теперь среди рационалистов.

Глава шестая.

Христианство.—Средние Века.—Эпоха Возрождения.

Христианство —Причина возникновения и успеха христианского учения — Христианство—как религия бедноты —Христианство и буддизм.—Главное отличие христианства и буддизма от всех предшествовавших религий.—Социальный идеал христианства —Изменение первобытного христианства.—Союз Церкви с Государством.—Средневековье —Народный протест против гнета Государства и Церкви.—Борьба народа с официальной Церковью и Государством в Средние века.—Вольные города и религиозные движения (альбигойцы, лолларды, гусситы).—Реформация —Эпоха возрождения —Коперник и Джиордано Бруно.—Кеплер и Галилей. — Фрэнсис Бэкон (Веруламский).—Учение Бэкона о нравственности.—Гуго Гроций.—Прогресс нравственных учений в XVI-ом веке.

Подводя итоги до христианской этики в Древней Греции, мы видим, что несмотря на различие в об'яснениях нравственности греческими мыслителями, они сходились в одном. Источником нравственных побуждений в человеке они признавали его природные наклонности и его разум. В истинной сущности этих наклонностей они едва-ли отдавали себе ясный отчет. Но они учили, что благодаря своему разуму человек, живя общественной жизнью, естественно развивает в себе и укрепляет свои нравственные наклонности, полезные для поддержания необходимой ему общественности, а потому они не искали помощи человеку извне, в сверх-природных силах.

Такова была сущность учения Сократа, Аристотеля, отчасти даже Платона и первых стоиков, причем Аристотель уже пытался построить нравственность на естественно-научной основе. Только Платон внес в нравственность полу-религиозный элемент. Но, с другой стороны, Эпикур—быть может, в противовес Платону—выдвинул новое начало: разумное стремление человека к счастью, к удовольствию, и он старался представить искание счастья, как главный источник нравственного в мыслящем человеке.

Утверждая, что правильно-понятое стремление человека к личному счастью, к полноте жизни, является нравственным двигателем, Эпикур был конечно прав: человек, понявший вполне, насколько общительность, справедливость и доброе равенственное отношение к людям ведет к счастливой жизни каждого, а также и всего общества,—не будет безнравственным; другими словами, человек, признавший равенство всех и дошедший путем жизненного опыта до отожествления своих выгод с выгодами всех, бесспорно может найти в таком понимании личного счастья опору для своей нравственности. Но утверждая, что разумное искание счастья само приведет человека к нравственному отношению к другим, Эпикур, без всякой нужды с'уживал действительные основы нравственности. Он забывал, что в человеке, какую бы дань он не платил эгоизму, существуют еще привычки общительности;

в нем есть также понятие о справедливости, ведущее к признанию, до некоторой степени, равноправия людей, и есть, наконец, даже у людей очень низко упавших нравственно,—смутное сознание идеала и нравственной красоты.

Эпикур, таким образом, уменьшал значение общественных инстинктов человека и помогал ему ставить практическую „рассудительность“ на место справедливо-мыслящего разума, без чего не может быть в обществе прогрессивного развития. А с другой стороны, он упускал из вида влияние среды и деления на классы, которое становится враждебным нравственности, когда пирамидальное строение общества позволяет одним то, что запрещает другим.

Действительно, в отсутствии нравственного идеала, ставящего равенство людей и справедливость как цель нравственности, последователи Эпикура довольно многочисленные в империи Александра Македонского, а впоследствии и в Римской империи, находили оправдание своего равнодушия к язвам общественного строя [1]).

Протест против язв тогдашнего общества и против упадка общественности был неизбежен. И он явился, как мы видели, сперва в учениях Стоиков, а затем в Христианстве.

Уже в 5-м веке до начала нашего летосчисления начались войны Греции с Персией, и эти войны понемногу привели к полному упадку того строя вольных городов республик Древней Греции, в котором науки, искусство и философия достигли высокого развития. Затем в 4-м столетии создалось Македонское царство и начались походы Александра Великого во внутрь Азии. Цветущие, независимые демократии Греции обращались тогда в области, подчиненные новой завоевательной империи: и завоеватели, приводя с востока рабов и привозя оттуда награбленные богатства, вместе с тем вводили централизацию и неизбежные при централизации политический деспотизм и грабительский дух наживы. Мало того, богатства, ввозившиеся в Грецию, привлекли в нее грабителей с запада, и уже в конце 3-го века до начала нашего летосчисления, началось завоевание Греции Римом.

Рассадник знания и искусства, каким была Древняя Эллада, обратился теперь в провинцию завоевательной Римской империи. Светоч науки, горевший в Греции, угас на многие столетия. Из Рима же распространилось во все стороны грабительское централизованное

---

[1]) Марк Гюйо в превосходном исследовании о философии Эпикура, указал, что в продолжение нескольких веков она об'единяла многих прекрасных людей; и это совершенно верно. В человечестве всегда есть ядро людей, которых никакое умствование, будь оно религиозное, или вполне отрицательное, не сделает ни лучшими, ни худшими в смысле общественном. Но рядом с ними существуют массы людей средних, вечно колеблющихся, подчиняющихся учениям, преобладающим в данное время; и для этого слабо-характерного большинства философия Эпикура служила оправданием их общественного равнодушия; тогда как другие, искавшие идеала, обратились за ним к религии.

государство, где роскошь высших классов строилась на рабском труде покоренных народов, и где разврат высших, правящих классов доходил до крайних пределов.

Протест в таких условиях был неизбежен, и он явился — сперва в виде отголосков новой религии—буддизма, зародившегося в Индии, где шло такое же разложение, как и в Римской империи, а затем, лет четыреста спустя, в виде христианства, в Иудее, откуда оно перешло в Малую Азию, переполненную греческими колониями, а затем и в самый центр Римского владычества, в Италию.

Легко понять, какое впечатление, особенно на бедные классы, должно было произвести появление этих двух учений, имеющих между собою так много общего. Вести о новой религии, зародившейся в Индии, начали проникать в Иудею и в Малую Азию уже в последние два столетия до начала нашего летосчисления. Шла молва, что, движимый потребностью новой веры, царский сын Гаутама, расстался со своим дворцом и молодой женой, сбросил с себя царские одежды, отказался от богатства и власти и стал слугою своего народа Живя подаянием, он учил презрению к богатству и власти; любви ко всем людям, — друзьям и врагам, он учил жалости ко всем живым существам, проповедывал кротость и признавал равенство всех званий, включая и самые низшие.

Среди народов измученных войнами и поборами, оскорбляемых в своих лучших чувствах власть имущими, учение Будды Гаутамы [1]) быстро нашло многочисленных последователей и понемногу оно распространилось из северной Индии на юг и на восток по всей Азии. Десятки миллионов людей обращались в буддизм.

То же самое произошло лет четыреста спустя, когда подобное, но еще более возвышенное учение христианства стало распространяться из Иудеи по греческим колониям в Малой Азии, затем проникло в Грецию, а оттуда перешло в Сицилию и Италию.

Почва для новой религии бедноты, восставшей против разврата богатых,—была хорошо подготовлена. А затем стихийное переселение целых народов из Азии в Европу, начавшееся в тоже время, и продолжавшееся целых двенадцать столетий, навело такой ужас на умы, что потребность в новой вере могла только усилиться [2]).

---

[1]) Слово Будда значит „учитель".

[2]) Когда с окончанием Ледникового и следовавшего за ним, во время таяния ледяных покровов, Озерного периода началось быстрое высыхание высоких плоскогорий Средней Азии, — теперь представляющих безлюдные пустыни, но с остатками, некогда людных городов, ныне занесенных песками,— это высыхание вынуждало обитателей плоскогорий спускаться на юг, в Индию и на север — в низменности Джунгарии и Сибири, откуда они двигались на запад, в роскошные равнины Южной России и Западной Европы. Целые народы переселялись таким образом, и легко представить себе весь ужас который наводили эти переселения на другие народы, уже осевшие на равнинах Европы; причем новые пришельцы либо грабили оседлых, либо истребляли

Среди переживавшихся тогда ужасов, даже трезвые мыслители теряли веру в лучшее будущее человечества; массы-же видели в этих нашествиях дело Злой Силы; в умах людей невольно возникало представление о „кончине мира“, и люди тем охотнее искали спасения в религии.

Главное отличие христианства и буддизма от предшествовавших им религий было в том, что вместо жестоких мстительных богов, велениям которых должны были покоряться люди, эти две религии выдвинули,—в пример людям, а не в устрашение,—идеального богочеловека,—причем в христианстве любовь божественного учителя к людям—ко всем людям, без различия племен и сословий, а особенно к низшим, — дошла до самого высокого подвига, до смерти на кресте, ради спасения человечества от власти Зла.

Вместо страха перед мстительным Иеговой, или перед богами олицетворявшими злые силы природы, проповедывалась любовь к жертве насилия и нравственным учителем в христианстве было не мстительное божество, не жрец, не человек духовной касты, и даже не мыслитель из числа мудрецов, а человек из народа. Если основатель буддизма Гаутама, был еще царский сын, добровольно ставший нищим, то основателем христианства являлся плотник, оставивший дом и родных и живший, как живут „птицы небесные“, в ожидании близкого пришествия „Грозного Суда“. Жизнь этих двух учителей протекала не в храмах и не в академиях, а среди бедноты, и из той же бедноты, а не из служителей в храмах, вышли апостолы Христа. И если впоследствии, в христианстве, как и в буддизме сложилась „Церковь“, т.-е. правительство „избранных“, с неизбежными пороками всякого правительства, — то это представляло прямое отступление от воли обоих основателей религии — как бы ни старались потом оправдать это отступление ссылками на книги, написанные много лет спустя после смерти самих учителей.

Другою основною чертою христианства, которая составила главным образом его могущество, было то, что оно выставило руководящею нитью в жизни человека не личное его счастье, а счастье общества и, следовательно идеал,—идеал общественный, за который человек способен был бы отдать свою жизнь (см. например, десятую и тринадцатую главу евангелия Марка). Идеалом христианства были:— не спокойная жизнь греческого мудреца и не военные или гражданские подвиги героев Древней Греции и Рима, а проповедник, восставший против безобразий современного ему общества и готовый итти на

население целых областей, оказавших им сопротивление. То, что русский народ пережил в 13-м веке, во время Монгольского нашествия, то Европа переживала в продолжение первых семи или восьми веков нашей эры, вследствие переселения орд, надвигавшихся одна за другой из Средней Азии; а Испания и Южная Франция — вследствие нашествия Арабов, двинувшихся по тем же причинам высыхания из Северной Африки в Европу.

смерть за проповедь своей веры, состоящей в справедливости ко всем, в признании равноправия всех людей, в любовном отношении ко всем, как своим, так и чужим, и наконец, в прощении обид — в противность всеобщему тогда правилу обязательного отмщения обид.

К сожалению, именно эти основы христианства — особенно равноправие и прощение обид — очень скоро начали смягчаться в проповедях новой веры, а потом и совсем стали забываться. В христианство, точно также как и во все нравственные учения, очень скоро — уже во времена апостольские — вкрался оппортунизм, т. е. учение „блаженной середины". И совершилось это тем легче, что в христианстве, как и в других религиях создалось ядро людей, утверждавших, что они, на которых лежит совершение обрядов и таинств, сохраняют учение Христа во всей его чистоте и ведут борьбу против постоянно возникающих, ложных его истолкований.

Нет сомнения, что уступчивость апостолов об'яснялась также, до некоторой степени, жестокими преследованиями, которым подвергались первые христиане в Римской империи, пока христианство не стало государственной религией; и возможно, что уступки делались только для видимости, тогда как внутреннее ядро христианских общин держалось учения во всей его чистоте. Действительно, длинным рядом тщательных исследований теперь установлено, что те четыре евангелия, которые были признаны Церковью наиболее достоверными изложениями жизни и учений Христа, а также и „Деяния" и „Послания" апостолов — в дошедших до нас редакциях — были написаны не раньше чем между 60-м и 90 годом нашего летосчисления, а может быть и позднее—между 90-м и 120-м годом. Но и тогда евангелия и послания были уже списками с более древних записей, которые переписчики обыкновенно дополняли дошедшими до них преданиям [1]). Но именно в эти годы шли жесточайшие гонения Римского государства против христиан. Казни в Галилее начались уже после восстания Иуды Галилеянина против римского владычества, в 9-м году нашего летосчисления; а затем, еще более жестокие гонения против иудеев начались после восстания в Иудее, продолжавшегося с 66-го по 71-й год, причем казни считались уже сотнями [2]).

В виду таких гонений, христианские проповедники, готовые сами погибнуть на кресте или на костре, естественно могли, в своих посланиях к верующим, делать второстепенные уступки, чтобы не подвергать преследованиям молодые еще христианские общины. Так, например, слова: „отдайте Кесарево Кесарю, а Божие Богу", на которые так любят ссылаться власть имущие, могли попасть в евангелие

[1]) О существовании многих таких записей свидетельствовал уже евангелист Лука (гл 1, стихи 1—4) приступая к своему изложению, в котором он сводил и дополнял прежние записи.

[2]) Волнения в Иудее начались, повидимому, уже в те годы, когда проповедывал Христос (см. Луки, 13, I, и Марка, 15, 7).

как незначительная уступка, не нарушавшая сущности учения, тем более, что христианство проповедывало отречение от всяких житейских благ. Вместе с тем зародившись на востоке, христианство подверглось влиянию его верований в одном очень важном направлении. Религии Египта, Персии и Индии не довольствовались простым очеловечением сил природы, как это делало греческое и римское язычество. Они видели в мире борьбу двух равносильных начал — Добра и Зла, Света и Тьмы,—и ту-же борьбу они переносили в сердце человека. И это представление о двух враждебных силах, борющихся за преобладание в мире, понемногу вошло в христианство, как основное его начало. А затем представлением о могучем диаволе, овладевающем душою человека, христианская церковь широко пользовалась в течение многих веков, чтобы с невероятной жестокостью истреблять тех, кто дерзал критиковать ее ставленников.

Таким образом, Церковь прямо отвергла в жизни доброту и всепрощение, проповедывавшиеся основателем христианства и составлявшие его отличие от всех других религий, кроме буддийской. Мало того, в преследовании своих противников она не знала пределов жестокости.

Затем последователи Христа — даже самые близкие—пошли еще дальше по пути отступлений. Все более и более отдаляясь от первоначального учения, они дошли до того, что христианская церковь вступила в полный союз с царями; так что в глазах „князей церкви" истинные учения Христа стали даже считаться опасными; до того опасными, что в западной церкви не позволялось издавать Евангелия иначе, как на совершенно непонятном народу латинском языке, а в России — на мало понятном старославянском [1]).

Но хуже всего было то, что обратившись в государственную церковь, официальное христианство забыло основное отличие христианства от всех предшествовавших религий, кроме буддизма. Оно забыло прощение обид и мстило за всякую обиду не менее восточных деспотов. Наконец, представители церкви скоро стали такими же владельцами крепостных, как и светское дворянство, и постепенно они приобрели такую же доходную судебную власть, как и графы, герцоги и короли, причем в пользовании этою властью князья церкви оказались такими же мстительными и алчными, как и светские владыки. Когда же в 15-м и 16-м столетиях стала развиваться централизованная власть королей и царей в возникавших тогда государствах, Церковь своим влиянием и богатствами везде помогала созданию этой власти и своим крестом осеняла таких звероподобных владык,

[1]) В России это запрещение оставалось в силе вплоть до 1859 г. или 1860 г. и я хорошо помню, какое впечатление произвело в Петербурге первое появление евангелия на русском языке и как мы все торопились купить это необычное издание в синодальной типографии, где только и можно было купить его.

как Людовик XI, Филипп II и Иван Грозный. Всякое сопротивление своей власти Церковь наказывала с чисто восточною жестокостью, — пытками и костром, для чего западная церковь создала даже особое учреждение—„Святую“ Инквизицию.

Уступки светским властям, которые делались первыми последователями Христа, далеко увели, стало-быть христианство от учения его основателя. Прощение личных обид было забыто, как ненужный балласт и таким образом было отвергнуто то, что составляло основное отличие христианства от всех предшествующих религий, кроме буддизма [1]).

Действительно, если всмотреться без предрассудков, не только в предшествовавшие религии, но даже в нравы и обычаи самого первоначального родового быта у дикарей, то мы находим, что во всех первобытных религиях и в самых первобытных общежитиях уже считалось, и теперь считается правилом, не делать ближнему, т. е. человеку своего рода, того, чего не желаешь себе. На этом правиле уже многие тысячелетия строились все человеческие общества; так что, проповедуя равенственное отношение к людям своего рода, христианство не вносило ничего нового [2]).

Действительно, уже в таком древнем памятнике родового быта, как Ветхий Завет, мы находим правило: — „Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя“. Так сказано было, от имени Бога, в третьей книге Моисеевой (Левит, гл. 19, стих 18). И тоже правило прилагалось к пришельцу:—„Пришлец, поселившийся у вас да будет для вас тоже, что туземец ваш, люби его, как себя: ибо и вы были пришельцами в земле египетской“ (Левит, 19, 34; издание на русском языке Прав. Синода, 1882 г.). Точно также утверждение евангелистов, что нет выше заслуги, как положить душу свою за соплеменников, — так поэтически выраженное в евангелии Марка (гл. 13-я), — даже этот призыв не может быть признан отличительной чертой христианства, так как самопожертвование ради своих сородичей восхвалялось у всех язычников, а защита своих близких с риском жизни — обычное явление, не только у самых диких племен, но и у большинства общественных животных.

Тоже следует сказать о благотворительности, которая нередко представляется отличительной чертой христианства, в противополож-

---

[1]) О подготовке Христианства учением Платона особенно его учением о душе, а также учениями стоиков и о его некоторых заимствованиях из предшествовавших учений, имеется обширная литература, из которой можно особенно указать на сочинение Harnack'a—„Die Mission und Ausbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. 1902.

[2]) Ср., например, описание быта алеутов, которые еще продолжали тогда выделывать каменные ножи и стрелы (данное священником Вениаминовым, впоследствии митрополитом московским, в его „Записках об Уналашкинском Отделе“ Спб., 1840), и совершенно однородные описания гренландских эскимосов, данные недавно датскою экспедициею.

ность языческой древности. Между тем, уже в родовом быте, — отказать сородичу, или даже чужеземцу—страннику, в убежище, или же не разделить с ним трапезы, всегда считалось и по сию пору считается преступлением. Я упоминал уже, в III-й главе о том, что случайно обедневший бурят по праву кормится у каждого из своих сородичей, по очереди, а также и то, что жители Огненной Земли, африканские Готтентоты и все другие „дикари" поровну делят между собой всякий кусок пищи, полученный в подарок. А потому если в Римской Империи, особенно в городах, такие обычаи родового строя действительно исчезли, то в этом следует винить не язычество, а весь политический строй завоевательной империи. Замечу, однако, что в языческой Италии, во времена Нумы Помпилия и затем гораздо позже, во времена империи, были сильно развиты коллегии (collegia), т. е. союзы ремесленников, которые впоследствии, в Средние века, назывались „гильдиями" и причем в коллегиях практиковалась та-же обязательная взаимопомощь и существовали обязательные общие трапезы в известные дни и т. д., которые впоследствии составляли отличительную черту всякой гильдии. А потому является вопрос: — действительно ли римскому, до-христианскому обществу чужда была взаимопомощь, как это утверждают некоторые писатели, указывающие на отсутствие государственной и религиозной благотворительности. Потребность в таковой не сказалась ли вследствии ослабления цеховой организации „коллегий", по мере усиления государственной централизации.

Мы должны, следовательно, признать, что проповедуя братство и взаимопомощь внутри своего народа, христианство не вносило никакого нового нравственного начала. Но где христианство и буддизм действительно вносили новое начало в жизнь человечества,—это было в требовании от человека полного прощения сделанного ему зла. До тех пор, родовая нравственность всех народов требовала мести — личной и даже родовой за всякую обиду: за убийство, за увечье, за нанесенную рану, за оскорбление. Учение же Христа в его первоначальной форме, отрицало и месть и судебное преследование, требуя от обиженного отказа от всякого „возмездия" и полного „прощения обиды: и не раз и не два, а всегда во всяком случае. В словах: „Не мсти врагам", истинное величие христианства [1]).

[1]) В законе Моисеевом, в вышеприведенном месте из книги „Левита", уже встречаются слова:—„Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего". Но это приказание стоит одиноко, и в последующей истории Израиля не видно его следов. За то в другом месте, а именно в „Исходе", узаконялось рабство временное только для купленного раба Еврея (гл 21-я ст. 22); позволялось безнаказанно ударить раба своего, или служанку, лишь бы они не умерли в течение дня или двух после побоев; и наконец, как у всех народов, живущих по сию пору в родовом быте, если произошла драка и „если будет вред: то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб" (гл 21, ст 20 и 23—25).

Но главный завет Христа, повелевавший отказываться от мщения, христиане очень скоро отвергли. Апостолы уже держались его лишь в очень смягченной форме. — „Не воздавайте злом за зло, или ругательством за ругательство: напротив, благословляйте“, — писал апостол Петр в своем первом Послании (гл. 3, ст. 9). Но уже у ап. Павла встречается лишь слабый намек на прощение обид, да и тот облечен в эгоистическую форму: — „И так не извинителен ты, всякий человек, судящий (другого): ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя“. (Послание к Римлянам, гл. 2, ст. 1). Вообще вместо определенных предписаний Христа, отрицавших месть, у апостолов является робкий совет „отложить месть“ и — общая проповедь любви. Так что в конце концов, месть по суду, даже в самых жестоких формах, стало необходимою сущностью того, что называется справедливостью в христианских государствах и в христианской церкви. Не даром на эшафоте священник сопровождает палача.

Тоже самое произошло и с другим основным началом в учении Христа. Его учение было учением равенства. Раб и свободный римский гражданин одинаково были для него братья, сыны божии. — „Кто хочет быть большим между вами, да будет всем слугою“, учил Христос (Марк, 10, 44). Но уже у апостолов мы находим иное. Рабы и подданные равны со своими господами... „во Христе“. В действительности же повиновение подданных установленным властям „со страхом и трепетом“, как к ставленникам божиим, и повиновение рабов своим господам возводятся апостолами Петром и Павлом в основную христианскую добродетель; причем хозяевам рабов те же два апостола советуют только более мягкое обращение со своими слугами, а вовсе не отказ от рабовладельческих прав, — даже если хозяевами рабов окажутся „верные и возлюбленные“, т. е. обращенные в христианство [1]).

---

[1]) „И так будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым, для наказания преступников и для поощрения делающих добро“, — писал ап Петр, когда в Риме царствовали такие звери, как Калигула и Нерон (Первое Соборное послание, гл. 2, ст 13, 14). И далее „Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым“, и т. д. (то же, стихи 18, 25). О советах же, которые ап. Павел давал своей пастве, противно даже говорить: они представляли прямое отрицание учений Христа. — „Всякая душа да будет покорна высшим властям: ибо нет власти аще не от Бога“: „начальник есть Божий слуга“, писал ап. Павел Римлянам (13, 1—5). Рабам он кощунственно приказывал повиноваться своим господам — „как Христу“, — так стоит, во всяком случае в его послании к Ефесянам, которое христианские церкви признают подлинным посланием апостола. Господам же вместо того, чтобы советывать им отказаться от рабского труда, Павел советовал поступать умеренно — „умеряя строгость“ (Посл. Римл. 6, 9, Посл. Колоссянам, 3, 22; Первое послан. Тимофею, 6, 3); причем Павел особенно велел слушаться тем рабам „которые имеют господами верных: им надо служить тем более, что они верные и возлюбленные“ (тоже Посл. Рим. 6, 2; а также Послание Титу, 2, 9 и 3, 1).

Советы апостолов можно конечно об'яснять их желанием не подводить своих последователей под казни зверствовавших в то время римских императоров. Но своею проповедью повиновения озверевшим кесарям, как ставленникам божиим, — т. е. признание этих зверей божиими ставленниками, — христианство нанесло себе удар, от которого не может оправиться и поныне. Оно перестало быть религией распятого Христа, чтобы стать религией государства.

В результате рабство и рабское подчинение власти, оба поддерживаемые церковью, продержались в продолжение одиннадцати веков,— вплоть до первых городских и крестьянских восстаний 11-го и 12-го века. Иоанн Златоуст, Папа Григорий, которого церковь назвала Великим и разные люди, причисленные церковью к святым, одобряли рабство, а „блаженный" Августин даже оправдывал его, утверждая, что рабами стали грешники за свои грехи. Даже сравнительно либеральный философ Фома Аквинат утверждал, что рабство — „божественный закон". Только некоторые рабовладельцы отпускали на волю своих рабов, и некоторые епископы собирали деньги, чтобы выкупать рабов. И только с началом Крестовых походов рабы, нашивая на рукаве крест и идя на Восток для завоевания Иерусалима, освобождались от своих владельцев.

За церковью, явно или молчаливо, шло и большинство философов. Только в 18-м веке, накануне французской революции, раздались голоса свободно-мыслящих против рабства. Революция, а не церковь, уничтожила рабство во французских колониях и крепостное состояние в самой Франции. В течение же всей первой половины 19-го века торговля рабами-неграми процветала в Европе и в Америке — и церковь молчала. Только в 1861-м году уничтожение в России рабства, называвшегося крепостным правом, подготовленное заговорами декабристов в 1825-м году, петрашевцев в 1848-м и крестьянскими бунтами пятидесятых годов, вызвавшими среди дворянства страх новой пугачевщины, стало совершившимся фактом; а в 1864-м году уничтожение рабства произошло и в „глубоко религиозных" Соединенных Штатах. После кровопролитной войны с рабовладельцами, рабов об'явили свободными; но им не дали для пропитания даже клочка обрабатывавшейся ими земли.

В борьбе с жадностью рабовладельцев и торговцев рабами, христианство оказалось бессильным. Рабство продолжало держаться, пока усиленная производительность машин не дала возможности наживаться наемным трудом быстрее, чем трудом рабов и крепостных и пока сами рабы не начали восставать.

Таким образом два основных завета христианства — равенство и прощение обид — были отвергнуты его последователями и вероучителями. И потребовалось пятнадцать веков прежде чем некоторые писатели, порвав с религией, решились признать один из этих заветов — равноправие — основою гражданского общества.

Наконец необходимо указать еще на то, что христианство подтвердило веру в диавола и его воинство, как могучих соперников Добра. Вера в могущество Злой Силы особенно утвердилась в те времена, когда совершались великие переселения народов; и церковь широко воспользовалась впоследствие этой верой, чтобы истреблять тех „слуг диавола", которые осмеливались критиковать ее руководителей. Мало того: Римская церковь отнеслась даже к христианскому воспрещению мести, как к ошибке слишком доброго Учителя и поставила на место милосердия свой меч и костры для истребления тех, кого она признавала еретиками [1]).

II. Средние века—Эпоха возрождения.—Как ни преследовали христиан в Римской империи, и как малочисленны не были христианские общины в течение первых веков, христианство продолжало завоевывать умы, сперва в Малой Азии, а потом в Греции, в Сицилии, в Италии и вообще в Западной Европе. С одной стороны оно являлось протестом против всей тогдашней жизни в Римской империи и против идеалов этой жизни, в которой зажиточность правящих классов строилась на отчаянной нищете крестьян и городского пролетариата, а „культура" зажиточных людей сводилась к развитию удобств жизни и к некоторому внешнему лоску, с полным пренебрежением к высшим духовным потребностям, умственным и нравственным [2]). Но уже тогда

[1]) Евгений Сю (Eugèn Sue), в своем замечательном романе, „Тайны Народа. История семейства пролетариев в течение веков" (Les mystères du peuple. Histoire d'une famille de prolétaires à travers les âges), еще не переведенном на русский язык, — дал потрясающую сцену, где великий инквизитор упрекает Христа в сделанной им ошибке, когда он отнесся слишком милосердно к людям. Достоевский, большой поклонник Сю, внес, как известно, такую же сцену в свой роман „Братья Карамазовы". Чтобы понять, насколько церковь мешала свободному развитию Этики, а также и всех естественных наук, достаточно вспомнить о власти инквизиции, вплоть до 19-го века. В Испании она была уничтожена только в 1808-м году, французскою армиею, после того, как ее суду и почти всегда ее пыткам, подверглись, за 320 лет свыше 340.000 человек, из которых 32.000 были сожжены „лично", 17 659 в виде кукол и 291.450 подверглись разным другим мучительным наказаниям. Во Франции инквизиция была уничтожена только в 1772-м году, причем сила ее была такова, что даже такого умеренного писателя, как Бюффона, она заставила публично отказаться от геологических соображений о древности геологических пород, высказанных им в первом томе его знаменитого описания животных, населяющих Земной Шар. В Италии, хотя инквизиция уничтожалась местами в конце 18-го века, она скоро восстановилась и просуществовала в Средней Италии до середины 19-го века. В Риме же, т. е. в папском Риме, остатки ее существуют до сих пор в виде тайного судилища; а часть иезуитов, в Испании, в Бельгии и в Германии до сих пор продолжает стоять за ее восстановление.

[2]) За последнее время часто смешивают, особенно в Германии и России, понятия „культуры" и „цивилизации", т. е. просвещения. Их вполне различали, однако, в шестидесятых годах. Культурою называли тогда развитие внешних удобств жизни, гигиены, путей сообщения, изящество обстановки, и т. п. Цивилизациею же, или просвещением, называли развитие знания, мышления, творчество и стремление к лучшему строю жизни

многие тяготились изысканностью удовольствий в высших классах соединенною со всеобщей грубостью нравов, а потому, не только беднота, которой христианство обещало освобождение, но и некоторые отдельные люди из свободных и богатых классов искали в христианстве более одухотворенной жизни.

Одновременно развивалось, однако, и недоверие к человеческой природе. Оно намечалось уже в греко-римском мире со времени Платона и его последователей. Теперь же, под влиянием мрачных условий жизни во время великого переселения народов, безобразий римского общества, а также и влияний с востока, развивался пессимизм: терялась вера в возможность достигнуть лучшего будущего усилиями самого человека. Слагалась уверенность в торжестве злой силы на земле; и люди охотно искали утешения в вере в загробное существование, где больше не будет земного зла и страданий.

В таких условиях христианство приобретало все большую и большую власть над умами. Но замечательно то, что существенного изменения в строе жизни оно не произвело. Действительно оно не только не породило новых форм жизни, сколько-нибудь широко распространенных, но оно помирилось, как раньше делало язычество, с римским рабством, с норманским крепостным правом, и с безобразиями римского самодержавия. Христианские священно-служители скоро стали даже опорой императоров. Имущественные неравенства и политическое угнетение остались те же, что и прежде; а умственное развитие общества значительно понизилось. Новых форм общественности христианство не выработало. В сущности, ожидая скорого конца мира, оно об этом мало заботилось, так что прошло более тысячи лет, раньше чем в Европе, сперва по берегам Средиземного моря, а потом и внутри материка начал вырабатываться — из совершенно других источников — новый строй жизни в городах, об'являвших себя независимыми. В этих новых центрах свободной жизни, подобных в этом отношении вольным городам древней Греции, началось и возрождение наук, заглохших было в Европе со времен Македонской и Римской империи.

Во времена апостольские, последователи Христа, жившие в ожидании скорого второго пришествия, заботились главным образом о распространении учения, обещавшего людям спасение. Они спешили разнести „благую весть“, и, если нужно, погибали мученической смертью. Но уже во 2-м веке христианского летосчисления, начала создаваться христианская „церковь“. Известно, как на востоке новыя религии легко разбиваются на множество толков. Каждый по своему истолковывает возникающее учение и страстно держится своего толкования, и христианству грозило такое же раздробление, тем более, что в Малой Азии и Египте, где оно особенно развивалось, к нему все время примешивались другие вероучения: буддизм и древнее язы-

чество [1]). Вследствие этого, уже с ранних пор учители христианства стремились создать, по ветхозаветному примеру, „церковь“, т. е. тесно сплоченную группу наставников, хранящих учение в его истинной чистоте, или, по крайней мере, в единообразной форме.

Но раз создались церкви, как хранительницы учения и его обрядов, создавалось, также как в буддизме, с одной стороны, монашество, т. е. удаление части учителей от общества, а с другой стороны, слагалась особая, могучая каста, духовенство и шло сближение этой касты со светской властью. Охраняя то, что она считала чистотою веры и преследуя то, что она считала ее искажением и преступной ересью, церковь скоро дошла в своих преследованиях „отступников“ до крайней жестокости. И ради успеха в этой борьбе она сперва искала, а потом уже требовала поддержки от светских властей, которые в свою очередь, требовали от церкви благосклонного к себе отношения и поддержки религиею своей тиранической власти над народом.

Таким образом забывалась основная мысль христианского учения,—его скромность, его „дух смиреномудрия“. Движение, начавшееся как протест против безобразий власти, становилось теперь орудием этой власти; благословение церкви не только прощало правителям их преступления: оно представляло эти преступления, как исполнение велений Бога.

Вместе с тем христианская церковь употребляла все усилия, чтобы помешать изучению христианами „языческой старины“. Памятники и рукописи Древней Греции — единственные в то время источники знания, — истреблялись, так как Церковь видела в них только „гордость“ и „неверие“, внушаемые диаволом и запреты ее были так строги и так совпадали с общим духом нетерпимости христианства, что некоторые писания греческих мыслителей, совершенно исчезли и дошли они до Западной Европы лишь по тому, что сохранились у арабов, в арабских переводах. Так старательно вытравлялась христианами „Эллинская мудрость“. [2])

Тем временем, однако, феодальный строй, с его крепостным правом, водворившийся в Европе после развала Римской Империи, начал разлагаться особенно со времени крестовых походов и после ряда серьезных крестьянских восстаний и восстаний в городах. [3]) Благо-

---

[1]) Дрэпер, в своем исследовании „Столкновения между Наукой и Религией (есть русский перевод), указал, как много примешивалось к христианству из языческих культов Малой Азии, Египта и т. д. Но он недостаточно обратил внимания на еще большее влияние буддизма, до сих пор еще недостаточно исследованного.

[2]) Творения великого основателя естествознания, Аристотеля, впервые стали известны в средне-вековой Европе по переводу с арабского языка на латинский.

[3]) Крестовые походы вызвали громадные передвижения населения, причем раб-крестьянин, пашивший крест на рукаве и присоединившийся к крестоносцам, освобождался от крепостного состояния.

даря сношениям ст Востоком и усплпвавшейся морской и сухопутной торговле, в Европе понемногу создавались города, в которых наряду с развитием торговли, ремесел и искусств, развивался и дух свободы, и начиная с 10-го века эти города начали свергать власть своих светских владык и епископов. Такие восстания стали быстро распространяться. Жители восставших городов сами вырабатывали „хартии“ или „записи“ своих вольностей и заставляли правителей признать и подписать эти хартии, или же они просто выгоняли своих владык, клялись между собою соблюдать свои новые записи вольностей. Горожане прежде всего отказывались признавать княжеский или епископский суд и сами избирали своих судей; они создавали свою городскую милицию для защиты города и назначали ей начальника и наконец, они вступали в союзы, в федерации с другими, такими же вольными городами. Многие города освобождали также окрестных крестьян от крепостного ига светских и духовных владельцев, посылая деревням на помощь свои городские милиции. Так делала, например, Генуя уже в 10-м веке. И понемногу освобождение городов и возникновение вольных коммун распространилось по всей Европе: сперва в Италии и в Испании, потом, в 12-м веке во Франции, в Нидерландах, в Англии и наконец по всей средней Европе, вплоть до Богемии, Польши и даже до Северо-Западной России, где Новгород и Псков, с их колониями в Вятке, Вологде и др. существовали, как вольные народоправства, в продолжении нескольких столетий. В вольных городах возрождалось, таким образом, то свободное политическое устройство, благодаря которому, за полторы тысячи лет перед тем пышно развилась образованность в Древней Греции. Теперь тоже самое повторилось в вольных городах Западной и Средней Европы. [1])

И вместе с зарождением новой свободной жизни началось возрождение знания искусства, свободомыслия, которое получило в истории название Эпохи „Возрождения“.

Вдаваться здесь в разбор причин, которые привели Европу, сперва „к Возрождению“ (Ренесанс), а затем, в 16-м и 17-м веках к так называемой „Эпохе Просвещения“, я однако, не стану, не только потому, что об этом пробуждении человеческого ума от долгой дремоты есть много прекрасных работ и даже краткий их обзор далеко увел бы нас от нашей непосредственной цели. Но мне пришлось бы рассмотреть, — гораздо подробнее, чем это делалось до сих пор, — не только то влияние на развитие наук и искусств, какое имело открытие памятников древне-греческой науки, искусства и философии, равно, как и влияние дальних плаваний и путешествий, предпринимавшихся в эти годы торговли с востоком, открытие Америки и т. д., но также и

[1]) Об этой полосе жизни есть много прекрасных исследований, которые замалчиваются в наших государственных школах и университетах Их перечень читатель найдет в моей книге „Взаимная Помощь“ где дан также краткий очерк жизни вольных средне-вековых городов.

влияние новых форм общественной жизни, сложившейся тогда в вольных городах. Затем необходимо было бы также показать как эти новые условия городской жизни и пробуждение крестьянского населения привели к новому пониманию христианства и к глубоким народным движениям, в которых протест против власти церкви сливался со стремлением освободиться от крепостного ига.

Такие восстания разлились широкой волной по всей Европе. Они начались с движения Альбигойцев в южной Франции, в 11-м и 12-м веке. Затем в конце 14-го века, в Англии произошли крестьянские восстания Джона Болла (John Boll), Уота Тайлера (Wat Tyler) и Лоллардов, направленные против лордов и государства, в связи с религиозным протестанским движением Виклифа В Богемии развилось учение великого реформатора и мученика Яна Гуса (сожженного церковью в 1415-м году), многочисленные последователи которого восстали, как против католической церкви, так против ига феодальных помещиков; затем начались коммунистические движения Моравских братьев в Моравии и Анабаптистов (Перекрещенцев) в Голландии, Западной Германии и Швейцарии, причем и те и другие стремились, не только очистить христианство от накипи, насевшей на него вследствие светской власти духовенства, но и изменить весь общественный строй в смысле равенства и коммунизма. Наконец, пришлось бы остановиться и на великих крестьянских войнах в Германии в 16-м веке, начавшихся в связи с протестанским движением, и на восстаниях против папизма, помещиков и королей, широко распространившихся в Англии с 1639-го по 1648-й год и кончившихся казнью короля и уничтожением феодального строя. Конечно, ни одно из этих движений не достигло тех целей—политических, экономических и нравственных,—которые все они себе ставили. Но во всяком случае они создали в Европе две сравнительно свободные конфедерации, — Швейцарскую и Голландскую и вслед затем — две сравнительно свободные страны—Англию и Францию, где умы были уже настолько подготовлены, что учения свободомыслящих писателей находили многих последователей и где мыслители могли писать, а иногда и печатать свои труды, не рискуя быть сожженными на костре князьями христианской церкви или быть запертыми навеки в тюрьму.

Чтобы вполне об'яснить под'ем философского мышления, которым отличался 17-ый век, пришлось бы, следовательно, разобрать влияние этих революционных народных движений наравне с влиянием открытых тогда памятников древне-греческой письменности, о которых так охотно говорят в историях эпохи Возрождения, забывая народные движения. Но такое исследование в области общей философии истории, завело бы нас слишком далеко от нашей непосредственной цели. А потому я ограничусь указаниями на то, что все эти причины, вместе взятые помогли выработать новый более свобод-

ный уклад жизни и, давая новое направление мышлению, они помогли выработке новой наук и, освобождавшейся понемногу от опеки богословия, новой философии, стремившейся обнять жизнь всей природы и об'яснить ее естественным путем и наконец пробудить творчество человеческого ума. Вместе с тем я постараюсь показать, как все ярче и деятельнее стала выступать с тех пор в нравственной области свободная личность, провозглашавшая свою независимость от церкви, государства и установившихся преданий.

В течении первых десяти веков нашего летосчисления христианская церковь видела в изучении природы нечто ненужное и даже вредное, ведущее к самомнению, к „гордости"; гордость же преследовалась, как источник неверия. То что есть нравственного в человеке, утверждала церковь, получается им вовсе не из его природы, которая может толкать его только на зло, а исключительно из божественного откровения. Всякое исследование естественных источников нравственного в человеке устранялось, а потому греческая наука, пытавшаяся дать естественное обоснование нравственного, отвергалась безусловно К счастью, науки, зародившиеся в Греции, нашли себе убежище у Арабов, которые переводили греческих писателей на свой язык и сами расширяли наши познания, особенно о земном шаре и о небесных светилах, а вместе с тем и математическое знание вообще и медицину; познание же нравственного арабская наука, как и греческая, считала частью познания природы. Но такое знание христианская церковь отвергала, как еретическое. Так продолжалось свыше тысячи лет, и только в одинадцатом веке, когда в Европе начались восстания городов, началось также и свободомыслящее (рационалистическое) движение. Стали усердно разыскавать уцелевшие кое-где памятники древнегреческой науки и философии; и по ним начали изучать геометрию, физику, астрономию и философию. Среди глубокого мрака, царившего в Европе столько веков, открытие какой-нибудь рукописи Платона, или Аристотеля и перевод ее, становилось мировым событием: они открывали новый неведомый кругозор; они будили умы, воскрешали чувство красоты и восторга перед природой и, вместе с тем, пробуждали веру в силу человеческого ума, от которой так тщательно отучала людей христианская церковь.

С этих пор началось возрождение — сперва в науках, а потом вообще, а также и в исследованиях о сущности и основах нравственности. Многострадальный Абеляр (род. 1079, ум. 1142), уже в начале 12-го века решился утверждать вслед за мыслителями Древней Греции, что человек носит в себе самом зачатки нравственных понятий. Но поддержки для такой ереси он не нашел и только в следующем столетии появился во Франции мыслитель Фома Аквинат (1225 — 1278), который старался соединить учения христианской церкви с частью учений Аристотеля; а в Англии Роджер Бэкон (1214 — 1294) около того же времени попытался, наконец, отбросить

сверхестественные силы в об'яснении, как природы вообще, так и нравственных понятий человека.

Это направление было, впрочем, скоро задавлено и нужны были вышеупомянутые народные движения, охватившие Богемию, Моравию, земли теперь принадлежащие к Германской империи, Швейцарию, Францию, особенно Южную, Нидерланды и Англию; нужно было чтобы сотни тысяч людей погибли от огня и меча, а их руководители подвергались адским пыткам — словом нужно было громаднейшее потрясение, постепенно охватившее с 12-го по 16-й век всю Европу, чтобы Церковь и руководимые ею гражданские правители позволили мыслителям говорить и писать об общественном инстинкте человека, как об источнике нравственных понятий, и о значении человеческого разума, для выработки нравственных начал. Но и тут мышление, освобождавшееся от гнета Церкви, предпочитало приписывать мудрым правителям и законодателям то, что прежде приписывалось божественному откровению, — раньше чем новое течение мысли решилось признать, что выработка нравственных начал была делом обще-человеческого творчества.

В середине 16-го века, не задолго до смерти Коперника (род. 1473, ум. 1543 г.), вышла его книга о строении нашей планетной системы, которая дала сильный толчок естественно-научному мышлению. В ней доказывалось, что земля вовсе не стоит в центре вселенной и даже не в центре нашей планетной системы, что солнце и звезды вовсе не вращаются вокруг нее, как это кажется нам; и что не только наша земля, но и солнце, вокруг которого она ходит — простые песчинки в ряду бесконечного числа миров. Это идеи так расходились с учениями церкви, утверждавшей, что земля есть центр вселенной и что человек представляет предмет особых забот Творца природы, что церковь стала, конечно, жестоко преследовать это учение и не мало людей пало жертвами этого преследования; так итальянец Джиордано Бруно (род. 1548) был сожжен инквизициею в Риме в 1600 году за сочинение Saggio della bestia triomfante, где он высказывался за ересь Коперника. Но новое направление уже было дано астрономами, и вообще выдвинулось значение точных наблюдений и их математической обработки и знания, основанного на опыте против заключений, основанных на метафизике. Во Флоренции даже образовалась академия del Cimento, т.-е. опыта.

Вскоре вслед за тем в 1609 и 1619 годах подробные исследования Кеплером (род. 1571, ум. 1630) законов движения планет вокруг солнца подтвердили выводы Коперника; а лет двадцать спустя итальянский ученый Галилей (род. 1564, ум. 1642) выпустил главные свои сочинения, которые не только подтверждали учение Коперника, но доказывали еще дальше, куда ведет физика, основанная на опыте. За приверженность к учению Коперника Церковь в 1633 году подвергла Галилея пытке и, под пыткой, заставила отка-

заться от такой „ереси“. Но мысль освобождалось уже от гнета христианских и древне-еврейских учений и в английском мыслителе и исследователе Франциске Бэконе (Веруламском) естествознание нашло не только продолжателя смелых исследований Коперника, Кеплера и Галилея, но и основателя нового метода, научного исследования — индуктивного метода, построенного на тщательном изучении фактов природы и на получении выводов из этих фактов, вместо того, чтобы об'яснить природу дедуктивно, т. е. на основании заранее выведенных отвлеченных умозаключений. Мало того, Бэкон набросал основы новой науки, построенной во всех своих главных отраслях, на наблюдении и опыте. В Англии в эту пору, уже шло серьезное брожение умов, которое вскоре вылилось в революцию 1639—1648 годов, крестьянскую и особенно среднего сословия в городах, завершившуюся провозглашением Республики и казнью короля. И рядом с экономическим и политическим переворотом, — т. е. с уничтожением власти феодальных землевладельцев и с вступлением во власть городского среднего сословия, — совершалось освобождение умов от гнета церквей и выработка новой философии — нового понимания природы, основанного не на умозрениях, а на серьезном изучении природы и постепенного развития жизни, т. е. эволюции, которая составляет основу современной науки.

Бэкон и Галилей были предтечами этой науки, которая во второй половине 17-го века все ясней стала понимать свою силу и необходимость полного освобождения от церквей как католической, так и новых, протестантских. Для этого, ученые стали сплачиваться между собою и основывать научные „Академии“, т. е. общества, работающие для свободного изучения природы; и в этих академиях признавалось основным принципом опытное исследование, на место прежних словопрений. Такую цель преследовали академии, возникшие сперва в Италии, а потом и Королевское общество, основанное в Англии в XVII веке и ставшее с тех пор оплотом естественно-научного знания и образцом для таких же обществ, основанных во Франции, в Голландии и Пруссии и т. д.

Такой поворот в науках естественно отразился и на науке о нравственности, Фрэнсис Бэкон уже за несколько лет до английской революции сделал попытку — весьма впрочем осторожную, — освободить вопрос о происхождении и сущности нравственных понятий от религии. Он осмелился высказать, что отсутствию религиозных убеждений не следует приписывать разрушительного влияния на нравственность: что даже безбожник может быть честным гражданином, тогда как, с другой стороны, суеверная религия, если она берет на себя руководить нравственностью человека, представляет действительную опасность. Выражался Бэкон чрезвычайно сдержанно, — иначе в его время и нельзя было выражаться; но сущность его мысли была понятна и с тех пор таже мысль стала все громче и определеннее высказываться

в Англии и во Франции. Тогда вспомнили о философии Эпикура и Стоиков и началось развитие рационалистической этики, т. е. этики на научных основаниях, — трудами Гоббса, Локка, Шэфтсбэри, Кэдворса, Хетчисона, Юма, Ад. Смита и др. в Англии и Шотландии и Гассенди, Гельвеция, Гольбаха и многих других во Франции [1]).

Любопытно, однако, что главная черта об'яснения нравственности, данного Бэконом (на которое я указал уже во второй главе), а именно то, что уже даже у животных инстинкт общительности бывает сильнее и постояннее инстинкта самосохранения, — оставлено было без внимания его последователями и даже смелыми поборниками естественного об'яснения нравственности [2]).

Только Дарвин, в конце своей жизни, решился повторить мысль Бэкона на основании своего собственного наблюдения природы и положил ее в основу нескольких замечательных страниц о происхождении нравственных чувств, вошедших в его книгу „Происхождение человека“ (см. выше II главу), но даже и теперь писатели об этике обходят эту мысль, которая должна была бы лечь в основу рациональной этики, тем более что, хотя в менее определенной форме, она все таки мерцала в основе всех учений, искавших об'яснения нравственности в самой природе человека.

После Бэкона, из философов XVII века тоже самое прекрасно понял и еще определеннее высказал Гуго Гроций (Hugo Grotius) в сочинении „О праве войны“ (De jure bellis), 1625 г. После нескольких замечаний о создателе и его влиянии на выработку нравственных понятий, не непосредственно, а через посредство, „хотя и созданной им, но неизменяемой разумной природы“, — Гроций не задумался признать, что источником „права“ и тесно связанных с ним нравственных понятий были: природа и познающий ее разум.

Религиозную нравственность и постановления обрядов он выделил из области естественной нравственности и занялся только изучением последней. Под природой-же он понимал человеческую природу и отрицал, чтобы она могла не отличать правого от неправого, так как

---

[1]) Замечательное сочинение Джиордано Бруно Saggio della bestia trionfante, изданное в 1584 году, прошло почти незамеченным Точно также книга Шаррбна De la Sagesse изд. 1601 г. (в изтании 1604 года пропущено смелое место о религии), где сделана была попытка основать нравственность на простом здравом смысле, не имела, повидимому, большого распространения вне Франции. Essais, Montaigne (опыты Монтена) (1588), который оправдывал многообразие религий, имели впрочем большой успех

[2]) Замечательно, что и Иодль, историк этики — необыкновенно чуткий ко всяким новым влияниям в этической философии, — тоже не оценил по достоинству те немногие слова, в которых Бэкон выразил свою мысль. Он видел в них отголосок греческой философии, или так называемого естественного закона, lex naturalis (1573); тогда как Бэкон, выводя нравственность из общительности, свойственной как человеку, так и большинству животных давал новое, естественно-научное об'яснение перво основ нравственности.

в человеке и в животных развита общительность, которая необходимо влечет человека к выработке спокойного сожития с ему подобными.

Рядом с этим сильным общественным побуждением,—продолжал Гроций—человек, благодаря языку, имеет способность выводить общие правила для поддержки общежития, и поступать сообразно с ними, и эта забота об общежитии становится источником установившихся обычаев и так называемого естественного, или обычного права. Выработке этих установлений помогают также понятие об общей пользе и производное понятие о том, что признано справедливым. Но совершенно ошибочно утверждать, говорил он, что людей принуждала заботиться о праве стоявшая над ними власть, или же, что они заботились о нем ради одной пользы К тому влекла человека его природа.

„Ибо" писал Гроций, „начиная с животных, есть некоторые из них", которыя умеряют и до некоторой степени забывают заботу о себе ради своих детей, или своих подобных"; что происходит, прибавлял он, по нашему мнению, от некоего познания, происходящего извне и составляющего принцип таких поступков, так как в других поступках, более легких, не замечается того же инстинкта [1])".

Такое же стремление делать добро другим, видно до некоторой степени у детей. В этом же направлении действует и здравое суждение (§ 9). „Естественное право" писал дальше Гроций,—есть правило внушаемое нам разумом, в силу котораго мы судим о нравственной необходимости, или негодности поступка, смотря по его согласию, или несогласию с самою разумною природою" (с самою природою разума § X. I).

„Более того", продолжал Гроций, „естественное право так неизменяемо, что сам Бог не может его изменить. Ибо хотя власть Бога громадна, но можно, однако сказать, что есть вещи на которые она не распространяется". (Кн. I, гл. I, § X, 5).

Другими словами, соединяя в одно учения Бэкона и Гроция, происхождение нравственных понятий становится ясным, если признать основной чертой человека инстинкт общительности. (Вследствие этого инстинкта складывается общественная жизнь с некоторыми неизбежными уступками личному эгоизму); причем она способствует, в свою очередь, выработке понятий родовой нравственности, которые мы находим у всех первобытных дикарей. Затем на почве жизни, слагающейся под влиянием несомненно сильного инстинкта общительности, постоянно работает разум, который ведет человека к выработке правил жизни, все более сложных и укрепляющих вместе с тем побуждения общественного инстинкта и внушенные им привычки. Идет следовательно, естественным путем выработка того что мы называем правом.

Таким образом ясно, что нравственный склад и понятия человека вовсе не нуждаются в сверх-естественном об'яснении. И действительно

---

*) Питирую по французскому переводу: „De jure bellis. Le Droit de guerre et de Paix, traduit du latin par M Courtin. La Haye, 1703 г. Prëface, § 7.

во второй половине 18-го века и в 19-м веке большинство писавших о нравственности указывало на ее происхождение из двоякаго источника: прирожденнаго чувства, или общественного инстинкта и разума, который укрепляет и развивает то, что подсказано ему наследственными чувством и инстинктивно—выработанными привычками.

Те же, кто непременно хотел ввести в этику сверх-природное, „божественное" начало, об'ясняли инстинкт и привычки общественности в человеке—божественным внушением, совершенно оставляя в стороне то, что привычки и инстинкт общественности свойственны громадному большинству животных, причем прибавлю я, мы узнаем теперь, что привычки общительности представляют самое верное оружие в борьбе за существование, а потому они все более и более укрепляются в общественных видах.

Понимание нравственного, принятое Бэконом и Гуго Гроцием, неизбежно выдвигало, однако вопрос:—На чем же основывается разум в выработке нравственных понятий.

На этот вопрос есть намеки уже в древней Греции и тогда на него давались разнообразные ответы. Платон, особенно во втором периоде его жизни и его последователи, об'ясняя нравственные понятия человека „любовью", внушенною ему сверх-природными силами, естественно отводили разуму очень скромное место. Разум человека служил только истолкователем „Разума Природы", или внушений сверх-природной силы.

Скептические—же школы софистов, а потом Эпикур и его школа, хотя и помогли мыслителям древней Греции отделаться от религиозной этики, но эти две школы, равно как и другие, которые тоже обходились без вмешательства верховной воли (т. е. Киренаики и последователи Аристотеля), хотя и придавали большое значение разуму, но предоставляли ему очень ограниченную роль, а именно—только расценку между различными поступками и образами жизни, с целью определить те, которые вернее ведут человека к счастью. Нравственный образ жизни, говорили они,—тот который дает наиболее личнаго счастья и наиболее удовлетворенное общее состояние, не только отдельной личности, но вместе с тем и для всех. Счастье есть свобода от зол, и, благодаря нашему разуму, отказываясь от минутных удовольствий, ради будущих более прочных радостей, мы можем выбирать в нашей жизни то, что вернее ведет нас к состоянию уравновешенности, к общей удовлетворенности, к гармонической жизни, в согласии с самим собою, а также к развитию нашей личности, сообразно с ее индивидуальными особенностями.

В этой этике отрицается, следовательно, погоня за справедливостью, или так называемою добродетелью, ради ее самой; мало обращается также внимания на жизнь, руководимую идеалом любви, которую проповедывал Платон. Разуму придается большое значение,—особенно Аристотелем. Но деятельность разума он видит скорее

в рассудительности и благоразумии, чем в смелом решении свободной мысли. Его идеал „правильное“ мышление, обуздание поступков, которые человек готов совершить под сильным впечатлением, и воля держащаяся „благоразумной середины“, в соответствии с природой каждого отдельного человека.

Аристотель отбрасывал метафизику и стоял на практической почве, считая исходною точкою всякой деятельности стремление к счастью, себялюбие (эгоизм). На той же точке зрения еще более стоял, как мы видели, Эпикур, а за ним и его последователи, в течение пяти или почти шести столетий. Со времен же возрождения, то есть с 16-го века, эту точку зрения разделял целый ряд мыслителей включая впоследствии Энциклопедистов 18-го века и наших современников утилитаристов (Бентам, Милль) и естественников, (Дарвин и Спэнсер).

Но какой бы успех не имели эти учения, особенно тогда, когда человечество чувствовало необходимость освободиться от гнета церкви, и пыталось проложить новые пути в развитии форм общественности,— эти учения все-таки не разрешали вопроса о происхождении нравственных понятий в человеке.

Сказать, что человек всегда стремится к счастью и к наиболее полному избавлению от зол, значит высказывать давно очевидную, но еще поверхностную истину, выраженную даже в пословицах. В самом деле, не раз уже было замечено, что если бы нравственная жизнь вела человека к несчастью, всякая нравственность давно исчезла бы на свете. Но такого общего замечания недостаточно. Нет никакого сомнения, что желание наибольшего счастья постоянно присуще всякому живому существу: в конечном анализе человек всегда руководится именно этим желанием. Но вопрос, занимающий нас, в том и состоит:—„Почему, вследствие какого умственного, или чувственного процесса человек, сплошь да рядом, в силу каких-то соображений, называемых нами „нравственными“, отказывается от того, что несомненно должно доставить ему удовольствие. Почему он часто переносит всякого рода лишения, лишь бы не изменить сложившемуся в нем нравственному идеалу“. Между тем ответ, данный названными сейчас мыслителями древней Греции, а затем и целым рядом позднейших мыслителей-утилитаристов, не удовлетворяет нашего ума: мы чувствуем, что здесь дело не в одном благоразумном взвешивании удовольствий и не в личном отказе от малых радостей, ради других радостей, более сильных и более прочных. Мы сознаем, что имеем здесь дело с чем-то более сложным и, вместе с тем, гораздо более общим.

Аристотель отчасти понимал это, когда писал, что человек, перед которым открываются два возможных решения, поступает разумно, если останавливается на том решении, которое не вносит разлада в его внутреннее „я“ и дает ему большую удовлетворенность самим собою. Радостей, чести, уваже-

ния и т. д.,—говорил он—мы добиваемся не только ради их самих, но главным образом—ради приносимого ими чувства удовлетворенности нашего разума. Тоже, в еще лучшей форме повторил, как мы видели, Эпикур. Но если роль разума признана в такой форме, то является вопрос:—„Что-же именно бывает удовлетворено в таких случаях в нашем разуме". И когда вопрос будет поставлен в такой форме, то, как мы увидим дальше, ответ непременно будет таков:—„Потребность справедливости" т. е. равноправия; между тем, если Аристотель и Эпикур и ставили себе этот вопрос, то такого ответа они не давали: весь строй тогдашнего общества, в основе которого лежало рабство для большинства людей, весь дух общества были так далеки от справедливости и от неизбежного из нее вывода—равноправия,—что такого вопроса Аристотель и Эпикур может быть даже и не задавали себе.

Между тем теперь, когда старое мировоззрение отжило свой век, мы уже не можем удовлетвориться решениями названных двух мыслителей и спрашиваем: „Почему более развитый ум находит наиболее удовлетворения именно в таких решениях, которые оказываются наилучшими в интересе всех: Нет-ли здесь глубокой физиологической причины?".

Ответ Бэкона, а за ним и Дарвина на этот вопрос мы уже видели (см. гл. II) —В человеке, говорили они, как и во всех стадноживущих животных, настолько развит инстинкт общительности, что он, постояннее и сильнее других инстинктов, которые можно обнять под общим именем инстинкта самосохранения. При этом в человеке, как существе разумном, живущем уже десятки тысячелетий, общественною жизнью,—разум помогал развитию и соблюдению таких нравов, обычаев и правил жизни, которые способствовали более полному развитию общественной жизни и, вместе с тем, развитию каждой отдельной личности.

Но и этот ответ нас еще не может удовлетворить вполне. Из жизненного опыта мы знаем, как часто в борьбе между различными побуждениями, узко-эгоистические чувства берут верх над чувствами общественного характера. Мы видим это и в отдельных людях и в целых обществах. И мы приходим, поэтому к убеждению, что если-бы в человеческом разуме не было присущего ему стремления вносить в свои суждении поправку общественного характера, то решения узко-эгоистические постоянно брали-бы верх над суждениями общественными. И такая поправка, как мы увидим в дальнейших главах, действительно вносится,—с одной стороны глубоко укоренившимся в нас инстинктом общительности и развивающемся при общественной жизни со-чувствием по отношению к тем, с кем мы живем, а с другой стороны,—больше всего—присущим нашему разуму понятием о справедливости.

Последующая история учений о нравственности подтвердит такое заключение.

Глава VII.

Развитие учений о нравственности в новое время.

(XVII и XVIII век).

Два направления в этике нового времени. — Гоббс и его учение о нравственности. — Кэдворс и Кумберлэнд. — Этика Спинозы. — Джон Локк. — Кларк. — Шэфтсбэри. — Хетчисон. — Лейбниц.

Те же два направления в этике, которые обозначились в древней Греции, продолжали существовать среди мыслителей и позже, вплоть до середины 18-го века. При этом большинство философов и мыслителей охотно искало об'яснения происхождения нравственности в чем-то сверх'естественном, внушенном человеку свыше. Воззрения Платона, развитые и подкрепленные христианской церковью, составляли и еще составляют сущность этих учений, но при этом они значительно суживаются. Для Платона, как и для Сократа, истинную двигательную силу всего нравственного представляло знание добра. Но это знание не представлялось Платону, как полученное извне. В основе мировоззрения Платона и в особенности стоиков лежала мысль, что нравственное чувство, проявляющееся в человеке, хотя бы и в несовершенной форме, представляет часть чего-то, что заложено в жизни целого — всего мироздания. Если бы этого не было в самой природе, оно не проявилось бы и в человеке.

Таким образом, между древне-греческой философией и наукой нового времени было, следовательно, нечто родственное, однако, христианская церковь и вдохновляемые ею учения употребили все усилия, чтобы вытравить эту мысль из нашего миропонимания. Христианство, правда, внесло в этику, вернее, усилило в ней идеал самопожертвования для блага своих братьев; и, воплотив этот идеал в образе человека-Христа, христианство, подобно буддизму, дало человеку высокий урок нравственности. Но последователи этого учения, а в особенности церковь, скоро стали проповедывать, что добродетели тех, кто стремится в жизни воплотить этот идеал, — вовсе не человеческого происхождения. — „Мир во зле лежит“, говорили они в противоположность мыслителям древней Греции. Выражая мрачное настроение своего времени, руководители христианской церкви утверждали, что человек настолько безнравственное создание, и мир настолько находится во власти злой силы, что создатель мира должен был послать на землю своего сына, чтобы указать людям путь к добру и его мучительной смертью „искупить мир“ от зла.

Это учение, как мы видели, так прочно утвердилось, что прошло более полуторы тысячи лет, раньше чем среди новой жизни, народившейся в Европе, начали раздаваться голоса, заговорившие о зачатках нравственного в самой природе. Мы уже упоминали о них в предыдущей главе. Но и до настоящего времени такие голоса, в противность очевидным фактам, заглушаются теми, кто продолжает самоуверенно утверждать, что природа дает человеку одни только уроки зла, что роль разума в нравственных вопросах должна быть оценкой того, что дает нам наибольшее удовлетворение в данной общественной обстановке, и что поэтому, если в человеке проявляется нравственное, то оно имеет сверх-природное происхождение.

Тем не менее, новое течение в этике, видящее в самом человеке и в окружающей его природе источник его нравственных понятий, развивалось за последние триста лет, несмотря на все препятствия со стороны Церкви и Государства. И оно делало все более и более очевидным то утверждение, что наши нравственные понятия произошли и развились совершенно естественным путем из природного человеку и большинству животных чувства общительности.

Мы и займемся теперь разбором этих новых учений и увидим, какую борьбу им пришлось выдержать и приходится выдерживать по сие время с противоположным учением, постоянно принимающим новые, иногда искусно замаскированные формы. Но так как естественно-научное понимание нравственности развивалось несколько различными путями в Англии и во Франции, то мы рассмотрим это развитие порознь в той и в другой стране. Начнем же мы с Англии, где Бэкон был родоначальником нового направления и вслед за ними Гоббс стал надолго популярным его представителем.

Гоббс (род. 1588 г., ум. 1679 г.). Мы видели, что греческие философы, несмотря на различие их школ, признавали, что нравственные понятия человека представляют нечто, вытекающее из природных наклонностей человека, и что с развитием разумного понимания общественности эти понятия проводятся в жизнь собственными силами человека. Мы видели затем, как Бэкон и его современник Гуго Гроций совершенно определенно выводили нравственное начало из общительного инстинкта. Мысль стоиков древнего мира, утверждавших, что нравственное в человеке есть нечто присущее его природе, возродилась, таким образом, в новой естественно-научной философии.

Между тем Гоббс занял совершенно противоположное положение. На его воззрения несомненно повлияли идеи его французского друга Гассенди[1]). Но нет сомнения, что его презрительное отношение к человеку, которого он представлял себе злым животным, не знающим никакого удержа своим страстям, сложилось у него уже в Англии, во время бурных годов, которыми началась уже с 1639 года революция, свергнувшая и казнившая короля в 1648 году. Гоббс уже тогда с не

[1]) Учение Гассенди о нравственности будет изложено в следующей главе

нависть относился к революционерам и должен был бежать во Францию, где и написал свое первое сочинение „О Государстве“ (De Cive) [1]).

При тогдашнем полном отсутствии всяких сведений о жизни первобытных дикарей, Гоббс представлял жизнь первобытного человека, как состояние „постоянной войны каждого против всех“, из которого люди выходили только тогда, когда об'единялись в общество и заключали ради этого „общественный договор“. А потому свое сочинение о государстве Гоббс начал с утверждения, что человек вовсе не то „общественное животное“, рожденное с привычками общественности, о котором говорил Аристотель, а, наоборот, человек человеку волк—„homo homini lupus“.

Если люди ищут себе товарища, то вовсе не в силу прирожденной общественности, а из-за пользы, которой они ждут от других, и из-за страха друг перед другом (Гл. I и II).

„Если бы в человеке существовало чувство общественности“, писал Гоббс, „люди любили бы первого встречного. Мы же ищем себе товарищей не в силу какого-нибудь природного инстинкта, а в силу почтения, оказываемого нам и ожидаемой нами пользы от людей“. „Если люди собрались поговорить, каждый охотно говорит то, что заставляет других смеяться,— очевидно для того, чтобы его похвалили за его прекрасные качества и чтобы их сравнили с недостатками и недочетами кого-нибудь другого из этого общества...“ „Я еще раз утверждаю, писал далее Гоббс, что все общество построено на желании почета и удобства жизни; что эти договоры заключаются скорее из себялюбия, чем из стремления нашего к себе подобным“. И он заканчивает этот параграф словами: „таким образом вполне установлено, что происхождение самых больших и прочных обществ явилось результатом не взаимного благоволения людей друг к другу, но в силу взаимной боязни людей“.

На таком поверхностном изображении природы человечества Гоббс и построил свою этику. Эти понятия были для него основными, и он подтверждал их в своих позднейших примечаниях к тексту, очевидно вызванных возражениями против его определений и выводов [2]).

Общежития некоторых животных и дикарей — еще не государство, говорит Гоббс; сама умственная одаренность человека мешает людям

[1]) Революция началась в Англии, как известно, в 1639 году. Первое сочинение Гоббса „О Государстве“ (De Cive) вышло сперва в Париже, по латыни, в 1648 г., и только пять лет спустя появилось оно по английски в Англии. Второе же сочинение Гоббса „Левиафан“ вышло на английском языке три года спустя после казни короля, в 1652 г.

[2]) Так, в примечании к приведенному сейчас параграфу Гоббс писал: „Не отрицаю, что необходимость поддержки в детстве и старости заставляла людей жить обществами: природа толкает нас к исканию общества, но гражданское общество — не простое собрание животных одного и того же вида: оно представляет союзы и лиги, поддерживаемые законами, которые были определены и подтверждены обещанием исполнять их“. Когда же ему возражали, что если бы люди были такие, какими он их описывал, то они избегали бы друг друга, он отвечал: „так они и делают: запирают свои двери, ложась спать, вооружаются шпагой, отправляясь в дорогу“ и т д.

сплачиваться в общества. Именно вследствие этой одаренности человек человеку враг: и даже та общительность, которую проявляет человек, — вовсе не природное качество, а привито ему воспитанием. По природе каждый человек, признав себя равным каждому другому, пока воспитание не вытравит в нем этой мысли, считает себя вправе причинять другому всякое зло и присвоить себе его имущество. Отсюда — состояние постоянной войны каждого против всех. Из него человек выходит только тогда, когда он бывает покорен другими, более сильными или более коварными; или же когда группа людей, видя опасности взаимной борьбы, входит между собою в соглашение и основывает общество [1]).

Насколько ошибочно было представление Гоббса о первобытном человеке мы знаем теперь, после того, как ознакомились с жизнью первобытных дикарей, а также и громадного большинства животных на материках, еще слабо заселенных людьми. Теперь нам ясно, что общественность представляет такое сильное оружие в борьбе с враждебными силами природы и другими животными, что она развилась у многих стадных животных гораздо раньше появления на земле человеко-подобных существ. А потому, для развития ее у человека не потребовалось ни „общественнаго договора", ни „Левиафана-государства".

Ясно, что из своего понимания основ человеческого общества Гоббс выводил и „Законы природы" которые он ставил в основу общественного строя; а так как он был ярый консерватор, слегка прикрывавшийся народными требованиями (он стоял за старый королевский порядок и за претендента на престол во время Кромвелевской республики), то он и выставлял основами государства крепостнические стремления своей партии, а с другой стороны такие общие начала, с которыми все могли согласиться.

Для тех, кто хоть сколько-нибудь знаком с жизнью животных и дикарей, воззрения Гоббса очевидно представляются совершенно ложными. Они были возможны в средине 17-го века, когда так мало знали о жизни диких народов: но мы спрашиваем себя, как могли они удержаться до настоящего времени, после путешествий и открытий 18-го и 19-го веков. Если можно еще понять, почему Руссо придерживался таких же взглядов на происхождение человеческих обществ, то совершенно непонятно, как мог разделять такие идеи

[1]) Причина взаимного страха между людьми, зависит отчасти от естественного равенства всех людей и отчасти от их взаимного желания вредить друг другу (там же §§ III и IV) А так как самый слабый человек может убить самого сильного, а равны все, кто может сделать равное, то все люди естественно равны между собою. Существующее теперь неравенство введено было гражданским законом (§ III) До этого, при естественном праве, каждый сам является верховным судьей средств, которые он употребит для самосохранения (§§ VIII и IX); в силу этого „природного права" все принадлежит всем (§ X). Но так как это состояние вело бы к войне, то люди вступили в общественный договор, которым устанавливался мир, и в силу „закона природы" все обязывались соблюдать этот договор.

современный натуралист Гексли, которому я должен был напомнить, когда он стал развивать взгляды, достойные Гоббса, что возникновение обществ на земле предшествовало появлению человека.

Об'яснить заблуждение Гоббса можно только тем, что он писал в такое время, когда необходимо было побороть сильно распространенное в ту пору представление об идиллическом „первобытном состоянии“ человека,—представление связанное с преданием о Рае и о грехопадении, которого держались как католическая церковь, так и возникавшие тогда Церкви протестантов, для которых искупление было догматом, еще более основным, чем для католиков.

В таких условиях писатель, безусловно отрицавший идеальное „первобытное состояние“ и выводивший нравственные понятия первобытного человека-зверя из соображений о том, что мирное сожитие выгоднее постоянной войны,—неизбежно должен был иметь успех. Либо „общественный договор“, либо порабощение завоевателем, который силой ограничивает необузданный произвол отдельных личностей,—таковы были, по мнению Гоббса, первые шаги в выработке нравственности и законности. Затем разум ограничивал, в видах личной пользы, естественные права личности, и отсюда развились современем все „нравственные“ добродетели: сострадание, честность, благодарность и т. д.

Нравственные понятия развиваются очень разнообразно, говорит Гоббс, согласно различным условиям времени и места, а потому ничего общего, безусловного (абсолютного) нет в нравственных правилах[1]. И соблюдать их нужно только тогда, когда вам отвечают взаимностью, причем в своем решении следует руководиться только разумом. Соблюдать же нравственные правила по отношению к тем, кто с вами их не соблюдает—неразумно. Вообще, полагаться на общественный разум для водворения нравственности нельзя. Нужна власть, которая создает общественную нравственность под страхом наказания и этой власти отдельного человека или собрания людей должны безусловно подчиняться все. В Государстве, как и в Природе сила создает право. Естественное состояние людей—это война всех против всех. Государство защищает жизнь и имущество подданных ценой их абсолютного повиновения. Воля Государства—верховный закон. Подчинение силе всемогущего государства „Левиафана“ — основа общественности. Только таким путем достигается мирное сожительство, к которому стремятся наши нравственные

1) Нравственная философия, писал Гоббс, ничто иное, как наука о том что есть добро и что есть зло во взаимном общении людей и в человеческом обществе. Добро и зло—*названия*, выражающие наши желания и нежелания, которые при различных темпераментах людей, различных нравах и учениях бывают различны, так как люди расходятся в своих понятнях о том, что есть добро и зло и приятное и неприятное получают в их суждениях различные толкования. и т. д. (De Cive, конец главы XV).

установления и законы. Что же касается до наследственного инстинкта общительности, то он не имеет никакого значения, так как недостаточно развит в первобытном человеке, чтобы стать источником нравственных правил. Вместе с тем и разум также не имеет никакого значения для выработки правил общественности: прирожденного понятия о справедливости у человека не существует: разум человека, как истинный оппортунист, устанавливает правила общежития согласно требованиям времени. Кто победил,—тот и прав, потому что он, стало быть, угадал требования своих современников. Так понимал нравственность Гоббс, и так думает по сию пору громадное большинство правящих классов.

С другой стороны тот факт, что Гоббс, в своих рассуждениях о нравственности окончательно порвал с религией и метафизикой, привлек на его сторону много последователей. В то время, когда борьба между католической церковью и протестантами велась в Англии с ожесточением, доходившем до исступления, и когда освобождение личности и мышления вообще стало насущным требованием, особенно ценно было учение, которым такой важный вопрос, как нравственность, ставился на рациональное основание. Говоря вообще, освобождение этики и философии от религии было большим шагом вперед, и Гоббс значительно способствовал этому своими сочинениями. При том Гоббс, следуя за Эпикуром, доказывал, что хотя личность всегда руководится своими личными выгодами, человек, тем не менее приходит к заключению, что его прямой интерес состоит в возможно большом развитии общительности и мирных взаимных отношений. Таким образом выходило, что хотя нравственные правила вытекают из личного эгоизма, они тем не менее становятся основой развития лучших взаимных отношений и общественности.

Кедворс (род. 1617 г. умер 1688 г.) —Вследствие указанных выше причин учение Гоббса имело в Англии большой и длительный успех. Но многих оно не удовлетворяло и скоро против него выступили в Англии серьезные противники, в числе их были, между прочим, знаменитый английский поэт того времени, Джон Мильтон убежденный республиканец и защитник свободы совести и печати, и Яков Гаррингтон, выступивший в 1656 году с своей утопией Океания, где он восхвалял, в противовес Гоббсу, демократическую республику. Но главными критиками этического учения Гоббса была группа ученых, группировавшихся вокруг Кембриджского университета. Эта группа относилась одинаково враждебно как к Кромвелевскому республиканскому пуританизму, так и к естественно-научному складу учений Гоббса. Однако, хотя эти противники Гоббса не разделяли узких взглядов, преобладавших среди английских богословов, но тем не менее их философия никак не могла помириться ни с рационализмом вообще, ни тем менее с выводами Гоббса, в которых они видели прямую угрозу всякой сдерживающей нравственной силе. Из сообра-

жений о личной пользе нельзя вывести чувствуемой нами обязательности некоторых нравственных суждений, говорил Кэдворс. Мало того, нравственность, доказывал он, не создание человека: ее корни лежат в самой природе вещей, которую не может изменить даже божественная воля: нравственные заключения также неизбежны, как математические истины. Человек открывает свойства треугольника, но он не создает их: они лежат в неизменяемых свойствах вещей. Точно также нравственные заключения оставались бы верны, если бы даже погиб весь теперешний мир.

В этих мыслях Кэдворса мы видим, следовательно, приближение к тому понятию о равнозначительности (эквивалентности), и равноправии людей, которое начинает проявляться в современной рациональной этике. Но Кэдворс, прежде всего, был богослов, и для него философия все-таки оставалась ничем без одухотворяющей силы религии и без вселяемого религией страха

Гораздо ближе к намечающейся теперь этике подошел другой представитель Кембриджской школы, Ричард Кумберленд, (род 1632, ум. 1718). В своем сочинении, написанном на латинском языке, „Философское рассуждение о законах природы“ [1]) изданном в 1671 г., он так излагал свои воззрения: „Благо общества, писал он, есть высший нравственный закон. Все, что ведет к этому — нравственно“.

Человек потому доходит до такого заключения, что в этом направлении его толкает вся его природа. Общительность есть качество, неотделимое от человеческой природы, — неизбежное следствие организации человека. Доводы же Гоббса, стремившегося доказать противное, — ложны, так как общительность должна была существовать уже с самых первых времен первобытного состояния.

Правда, у Кумберленда еще не было тех доказательств в пользу этой мысли, которыми мы располагаем теперь, с тех пор, как кругосветные плавания, а затем и жизнь среди дикарей ознакомили нас с нравами первобытного человека; а потому он подтверждал свои догадки лишь общими рассуждениями о строении мира, об организации человека и об его отношении к другим живым существам, тоже одаренным разумом. В такой мере нравственное, писал он, (очевидно делая уступку требованиям своего времени), есть проявление божественной воли; но из этого еще не следует, чтобы оно было произвольно или изменчиво.

Догадки Кумберленда о происхождении нравственных понятий человека из развития чувства общительности были, следовательно, верны. К сожалению, Кумберленд не рассмотрел дальнейшего развития этого чувства, а только указал на то, что благоволение ко всем, возникающее из чувства общительности, поддержанного и развитого разумом, приносит столько хорошего каждому разумному существу, что человек помимо вмешательства божественного авторитета,

---

[1]) De legibus naturae disquisitio philosophica. Лондон, 1672 г.

будет считать нравственные правила обязательными для себя. Следуя влечению общительности, человек конечно стремится в то же время и к личному счастью; но под влиянием общительности самое его стремление к личному счастью ведет к общему благу; а потому повиновение чувству общительности становится само источником радости и удовлетворения, раз оно ведет к высшей цели.

На этом Кумберленд остановился. Как и почему, исходя из инстинкта общительности, человек мог развить свои нравственные идеалы до теперешней высоты и широты, этого он не рассматривал, и понятием о справедливости, ведущей к равноправию и к дальнейшим из нее выводам, он не занялся.

Это сделали после него, с одной стороны, Джон Локк и его последователи, стремившиеся основать нравственность на пользе, а с другой стороны Шефтсбэри и его последователи, считавшие источником нравственного врожденный инстинкт и чувство. Но прежде чем перейти к ним, мы должны еще остановиться на этике Спинозы, оказавшей огромное влияние на развитие этических учений.

Спиноза (род. в 1632 г. ум., в 1677 г.). — Этика Спинозы имеет нечто общее с этикой Гоббса в его отрицании ее внеприродного происхождения. Но вместе с тем она безусловно глубоко от нее отличается в своих основных понятиях. Бог для Спинозы — сама природа. „Кроме Бога не может быть другой субстанции и она не может быть представлена“ [1]).

Отделять телесную субстанцию от божественной нельзя, Бог есть действующая причина всех вещей; но он действует только по законам своей природы. Воображать, что он может сделать, чтобы то, что находится в его власти, не совершалось, — не верно. Точно также неверно было бы доказывать, что природе Бога принадлежит высший разум и вполне „свободная воля“ (I,17); В природе вещей нет ничего случайного, а все заранее определено божественной природой к существованию и к действию известным образом (I,29). Одним словом, то, что люди называют Богом, есть сама непонятая человеком природа. Воля, так же как и разум, есть только состояние мышления, а потому ни одно хотение не может существовать и определяться к деятельности, если оно не определяется другою предыдущею причиной; а эта причина, в свою очередь, опять другою и так далее до бесконечности (I,32). Из этого следует, что вещи не могли быть произведены Богом — природой — никоим иным образом и ни в каком другом порядке, как только в том, в каком они произведены (I,33). То могущество, какое толпа приписывает Богу, не только человеческое свойство, — (что показы-

[1]) „Этика“, часть I, положение 15-е, стр. 17 русского перевода под ред. проф. Модестова, изд 4-ое СПБ. 1904. В следующих ссылках я буду упоминать только часть римскими цифрами и положение арабскими.

[2]) О Декарте см. ниже, в следующей главе.

вает, что толпа представляет Бога человеком или подобным человеку) но и заключает в себе бессилие" (II часть, положение 3-е). (Вообще причины, почему люди склонны приписывать всякие события в своей жизни верховной силе, прекрасно разобраны были Спинозой в первой части этики, положение 36-ое).

Спиноза был, следовательно, продолжателем Декарта [2]) и дальше развивал его воззрения на природу, а в отрицании божественного происхождения нравственных понятий Спиноза сходился с Гоббсом. Но, смело развивая свои естественно-научные воззрения и вполне освободившись от христианской мистики, Спиноза слишком хорошо понимал природу и человека, чтобы пойти в этике вслед за Гоббсом. И, конечно, он не мог вообразить себе, что нравственное есть нечто, основанное на принуждении государственной власти. Он показал, напротив, как без всякого вмешательства чувства страха перед верховным существом или перед правителями, разум человека, вполне свободный, неизбежно должен был придти к нравственному отношению к другим людям и как, делая это, человек находит высшее блаженство, потому что таковы требования его свободно и правильно мыслящего разума.

Спиноза создал, таким образом, истинное учение о нравственности, проникнутое глубоким нравственным чувством. Такова же была и его личная жизнь.

Мышление, путем которого Спиноза дошел до своих выводов, можно изложить так: — „Воля и разум одно и то же. Оба — ничто иное, как отдельные желания и идеи. Ложные заключения состоят только в недостатке познания: от него происходят извращенные и спутанные мысли (II, 49), а также и неправильные поступки". Вообще мысли каждого человека бывают иные полны, а другие неполны и спутаны. В первом случае за мыслью следует действие, тогда как во втором случае наша душа находится в страдательном состоянии, и чем больше человек имеет неполных мыслей, тем более его душа подвержена страстям.

Согласно учения Спинозы, душа и тело — „одна и та же вещь, которую мы рассматриваем то с точки зрения мышления, то с точки зрения протяжения". Спиноза подробно доказывает это положение, опровергая ходячее воззрение, утверждающее, что то или иное действие тела происходит от души, которая имеет власть над телом". Говоря это, люди просто сознаются в том, что не знают истинной причины своих действий (II, 2). „Решения души происходят в ней с той же необходимостью, как и идеи (мысли) о вещах, действительно существующих". При этом все, что увеличивает способность нашего тела к деятельности, равно, как и самая мысль об этом, увеличивает способность нашей души к мышлению и содействует ей (III, 11). Радость, веселость и вообще радостное состояние ведут нашу душу к большему совершенству; печаль же имеет обратное действие (III, 11). Одним словом, тело и душа неотделимы друг от друга.

Любовь ни что иное, как радость, сопровождаемая идеей внешней причины: а ненависть ни что иное, как печаль, сопровождаемая идеей своей внешней причины (III,13). И это об'ясняет нам, что такое надежда, страх, чувство безопасности, отчаяние, удовольствие („радость, происшедшая от образа вещи минувшей, в исходе которой мы сомневались“) и угрызение совести („печаль, противоположная удовольствию“) (III,18).

Из этих определений Спиноза выводил все основные положения нравственного. „Так, например, мы стремимся утверждать о себе и о любимом предмете все то, что, как мы воображаем, причиняет нам или любимой вещи радость, и наоборот“ [1]). А так как „стремление души или способность мышления по своей природе равно и одновременно со стремлением или способностью тела к действованию, то „мы стараемся содействовать тому, что мы воображаем содействующим радости — как нашей, так и в любимых нами существах“. Из этих основных положений Спиноза выводил самую высокую нравственность.

В природе, писал он, нигде не существует д о л ж н о г о: есть только н е о б х о д и м о е. „Познание добра и зла есть ни что иное, как аффект (чувство) радости или печали, поскольку мы сознаем его“, „Мы называем добром или злом то, что полезно или вредно для сохранения нашего существования; то, что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности“. (IV,8). Но истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может укротить никакого аффекта (никакого хотения). Лишь постольку, поскольку оно само есть аффект, т. е. переходит в желание д е й с т в и я, оно может сдерживать аффект, если оно сильнее его (IV,14).

Легко представить себе, какую ненависть возбудил Спиноза против себя в богословском стане такими утверждениями. Спиноза отвергал двойственность, о которой говорили богословы и в силу которой Бог является носителем вечной справедливости, тогда как сотворенный им мир есть ее отрицание [2]).

Спиноза строил свою нравственность на эвдемонистическом начале, т. е. на и с к а н и и ч е л о в е к о м с ч а с т ь я. Человек, говорил он, как и все другие существа, стремится к н а и б о л ь ш е м у с ч а с т ь ю, и из этого стремления его разум выводит нравственные правила жизни; но при этом человек, однако, н е с в о б о д е н; так как он может делать только то, что необходимо вытекает из его природы.

---

[1]) Слово „вещь“ Спиноза употреблял одинаково как для неодушевленных предметов, так и для живых существ.

[2]) Утверждение, что человек не свободен и может делать только то, что вытекает из его природы, в связи с таким же утверждением о Боге, встречается в разных местах „Этики“ Спинозы. Так, например, в предисловии к IV-ой части „О человеческом рабстве или о силе аффектов“, он писал:—„то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой действует по такой же необходимости, по какой оно существует“.

Нет никакого сомнения, что Спиноза прежде всего стремился освободить нашу нравственность от управления ее чувствами, внушаемыми религией, и хотел доказать, что наши страсти и хотения (аффекты) не зависят от нашей доброй или злой воли. Он стремился поставить нравственную жизнь человека всецело под управление его разума, сила которого растет вместе с развитием познания. Целый ряд страниц в четвертой части, где говорится „о человеческом рабстве", посвящен этому вопросу, затем, „Могуществу разума или Человеческой свободе", Спиноза посвятил всю пятую часть своей „Этики" и во всем этом капитальном исследовании он всячески стремился побуждать человека к действию,—доказывая, что полного удовлетворения своего *я* мы достигаем лишь тогда, когда мы действенно, активно а не страдательно, отзываемся на окружающее нас. Но к сожалению, он не обратил внимания на то, что способность решать, что справедливо и что несправедливо есть одно из выражений основной формы нашего мышления, без которого не было бы мышления.

Этика Спинозы вполне научна. Она не знает ни метафизических тонкостей, ни велений свыше. Ее суждения вытекают из познания природы вообще и природы человека. Но что же она видит в природе? Чему природа учит наш разум, которому принадлежит решение в нравственных вопросах? В каком направлении ее уроки? Она учит, писал Спиноза,—не довольствоваться соболезнованием, не смотреть издали на радости и страдания людей,—а быть активным. В каком же направлении должна проявляться эта активность? На этот вопрос Спиноза, к сожалению, не дал ответа. Он писал во второй половине 17-го века, и его этика вышла лишь посмертным изданием в 1676 году. В это время уже совершились две революции: реформационного периода и английская; обе эти революции не ограничились одной борьбой с богословием и церковью. Они имели глубоко социальный характер и равноправие людей было основным лозунгом этих народных движений. Но у Спинозы не нашлось отклика на эти полные значения явления.

„Спиноза, — совершенно справедливо замечает Иодль, — заглянул глубже всех в этику. Нравственное в его смысле,—в одно и то же время и божеское и человеческое, эгоизм и самоотречение, разум и аффект (т. е. хотение), свобода и необходимость". Но вместе с тем Спиноза, прибавляет Иодль, намеренно строя этику на эгоизме, совершенно игнорировал социальные наклонности человека. Влечения, порождаемые общественной жизнью, которые должны побороть чисто эгоистические влечения, Спиноза, конечно, признавал. Но общественный союз являлся у него чем то второстепенным, и самоудовлетворение совершенной в себе самой личности ставилось им выше идеи совместной работы в общежитии. (Иодль. Том I, стр. 259). Быть может этот недостаток об'ясняется тем, что в семнадцатом веке, когда происходили массовые избиения во имя „истинной веры", первой

насущной задачей этики было отделить нравственность от всякой примеси христианских добродетелей, и сделав это, Спиноза может быть не решался навлечь на себя еще большие громы защитой общественной справедливости, т. е. защитой коммунистических идей, выставленных в эту пору религиозными движениями. Надо было, прежде всего, восстановить права личного независимого автономного разума, а потому, строя свою нравственность на высочайшем блаженстве, которое она дает без всякой награды ввиде „умножения стад", или „блаженства на небесах", надо было порвать окончательно с богословской этикой, не впадая ни в „утилитаризм", ни в этику Гоббса и его последователей. Во всяком случае, пробел в этике Спинозы, отмеченный уже Иодлем, был пробел существенный.

Джон Локк (род. 1632 г., ум. 1704 г.)—Индуктивная философия Фрэнсиса Бэкона, смелые обобщения Декарта, стремившегося раскрыть естественную жизнь всего мироздания, этика Спинозы, об'яснявшая нравственное начало в человеке без всякого вмешательства таинственных сил и попытка Гроция об'яснить развитие общественности опять таки без вмешательства сверх-природного законодателя—все это подготовляло появление новой философии; и она действительно нашла яркого выразителя в лице английского мыслителя Локка.

Особого учения о нравственности Локк не написал. Но в своем произведении „Исследование о разуме человека" [1]), он так глубоко разобрал основы всего нашего знания, что оно легло в основание новой философии целого поколения; а разбирая в другой своей книге практические приложения своего исследования к политике и к жизни вообще [2]), он высказал столько веского о происхождении нравственных понятий, что его воззрения наложили свою печать на все то, что было написано о нравственности в восемнадцатом веке. Влияние Локка отчасти об'ясняется тем, что он не являлся основателем новой теории со строго определенными воззрениями; а излагая свое понимание человеческого мышления, так называемой свободы воли и нравственности вообще, он весьма терпимо относился к другим учениям, стараясь показать в них то, что могло быть правильным, хотя бы оно было выражено неправильно.

Локк, подобно Спинозе, был прежде всего последователем Декарта в его об'яснении нашего знания, т. е. процесса нашего мышления и путей, которыми человек доходит до своих умозаключений. Подобно Декарту, он отверг метафизику и стал на вполне научную почву. Но Локк разошелся с Декартом в вопросе о существовании у человека

---

[1]) An Essay Concerning Human Understanding, вышло в 1689 г., на другой год после водворения в Англии конституционной монархии. Излагая учение Локка, я цитирую его мысли по „шестому изданию, с значительными дополнениями", вышедшему в Лондоне в 1710 г.

[2]) Treatise on governement, 1689. Letters on Toleration and Reasonality of christianity.

врожденных идей, в которых Декарт и другие предшественники Локка видели источник нравственных понятий человека. Ни в нравственности, ни в разуме вообще прирожденных идей не существует, утверждал Локк. — „Где та практическая истина“, спрашивал он, „которая была бы общепринята, без всяких сомнений, как подобало бы прирожденной истине. — Вот, например, две практические истины, признаваемые большинством людей: справедливость и соблюдение договоров; с ними соглашается большинство, их признают даже воры и разбойники в своих союзах. Но они вовсе не считают их „законами природы“, а просто видят в них правила, без соблюдения которых не могли бы существовать их общества. Это—условия общественности. „Но кто же станет утверждать, что люди, живущие грабежом и обманом, имеют врожденные правила нравственности и справедливости“? (Исслед. о чел. разуме кн. I, гл. III, § 2). Тем же, кто сошлется на обычный у людей разлад между мышлением и практической жизнью, Локк отвечает — несовсем удовлетворительно, что поступки человека—лучшие выразители его мыслей. А так как принципы справедливости и нравственности отрицаются многими, а другими хотя и признаются, но не проводятся в жизнь, то странно было бы допустить существование прирожденных практических правил, по отношению к которым люди довольствуются одним созерцанием (contemplation)“.

Современный читатель, освоившийся с теорией развития, вероятно заметит, что рассуждение Локка поверхностно. Конечно, он имел право отвергать присутствие у человека врожденных идей или умозаключений, — в том числе и нравственных, и он вправе был говорить, что в нравственности, как и во всем остальном, человек черпает свои умозаключения из опыта. Но если бы он знал законы наследственности, как мы их знаем теперь, или даже просто подумал бы об этом, — он уже едва ли стал бы отрицать, что у общительного существа, как человек и другие стадные животные, могло и должно было выработаться путем наследственной передачи от одного поколения другому не только влечение к стадной жизни, но и к равноправию и справедливости. [1])

[1]) Действительно, писал Локк, скажите человеку, который раньше этого не слыхал, что надо поступать с другими так, как он желает, чтобы с ним поступали, и он спросит: „почему“. На это христианство ответит, что так велит Бог, а последователь Гоббса скажет, что того требует общество, и что Левиафан, т. е. государство, накажет, если этого не исполнить (кн. I, гл. III, § 5). Вообще добродетель хвалят не потому, что она прирожденное качество, а потому, что она полезна (§ 6); причем упомянутый совет чаще дается другим, чем исполняется (§ 7); Локк, таким образом, вполне шел за Гоббсом, не замечая одного — что привычки наследуются и становятся инстинктами и что инстинкты, т. е то, что тогда называлось „appetite“ к чему нибудь — хотение—в значительной мере наследственны. Борясь с мыслью о прирожденных мыслях, он не замечал наследственности, хотя ее поняли уже Бэкон и отчасти Спиноза.

Тем не менее, в свое время, т. е. в семнадцатом веке, поход Локка против „врожденных“ нравственных понятий был важным шагом вперед, так как это отрицание освобождало философию от подчинения учениям церкви о грехопадении и потерянном рае.

После этого вступления, которое необходимо было для Локка, чтобы доказать, что нравственные понятия нельзя считать внушениями свыше, он перешел к главному предмету своего исследования: к доказательству происхождения наших идей и умозаключений из наблюдения — из опыта. И здесь его исследование было такое исчерпывающее, что впоследствии его разделяли и принимали все главные мыслители восемнадцатого века и по сию пору его держатся позитивисты. Локк совершенно определенно доказывал, что все наши идеи (понятия, мысли) происходят либо непосредственно из наших ощущений, получаемых чувствами, либо из рассуждений о наших ощущениях. Все материалы для мышления мы черпаем из опыта; и ничего нет в разуме, чего раньше не было бы в ощущении.

„Этот великий источник наших идей — опыт, зависящий вполне от наших чувств и передаваемый ими разуму, я называю ощущениями“ — писал Локк (кн. II, гл. IV, § 3). Но при этом он, само собою разумеется, не отрицал, что есть известные приемы мышления, присущие нашему разуму и позволяющие ему открывать истины. Таковы, например, тожество, улавливаемое разумом, или различие двух вещей; их равенство или неравенство; смежность в пространстве или во времени и их раздельность; причина и последствия.

В простых идеях, получаемых нами из ощущений и в наших суждениях о них, есть,—указывал Локк,—два крупных разряда: одни сопряжены с удовольствием, причиняемым ими, а другие с огорчением. одни с радостью, а другие с печалью; и едва ли найдется ощущение или суждение об ощущении, которое не принадлежало бы к тому или другому разряду (кн. II, гл. XVIII, § 1). Все вещи бывают, стало быть добром или злом лишь по отношению к нашему удовольствию или огорчению. Мы называем добром то, „что способно доставить нам удовольствие или же усилить его или уменьшить страдание“ (§ 2). Ощущения же вызывают в нас соответственные влечения и страсти, которые мы познаем, наблюдая их; и человек ищет того, что дает ему удовольствие, и избегает того, что причиняет страдание (§ 3). При этом Локк указал уже на то, что удовольствие и страдание бывают не только физические, но и умственные, и таким образом, он уже положил основы тому учению, которое в девятнадцатом веке блестяще развил Джон Стюарт Милль под именем утилитаризма.

Вместе с тем, наблюдая изменения наших простых суждений (под влиянием расширяющегося опыта), мы получаем представление о нашей воле, т. е. способности поступать так или иначе; и из таких наблюдений возникает представление о „свободе воли“ (кн. II, гл. XXI, §§ 1 и 2). Мы познаем в себе,—говорит Локк,—известную силу начать

или нет, продолжать или прекратить такую-то работу нашего разума, или такие-то движения нашего тела; и совершается это одним решением нашей мысли или предпочтением нашего разума, как бы приказывающаго нам либо продолжать то то, либо нет (гл. XX, § 5). Отсюда, из наблюдения над властью нашего разума над нашими поступками, родится мысль о свободной воли (§ 7). Но, в сущности, вопрос: „свободна ли воля или нет“ неправильно поставлен. Следовало бы спросить: свободен ли человек в своих поступках?“ — Причем ответом на это будет то, что человек, конечно, может действовать, как он захочет. Но — „свободен ли он в своих желаниях?“ И на этот вопрос Локк дал, конечно, отрицательный ответ, так как воля человека определяется целым рядом предшествовавших влияний на него.

Затем, разбирая, как разум управляет волей, Локк указывал еще на то, что — предвидение страдания или даже только неприятного ощущения (uneasiness), сильнее влияет на нашу волю, чем предвидение самых великих радостей в загробной жизни. Вообще Локк так обстоятельно разобрал отношения нашего разума к нашим поступкам, что здесь его можно считать родоначальником всей последующей философии.

Но вместе с тем надо отметить также, что если влияние Локка сказалось главным образом в отрицательной философии 18-го века, то оно сказалось также и в примирительном отношении философии к религии, выразившемся впоследствии у Канта и в германской философии первой половины 19-го века.

Освобождая нравственную философию от ига Церкви, Локк в то же время ставил нравственность под охрану трех родов законов: божественных, гражданских и законов общественного мнения (гл. XXVIII, § 4—14) и таким образом он не порвал связи с церковной нравственностью, основанной на обещании блаженства в будущей жизни. Он только умалил значение этого обещания.

В заключение, во втором томе того же исследования о разуме человека, Локк посвятил несколько глав развитию мысли, нередко встречающейся у писавших об этике: мысли, что нравственные истины, если освободить их от осложнений и свести их к основным понятиям, могут быть доказаны совершенно также, как истины математические. „Знание в области нравственного может быть также достоверно, как математическое знание, — писал Локк, — так как наши нравственные понятия, подобно математическим, представляют основные понятия и такие же равноценные и полные идеи (and so adequate and complete Ideas); все согласования и несогласования, которые мы найдем в них, составят реальное знание, как в математических формулах“ (кн. IV, гл. IV, о реальном знании, § 7). Вся эта часть а особенно параграф — „Нравственность—доказуема“, чрезвычайно интересны. Из них ясно видно, что Локк чрезвычайно близко подошел к признанию справедливости основой нравственных понятий. Но когда он попытался определить

Справедливость, то он без всякой надобности ограничил это понятие, низведя его к понятию о собственности: — „там, где нет собственности, нет несправедливости", — писал он, — „это утверждение так же достоверно, как любое доказательство у Эвклида" (кн. IV, гл. III, § 18). И таким образом он лишил понятие о справедливости и равноправии того громадного значения, которое, как мы увидим во втором томе настоящего сочинения, оно занимает в выработке нравственных идей.

Философия Локка оказала громаднейшее влияние на все последующее развитие философии. Написанная простым языком, без варварской терминологии немецких философов, она не окутывала своих основных положений в туман метафизических фраз, которые самому пишущему иногда мешают составить себе ясное, отчетливое представление о том, что он хочет выразить. Локк высказал в ясных словах основы естественно-научного познания мира в такой важной области этого познания, как нравственное. А потому вся последующая философия от Кантовской метафизики до английского „утилитаризма", до „позитивизма" Огюста Конта и даже до современного „материализма", — сознательно или бессознательно — исходила от Локка и Декарта, как мы это увидим ниже, когда займемся философией энциклопедистов, а затем философией 19-го века. Теперь же мы рассмотрим, что нового внесли английские продолжатели Локка.

Самуэль Кларк (род. 1675 г., ум 1729 г.). — О сходстве нравственных правил с математическими — в том смысле, что они могут быть выведены с точностью из нескольких основных положений — писал между прочим Самуэль Кларк, ученик Декарта и Ньютона, в своем сочинении „Рассуждение о неизменяемых обязанностях естественной религии" [1]). Он придавал этому факту большое значение, тем более, что он энергично утверждал независимость нравственных начал от воли верховного существа, а также и то, что человек считает нравственность обязательной помимо соображений о последствиях не нравственных поступков. Поэтому можно было бы ожидать, что Кларк разработает мысль Бэкона о наследственности нравственных инстинктов и укажет как они развиваются. Признавая существование рядом с ними инстинктов противо-общественных — часто заманчивых для человека, Кларк мог бы подойти к роли разума в выборе между теми и другими и показать исторически накоплявшееся влияние общественных инстинктов. Но этого он не сделал. Время для теории развития (эволюции) еще не пришло и, хотя этого всего менее можно было ожидать от противника Локка, — Кларк, как и Локк, призвал на помощь божественное откровение. Вместе с тем, Кларк, подобно Локку, прибегал также как и его преемники-утилитаристы к соображениям о пользе, и тем самым он еще более ослаблял ту часть своего учения,

---

[1]) Clarke. — Discourse concerning the Unalterable Obligations of Natural Religion.

где он выводил нравственные понятия из унаследованных инстинктов. Вследствие этого, его влияние на этическую философию было гораздо слабее, чем оно могло бы быть, если бы он ограничился обстоятельным развитием первой части своего учения.

Шефтсбэри. (Shaftesbury, род. 1671 г., ум. 1713 г.).—Гораздо более цельности представляла нравственная философия Шефтсбэри и из всех, писавших в 17-м веке после Бэкона, он ближе других подошел к мыслям великого основателя индуктивного мышления. Шефтсбэри высказался по вопросу о происхождении нравственных понятий гораздо смелее и определеннее своих предшественников, хотя и ему, конечно, приходилось прикрывать свои основные мысли уступками религиозным учениям, так как без таких уступок в то время невозможно было обойтись.

Шефтсбэри, прежде всего, постарался доказать, что нравственное чувство—не производное чувство, а основное в человеческой природе. Оно отнюдь не вытекает из оценки полезных или вредных последствий наших поступков; и „этот первородный и непосредственный характер нравственного чувства доказывает, что нравственность основана на чувствах (аффектах, emotions) и наклонностях (propensities, инстинктах), источник которых лежит в природной организации человека, и о которых он может рассуждать только после их проявления (only secondarily). Обсуждая проявление своих чувств и инстинктов, человек называет их нравственными или безнравственными".

Таким образом, для обоснования нравственности нужен разум; нужно понимание того, что справедливо и что дурно, чтобы верно выражать свои суждения; „нужно, чтобы ничто скверное, или неестественное, ничто не могущее быть поставленным в пример, ничто из того, что разрушает природные наклонности, которыми поддерживается вид или общество, ни в каком случае, в силу ли какого нибудь принципа, или религии, не могло бы быть предметом желания, или проводилось бы в жизнь, как нечто заслуживающее уважения" [1]).

Религии Шефтсбэри не придавал значения в утверждении нравственных понятий. В человеке, который стал нравственным под влиянием религии, нет правды, истинной набожности и святости,— писал он, больше, чем бывает доброты и ласковости в тигра, посаженном на цепь [2]). Вообще в своем рассуждении о религии и атеизме Шефтсбэри выражался с полной откровенностью.

Происхождение нравственных понятий Шефтсбэри вполне об'яснял из прирожденных общественных инстинктов, под контролем разума. Из них развились понятия о Справедливости и Праве (Equity and Right), причем в этом развитии играло роль следующее: „для

---

[1]) Inquiry concerning Virtue, book I, part 2, § 3 (том II его сочинений стр 35)

[2]) Сочинения, II том, § 3, стр. 55—59. Ср. также book II, part II, § I, (стр. 120 того же тома).

того, чтобы человек мог заслужить название доброго и добродетельного, все его склонности и привязанности, настроение его ума и душевное настроение должны соответствовать благу его вида или системы (т. е. общества, к которому он принадлежит и которого он составляет часть) [1]. При этом Шефтсбэри доказывал, что интересы обществ и интересы личности не только совпадают, но и не отделимы друг от друга. Доведенная до крайности жажда жизни и любовь к жизни — вовсе не в интересах личности; они становятся помехой ее счастью [2].

Вместе с тем у Шефтсбэри уже намечались те начала утилитарной расценки удовольствий, впоследствии развитые Джоном Стюартом Миллем и другими утилитаристами там, где они говорили о предпочтительности умственных удовольствий пред чувственными [3]. А в разговоре „Моралисты" (The Moralists), впервые изданном в 1709 г., где он защищал свою теорию, изложенную в „Исследовании о Добродетели", он осмеивал „естественное состояние", в котором, по предположению Гоббса, все люди были врагами друг другу [4].

Замечательно, что Шефтсбэри, опровергая утверждение Гоббса, что человек человеку волк, впервые указал на существование взаимной помощи среди животных. — „Ученые, писал он, любят толковать об этом воображаемом состоянии вражды..." Но „утверждать, чтобы унизить человека, что человек человеку волк, до некоторой степени нелепо, так как волки по отношению к волкам очень ласковые животные. У них оба пола принимают участие в заботах о своих малышах, и этот союз продолжается между взрослыми: они воют, чтобы созывать других, когда они охотятся, или когда хотят окружить добычу, а также, если открыли хорошую падаль. Даже среди животных свиной по-

---

[1]) Ib. Cit. book II. part 1, sect. (стр 77).
[2]) Ib Cit book II. part 2, § 2 (стр 144).
[3]) Ib cit. Заключение второй части второй книги (стр 173).
[4]) „Утверждать, что естественным состоянием людей было—жить врозь друг от друга — нельзя, не впадая в нелепость, потому что лучше отнять у живого существа всякое другое чувство и привязанность, чем привязанность к обществу и себе подобным" (Моралисты, философская рапсодия, представляющая передачу некоторых разговоров об естественных и нравственных предметах „The Moralists, a Philosophical Rhapsody: being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects" (том II сочинение Шефтсбэри). Далее он говорит: „если только с другой стороны, строение этих существ было схоже с нашим .... если у них была память, чувство привязанности то очевидно, что они также мало могли бы, по собственному желанию, воздержаться от жизни в обществе, как и сохранить свою жизнь без него" (§ 4 стр. 317). Шефтсбэри указывал затем на слабость ребенка у человека и на необходимую для него защиту и лучшую пищу и писал: „не должна ли была его семья вырости в род, а род — в племя? Если бы она даже оставалась только родом, то разве род не был бы обществом взаимной защиты и взаимной пользы (стр. 318). Очевидно, что общество было для человека естественным состоянием, и что иначе, как обществами, он никогда не жил и не мог жить (стр. 319) Эту мысль, как мы увидим дальше, повторил Юм.

роды нет недостатка во взаимной привязанности, и они спасают товарищей в нужде".

Таким образом, слова оброненные Беконом, Гуго Гроцием и Спинозой (mutuam juventum, т.е. „взаимная помощь") повидимому не пропали даром и через Шефтсбери вошли в систему этики. Теперь же мы знаем, на основании серьезных наблюдений наших лучших зоологов, особенно в незаселенной еще части Америки, а также и благодаря серьезным исследованиям жизни первобытных племен, произведенных в 19-ом веке, насколько прав был Шефтсбэри. К сожалению до сих пор не мало кабинетных „естествоиспытателей" и „этнологов", повторяющих нелепое утверждение Гоббса.

Воззрения Шефтсбэри были так смелы для своего времени и так сходятся в некоторых своих частях с теми, к которым современные мыслители приходят теперь, что следует сказать об них еще несколько слов. Шефтсбэри разделял различные побуждения человека на общественные, эгоистические и такие, которые в сущности не природны: таковы, писал он, ненависть, злоба, страсти. Нравственность же есть ничто иное, как правильное соотношение между общественными и эгоистичными склонностями (affections). Вообще Шефтсбэри отстаивал независимость нравственности от религии и от умственных мотивов, так как ее источник лежит не в рассуждениях о поступках, а в самой организации человека и в его веками выработавшихся симпатиях. Наконец, она независима и по отношению к своим целям, так как человек руководится не внешней полезностью того или другого образа действий, а внутренней гармонией в самом себе, т. е. чувством удовлетворенности или неудовлетворенности после действия.

Таким образом, Шефтсбэри, (как на это уже указал Вундт) смело провозгласил независимое происхождение нравственного чувства. И он понял также, как из этого первоначального источника неизбежно развивался свод нравственных правил. И вместе с тем он безусловно отрицал происхождение нравственных понятий из утилитарных соображений о полезности или вреде того или другого образа действий. Все нравственные правила религий и законов суть производные, вторичные формы, которых первооснову составляли наследственные нравственные инстинкты.

В этом натуралистическая нравственная философия Шефтсбэри совершенно разошлась с натуралистической философией французских мыслителей 18-го века, включая энциклопедистов, которые предпочли в нравственных вопросах стать на точку зрения Эпикура и его последователей. Любопытно, что расхождение было уже в создателях нового философского направления в Англии и во Франции, т. е. в Бэконе, сразу ставшем на естественно-научную точку зрения, и в Декарте, не совсем еще ясно определившем свое направление.

Во всяком случае, на ту же точку зрения, что и Шефтсбэри стал и Дарвин (во втором своем основном труде „О происхождении человека"). И на ту же точку зрения неизбежно станет всякий психолог,

отрешившимся от предвзятых мнений. В Шефтсбэри мы имеем также предшественника Марка Гюйо (Marc Guyau), в тех мыслях, которые последний развил в своей книге „Нравственность без обязательности и санкции". К тем же выводам приходит и современное естествознание, так что, ознакомившись со взаимопомощью среди животных и первобытных дикарей, я мог сказать, что человеку легче было бы вернуться к хождению на четвереньках, чем отрешиться от своих нравственных инстинктов, так как эти инстинкты вырабатывались уже в животном мире гораздо ранее появления на земле человека [1]).

Хэтчисон (род. 1694 г. ум. 1747 г.). В пользу прирожденного нравственного чувства высказался сильнее всех своих современников шотландский мыслитель Хэтчисон, ученик Шефтсбэри. Шефтсбэри еще недостаточно об'яснил, почему бескорыстные стремления на пользу других берут перевес над проявлениями личного эгоизма и тем

---

[1]) Вот как Шефтсбэри в своем сочинении „моралисты" описал себя: „будучи по отношению к добродетели тем, что вы недавно стали называть реалистом, он стремится доказать, что действительно есть нечто, само по себе существующее в природе вещей, непроизвольное и неискусственное (factícious), если я могу так выразиться; но данное извне или независящее от обычая, моды или воли: даже не от самой Верховной Воли, которая не может управлять ею, но сама, будучи необходимо доброю, управляется или даже тожественна с нею (Указан соч. часть 3-ья, § 3, стр. 257)

В другом месте Шефтсбэри писал: „точно также ни страх ада, ни тысячи страхов перед божеством не ведут за собой появления совести там, где нет понятия о том, что нехорошо, что отвратительно (odious), что представляет нравственное уродство, или что непохвально. Там же, где это есть, там уже действует совесть и необходимо появляется боязнь наказания, даже если ничто не угрожает им„. (Кн. II, часть II, § 1, стр. 120).

Вот еще одно место из его „Характеристик" (кн. II): „Вы конечно слышали, мой друг, ходячее утвержденне, что миром управляет личная выгода. Но я думаю, что тот, кто поближе присмотрится, увидит, что страсть, настроение, каприз, усердие, партия и тысячи других побуждений, идущих в разрез с личной выгодой, имеют большое значение в движении этой машины". (An Essay on the Freedom of Wit and Humour, Sect. 3, стр. 115).—На деле, прибавлял он,— хорошее побуждение, — ласковость и щедрость, добродушие и дружба, общественные и естественные наклонности — имеют такое же значение в жизни; и двигателем окажется нечто сложное, происходящее из них и более, чем наполовину сохраняющее свою природу" (том I, стр. 115 — 116). И он зло осмеивал Гоббса (стр. 118 — 119) и других защитников „эгоистического" об'яснения жизни. — „Все бесспорно ищут счастья, писал он, но вопрос в том, — находим ли мы его, следуя природе и уступая своим обычным наклонностям; или же подавляя эти наклонности и со страстью отдаваясь личной выгоде, узкому эгоизму или даже только сохранению жизни" (стр. 120—121). „Ни в чем человек так вполне не проявляет себя, как в своем расположении духа (temper) и в характере своих страстей и наклонностей. Если он теряет то, что в них есть мужественного и достойного, он настолько утрачивает себя, как если бы он потерял память и разум (том I, стр. 121).

Прибавлю еще следующее, Шефтсбэри, естественно, не признавал свободной воли. „Ибо, писал он, как бы воля ни была свободна, мы видим, что настроение и каприз (Fancy) управляют ею (стр. 185).

самым оставлял открытым путь для религии. Хэтчисон, хотя и несравненно более верующий и более почтительный к религии, чем Шефтсбэри, ярче всех мыслителей того времени выставил самостоятельный характер наших нравственных суждений.

В своих сочинениях Philosophiae moralis institutio compendiaria и в системе нравственной философии Хэтчисон доказывал, что вовсе не соображения о пользе доброжелательных и о вреде недоброжелательных поступков руководят нами, а мы чувствуем умственную удовлетворенность, писал он, после поступка, направленного на благо других, и называем этот поступок „нравственным" раньше всяких размышлений о пользе или вреде наших действий, мы чувствуем умственное недовольство от поступков недоброжелательных, — подобно тому, как нам нравится правильность и гармоничность размеров здания или музыкальная гармония и неприятно действует на нас отсутствие гармонии в архитектуре или в музыке. Разум, сам по себе, был бы неспособен двинуть нас на поступок, ведущий к общему благу, если бы в нас не было склонности, потребности поступить таким образом. А потому, разуму Хэтчисон уделяет довольно скромное, — слишком даже скромное, — место. Разум, говорит он, только приводит в порядок наши чувственные впечатления и ощущения и ему принадлежит только воспитательная роль. Он дает нам возможность ознакомиться с теми высшими наслаждениями, которые имеют наибольшее значение для нашего счастья. „Через разум, писал дальше Хэтчисон, мы познаем мировой порядок и правящего Духа; но от разума же идут те различия в понимании нравственного и безнравственного, которые приводят народы, стоящие на разных ступенях развития, к установлению самых разнообразных нравственных, а иногда и самых безнравственных правил и обычаев. Позорные деяния, совершавшиеся в разные времена, имели свою основу в ошибочных умственных суждениях, нравственное же чувство, предоставленное самому себе, неспособно было дать нравственное решение в трудных вопросах.

Вернее, однако, было бы сказать, заметим мы, что нравственное чувство всегда было против этих позорных деяний, и по временам отдельные люди восставали против них; но оно не имело на своей стороне нужной силы, чтобы положить им конец. Нужно помнить также, насколько религии бывали виновны и по сию пору остаются виновными во многих нравственных безобразиях. Отрицая права разума в выработке нравственного, религии сплошь да рядом толкали людей на холопство перед властями и на ненависть к людям других религий, вплоть до зверств инквизиции и истребления целых городов из-за религиозных разногласий.

Правда, что Хэтчисон видел главную ценность религии в „бесконечно высоких качествах, которые мы приписываем Богу", и в том, что создавая общественное поклонение, она удовлетворяла общественной потребности человека. Что религия, равно как и некоторые другие общественные учреждения, помогает созданию идеала, в этом

нет сомнения. Но, как на это указывали уже различные писатели о нравственном, главное значение в общественной нравственности имеют не столько идеалы, сколько повседневные привычки общественной жизни. Так христианские и буддийские святые несомненно служат образцами и до некоторой степени стимулами нравственной жизни. Но не надо забывать, что у большинства людей есть ходячее извинение, чтобы не подражать им в жизни: „что делать, мы не святые". — Что же касается до общественного влияния религии, то в этом направлении другие общественные учреждения и повседневный склад жизни оказываются гораздо сильнее, чем поучения религии. Коммунистический строй жизни многих первобытных народов гораздо лучше поддерживает в них чувство и привычки солидарности, чем христианская религия; и в разговорах с „дикарями" во время путешествий по Сибири и Манджурии мне очень трудно бывало об'яснить им, почему случается в наших христианских обществах, что многие люди часто умирают с голода, в то время, когда рядом с ними другие люди живут в полном довольстве. Тунгусу, алеуту и многим другим это совершенно непонятно; они язычники, но они люди родового быта.

Главная заслуга Хэтчисона была в том, что он пытался об'яснить, почему бескорыстные стремления могут брать верх, и берут верх над узко-личными поползновениями: и об'яснял он это присутствием в нас чувства внутреннего одобрения, всегда являющегося когда общественное чувство берет в нас верх над узко-личными поползновениями. Таким образом он освобождал этику от необходимости давать преобладание либо религии, либо рассуждениям о большей или меньшей полезности для личности того или другого поступка. Но существенным недостатком его учения было то, что он, как и его предшественники, не делал различия между тем, что нравственность считает обязательным и тем, что она считает только желательным, вследствие чего он не заметил, что во всех нравственных учениях и понятиях обязательное основано на признании чувством и разумом равноправия.

Этот недостаток, как мы увидим далее, встречается впрочем у большинства мыслителей и в наше время.

Лейбниц (род. 1646 г., ум. 1716 г.). — Я не стану подробно останавливаться на учении германского современника Шефтсбэри и Хэтчисона Готфриде Вильгельме Лейбнице, хотя много поучительного можно было бы почерпнуть из его критики, как Спинозы так и Локка, и из его попытки связать между собою богословие с философией и примирить течения мысли, выразившиеся в католицизме и различных протестанских учениях, а также в шотландской и английской этике. Лейбниц, как известно, одновременно с Ньютоном, ввел в математику новый в высшей степени плодотворный способ исследования явлений при помощи изучения в них бесконечно малых изменений, он также предложил теорию строения вещества, сходную с современной теорией

атомов.—Но ни его всеобъемлющий ум, ни его блестящее изложение не помогли ему примирить философский пантеизм с христианской верой и этику, построенную на изучении основных свойств природы человека с христианской этикой, построенной на вере в загробную жизнь.

Нужно однако сказать, что если эти попытки и не удались Лейбницу, то он несомненно помог развитию этики, указавши значение, в выработке основных нравственных понятий человека, его природного инстикта общительности, свойственного всем людям, а затем значение выработки воли для построения, как идеала, так и нравственного облика каждого из нас, на которую раньше слишком мало обращали внимания.

Нет никакого сомнения, что Лейбниц, по всему складу своего ума в своей философии не мог расстаться с богословской христианской этикой, а также с мыслью, что вера в загробную жизнь укрепляет нравственные силы человека. Но местами он так близко подходил к атеизму Бейля и Шефтсбэри, что несомненно усиливал влияние их критики. С другой стороны, именно его колебание между религиозной и не-религиозной нравственностью неизбежно вели к мысли, что в самой основе нравственности есть еще что-то кроме инстинктов и кроме страстей и чувств; и что в суждениях о „нравственных“ и „безнравственных“ явлениях наш разум руководится не одним только началом пользы, личной и общественной, как это утверждала школа интеллектуалистов—последователей Эпикура; что есть в нашем разуме что-то более общее и более общепризнанное. Сам Лейбниц не дошел до того заключения, что высшее начало, присущее разуму, есть понятие о справедливости; но он подготовил ему путь. А с другой стороны, он в таких прекрасных формах изобразил потребность в возвышенном образе мыслей и в поступках, полных так называемого самопожертвования; он так хорошо изобразил роль идеала в выработке нравственного, что этим самым подготовил создающееся теперь различение в наших нравственных понятиях между тем, что должно служить неоспоримой основой всей жизни общества, т. е. справедливости, и тем, что человек сплошь да рядом дает другим сверх простой справедливости, т. е. готовность к самопожертвованию [1]).

---

[1]) Главные философские сочинения Лейбница: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710. Nouveaux essais sur l'entendement humain (возражение Локку написано в 1704 г, появилось в печать только в 1760 г): Systeme nouveau de la Nature et de la Communication des substances.

Глава Восьмая.

Развитие учений о нравственности в новое время.

(XVII и XVIII век.).

(Продолжение).

Начало новой философии во Франции — Монтэнь и Шаррон — Декарт — Гассенди — Бейль. — Ларошфуко. — Ламетри — Гельвеций. — Гольбах. — Энциклопедисты — Морелли и Мабли — Монтескье. — Вольтер и Руссо — Тюрго и Кондорсе — Давид Юм. — Адам Смит.

Освобождение наук, а следовательно, и учений о нравственности от ига Церкви, происходило во Франции приблизительно в то же время, как и в Англии. Французский мыслитель Ренэ Декарт занял в этом движении такое же положение, как и Фрэнсис Бэкон в Англии, и их главные сочинения появились почти в одно и то же время [1]).

Но в силу разных причин движение во Франции приняло несколько другой характер, чем в Англии, вследствие чего освободительные идеи проникли во Франции в более широкие слои и имели более глубокое влияние в Европе, чем движение, начало которому положил Бэкон и которое произвело огромный переворот в науке и научной философии.

Освободительное движение во Франции началось еще в конце XVI века, но оно пошло иным путем, чем в Англии, где оно вылилось в формы протестанского движения и крестьянской и городской революции. Во Франции революция разразилась только в конце XVIII века, но освободительные идеи широко стали распространяться во французском обществе уже задолго до революции. Главным проводником этих идей явилась литература. Освободительные идеи во французской литературе мы видим впервые у Рабле (1483—1553), продолжателем которого был Мишель Монтэнь.

Монтэнь (род. 1533 г., ум. 1592 г.). Монтэнь является одним из самых блестящих французских писателей, он впервые в легкой, удобо-читаемой форме с точки зрения „простого здравого смысла“, высказывал о религии смелые и самые „неправоверные“ мысли.

Знаменитая книга Монтэня „Опыты“ или „Очерки“ (Essais), вышедшая в 1583 г., имела громадный успех; она выдержала множество изданий и читалась везде в Европе, и впоследствии даже крупные писатели 18-го и 19-го века не отказывались считать Монтэня в числе своих учителей.

1) „Novum Organum“ Бекона вышел в 1620 г., Discours sur la méthode Декарта был напечатан в 1641 году.

Своей книгой Монтэнь не мало способствовал освобождению этики от старых схоластических догматов.

В своих „Очерках“ Монтэнь дал ни что иное, как ряд откровенных признаний человека, хорошо знавшего светскую жизнь, относительно своего собственнаго характера и мотивов своих суждений и поступков, а также относительно характеров большинства людей своей среды. Судил же он людские поступки, как тонкий, несколько гуманный эпикуреец, себялюбие которого смягчалось легкою дымкою философии, и при этом он разоблачал религиозное лицемерие, которым прикрываются подобные ему эгоисты эпикурейцы и их религиозные наставники. Таким образом, благодаря своему большому литературному таланту, он подготовил тот критический, насмешливый тон по отношению к религии, которым впоследствии, в 18-м веке была проникнута вся французская литература. К сожалению, ни Монтэнь, ни его последователи вплоть до настоящего времени не подвергли такой же общедоступной насмешливой критике извнутри машину государственного управления, заступившую теперь место церковной иерархии в управлении общественной жизнью людей [1]).

С более существенной критикой, но все еще в том же духе выступил немного позднее богослов и проповедник королевы Маргариты, Пьер Шаррон (род. 1541 г., ум. 1603 г.)—Его книга „Исследование о мудрости“ (Traité de la Sagesse) вышла в 1601-м году и сразу стала популярной. В сущности, Шаррон, хотя и оставался священником, но был вполне скептик, при чем его скептицизм был более резким, чем скептицизм Монтэня. Разбирая, что есть общего в различных религиях — христианской и языческих — Шаррон показывал, как много в них общего, и как мало нравственность нуждается в религии [2]).

Вообще, такое скептическое и вместе с тем жизненное отношение к религии составило впоследствии отличительную черту французской литературы 18-го века, и особенно ярко выразилось в писаниях Вольтера и Энциклопедистов, а также в романе и особенно

---

[1]) Только один из ближайших друзей Монтэня, Этьен де ля Боэти (1530—1563) написал яркий памфлет против тирании La Servitude Volontaire (Добровольное рабство), в котором политическому деспотизму Боэти противопоставлял естественную свободу, здравый смысл и справедливость. Примечание Н. Лебедева.

[2]) Иодль, в своей „Истории Этики“ привел одно место из первого издания Traité de la Sagesse 1601 года, которое уже не появлялось в позднейших изданиях. В этом месте Шаррон прямо выразил, что он „желал-бы также набожности и религиозности, но не для того, чтобы они насаждали в человеке нравственность, которая в нем и с ним родилась на свет и дана ему от природы, но для того, чтобы они придали ей венец законченности“ („Ист. Этики“ т. I, стр. 70 русского перевода под ред. В. Соловьева, изд. 1896 г.). Эта цитата показывает, что понимание нравственности, как прирожденной способности человека гораздо более было распространено среди мыслителей, чем это выражено в их писаниях.

в драматических произведениях пред-революционного периода, а затем и в Революции.

Декарт, Рене Картезий, (род. 1596 г., ум. 1650 г.).—Бэкон дал науке новый, в высшей степени плодотворный метод исследования явлений природы,—индуктивный метод, и тем самым дал возможность строить науку, о жизни земного шара и вселенной без всякого вмешательства религиозных или метафизических об'яснений. Декарт-же продолжал пользоваться отчасти дедуктивным методом. Его мысль опередила открытия, к которым должно было привести индуктивное исследование природы и он пытался об'яснить с помощью физико-математических предвидений такие области из жизни природы, которые еще не поддавались научному об'яснению,—такие области, в которые мы только теперь начинаем проникать. Но при всем том, он всегда оставался на твердой почве физического понимания явлений. Даже в самых смелых своих предположениях о строении вещества, он оставался физиком и стремился выразить свои гипотезы математическим языком.

Издавая свои труды во Франции, которая тогда еще не освободилась от ига католической церкви, как это вскоре сделала Англия, Декарт вынужден был высказывать свои выводы с большой осторожностью [1]).

Уже в 1628 году ему пришлось покинуть Францию и поселиться в Голландии, где он издал свои Essais philosophiques „Философские очерки“ вышедшие в 1637 году. В это произведение вошел его основной труд, Discours sur la méthode („Речь о методе“), оказавший глубокое влияние на развитие философской мысли и положивший основание механическому пониманию природы.

Специально вопросом о нравственности и ее отношении к религии Декарт мало занимался и его воззрения на нравственные вопросы можно узнать только из его писем к шведской принцессе—Христине.

Даже отношения науки к религии вообще его мало интересовали, и к церкви он относился очень сдержанно—как и все французские писатели того времени. Сожжение Джиордано Бруно было еще свежо в умах. Однако, попытка Декарта об'яснить жизнь вселенной физическими явлениями, подлежащими точному математическому исследованию (которая скоро стала известна под именем „Картезианства“) так устраняла все учения церкви, что картезианская философия скоро стала таким же орудием для освобождения знания от веры, каким был уже „индуктивный метод“ Бэкона.

---

[1]) Так например, из писем Декарта к своему другу Мерсенну в июле 1633 года и в январе 1634 года, приводимых Ланге в его истории материализма (Прим. 69-е ко второму отделу первого тома), видно, что узнавши о вторичном аресте Галилея Инквизициею, и о приговоре против его книги—по всей вероятности, за мнение о вращении земли—Декарт готов был отказаться от того-же мнения, которое собирался выразить в своем сочинении Есть указания и на другие, подобные же уступки.

Нападков на учения церкви Декарт тщательно избегал и он привел даже ряд доказательств бытия Божия, но они были выведены из таких отвлеченных рассуждений, что производили впечатление, будто они приведены только во избежание обвинения в безбожии. Между тем, вся научная часть воззрений Декарта была так построена, что в ней не видно было вмешательства воли Творца. Бог Декарта, как впоследствии Бог Спинозы, был—само великое целое мироздание, сама Природа. Когда он писал о психической жизни человека, то не смотря на тогдашнюю скудность знаний в этой области, он все-таки попытался дать ей физиологическое об'яснение.

За то в области точных наук, особенно в области математического исследования физических явлений, заслуги Декарта были огромны. Можно смело сказать, что своими новыми методами математического исследования, особенно в созданной им аналитической геометрии, он создал новую науку. Он не только открыл новые методы, но и приложил их к исследованию некоторых самых трудных задач мировой физики, а именно, к исследованию в бесконечном мировом пространстве вихревых движений бесконечно малых частичек вещества. Только теперь, совсем недавно, занявшись исследованиями мирового эфира, физика снова подошла к этим основным задачам жизни мироздания.

Подобно Бэкону, Декарт, давая науке новый метод для проникновения в тайны природы, доказывал вместе с тем могущество науки, сравнительно с ничтожеством суеверий и интуитивных, т. е. догадочных и словесных об'яснений.

Коперник, незадолго перед тем, доказал, что обитаемая нами земля есть ничто иное, как один из спутников солнца, и что бесчисленное количество видимых нами звезд представляет миллионы таких же миров, как наш солнечный мир. Таким образом, перед человеком встала во всей своей грандиозности загадка вселенной и мироздания; и ум человека стал искать об'яснение жизни мира. Бэкон впервые высказался в утвердительном смысле, что опыт и индуктивный метод могут помочь нам об'яснить эту жизнь, Декарт же стремился проникнуть в эту жизнь и угадать хоть некоторые основные ее законы, — действующие не только в пределах нашей солнечной системы, но и далеко за ее пределами — в звездном мире.

Правда, что, ища основы познания природы в математическом мышлении, как об этом мечтали Пифагор и его ученики, а из ближайших предшественников Джиордано Бруно, — Декарт этим самым усилил значение метафизики в философии 17-го и 18-го веков и помог ей облекать в подобие научности ее искание достоверности не в наблюдении и опыте, а в области отвлеченного мышления. Но зато Декарт также поставил физику на ту почву, которая в 19-м веке позволила ей открыть, что сущность теплоты и электричества состоит в колебаниях весомых частиц, а затем, в конце того-же века, дойти до открытия множества невидимых колебаний, в числе которых Рентгеновскы-

лучи были только первым вступлением в громаднейшую область, где уже намечается ряд других открытий, столь же поразительных, как эти лучи, или как беспроволочные телефонные разговоры, передаваемые на несколько тысяч верст [1]).

Бэкон основал новый метод научного исследования и предугадал открытие Ламарка и Дарвина, указав, что под влиянием изменяющихся внешних условий в природе постоянно создаются новые виды растений и животных, а Декарт своей „теорией вихрей“ как бы предвидел научные открытия девятнадцатого столетия.

Гассенди (род. 1592 г., ум. 1655 г). — В четвертой главе настоящей книги, говоря об Эпикуре, я уже упомянул о том влиянии, каким пользовалось учение Эпикура в продолжение пяти столетий в греческом, а затем и в римском мире. Стоики упорно боролись с ним; но и такие видные представители стоицизма, как Сенека и даже Эпиктет, увлекались эпикуреизмом. Его победило только христианство; но и среди христиан, как заметил Гюйо, Лукиан и даже „блаженный Августин“ заплатили ему дань.

Когда же в эпоху Возрождения началось разыскивание и изучение памятников греко-римской учености, то мыслители разных направлений, желавшие освободиться от ига церквей, стали с особой любовью обращаться к писаниям Эпикура и его последователей Диогена Лаэртского, Цицерона и Лукреция, который был, вместе с тем, одним из очень ранних предшественников современного естественно-научного миропонимания.

Главною силою учения Эпикура было, как мы видели, то, что отвергая все сверхестественное и чудесное, оно отвергало и сверхестественное происхождение нравственного чувства в человеке. Оно об'ясняло это чувство разумным исканием своего счастья; но счастье— прибавлял Эпикур, — состоит не в одном удовлетворении физических потребностей, а в наивозможно большей полноте жизни, — т. е. в удовлетворении также и высших потребностей и чувств, включая сюда и потребность дружбы и общественности. В этой форме и стали проповедывать „Эпикуреизм“, те, кто отвергал церковную нравственность.

Уже во второй половине 16-го века во Франции выступил в этом направлении Монтэнь, о котором мы уже говорили выше. Несколько позднее, в XVII веке, на точку зрения Эпикура в вопросах морали стал философ Пьер Гассенди, образованный священник и в то же время физик, математик и мыслитель.

Уже в 1624-м году, будучи профессором философии в Южной Франции, он выпустил на латинском языке сочинение, открыто направ-

[1]) См. статью „Непредвиденные Лучеиспускания“ в Обозрении научных открытий девятнадцатого века, напечатанном в „Годовом Отчете Смитсоньянского Института за 1900 год, и в журнале „Nineteenth Century“ (XIX века), декабрь 1900 г.

ленное против учений Аристотеля, царивших тогда в церковных школах. [1]) В астрономии Гассенди противопоставил Аристотелю Коперника, который, как известно, доказал в это время, что земля вовсе не центр мироздания, а один из небольших спутников солнца, и, вследствие этого, он считался церковью опасным еретиком. В вопросах же нравственности Гассенди стал вполне на точку зрения Эпикура.

Человек, утверждал он, ищет в жизни прежде всего „счастья и удовольствия", но и то и другое как уже учил греческий философ надо понимать широко: не только в смысле телесных удовольствий, для получения которых человек способен делать зло другим, а главным образом в смысле спокойствия душевного, которое может быть достигнуто только тогда, когда человек видит в других не врагов, а сотоварищей. Сочинения Гассенди, таким образом, отвечали тогдашним потребностям образованных людей, которые уже стремились освободиться от ига церкви и всяких суеверий, хотя еще не сознавали потребности в научном пониманиии природы вообще. Тем легче стремились они тогда к новому идеалу общественной жизни, построенной на равноправии людей; такой идеал начал определяться только позже, в 18-м веке.

Бейль (Bayle), Пьер (род. 1637 г., ум. 1706 г.). — Со времени Бэкона и Декарта, т. е. с возрождения естественно-научного изучения природы, начался, как мы видели, поворот и в этике. Мыслители стали искать в самой природе человека естественных источников нравственности. Гоббс, живший немного позднее названных двух основателей современного естествознания (его главные сочинения относятся к середине семнадцатого века, т. е. к 1642 — 1658 г. г.), развил, как мы видели, целую систему этики, освобожденной от религии.

К сожалению, Гоббс приступил к своей работе, как мы уже указали выше, с совершенно ложными представлениями о первобытном человечестве и вообще о природе человека, а потому он пришел, к совершенно ложным заключениям. Но новое направление в исследовании нравственности уже было дано и с тех пор ряд мыслителей работал над тем, чтобы показать, что нравственное в человеке проявляется не из страха наказания в этой или в загробной жизни, а как естественное развитие самых основных свойств человеческой

[1]) Exercitaitiones paradoxicae adversus Aristotelae. Из этого сочинения ему пришлось, однако, выкинуть, по просьбе друзей, пять глав, так как за Аристотеля и Птоломея, доказывавших, что земля стоит в центре вселенной и вокруг нее ходят солнца, планеты и все звезды, горою стояла церковь, опиравшаяся на книги, признанные священными, и всего за пять лет перед тем был сожжен на костре Ванини, за подобное-же еретическое сочинение. Кроме того, Гассенди опровергал также учение Декарта о строении вещества и излагал свое понимание, довольно близкое к теперешней атомистической теории Два сочинения об Эпикуре Гассенди выпустил еще сам, когда занимал кафедру в College de France; основное же его сочинение Syntagma philosophiae Epicuri вышло только после его смерти.

природы. Мало того, в современном человечестве, по мере того, как оно освобождается от страхов, навеянных религиями, проявляется потребность ставить все более высокие задания общественной жизни и таким образом все более и более совершенствовать идеал нравственного человека.

Мы уже видели, как высказался в этом направлении пантеист Спиноза, продолжатель Декарта, и его современник Локк. Но еще определеннее высказался во Франции современник Локка—Пьер Бэйль.

Воспитавшись на философии Декарта, он своею замечательною энциклопедиею [1]) положил основание естественно-научному мипопониманию, которое вскоре приобрело громадное значение в умственном развитии человечества, благодаря Юму, Вольтеру, Дидро и вообще Энциклопедистам. Он первый стал открыто стремиться к освобождению учений о нравственности от их религиозного обоснования.

Опираясь на определения самой церкви, Бэйль доказывал, что неверие могло бы считаться источником дурных нравов, или их поддержкой, лишь в том случае, если бы верой называли одну только любовь к Богу, как к Высшему Нравственному Идеалу. Но на деле этого нет. Вера имеет, как известно другой характер и соединяется со множеством суеверий. Кроме того, простое исповедание известных формул и даже искренняя вера в истинность положений религии еще не дают силы следовать им, вследствие чего все религии присоединяют к своим учениям еще страх наказания за их неисполнение. С другой стороны, нравственность, как известно, прекрасно уживается с атеизмом.

Из чего следует, что необходимо исследовать, — *нет-ли в самой природе человека нравственных начал, вытекающих из сожительства людей.*

Руководясь этими соображениями Бэйль, рассматривал основные положения нравственности как „вечный закон“, но не Божественного происхождения, а как основой закон природы, вернее—основной ее факт.

К сожалению, ум Бэйля был, по преимуществу, умом скептика-критика, а не творца новой системы, а потому своей мысли о естественном происхождении нравственного в человеке он не разработал. Но и свою критику он не довел до конца, так как против него поднялось такое озлобление в церковном лагере и в правящих кругах, что ему пришлось сильно смягчать выражения своих мыслей. Но и при всем этом его критика как старых воззрений на нравственность, так и умеренной религиозности, была так сильна и так остроумна, что в нем мы уже можем видеть прямого предшественника Гельвеция, Вольтера и Энциклопедистов восемнадцатого века.

---

[1]) „Dictionnaire historique et critique“, появившийся сперва в Роттердаме в 1696 году в двух томах, впоследствии в 1820 г. в 16-ти томах. Впервые Бэйль высказал свои противу-религиозные воззрения в 1680 году по поводу появления кометы и пробуждения ею суеверий, в брошюре „Pensées diverses sur la comète“, которая конечно, была вскоре после выхода ее в свет запрещена.

Ларошфуко (род. 1613 г. ум. 1680 г.)—Ларошфуко, современник Бейля, хотя и не был философом, который создал свою систему философии, но тем не менее он своей книгой „Правила“ (Maximes), быть может, еще в большей степени, чем Бейль, подготовил во Франции почву для создания нравственности, независимой от религии. Ларошфуко был светский человек и все время вращался в высшем обществе. Как тонкий психолог и внимательный наблюдатель, он хорошо видел всю пустоту высшего французского общества его времени, все его двоедушие и чванство (vanité), на которых строилась кажущаяся добродетель; он видел, что, в сущности, людьми его круга руководит только желание личной пользы и личной выгоды. Ларошфуко отлично видел, что оффициальная религия не удерживает людей от безнравственных поступков и мрачными красками он рисовал жизнь своих современников. На основании наблюдения этой жизни он пришел к заключению, что эгоизм служит единственным двигателем человеческой деятельности и эта мысль является основной в его книге. человек, говорит Ларошфуко, любит только самого себя; даже в других людях он любит себя; все человеческие страсти и привязанности суть лишь видоизменения плохо скрытого эгоизма. Даже лучшие чувства человека Ларошфуко об'яснял эгоистическими причинами; в смелости и мужестве он видел проявление чванства (vanité), в великодушии порождение гордости, в щедрости — одно честолюбие, в скромности — лицемерие и т. д. Несмотря, однако, на весь свой пессимизм Ларошфуко сильно способствовал своей книгой пробуждению критической мысли во Франции и его „Правила жизни“, вместе с книгой его современника Ля-Брюйера (род. 1639 г. ум. 1696 г.). „Характеры“, были наиболее распространенными и излюбленными книгами во Франции второй половины XVII и начала XVIII века,

Ля-Брюйер был менее пессимистичен, чем Ларошфуко, хотя и он также рисует людей, как несправедливых, неблагодарных, безжалостных и эгоистов по сьоей природе, но Ля-Брюйер находил, что люди заслуживают снисхождения, потому что их делает дурными злосчастье жизни: человек более несчастен, чем испорчен.

Однако, ни Бейль, ни Ларошфуко, ни Ля-Брюйер, отрицая религиозную мораль, не смогли создать систему нравственности, основанной на чисто естественных законах; это попытались сделать несколько позднее Ламетри, Гельвеций и Гольбах.

Ламетри (род. 1709 г. ум. 1751 г.).—Ламетри является одним из самых беспокойных умов восемнадцатого века; в своих сочинениях он об'явил войну всем метафизическим, религиозным и политическим традициям и вслед за Гоббсом он разрабатывал материалистическое миропонимание с такой же смелостью, с какой оно разрабатывалось в наше время, в пятидесятых и шестидесятых годах XIX столетия. В своих сочинениях—„Естественная история души“, „Человек-растение“, „Человек-машина“,—он отрицал бессмертие души и пропове-

дывал материалистические идеи. Сами заглавия этих сочинений, особенно заглавие книги „Человек-машина“, вышедшей в Париже в 1748 г., уже показывает, как он понимал природу человека. „Наша душа говорил Ламетри, все получает из чувств и восприятий, и вне вещества, подчиненного механическим законам, ничего нет в природе“. За свои идеи Ламетри был изгнан из Франции, а его книга „Человек-машина“ была сожжена в Париже палачом. Одновременно с Ламетри материалистическое мировоззрение развивал Кондильяк (род. 1715 г. ум. 1780 г.), который изложил свои идеи в двух сочинениях—„Исследование о происхождении познаний человека“ (1746 г.) и „Трактат об ощущениях“ (1754 г.).

Гельвеций Клод (род. 1715 г., ум. 1771 г.). — В истории умственного развития человечества восемнадцатый век представляет замечательное время,—когда целый ряд мыслителей, выдвинувшихся в Англии и во Франции совершенно перестроили самые основы нашего миросозерцания, как относительно внешнего мира, так и в понимании нами нас самих и наших нравственных понятий. Французский философ Клод Гельвеций попытался в половине XVIII в. подвести итоги этим завоеваниям научной мысли в своей знаменитой книге „Об уме“. В этой книге Гельвеций изложил в общедоступной и живой форме все научные приобретения восемнадцатого века и конца семнадцатого,— особенно в области нравственности.

По настоянию парижского духовенства книга Гельвеция была сожжена в 1759 г., что не помешало ей пользоваться еще большим успехом. Идеи Гельвеция сводятся в общих чертах к следующему: человек—чувственное животное; в основе человеческой природы лежит ощущение, из которого происходят все формы человеческой деятельности, направляемой наслаждением и страданием. Поэтому высшим нравственным законом служит то, чтобы следовать наслаждению и избегать страдания: по ним мы судим о свойствах вещей и о поступках других, называя добродетелью приятное и полезное, а пороком—противоположное. В самых благородных и бескорыстных действиях человек ищет лишь своего удовольствия, и он совершает их, когда доставляемое им удовольствие превышает могущее произойти от них страдание. В деле образования нравственного характера Гельвеций большое значение приписывал воспитанию, которое должно развить в человеке сознание того, что наш частный интерес заключается в сочетании его с интересами других людей.

Философия Гельвеция и его взгляды имели огромный успех и оказали большое влияние на французское общество, подготовив почву для восприятия идей энциклопедистов, выступивших во Франции во второй половине XVIII века.

Гольбах, Поль Дитрих, барон (род. 1723 г. ум. 1789г.).— В том же направлении, в каком развивали философские взгляды Ламетри

и Гельвеций, писал и барон Гольбах. Свои идеи о нравственности он изложил в книге „Социальная Система“, вышедшей в 1773 г. Эта книга была осуждена французским парламентом в 1776 г.

Гольбах стремился обосновать этику на чисто естественных началах, без всяких метафизических предпосылок. Он признавал, что человек стремится к счастью: вся его природа влечет его к тому, чтобы избегать страдания и стремиться к удовольствию. В поисках за удовольствиями человек руководится разумом т. е. знанием истинного счастья и средств к его достижению. [1]). Справедливость заключается в том, чтобы дать человеку возможность пользоваться или не мешать ему пользоваться своими способностями, правами и всем необходимым для жизни и счастья [2]).

Идеи Гольбаха о нравственности разделялись большинством французских энциклопедистов, которые были в большой дружбе с Гольбахом. Его салон в Париже служил местом собрания самых выдающихся мыслителей того времени Дидро, Д'Аламбера, Гримма, Руссо, Мармонтеля и др. Через них идеи Гольбаха получили свое дальнейшее развитие, сделавшись одним из основных элементов всей философии энциклопедистов.[3]).

Энциклопедисты и их философия являются главными и характерными выразителями всего восемнадцатого века. Энциклопедия представляет свод всего, что достигло человечество в области науки и политики к концу восемнадцатого столетия. Она представляет истинный памятник научной мысли восемнадцатого века, так как в ней сотрудничали все выдающиеся люди передового направления во Франции и ими был выработан тот дух разрушающей критики которой вдохновлялись потом лучшие люди Великой Революции.

Инициаторами и душой Энциклопедии были, как известно философы Дидро (род. 1713 г. ум. 1784 г.) и Д'Аламбер (род. 1717 г. ум. 1783 г.). Энциклопедисты ставили своей целью освобождение человеческого ума при помощи знания; они относились враждебно к правительству и ко всем традиционным идеям, на которые опирался старый порядок. Немудрено, что правительство и духовенство об'явили с самого начала войну энциклопедистам и ставили всяческие препятствия к распространению энциклопедии.

Этика энциклопедистов, разумеется, была в соответствии с идеями, господствовавшими в то время во Франции; основные ее положения можно выразить так: человек стремится к счастью и для этого люди об'единяются в общество; все люди имеют одинаковое право на счастье, следовательно, и на средства его достижения; поэтому справедливое отождествляется с полезным. Недоразумения, происходящие от столкновения разных прав, должны устраняться законами, которые явля-

[1]) Systeme social том I, стр. 17.
[2]) ibid „ I, „ 104.
[3]) Идеями Гольбаха в значительной степени воспользовались и английские утилитаристы.

ются выражением общей воли и должны освящать лишь то, что полезно для счастья всех.

В этом же направлении писал и священник Рейналь (Reynal) (род. 1713 г. ум. 1796 г.), сочинения которого „История поселений и торговли европейцев в Индии“ по духу настолько принадлежат к Энциклопедии, что ее многие приписывали Дидро. Она была написана так привлекательно, что в короткое время выдержала несколько изданий. В ней „естественное состояние“ диких племен рисовалось в верных красках и восстанавливалась правда о том, что действительно представляют собой первобытные люди, которых прежние католические миссионеры изображали в самых черных красках как исчадие ада. Вместе с тем Рейналь горячо проповедывал необходимость освобождения негров, так что его книгу впоследствии называли „евангелием чернокожих“.

Наконец, в том же гуманном и вместе с тем научном духе, писал о необходимости смягчения нравов, уничтожения пыток и казней и итальянец Беккариа (род. 1738 г. ум. 1794 г.). Он пропагандировал в Италии идеи французских энциклопедистов и в 1764 г. написал книгу Dei delitti e delle pene („О преступлении и наказании“). Эта книга была тотчас же переведена на французский язык аббатом Морелле (Morellet), а Вольтер, Дидро и Гельвеций написали к ней свои дополнения. В своей книге Беккариа доказывал, что жестокие казни, практиковавшиеся в то время в Европе, не только не искореняют преступлений, а, наоборот, делают нравы еще более дикими и жестокими. Он предлагал для предупреждения преступления распространять в народных массах просвещение.

В конце семнадцатого и в начале восемнадцатого века во Франции появились многочисленные „утопии“, т. е. попытки изобразить, каким могло бы быть человеческое общество, построенное на разумных началах. Все эти утопии были построены на вере в могущество разума и на вере в то, что нравственность заложена в самой природе человека. Наиболее выдающимся писателем, выступившим во Франции с такого рода утопиями, был аббат Морелли (Morelly), издавший в 1753 г. коммунистический роман „Крушение плавучих островов“ (Naufrage des îles flottantes); в этом романе Морелли стремился доказать, что народы могут достичь счастливой жизни не путем политических реформ, а путем исполнения законов природы. Свои коммунистические идеи Морелли подробнее изложил в своем сочинении Code de la Nature ou véritable esprit de tout temps négligé ou méconnu. (Paris. 1755). (Кодекс природы — или истинный дух ее законов). В этом своем произведении Морелли подробно описывал коммунистическое устройство общества, в котором ничто не может быть собственностью отдельного лица, за исключением предметов повседневного потребления.

Книги Морелли имели громадное влияние перед революцией и долго служили образцом для планов перестройки общества на комму-

нистических началах. Ими вдохновлялся, по всей вероятности, Мабли (род. 1709 г., ум 1785 г.), который в своих сочинениях „Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique“ (1763 г.) и „Les Droits et les devoirs du citoyen“ проповедывал коммунизм и общность имуществ (communauté des biens). Согласно Мабли, самым главным препятствием, мешающим людям жить счастливой и нравственной жизнью, является жадность, и поэтому нужно прежде всего уничтожить „этого вечного врага равенства“ и создать такой общественный строй, в котором никто не имел бы повода искать своего счастья в увеличении своего благосостояния. Впоследствии этими идеями вдохновлялся Гракх Бабеф, который вместе со своими друзьями Буонаротти и Сильвен Марешалем составили „заговор равных“, за что Бабеф был казнен в 1796 г.

Наряду с утопической критикой коммунистов, в половине восемнадцатого века физиократы во главе с Кэнэ (Quesnay, род. 1694 г. ум. 1794 г.) предприняли чисто научную критику современного им общества и впервые указали на коренной недостаток общественного устройства: разделение общества на класс производителей и на паразитный класс собственников, и заговорили о национализации земли. Необходимость общественного переустройства чувствовалась во Франции все настоятельнее и настоятельнее и с критикой старого порядка в половине восемнадцатого века выступил во Франции величайший мыслитель той эпохи, барон Монтескье.

Монтескье (род. 1689 г., ум. 1755 г.). — Первым произведением Монтескье, в котором он подверг критике деспотизм и весь уклад жизни, были „Персидские письма“. В 1748 г. он опубликовал главное свое сочинение „Дух Законов“, которое является замечательной книгой той эпохи. Своей книгой „Дух Законов“ Монтескье внес новое понимание человеческого общества, а также нравов и законов, которые рассматривались им, как естественные результаты развития общественной жизни в различных условиях.

Это сочинение Монтескье оказало громадное влияние на всех мыслителей второй половины XVIII столетия и породило целый ряд исследований в том же направлении в начале XIX столетия. Всего важнее в замечательном труде Монтескье было приложение индуктивного метода к вопросу о развитии учреждений, именно в том смысле, в каком желал этого Бэкон, но также важны были для того времени и отдельные выводы Монтескье. Его критика монархической власти, предвидение миролюбивого строя жизни по мере развития промышленного строя, поход против жестокости уголовных наказаний и т. д. стали лозунгами всех передовых движений в Европе.

Влияние, которое оказал Монтескье на мышление своего времени, было огромно; но по своему стилю и форме изложения, книга Монтескье была доступна только образованным людям; Монтескье не обладал уменьем, а, может быть, просто не хотел, писать для широких кругов

народа. Для этого нужны особенные свойства, главным образом стиль, увлекающий умы и делающий для них ясными те идеи, которые хотят провести; этими свойствами обладали в высокой степени два философа того времени — Вольтер и Жан-Жак Руссо, которые поэтому и являются двумя мыслителями, подготовившими Францию к великой революции и оказавшие на эту революцию огромное влияние.

Вольтер, Франсуа-Мари-Аруэ (род. 1694 г., ум. 1778 г.— Вольтер был человеком выдающегося ума. Он не был, однако, философом в узком смысле этого слова, но он воспользовался философией, как сильным оружием против суеверий и предрассудков. Он не был также и моралистом в собственном смысле слова; его учение об этике неглубоко, но оно, тем не менее, было враждебно всем аскетическим и метафизическим преувеличениям. У Вольтера нет своей системы этики, но своими сочинениями он много содействовал укреплению в этике чувства человечности, уважения к человеческой личности. Во всех своих сочинениях Вольтер смело требовал свободы совести, уничтожения инквизиции, отмены казней и пыток и т. д. Вольтер широко распространил идеи гражданского равноправия и законности, которые затем стремилась воплотить в жизнь революция[1]).

Руссо, Жан-Жак (род. 1712 г. ум. 1778 г.).— Вместе с Вольтером сильное влияние на французскую революцию оказал философ Жан-Жак Руссо. Руссо был человеком другого характера, чем Вольтер; он выступил с критикой современного общественного устройства и призывал людей к простой естественной жизни. Он учил, что человек от природы хорош и добр, но что все зло происходит от цивилизации. Нравственные влечения Руссо об'яснял правильно понятой выгодой, но он в то же время ставил целью развития самые высокие общественные идеалы; исходной точкой всякого разумного общественного строя он считал равноправие („все люди родятся равными"), при чем он доказывал это так страстно, так увлекательно и так верно, что его писания оказали громадное влияние не только во Франции, где революция написала на своем знамени лозунг— „Свобода, Равенство и Братство", но и во всей Европе. В общем Руссо во всех своих сочинениях является философом чувства, в котором он видит живительную силу, способную исправить все недостатки и совершить великие дела; он является энтузиастом и поэтом великих идеалов, прямым вдохновителем прав человека и гражданина.

---

[1]) Конечно, Вольтера нельзя считать ни революционером, ни даже демократом; он никогда не требовал ниспровержения существовавшего в то время социального строя и если он говорил о равенстве людей, то признавал это равенство „по существу", но в обществе, говорил Вольтер, „люди играют разные роли". „Все люди равны, говорит Вольтер, как люди, но не равны, как члены общества "Pensées sur l'Administration. Сочинения, том V, стр. 351). Его политическим идеалом был „просвещенный деспотизм", направленный к благу народа.

Говоря о французской философии второй половины XVIII века; мы не можем не упомянуть здесь еще о двух мыслителях, формулировавших впервые идею прогресса, идею, которая сыграла большую роль в развитии современной нравственной философии. Этими мыслителями были Тюрго и Кондорсэ.

Тюрго (род. 1727 г., ум. 1781 г.) впервые развил идею прогресса, идею о человеческом совершенствовании в цельное учение в своем сочинении „Исследование о всемирной истории". Тюрго следующим образом формулировал закон прогресса: „Человеческий род, переходя постепенно от покоя к деятельности, хотя медленными шагами, но неизменно шествует ко все большему совершенству, заключающемуся в искренности мысли, кротости нравов и справедливости законов".

Кондорсэ, Жан (род. 1743 г., ум. 1794 г.), павший жертвой террора в 1794., дал дальнейшее развитие идеи прогресса и в своем знаменитом сочинении „Очерк исторической картины прогресса человеческого ума" он не только попытался установить и доказать существование закона прогресса, но и пробовал, на основании прошлой истории человечества, вывести законы развития общества и для будущих времен. Кондорсэ утверждал, что прогресс состоит в стремлении к уничтожению общественного неравенства между гражданами; он говорил, что в будущем люди научатся об'единять частные интересы с общими, и сама нравственность станет естественной потребностью человека.

Все изложенные выше учения и идеи так или иначе влияли на то великое социальное движение, которое принято называть французской революцией. Эта революция, как мы можем заключить из всего вышесказанного, совершилась уже к концу XVIII века в умах, и новые смелые идеи, внушенные чувством человеческого достоинства, подобно бурному потоку разлились в обществе, разрушая устаревшие учреждения и предрассудки. Революция уничтожила последние пережитки феодального строя, но новые, созданные ею учреждения явились плодом философского движения, начавшегося в Англии и нашедшего свое завершение во Франции. Знаменитая декларация „Прав человека и гражданина", провозглашенная французской революцией, составлена из идей, разработанных в сочинениях Монтескье, Вольтера, Руссо и Кондорсэ; ее основные положения гласят: все люди рождаются равными; все рождаются свободными; все имеют право пользоваться в равной степени жизнью и свободой; все имеют одинаковое право на развитие своих сил и способностей, которыми наделила их природа; все имеют право на свободу вероисповедания и совести. Во всех этих положениях мы видим в сжатой и ясной форме идеи Гоббса и Локка, развитые французскими мыслителями и философами. Эту программу французская революция оставила для выполнения грядущим поколениям.

Юм, Давид (род. 1711 г., ум. 1776 г.). — В Англии идеи Бэкона и Локка во второй половине восемнадцатого века блестяще развил глубокий философ и мыслитель Давид Юм, который является самым независимым умом всего восемнадцатого столетия. Юм дал новой философии прочное основание и распространил ее на все области знания, как того хотел Бэкон, — он оказал глубокое влияние на все последующее мышление. Юм начал с того, что строго отделил нравственность от религии и отрицал значение в выработке нравственных понятий, которое приписывали религии его английские и шотландские предшественники, за исключением Шефтсбэри. Сам он стоял на такой же почве скептицизма, как и Бэйль, хотя и сделал — в „разговорах о естественной религии" — некоторые уступки. [1])

Развивая мысли Бэкона и Бейля, Юм писал, что у людей самостоятельных складываются их собственные нравственные понятия; но „во всякой религии, как бы возвышено не было ее определение Божества, многие ее приверженцы — быть может, большинство, — всетоки будут добиваться божественной милости, не своею добродетелью а нравственностью, которые одни могли-бы быть приятны совершенному существу, а соблюдением пустых обрядов, несдержанным усердием, восторженным экстазом, или верою в мистические нелепости [2]).

Юм часто говорит о „Верховном Творце" в природе, но не ему приписывал он нравственные суждения человека. „Ничто"—писал он,— не может сохранить нетронутыми, в наших суждениях о поведении человека, истинные начала нравственного, кроме безусловной необходимости этих начал для существования общества". (Там-же стр. 70).

Этическая часть философии Юма, конечно, представляла только частный случай его общего взгляда на происхождение познания в человеке. —„Все наши идеи", писал он, получаются из опыта, „Все наше понятие получается из опыта", и оно складывается из получаемых нами впечатлений (impressions) и мыслей (ideas), которые суть продукты памяти, воображения и мышления. В основе всякого знания лежит естествознание и его методы должны быть приняты в других науках. Нужно только помнить, что в познавании „законов" физического мира мы всегда идем постепенными „приближениями".

Что касается нравственности, то Юм указывал, что постоянно велись споры о том, — где искать ее основы: в разуме, или в чувстве.

---

[1]) Главное сочинение Юма: „Трактат о природе человека" (Treatise upon human nature) Лондон, 1738-40 г. 3 тома. „Исследование о началах нравственности" (Enquiry concerning the principles of morals) Эдинбург, 1751 г. „Исследование о человеческом разуме" (Enquiry concerning human understanbing) Лондон, 1748 г. (Есть русский перевод „Исследование человеческого разумения" Спб 1902 г.) „Естественная история религии", Natural history of religion) Лондон, 1752 г.

[2]) The Natural history ot Religion („Естественная История религии") том IV. „Essays and treatises on several subjects" второго Базельского издания 1792 ода, стр. 70—71.

Доходим ли мы до нравственности цепью рассуждений, или же непосредственно чувством и внутренним чутьем? Основные положения нравственности одинаковы ли для всех мыслящих существ, или подобно суждениям о красоте и уродстве, они различны у разных народов и представляют собой продукт исторического развития человека? Философы древности, хотя часто утверждали, что нравственность согласна с разумом, тем не менее они еще чаще основывали ее на вкусе и чувстве. Современные же мыслители склоняются больше в пользу разума и выводят нравственность из его отвлеченных принципов. Вероятнее-же всего, что наше конечное суждение в нравственных вопросах, — то, что делает из нравственности деятельное начало в нашей жизни, — определяется „каким-то внутренним чувством, которое природа сделала всеобщим во всем роде человеческом"... Но для того, чтобы подготовить возможность такого чувства, необходимо было много предварительных размышлений и верных заключений, тонкого анализа, сложных отношений и установки общих фактов, — следовательно, работы разума [1]). Другими словами наши нравственные понятия — продукт наших чувств и нашего разума, и естественного их развития в жизни человеческих обществ.

Стремление к общей пользе — отличительная черта всякого поступка, называемого нами нравственным, и нравственный долг состоит в том, что мы обязаны руководиться желанием общего блага. В этом стремлении к общей пользе Юм не отрицал желания своего личного блага. Но он понимал также, что одними эгоистическими побуждениями нельзя об'яснить нравственного чувства, как это делал, например, Гоббс. Кроме желания личного блага он признавал источником нравственности сочувствие (симпатию), понятие справедливости и чувство (Benevolence) благорасположения; но справедливость он понимал не как сознание чего-то обязательного, слагающегося в нашем уме при жизни обществами, а скорее как добродетель — как род благотворительности. Затем, вслед за Шефтсбэри он также отмечал в нравственной жизни чувство гармонического сочетания и законченности, свойственное нравственному характеру, желание совершенствования, возможность полного развития человеческой природы и эстетическое чувство красоты, получающиеся при более полном развитии личности — мысль, которую, как известно, прекрасно развил позднее Марк Гюйо.

Второй отдел своего исследования Юм посвятил благожелательности, где он показал, между прочим, сколько слов имеется в нашем языке, доказывающих, что благожелательность друг к другу пользуется всеобщим одобрением человечества. А затем, разбирая в следующем отделе Справедливость, Юм сделал по поводу ее любопытное замечание. Что она полезна обществу, — и оттого пользуется уваже-

---

[1]) An Enquiry concerning the Principles of Morals, в Essays and treatises on several subjects, Базель, 1793 г. том III стр. 228—232.

нием, это ясно. Но такое соображение не могло быть единственным источником этого уважения. Справедливость оказалась необходимой.

В обществе, где всего имелось бы вдоволь, без труда, — процветали бы всякие общественные добродетели, но о такой осторожной, завистливой добродетели, как справедливость никто бы и не подумал [2]). Вследствие чего, даже теперь, то, чего имеется вдоволь, находится в общем владении. Точно также, если бы наш ум, дружба и щедрость были бы сильно развиты — не было бы нужды в справедливости — „Зачем мне связывать другого документом, или обязательством, если я знаю, что он сам хочет моего благополучия". К чему границы владения и т. п. Вообще, чем больше взаимной благожелательности, тем менее нужна справедливость. Но так как человеческое общество представляет нечто среднее, далекое до идеала, то для людей необходимо понятие о собственности, необходима и справедливость (стр. 249). Из чего ясно, что идея справедливости рисовалась Юму главным образом с точки зрения правосудия, для защиты прав собственности, а вовсе не в широком смысле равноправия. Правила справедливости (equity, justice) вполне зависят, стало-быть, — заключал он, — от условий, в которых живут люди, и эти правила обязаны своим происхождением и существованием той пользе, которую получает общество от их строгого соблюдения". (стр. 249).

Существование „Золотого века" Юм, конечно, не признавал, он не признавал также возможности такого периода, когда-бы люди жили в одиночку. Общество всегда существовало; и если-бы люди жили в одиночку, у них никогда не появилось бы ни понятия о справедливости, и не выработались бы никакие правила жизни (стр. 253).

Происхождение чувства справедливости Юм об'яснял тем, что оно могло возникнуть либо из рассуждений о взаимных отношениях людей, либо из естественного инстинкта, „внедренного в нас природою ради полезных целей". Но это второе предположение очевидно приходится отвергнуть. Всеобщность понятия о справедливости показывает, что оно необходимо вытекало из самой общественной жизни. Без него общество не могло бы существовать. А потому надо признать, что „необходимость справедливости для существования общества есть единственное основание этой добродетели". Ее несомненная полезность об'ясняет ее всеобщее распространение, и вместе с тем „она есть источник значительной доли хороших качеств, признаваемых в человечестве: благотворительности, дружбы, общественнаго духа и других [2]).

В выработке нравственных обычаев и понятий Юм отводил также значительную долю личному интересу, и понимал почему некото-

---

[1]) An Enquiry concerning the Principls of Morals. (Исследование об основах нравственности). В Essays and treatises on Several Subjects. Базель 1793 г. I, III стр. 232.

[2]) Там-же отд. III, часть 2 стр. 262—265.

рые философы нашли удобным считать все заботы о благе общества видоизменениями заботы о самом себе. Но есть много случаев, где нравственное чувство сохраняется и там, где личная выгода не совпадает с общественною; а потому, приведя ряд таких примеров, Юм определенно заключает, что „мы должны отказаться от теории, об'ясняющей всякое нравственное чувство чувством себялюбия“ (Отд. V, стр. 281). Есть чувства которые родятся от человечности, и они те-же у всех людей; и у всех они вызывают те-же одобрения, или порицания (заключение IX отдела, стр. 342).

А так как каждый стремится заслуживать не порицание других, то Юм доказывал, что вера в Бога не может быть источником нравственности, так как религиозность не делает человека нравственным. Многие религиозные люди, может быть даже большинство, стремятся заслужить „милость божию“ не добродетелью и нравственной жизнью, но соблюдением пустых обрядов, либо восторженной верой в мистические тайны[1]).

Не разделяя мнения Гоббса о том, что в древние времена люди жили в непрестанной борьбе друг с другом, Юм был далек также и от того, чтобы видеть в человеческой природе зачатки только одного добра. Юм признавал, что человек руководится в своих действиях любовью к себе, но в нем возникает также и чувство обязанности к другим.

Когда человек спокойно размышляет о своих поступках, вызванных теми или другими впечатлениями, порывами или страстями, он чувствует желание обладать теми или другими наклонностями, и в нем зарождается чувство обязанности. Здесь Юм сходился, сталобыть, со Спинозою. Но, когда он разбирал, откуда происходит нравственное суждение о поступках, — вместо того, чтобы признать их двоякое происхождение — из чувства и из разума, Юм колебался и склонялся то в пользу чувства, то в пользу разума. Он даже ставил вопрос о средней способности между разумом и чувством и, в конце-концов, высказался в пользу чувства. Подобно Шефтсбэри и Хэтчисону, он, повидимому, отводил разуму лишь подготовку суждений и обсуждение фактов. Решающий же приговор принадлежит чувству, после чего на долю разума выпадает уже выработка общих правил[2]).

---

[1]) „Естественная история религии“, Отд. XIV (т. IV Баз. изд. стр. 70—71) Люди, совершающие самые преступные и самые опасные дела, обыкновенно бывают самыми суеверными. Их набожность и духовная вера растут вместе с их страхом“. (Там же, стр. 75).

[2]) Мнения писавших о философии Юма здесь расходятся. Пфлейдерер считал, что Юм только подготовил воззрение Канта „о практическом разуме“. Гижицкий-же и Иодль держатся другого мнения, причем в примечаниях к своей „Истории Этики“ Иодль высказал очень верную мысль: — „Что нравственность“ — писал он — никогда не может стать действенной, если у нравственного развития и образования отнять аффективные основы (основы из чувства), — это положительно доказано было Юмом; но он забыл об одном, — о способности к образованию нравственного идеала, для которой в его рассудке (reason), занятом одним лишь соединением и расчленением представле-

Особенное значение Юм придавал сочувствию (симпатии). Оно смягчает наши узко-себялюбивые влечения и, вместе с общею, естественною благожелательностью человека, берет верх над ними; так что, если представление о полезности того или другого способа действий имеет некоторое значение, то вовсе не оно решает в нравственных вопросах. Адам Смит, как известно, развил впоследствии это понятие о сочувствии или симпатии и придал ему решающее значение в выработке нравственных начал.

Любопытнее всего отношение Юма к понятию о справедливости. Не заметить его влияния Юм не мог и признал значение справедливости для выработки нравственных понятий. Но, потому ли, что он не решался придать разуму решающее значение в борьбе с чувством, или же потому, что он понимал, что справедливость есть, в конце-концов, признание равноправия всех членов общества, которого именно не признавали законодательства он не захотел также резко разойтись с существующими законами, как уже разошелся с церковной религией [1], — вследствие этого он выделил справедливость из области этики и представил ее, как нечто, развивающееся в обществе независимо в силу государственных установлений.

Юм, повидимому, следовал здесь за Гоббсом, который, указавши на то, как в области законодательства всегда царил произвол (или вернее интерес правящих классов), совершенно выделил Право, т. е. законодательство, из области нравственного, как область совершенно ему чуждую. Впрочем, и здесь, как в вопросе о значении чувства и разума в выработке нравственных начал, Юм не пришел к точному, определенному выводу, так что писавшие о его философии расходились в ее истолковании [2]). Вообще, Юм не дал нового стройного об'яснения нравственных понятий и не создал новой стройной теории в этике. Но он так тщательно и местами так блестяще разработал вопросы о побуждениях человека в его бесконечно-разнообразных поступках, не ограничиваясь шаблонными об'яснениями, и он уделял такое слабое влияние как религии, так и чувству эгоизма и сообра-

---

ний, не оставалось никакого места. Нравственное, конечно, начинается не с этого; точно также не с этого начинает человеческая деятельность и в области мышления и человеческого творчества. Но факты нравственной жизни становятся понятными только предположивши, что на почве, созданной воспитанием и опытом, выростают идеалы, в которых интелектуальный и практический элемент неразрывно между собой связаны и которым непосредственно присуще стремление к осуществлению". (История Этики, том I, Примеч. 29-е к гл. VII). — Другими словами, чувство и разум одинаково необходимы для выработки нравственных понятий и для обращения их в побудительные причины наших поступков.

[1]) Воззрения, близкие к атеистическим он подробно развил в „Разговорах о естественной религии", помещенных в четвертом томе Базельского издания 1793 года (стр. 81—228) и в XV отделе (XV) его „Естественной Истории Религии" (стр. 1—80 того-же издания).

[2]) См. Иодля „История Этики", т I, гл. VII. Отд. II (стр. 182—183) перевода Соловьева, изд. Солдатенкова, М. 1896).

жениям о полезности наших поступков, что заставил позднейших писателей гораздо глубже вдуматься в это сложное явление, чем это делалось раньше. Он подготовил естественно-научное об'яснение нравственного начала, но в то же время, как указали некоторые его толкователи, он подготовил и противоположное, нерационалистическое, Кантовское об'яснение.

Какое влияние он оказал на последующее развитие Этики, видно будет из дальнейшего изложения.

Адам Смит (род. 1723 г., ум. 1790 г.). — Крупным продолжателем Юма в Англии был Адам Смит, сочинение которого „Теория нравственных чувств" появилось в 1759 году и уже в 18-м веке выдержало десять изданий. Впоследствии Смит стал особенно известен, как автор серьезного, научного исследования Политической Экономии, и его работу в области этики часто забывали. Но его исследование нравственных чувств представляло новый и значительный шаг вперед, так как оно об'ясняло нравственность вполне естественным путем, — как свойство человеческой природы, а не как внушение свыше, — но вместе с тем не считало ее основанной на соображениях человека о выгодах того или другого отношения к своим собратьям.

Главною силою в развитии нравственных понятий Смит признавал Симпатию — со-чувствие, т. е. чувство, присущее человеку, как существу общественному. Когда мы относимся одобрительно к какому-нибудь поступку и неодобрительно к другому поступку, — нами руководит не сознание общественной пользы, или вреда от этих поступков, как это утверждали утилитаристы. Мы сознаем, как эти поступки отозвались бы на нас самих и потому в нас возникает согласие или несогласие наших собственных чувств с чувствами, вызвавшими эти поступки. Видя чужое страдание, мы можем переживать его в себе самих и мы называем это чувство со-страданием; нередко мы бросаемся на помощь страдающему или обиженному. И точно также, видя радость других, мы в себе ощущаем радостное чувство. Мы чувствуем неудовлетворенность, неудовольствие, когда мы видим, что другому причиняют зло и наоборот, — чувствуем благодарность, когда делают добро. Таково свойство нашей организации и развилось оно из общественной жизни, а вовсе не из размышлений о вреде или пользе таких-то поступков для общественного развития, как это утверждали утилитаристы и с ними Юм. Мы просто переживаем с другими то, что они переживают, и, осуждая того, кто причинил кому-нибудь страдание, мы впоследствии прилагаем к себе самим такое-же осуждение, если сами причиним страдание другому. Так, мало-по-малу, вырабатывалась наша нравственность [1]).

---

[1]) Смит придавал такое значение этому об'яснению нравственных чувств, что даже ввел его в заглавие своей книги, назвав ее: „Теория нравственных чувств, или попытка разбора начал, по которым люди судят о „поведении и характере — сперва своих близких, а потом и себя самих". Все мои ссылки — на одиннадцатое издание, в двух томах, Эдинбург, 1808 года.

Адам Смит, таким образом, отвергал сверх'естественное происхождение нравственности и давал естественное об'яснение, а вместе с тем он показал, как нравственные понятия человека могли развиться помимо соображений о полезности тех или других взаимных отношений, которые до тех пор были единственным об'яснением нравственного в человеке, „помимо внушения свыше". При этом Смит не ограничился общим указанием на происхождение нравственных чувств этим путем. Он посвятил, напротив, большую часть своего труда разбору, — как должны были развиваться такие-то и такие-то нравственные понятия, исходя всякий раз из сочувствия, помимо всяких других соображений. А в конце своего исследования он указал также как все зарождавшиеся религии брали на себя и должны были брать охранение полезных нравов и обычаев и их поддержку.

Казалось бы, что придя к такому пониманию нравственного, Смит должен был признать основой нравственности не только чувство симпатии, развивающейся вследствие жизни обществами и действительно ведущее к нравственным суждениям, но также и известный склад ума, вытекающий из той же общественности и выражающийся в справедливости, т. е. в признании равноправия всех членов общества. Но, признавая участие как чувства, так и ума в выработке нравственных суждений, Смит не проводил между ними раздельной линии.

Кроме того, возможно и то, что в те годы, когда Смит писал свое исследование—задолго до французской революции, ему еще чуждо было понятие о равноправии. Вследствие этого Смит, хотя и придавал большое значение понятию о справедливости в наших нравственных суждениях, тем не менее он понимал справедливость, главным образом, в юридическом смысле—в смысле вознаграждения пострадавшему и наказания обидчику. Чувство возмущения, которое пробуждается в нас, когда кому-нибудь наносят обиду, он приписывал естественному, по его мнению желание возмездия и наказания; и это желание он считал, одной из основ общественности. Он заметил, конечно, что наказания заслуживают только вредные поступки, которые вызваны недостойными побуждениями. [1]). „Но у него не нашлось ни одного слова о равнозначительности людей и их равноправии, и вообще он писал больше о справедливости судебной, а не той, которой ищет наш ум, помимо помыслов о суде и его приговорах" [2]). Между тем, при таком ограничении упускается из вида несправедливость общественная, классовая, которая поддерживается судами, вследствие чего общество, не отрицая ее, подерживает ее.

Вообще те страницы, которые Смит посвятил справедливости [3]), производят впечатление, как будто в них что-то недоговорено. Точно

---

[1]) The theory ot Moral Sentiments II-е изд. 1808 г., ч. II, разд. II, гл I (стр 182).

[2]) Там же стр. 185, Во всем, что Смит написал о справедливости (отд. II, гл. стр. 182—208 (трудно даже отличить его личное мнение от того, которого держатся юристы.

[3]) 2-й и 3-й разделы II части.

также нельзя определить, какую долю в выработке нравственности Смит отводил чувству и какую—рассудку. За то весьма ясно одно: что нравственное в человеке Смит понял — не как нечто таинственно-прирожденное ему и не как веление извне, а как медленно развивавшийся в человечестве продукт общественности, вызванный не соображениями о пользе или вреде таких-то черт характера, а как неизбежное последствие сочувствия каждого с радостями и страданиями его сородичей.

Разбору того как в человеке естественно развивается совесть, т. е. „беспристрастный зритель внутри нас", а с нею вместе любовь к достоинству характера и к нравственно-прекрасному, Смит дал несколько превосходных глав, которые до сих пор не утратили своей свежести и красоты. Его примеры взяты из действительной жизни (иногда и из классической литературы) и полны интереса для всякого, кто вдумчиво относится к вопросам нравственности, ища опоры себе не в велениях свыше, а в своем собственном чувстве и разуме. Читая их, приходится однако пожалеть о том, что Смит не рассмотрел с той же точки зрения отношений человека ко всяким вопросам общественного строя, тем более, что тогда, когда он писал, эти вопросы уже волновали общество и уже близка была их постановка в жизни в виде требований общественной справедливости [1]).

Как видно из сказанного Смит не дал другого об'яснения нашего симпатичного отношения к одним поступкам и отрицательно к другим, как то, что мы мысленно переносим эти поступки на нас самих и сами становимся на место страдающего.

[1]) В историческом обзоре предшествовавших об'яснений нравственности, Смит сделал следующее замечание. Говоря об утилитаристах, он дал следующее об'яснение, каким путем они доходят до заключения о развитии нравственных понятий из соображений о их полезности. Человеческое общество если рассматривать его с философской точки зрения, представляется писал он,—как громадная работающая машина, которой размеренные движения производят множество приятных и красивых эфектов. Чем менее в ней будет бесполезных трений, тем изящнее и красивее будет ее ход. Так точно и в обществе, известные поступки могут содействовать жизни без трений и столкновений, тогда как другие будут иметь противоположные последствия; и чем меньше будет причин для столкновений, тем легче и ровнее будет жизнь общества. А потому, когда нам описывают какие бесчисленные выгоды человек получает, живя в обществах и какие новые, широкие перспективы общественность открывает человеку, читатель не успевает заметить, что не эти преимущества общественной жизни, о которых он прежде, может быть, и не размышлял, служили основою его сочувственного или не сочувственного отношения к тем или иным качествам людей, что на него влияло нечто другое. Точно также когда мы читаем в истории о хороших качествах какого-нибудь героя, мы не потому относимся к нему сочувственно, что такие качества теперь могут быть нам полезны, а потому, что мы воображаем,—что мы чувствовали бы, если бы жили в те времена Такое сочувствие с людьми прошлого нельзя рассматривать как проявление нашего эгоизма.

Вообще, думал Смит, успех которым пользуются теории об'яснения нравственности эгоизмом, основан на неверном недостаточном понимании симпатии (часть VII, разд. III гл I).

Казалось бы, что допуская такое мысленное перенесение себя на место того, кого обижают, Смит должен был заметить, что здесь происходит в моем уме признание равноправия. Раз я становлюсь мысленно на место обиженного, — я признаю его равенство со мною и нашу равноспособность в чувстве обиды. Но у Смита этого нет. В сочувствие он почему-то не вводил элемента равноправия и справедливости. Вообще как это заметил Иодль, он даже избегал дать об'ективное основание нравственному одобрению. Кроме того Смит совершенно упустил из вида необходимость указать на постоянное развитие нравственного чувства в человеке. Его, конечно, нельзя упрекать в том, что он не додумался до постепенного развития зоологического типа человека, к которому привело нас в 19-м веке изучение развития в природе. Но он упустил из вида и уроки добра, которые первобытный человек мог черпать из природы— из жизни животных, обществ,—и на которые были уже намеки у Гуго Гроция и Спинозы. Нам следует обязательно заполнить этот пропуск и указать, что такой важный факт в развитии нравственности, как сочувствие, не представляет отличительной черты человека: оно свойственно громадному большинству живых существ и оно развивалось уже у всех стадных и общественных животных. Сочувствие представляет основной факт природы и мы встречаем его у всех стадных вместе-пасущихся животных и у вместе-гнездующих птиц. У тех и у других наиболее сильные бросаются отгонять хищников. А у птиц мы встречаем то, что птица одного вида подбирает птенцов другого вида, выпавших из гнезда,—факт приведший, как известно, в восторг старика Гете, когда он узнал его от Экермана [1]).

Вся работа Смита в вопросе о нравственности направлена к тому чтобы показать, как вследствие самой природы человека в нем должна была развиться нравственность. Говоря о влиянии на воспитание характера развившихся в человечестве правил взаимности и нравственности, Смит писал совершенно как мыслитель-естественник. Указав на стремления, которые могут отвлекать человека от нравственного отношения к другим, он прибавлял, что в нашей же природе есть к этому поправка. Постоянно наблюдая поведение других, мы доходим до известных правил о том, что следует и чего не следует делать. Так идет общественное воспитание характеров и так слагаются общие правила нравственности (часть III, гл. IV, стр. 373-375). Но тотчас-же после этого, в следующей главе, он уже утверждает, что выработавшиеся таким путем правила жизни справедливо рассматриваются, как законы Божества (заглавие V-й главы той-же части стр. 383). „Уважение к этим правилам есть то, что называют чувством долга, — чувство величайшей важности в жизни людей и единственное правило (principle) которым может руководиться большинство человечества в своих поступках". И нельзя сомневаться—

[1]) „Разговоры Гете с Эккерманом". Изд. Реклама, т III, стр. 155-156.

прибавлял он, „что эти правила были даны нам для руководства в этой жизни“ (ч. III, гл. V, стр. 391).

Эти замечания Смита показывают насколько он еще платил дань своему времени и насколько даже очень умному и довольно смелому мыслителю трудно было разобраться в вопросе о происхождении нравственности, пока люди не освоились с фактом постепенного развития (эволюции) как форм общежития, так и суждений об этих формах и отношения к ним личности.

Смит не ограничился одним об'яснением происхождения нравственности. Он разобрал житейские факты всякого рода, чтобы показать, в чем состоит нравственное отношение к людям в обыденной жизни. И тут его отношение было тоже, что у стоиков Древней Греции, и Рима, особенно Сенеки и Эпиктета, причем он признавал симпатию руководящим и решающим чувством в выработке нравственности, упуская значение разума в вопросах о справедливости и равноправии. Правда у него есть несколько прекрасных замечаний о справедливости [1]). Но он нигде не изобразил ее основного значения в выработке нравственных понятий. Главное внимание он обращал на чувство долга. И здесь он был в полном согласии со стоиками — особенно Эпиктетом и Марком Аврелием.

Вообще Адам Смит поставил этику на реальную почву и показал, как нравственные чувства человека зарождались из сочувствия с другими людьми,—неизбежного при жизни обществами, как затем совершалось этим путем воспитание общества и вырабатывались общие правила нравственности; как впоследствии эти правила поддерживались общим согласием людей, и как теперь мы обращаемся к ним в случае сомнения, как к основам наших суждений.

Этими взглядами Смит несомненно подготовил понимание нравственного как естественного продукта общественной жизни, медленно развивавшегося в человеке со времен самого первобытного его состояния, продолжающего теперь развиваться в том же направлении и не требующего для своего дальнейшего развития никакого внешнего авторитета. По этому пути действительно пошла философия нравственного в 19-м веке.

Подводя итоги всему сказанному выше, мы должны заметить, что во всех учениях о нравственности, которые возникли и развились в XVII и XVIII веке, стремившихся об'яснить происхождение нравственности чисто научным естественным путем, чувствуется влияние философии Эпикура. Почти все главные представители философии, особенно в восемнадцатом веке, были последователи учения Эпикура. Но осно-

---

[1]) „Есть, однако, одна добродетель“ писал Смит, „которой общие правила с полной точностью определяют каждый внешний поступок. Эта добродетель — справедливость.. В практике других добродетелей нашим поведением нередко управляют посторонние соображения о конечной цели правил и его основаниях. Но этого нет в справедливости и т. д (часть III, гл. VI).

вываясь на философии Эпикура, этические учения нового времени разделились на два различных течения; оба эти течения об'единяло между собою только то, что оба они отказывались как от религиозного, так и от метафизического об'яснения нравственности. Представители обоих течений стремились об'яснить происхождение нравственного естественным путем и отвергали претензии церкви связать нравственность с религией.

Но одно из этих направлений в философии, признавая вместе с Эпикуром, что человек стремится прежде всего к своему счастью, утверждало, однако, что человек находит наибольшее счастье не в использовании других людей для личных выгод, а в дружелюбном сожительстве со всеми окружающими, тогда как представители другого течения, главным выразителем которого был Гоббс, продолжали считать нравственность как нечто силой привитое человеку. Гоббс и его последователи признавали нравственность, не вытекающей из самой природы человека, а предписанной ему внешней силой. Только на место Божества и церкви, они ставили государство и страх перед этим „Левиафаном"—насадителем нравственности в роде человеческом.

Один миф, стало быть, был заменен другим. Нужно сказать, что в свое время замена церкви государством, построенном на договоре, имела большое значение для политических целей. Церковь вела свое происхождение от Божественной Воли, она называла себя представительницей Бога на земле. Государству же, хотя оно широко пользовалось с самых древних времен покровительством церквей, передовые мыслители восемнадцатого века сразу же стали приписывать земное происхождение: возникновение государства они выводили из договора. И нет сомнения, что когда в конце восемнадцатого века в Европе началась борьба против самодержавной власти королей „божией милостью", учение о государстве, происходящем из договора сослужило полезную службу.

Разделение на два лагеря мыслителей, об'ясняющих нравственность чисто научным и естественным путем, наблюдается на протяжении всей эпохи XVII и XVIII веков. С течением времени это разделение становится более ярким и глубоким. В то время, как одни мыслители все более и более начинают сознавать, что нравственность есть ничто иное как постепенное развитие свойственной человеку общительности, другие мыслители об'ясняют нравственное, как правильно понятое стремление человека к личному счастью. И, смотря потому, к которому из этих двух направлений принадлежит мыслитель, намечаются два различных вывода. Одни продолжают, как Гоббс, считать, что человек „во зле лежит", и потому видят спасение только в строго-организованной центральной власти, удерживающей людей от беспрестанной между собой вражды. Их идеал—централизованное государство, управляющее всей жизнью общества, и в этом они идут рука об руку с церковью. Другие же считают, что только путем широкой свободы личности и широкой возможности людям вступать

между собою во всевозможные соглашения разовьется в обществе новый строй на началах справедливого удовлетворения всех потребностей.

Эти два течения, с промежуточными между ними ступенями а также учения более или менее платящие еще дань мысли о религиозном происхождении нравственного, преобладают в настоящее время. Но с тех пор как теория эволюции, т.-е. постепенного развития верований, обычаев и учреждений наконец завоевала себе место в науке, второе направление свободного строительства жизни понемногу берет верх.

В следующей главе мы и постараемся проследить развитие этих двух течений этической мысли в современной философии.

Глава Девятая.

Развитие учений о нравственности в Новое время.

(Конец XVIII века и начало XIX столетия).

Развитие учений о нравственности в Германии. — Кант. — Воля и категорический императив в этике Канта. — Метафизика нравов. — Фихте. — Шеллинг. — Гегель — Шлейермахер.

В истории развития науки о нравственности учения французских философов второй половины XVIII века — Гельвеция, Монтескье, Вольтера и Руссо, энциклопедистов Дидро, Д'Аламбера и Гольбаха, занимает, как мы уже указали в предыдущей главе, видное место. Смелое отрицание этими мыслителями значения религии для выработки нравственных понятий, их утверждение равноправия — по крайней мере — политического, — и, наконец, решающее значение, придававшееся большинством названных философов разумно понятому чувству личного интереса в создании общественных форм жизни — все это было крайне важно для выработки правильных понятий о нравственности и способствовало распространению в обществе сознания того, что нравственность вполне может быть освобождена от религиозной санкции.

Однако, террор французской революции и всеобщая ломка, которой сопровождалось уничтожение феодальных прав, а затем последовавшие за революцией войны, заставили многих мыслителей искать обоснования этики снова на сверх-естественных началах, признавая их в более или менее замаскированной форме. Реакция политическая и социальная сопровождалась в области философии возрождением метафизики. Это возрождение метафизики в философии началось в Германии, где в конце восемнадцатого века выступил с своим учением величайший немецкий философ Иммануил Кант (род. 1724, ум. 1804 г.). Учение Канта стоит на гранях между умозрительной философией прежних веков и современной естественно-научной философией девятнадцатого века. К краткому положению философии нравственности Канта мы и перейдем теперь [1]).

---

[1]) Свою философию нравственности Кант изложил в трех сочинениях:— „Основоположения к метафизике нравов", 1785 г. (русский перевод Снегирева. Спб., 1879 г.); „Критика практического разума", 1788 г. (русск. перев. Смирнова. Спб., 1879 и Соколова, Спб., 1897 г. и „Система метафизики нравов", 1797 г.). Кроме того необходимо ознакомиться также с его статьями „О религии" Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793 г. Обстоятельный разбор нравственной философии Канта у Иодля, Вундта, Паульсена и друг.

Кант поставил себе целью создать рациональную этику, т. е. теорию нравственных понятий, совершенно отличную от эмпирической этики, т. е. учений о нравственности, которые проповедывало в XVIII веке большинство английских и французских мыслителей. Теория нравственности Канта должна была быть по отношению к предыдущим теориям тем же, чем является теоретическая механика для прикладной.

Цель, поставленная Кантом была, конечно, не нова. Почти все мыслители до Канта тоже стремились определить рациональные основы этики. Но, в противоположность английским и французским философам XVII и XVIII веков, Кант думал открыть основные законы нравственности не при помощи изучения человеческой природы и наблюдения над жизнью и поступками людей, а путем отвлеченного мышления.

Размышляя об основах нравственности, Кант пришел к убеждению, что такой основой является наше сознание долга. При чем это сознание, по мнению Канта, не вытекает ни из соображений о пользе (безразлично — для отдельного человека или общества), и ни из чувства симпатии или благоволения, а представляет свойство человеческого разума. По мнению Канта, человеческий разум может создавать двоякого рода правила для поведения человека; одни из этих правил условны, другие безусловны. Например, если ты хочешь быть здоровым, веди умеренную жизнь: это — условное требование. Человек, не желающий вести умеренный образ жизни, может пренебречь своим здоровьем. Такие предписания не носят в себе ничего безусловного, человек может их выполнять и не выполнять. К таким условным требованиям относятся все предписания поведения, основывающиеся на интересе и такие условные веления не могут стать основой нравственности. Нравственные требования должны иметь абсолютный характер безусловного веления (категорический императив). Таким категорическим императивом и является сознание человеком долга.

Подобно тому, как аксиомы чистой математики получены человеком не при помощи опыта (так думал Кант), так точно и сознание долга со свойственным ему характером обязательности, имеет характер естественного закона и присуще уму всякого рационально мыслящего существа, — таково свойство „чистого разума“.

Нет нужды, что в своей жизни человек никогда не повинуется вполне категорическому нравственному императиву. Важно то, что человек пришел к признанию этого императива помимо всякого наблюдения или внушения чувств, а как бы раскрыл его в себе и признал его высшим законом для своих поступков.

В чем же может состоять моральный долг? Долг, по самой своей сущности, — это то, что имеет абсолютное значение и поэтому никогда не может быть только средством для чего нибудь другого, но является в то же время и целью само по себе. Что же для человека имеет абсолютное значение и, следовательно, должно быть для нас целью?

По мнению Канта, „только одно на свете и даже вне его имеет абсолютное значение“ — а именно: свободная и разумная воля. Все вещи в мире, говорит Кант, имеют относительную ценность, и только разумная и свободная личность имеет безусловную ценность сама по себе. Вследствие этого, свободная и разумная воля, имея абсолютную ценность, и составляет об'ект нравственного долга. „Ты должен быть свободным и разумным“ — таков моральный закон.

Установив такой нравственный закон, Кант выводит далее первую формулу нравственного поведения: „действуй, говорит он, таким образом, чтобы всегда признавать в себе и других свободную и разумную волю — целью, а не средством“. Все люди так же, как и мы, одарены свободной и разумной волей, а потому они никогда не могут быть для нас средством. Идеал, к которому стремится нравственность, по мнению Канта, есть республика свободных и разумных человеческих личностей, республика, — в которой, каждая личность есть цель для всех других. На основании этого Кант и определял нравственный закон в следующих выражениях: „поступай всегда так, чтобы твое поведение могло стать всеобщим законом“, или, в другой редакции: „поступай так, чтобы, в качестве разумного существа, ты мог хотеть, чтобы твое поведение стало всеобщим законом“, или, наконец, „действуй так, чтобы правило, руководящее твоей волей, могло быть также основой всемирного законодательства“.

Небольшой трактат, в котором Кант изложил эти мысли, написан в простом и сильном стиле, взывавшем к лучшим инстинктам человека. Понятно, поэтому, какое возвышающее влияние имело, особенно в Германии, учение Канта. В противовес эвдемонистическим и утилитарным теориям нравственности, которые учили человека быть нравственным потому, что он найдет в нравственном поведении или счастье (теория эвдемонистов) или пользу (теории утилитаристов), — Кант утверждал, что вести нравственную жизнь нужно потому, что в этом заключается требование нашего разума. Например, ты должен уважать свою собственную свободу и свободу других не только тогда, когда ты хочешь извлечь из этого какую-либо пользу или удовольствие, но всегда и при всяких условиях, потому что свобода — абсолютное благо, и только она одна составляет цель сама в себе; все остальное есть только средство. Говоря иначе, человеческая личность есть об'ект абсолютного уважения, как в нас самих, так и в других. Абсолютное уважение к личности составляет, по мнению Канта, нравственное основание морали и права.

Этика Канта, таким образом, особенно подходит тем, кто сомневаясь в обязательности церковных и евангельских постановлений, но вместе с тем, не решается стать на точку зрения естествознания; причем и среди научно-образованных людей этика Канта находит сторонников в тех, кому приятно верить, что человек выполняет на земле предназначение „Высшей Воли“ и кто находит в учении Канта выра-

жение „своих собственных туманных верований“ оставшихся как наследие от прежней веры.

Возвышающий характер этики Канта неоспорим. Но, в сущности, она оставляет нас в полном неведении на счет главного вопроса этики, т. е. происхождения чувства долга. Сказать, что человек сознает в себе такое высокое чувство долга, что он считает своей обязанностью повиноваться ему, не подвигает нас дальше, чем мы были с Хэтчисоном, когда он говорил, что в человеке глубоко заложено нравственное чувство, заставляющее его поступать в этом направлении, тем более, что в выработке чувств нельзя отрицать влияния разума. Разум, говорил Кант, налагает на нас нравственный закон; разум независимый от опыта, независимый также от наблюдения природы. Но после того, как Кант доказывал это с таким увлечением и в продолжении четырех лет, после появления „Критики практического разума“, учил этому, он, в конце концов вынужден был признаться, что он совершенно не в силах найти в человеке источник уважения к нравственному закону и уклоняется от разрешения этой основной задачи этики, причем он намекнул при этом на „Божественное происхождение“ этого уважения [1]).

Произошла ли эта перемена взглядов и возврат к теологической этике под влиянием переживаний французской революции, или же Кант высказал в 1792 - м году те идеи, какие были в его уме уже тогда, когда он писал свои „Основоположения“ и „Критику Практического Разума“,—этот вопрос решить трудно. Во всяком случае, вот его подлинные слова к названной статье (обыкновенно не упоминаемые его толкователями): „есть, однако, в нашей душе одно, к чему мы не можем относиться иначе, как с величайшим удивлением и восхищением— это наша прирожденная нравственная способность“ (Anlage). Что же такое представляет эта способность, одна мысль о которой настолько возвышает нас над всеми обычными потребностями, что мы смотрим на них как на нечто ничтожное и считаем, что жить только для удовлетворения этих потребностей не имело бы никакого смысла? Тогда как жизнь согласно с нравственным долгом приобретает для нас большую ценность, хотя наше нравственное сознание и не обещает нам за выполнение нравственных требований никаких наград и не грозит никаким наказанием... Таинственность происхождения этой способности нашего разума,—говорящая о ее божественном происхождении,—должна поднимать наш дух до восторга (энтузиазма) и укреплять нас для всякого самопожертвования, которое потребует от нас уважение к долгу... [2]).

Таким образом, отвергнув значение и почти даже самое существование в человеке чувства симпатии и общительности, на которое ссылались в своих теориях нравственности Хэтчисон и Ад. Смит, и

---

[1]) Кант Философская теория Религии. Часть I.

[2]) Кант. Сочинения том VI стр. 143-144. изд. Hartenrstein'a.

признавая нравственную в человеке способность основным свойством разума, Кант, конечно, не мог найти в природе ничего, что могло бы ему указать на естественное происхождение нравственности и поэтому ему пришлось сделать намек на возможное божественное происхождение нашего сознания нравственного долга. Мало того, частое упоминание о том, что сознание нравственного закона свойственно человеку наравне со всеми „рационально мыслящими существами" (при чем животные исключались из числа таковых), заставляет даже думать, как на это уже указывал Шопенгауер, что говоря так, Кант имел ввиду „мир ангелов".

Однако, необходимо все-таки сказать, что Кант своей философией и учением о нравственности очень много способствовал разрушению традиционной церковной этики и подготовке почвы для новой чисто научной этики. Можно без преувеличения сказать, что Кант помог расчистить путь для эволюционистской этики нашего времени. Нельзя также забывать, что признавая возвышающий характер нравственного, Кант указал, вполне правильно, что нельзя основывать нравственность на соображениях о пользе и счастье, как это стремились утверждать эвдемонисты и утилитаристы. Вместе с тем Кант также показал, что для обоснования нравственности недостаточно и одного только чувства симпатии или сочувствия. Действительно, как бы высоко не было развито в человеке чувство симпатии к другим, тем не менее в жизни бывают минуты, когда это высоко-нравственное чувство вступает в противоречие, хотя бы и краткое, с другими стремлениями нашей натуры: человек вынужден решать как ему следует поступить в данном случае, при чем в человеке в эту минуту громко говорит нравственное сознание. Коренной вопрос этики и заключается в том, при помощи какой же способности человек разрешает эти столкновения двух влечений, и почему решение, которое мы называем нравственным, дает человеку внутреннее удовлетворение и одобряется другими людьми? В этом и заключается главный вопрос всего учения о нравственности и на этот вопрос Кант не дал ответа. Он только указал на внутреннюю борьбу в душе человека и признал, что в этой борьбе решающую роль играет разум, а не чувство. Такое указание не есть еще решение вопроса, так как вслед за ним встает другой вопрос. „Почему же наш разум решает так, а не иначе?" Сказать, что при столкновении двух влечений разум руководится полезностью нравственного, Кант, справедливо, отказался. Конечно, соображения о пользе нравственных поступков для человеческого рода имели большое значение в выработке наших нравственных понятий, но кроме этого, в нравственных поступках остается еще нечто, не об'яснимое ни привычкой ни соображениями о пользе или вреде для человека: и это „нечто" мы обязаны об'яснить. Точно также и соображения о внутренней удовлетворенности, чувствуемой от совершения нравственного поступка, еще не достаточно: нужно об'яснить, почему мы чувствуем такую удовлетворенность, подобно тому, как при об'яснении

влияния на нас известных сочетаний звуков и аккордов, нужно было доказать, почему такие то сочетания звуков физически приятны для нашего слуха, а такие-то не приятны, почему такие-то сочетания размеров и линий в архитектуре ласкают наш глаз, а такие-то „оскорбляют“ его.

Ответа на основной вопрос всей этики Кант, таким образом, не смог дать. По своим исканиям более глубокого об'яснения нравственных понятий, он подготовил путь для тех, кто следуя указаниям Бэкона—обратился, как это сделал Дарвин, к инстинкту общительности, свойственному всем животным, живущим обществами, как к основной способности человека, все более и более развивавшейся в история его развития и тем самым открыл путь для создания новой реалистической этики.

О нравственной философии Канта было писано очень много и многое еще можно было бы сказать. Ограничусь, впрочем, лишь некоторыми добавочными замечаниями:

В „Основных Началах Метафизики Нравов“—главном сочинении Канта по этике, он честно признается, что мы не видим, почему мы должны действовать согласно нравственному закону—„другими словами“, писал он, „откуда получается обязательный характер нравственного закона [1])“. „Нужно открыто признаться“, продолжал он, „что тут получается род круга, из которого повидимому, нет выхода“. Мы признаем себя свободными, а потому говоря о целях, мыслим себя подчиненными нравственным законам; после чего признаем себя подчиненными этим законам, потому что мы приписали себе свободу воли (стр. 83-84). Разрешить эту кажущуюся ошибку мышления Кант пытался об'яснением, составляющим сущность всей его философии познавания. Разум, говорил он, стоит не только выше чувства, но и выше познания, так как содержит нечто большее, чем то, что дают нам наши чувства: „разум выказывает такую чистую самодеятельность Reine Selbstthätigkeit в том, что я называю идеями, что он далеко переступает за границу всего, что могут дать чувства, и свою главную функцию он проявляет в том, что отличает мир чувственный от мира понимания и тем указывает пределы самого понимания“ (т. IV „Сочинений“ изд. Hartenstein'a (стр. 299-301).—„Когда мы представляем себя свободными, мы переносимся в мир понимания, как часть его и признаем свободу воли, с ее последствием—нравственностью: тогда как считая себя обязанными поступить так, а не иначе мы рассматриваем себя принадлежащими одновременно и к миру чувственному и к миру понимания“—Свобода воли есть только идеальное представление разума [2]).

Ясное дело, что Кант имеет здесь ввиду, что его „категорический императив“ (т. е. безусловно повелительное) его нравственный закон,

---

[1]) Кант. Основные Начала Метафизики Нравственности стр. 93 изд. Hartensfein'a

[2]) „Идея“, в смысле, придаваемом этому слову Кантом.

представляющий „основной закон чистого нравственного разума", есть необходимая форма нашего мышления. Но Кант не мог об'яснить откуда и благодаря каким причинам возникла в нашем разуме именно такая форма мышления. Мы-же можем теперь, если не ошибаюсь утверждать, что она вытекает из идеи справедливости, т. е. признания равноправия всех людей. О сущности нравственного закона Канта написано было очень много. Но что больше всего мешало формулировке этого закона стать обще-принятой, — это было его утверждение, что „нравственное решение должно быть такое, чтобы оно могло быть принято основою всеобщего законодательства". — Но, принято кем? Разумом отдельного человека или обществом? — Если обществом, — то в таком случае для единогласной оценки поступка не может быть никакого другого правила, кроме общего блага, и тогда мы неизбежно приходим к теории полезности (утилитаризма) или счастья (эвдемонизма), от которых так настойчиво отказывался Кант. Если-же в словах „могло быть принято", Кант имел в виду, что правило моего поступка может и должно быть охотно принято разумом каждого человека, — не в силу его общественной полезности, а в силу самого человеческого мышления, тогда в разуме человека должна существовать какая-то особенность, которой Кант к сожалению не указал Такая особенность действительно существует и незачем было проходить через всю Кантовскую метафизику, чтобы понять ее. К ней очень близко подходили и французские материалисты и англо-шотландские мыслители. Это — основное свойство человеческого разума есть, как я уже сказал, понятие о справедливости, т. е. о равноправии. Другого понятия, которое могло бы стать обще-человеческим правилом оценки человеческих поступков — нет и быть не может. Мало того, оно признается не вполне, но в значительной мере — и другими мыслящими существами: не ангелами, на которых указывал Кант, а многими общительными животными и об'яснить эту способность нашего разума иначе, как в связи с прогрессивным развитием, т. е. эволюциею человека и животного мира вообще — невозможно. Отрицать, что главное стремление человека — есть стремление к личному счастью, в самом широком смысле слова, действительно нельзя. В этом все-эвдемонисты и утилитаристы правы. Но точно также несомненно и то, что сдерживающее нравственное начало проявляется одновременно со стремлением к личному счастью в чувствах общительности, симпатии и в действиях взаимной помощи, которые замечаются уже у животных. Исходя частью из братского чувства и частью из разума, они развиваются все более и более, по мере развития общества (см. Приложение А).

Критика Канта несомненно пробудила совесть германского общества и помогла ему пережить критический период. Но она не позволила ему заглянуть глубже в основу германской общественности.

После Гетевского пантеизма, — она звала общество назад, к сверхестественному об'яснению нравственного сознания; и она отвлекала

его, как от опасного пути, от искания основного принципа нравственности в естественных причинах и в постепенном развитии, к которому подходили французские мыслители XVIII века.

Вообще, современным поклонникам Кантианства не мешало бы глубже разработать и расширить нравственное учение их учителя.— Конечно надо желать, чтобы „правило нашего поведения стало общим законом“.— „Но разве открытие этого закона было сделано Кантом? Мы видели, что во всех нравственных учениях — эвдемонистов и утилитаристов основой нравственного поведения признаются общие интересы, весь вопрос в том, что считать общим интересом? И на этот вопрос, который так волновал Руссо и других французских писателей перед Великой Революцией и точно также часть шотландских и английских предшественников,— на этот основной вопрос этики Кант даже не искал ответа, а ограничился намеками на волю божества и веру в будущую жизнь.

Что же касается второй формулы Канта — „Поступай так, чтобы ты пользовался человечеством, как в твоем лице, так и в лице всякого другого человека, не как средством только, но в то-же время и всегда как целью, то, говоря проще, можно было бы сказать: „В вопросах, затрагивающих общество, имей в виду не один твой интерес, а интерес общественный“.

Но этот элемент бескорыстного, на котором так настаивал Кант и в котором он видел свою великую философскую заслугу, этот элемент такой же древности, как и сама этика. Об нем спорили уже в древней Греции стоики с эпикурейцами, а в 17-ом веке интеллектуалисты с Гоббсом и Локком, Юмом и т. д. Притом самая формула Канта не верна. Человек становится истинно нравственным не тогда, когда он исполняет веление закона, считаемого им божественным и не тогда, когда в его размышление входит корыстный элемент „надежды и боязни“, как выразился сам Кант насчет загробной жизни; он нравствен только тогда, когда его нравственные поступки стали его второй натурой.

Кант, как на это указывал Паульсен [1]), питал уважение к народной массе, среди которой иногда, чаще чем среди образованных людей, встречается сильное и простое чувство верности долгу. Но до признания общественной равноправности масс с остальными классами он не дошел. А потому он не замечал, что говоря так увлекательно о чувстве долга и в сущности требуя, чтобы каждый смотрел на свой поступок по отношению к другим, как на поступок желательный для всех по отношению ко всем,— он не дерзал, однако, произнести то, что провозгласили Руссо и энциклопедисты и что революция только что написала на своем знамени, т. е. человеческое равноправие. Этой смелой последовательности у него не хватило.

---

[1]) Ф. Паульсен „Основы этики“ русск. перев. под редакцией Вл. Н. Ивановского. М. 1907. изд. Прокоповича, стр. 199 — 200.

Ценность учений Руссо он видел в их второстепенных последствиях, а не в основной их сущности, — призыве к справедливости. Точно также высоко ставя понятия о долге Кант, не спросил себя: „Откуда-же, почему такое уважение", и отделался словами „всеобщий закон", не постаравшись найти никакой другой причины уважения к этому закону, кроме его возможной всеобщности. И наконец, тогда как из приложимости какого-нибудь правила ко всем людям без исключений неизбежно должно было зародиться понятие о равноправии всех людей, — он прошел мимо этого неизбежного заключения, не замечая его и — поставил свою этику под охрану верховного существа.

Все это еще более подтверждает выше-приведенное об'яснение происхождения его этики. В распущенности обществ в конце XVIII века он видел вредное влияние англо-шотландских философов и французских энциклопедистов. Ему захотелось восстановить уважение к долгу, развивавшемуся в человечестве на религиозной основе,— и он попытался это сделать в своей этике.

Едва-ли нужно прибавлять, насколько вследствие этого нравственная философия Канта, под предлогом общественной пользы, способствовала подавлению в Германии философии развития личности, об этом уже достаточно сказано было большинством серьезных критиков его философии, как Вундтом, Паульсеном, Иодлем и многими др. [1]).

Бессмертною заслугою Канта—писал Гетэ—было то, что он вывел нас из той мягкотелости, в которой мы погрязли. И действительно его этика несомненно внесла более строгое ригористическое отношение к нравственности, взамен некоторой распущенности, если не навеянной философией 18-го века, то отчасти оправдывавшейся ею. Но для дальнейшего развития этики и уяснения ее смысла учение Канта ничего не дало. Напротив того, давши некоторое удовлетворение философским исканиям правды, учение Канта надолго остановило развитие этики в Германии. Напрасно Шиллер (благодаря своему знакомству с древней Грециею) стремился направить этическую мысль к признанию того, что человек становится действительно нравственным не тогда, когда в нем борются веления долга с побуждением чувства, а тогда, когда нравственный склад стал его второй натурой. Напрасно старался он также показать, как истинно-художественное развитие (конечно не то, что ныне называется „эстетизмом") содействуют развитию личности, как созерцание художественной красоты и художественное творчество помогают человеку подняться до того, что он понемногу заглушает в себе голоса животного инстинкта и тем открывает путь велению разума и любви к человечеству. Германские философы, писавшие о нравственности после Канта, внося каждый

---

[1]) Об отношении этики Канта с одной стороны к христианству, а с другой к эгоистическому утилитаризму, см. особенно у Вундта „Этика", т. II Этические системы.

свои личные особенности, — продолжали, однако, как их учитель занимать промежуточное положение между богословским пониманием нравственности и философским. Новых путей они не прокладывали, но они вдохновляли мыслящих людей к служению обществу — не выходя из тесных рамок тогдашнего полу-феодального строя. В то же время, когда в философии нравственного выростала школа утилитаристов, руководимых Бентамом и Миллем и возникла школа позитивизма Огюста Конта, приведшая философию к естественно-научной этике Дарвина и Спенсэра, — германская этика продолжала питаться крохами Кантианства или блуждать в туманах метафизики, а нередко и возвращаться более или менее откровенно к этике церкви.

Нужно, однако, сказать, что если германская философия первой половины девятнадцатого века, подобно германскому обществу того времени, не смела выбиться из оков феодального строя, она все-таки содействовала необходимому в то время нравственному возрождению Германии, вдохновляя молодое поколение к более высокому, более идеальному служению обществу. В этом отношении Фихте, Шеллинг и Гегель заняли почетное место в истории философии и среди них Фихте заслуживает особого внимания.

Излагать его учения я не стану, так как для этого потребовалось бы говорить таким метафизическим языком, который только затемняет мысли вместо того, чтобы выяснять их. А потому тех, кто пожелает ознакомиться с учением Фихте я отсылаю к превосходному изложению этого учения Иодлем, в его „Истории этики“, где он называет учение Фихте „Этикой творческой гениальности“. Здесь-же я упомяну только об одном выводе из этого учения, который показывает, как Фихте близко подходил к некоторым выводам рациональной, естественно-научной этики.

Философия Древней Греции стремилась стать руководителем в жизни. К той-же цели стремилась и философия нравственности Фихте, причем он пред'являл очень высокие требования к самой нравственности, т. е. к чистоте ее мотивов, отвергая в них всякую эгоистичную цель и требуя полной сознательной ясности в воле человека и самых широких и высоких целей, которые он определял, как господство разума, через свободу человека и уничтожение в человеке пассивности.

Другими словами, можно было бы сказать, что нравственное, по мнению Фихте состоит в торжестве самой сути человека, самой основы его мышления над тем, что человек пассивно воспринимает из окружающей среды.

При этом Фихте заключал, что совесть никогда не должна руководиться авторитетом. Тот, кто действует, опираясь на авторитет, поступает положительно бессовестно, так что легко понять, какое возвышающее впечатление производили такие речи среди молодежи в Германии в двадцатых и тридцатых годах девятнадцатого века.

Фихте возвращался, таким образом, к мысли, высказанной уже в Древней Греции, что в основе нравственных суждений лежит при-

рожденное свойство человеческого разума и что для того, чтобы быть нравственным, человеку нет надобности ни в религиозном внушении свыше, ни в страхе наказания в этой или будущей жизни,—что не помешало Фихте, в конце концов, все-таки придти к заключению, что без божественного откровения ни одна философия обойтись не может.

Краузе шел еще дальше. Для него философия и богословие сливались в одно. Баадер строит свою философию на догматах католической церкви, и самое его изложение было проникнуто духом католической церкви.

А. Шеллинг, друг Баадера, прямо приходит к теизму. Его идеал—Платон и его Бог—человеческий Бог, откровение которого должно заменить всякую философию, что впрочем не помешало немецким богословам жестоко напасть на философа, хотя он делал им такую уступку. Они поняли, конечно, что Бог Шеллинга—не христианский бог, а скорее Бог природы, с ее борьбою между добром и злом. При том они видели, какое возвышающее влияние оказывала философия Шеллинга на молодежь, влияние, которого не могли достигнуть их церковные учения [1]).

В философии Гегеля (1790—1831) прежде всего следует отметить то, что он не посвящает этике особого сочинения, а рассматривает вопросы о нравственном в Философии права [2]). Законодательство и его основы и учение о нравственном сливаются у него в одно: черта чрезвычайно любопытная для характеристики германского ума в XIX веке.

Разбирая нравственный закон Канта, Гегель прежде всего указал на то, что нельзя считать оправданием нравственного правила то, что оно может быть признано желательным, как общий закон, потому что для всякого поступка можно найти какое-нибудь общее основание и даже возвести его в обязанность. И действительно мы все знаем, что не только дикари возводят в обязанность такие поступки, против которых возмущается наша совесть (убийство детей, родовая месть), но и в образованных обществах возведены во всеобщий закон поступки, которые многие из нас находят безусловно возмутительными (смертная казнь, эксплоатация труда, классовые неравенства и т. д.).

С каким уважением ни относиться к Канту, но те, кто задумывался над основами нравственных понятий, чувствуют, что в основе этих понятий кроется какое-то общее правило, и недаром мыслители, со времен Древней Греции, подыскивают подходящее выражение,

---

[1]) В русской жизни мы знаем, например, из переписки Бакуниных, какое возвышающее влияние философия Шеллинга оказывала одно время на молодежь, группировавшуюся около Станкевича и Михаила Бакунина. Но вследствие мистического элемента, философия Шеллинга, несмотря на смутно выраженные в ней верные догадки (напр, о добре и зле), конечно, быстро побледнела под влиянием научного мышления.

[2]) Основы философии права". Grundlinien der Philosophie des Rechts 1821 г., также в „Феноменологии духа" и в „Энциклопедии философских наук". О научных разработках Естественного Права, 1802—1803 (т. I его Сочинений).

в виде короткой, обще приемлемой формулы тому сочетанию суждений и чувства (или вернее—суждению, одобряемому чувством), которое мы находим в наших нравственных понятиях.

Гегель тоже чувствовал это и искал для „моральности“ (Moralität) опоры в естественно-сложившихся в жизни установлениях семьи, общества и, особенно государства. Благодаря этим трем влияниям,—говорил он,—человек настолько сродняется с нравственным, что оно перестает быть для него внешним принуждением; он видит в нем проявление своей собственной свободной воли. Сложившиеся таким путем нравственные суждения, конечно, не неизменны. Сперва они воплощались в семье, а затем в государстве, но и здесь они видоизменялись; причем в жизни и развитии человечества постоянно вырабатывались высшие формы, высшее понимание нравственного и все ярче выступали права личности на самостоятельное развитие. Но нужно помнить, что первобытная нравственность пастуха имеет ту-же ценность, что и нравственность высоко-развитого человека. Она изменяется в каждом отдельном государстве и в совокупности государств.

В своем понимании развития нравственных понятий Гегель, несомненно, примыкал к тем из французских философов, которые уже в конце XVIII века заложили основы теории эволюции. Гегель был первым мыслителем Германии (если не считать Гёте), который построил свою систему философии на идее последовательного развития, эволюции, хотя у него эта эволюция вылилась в знаменитую триаду—тезиса, антитезиса и синтеза. В противоположность Канту, Гегель учил что абсолютный разум не есть неподвижная истина, или неподвижное мышление, он есть живой, непрестанно находящийся в движении и развитии разум. Этот мировой разум проявляет себя в человечестве, выражением которого служит государство. В философии Гегеля личность человека всецело поглощается государством, которому человек обязан повиноваться; личность только орудие в руках государства и поэтому является только средством, и ни в коем случае не может быть целью для государства. Государство, управляемое умственной аристократией, становится у Гегеля каким-то сверхчеловеческим учреждением, человечески божественным.

Само собою разумеется, что при таком представлении об обществе неизбежно исчезает всякая мысль о том, чтобы справедливость (т. е. равноправие) была бы признана основой нравственных суждений. Ясно также, что при таком авторитарном понимании общественного устройства неизбежен возврат к религии, и именно к христианству, которое в лице церкви было одним из главных факторов, создавших современное государство. Вследствие всего этого, человеческому духу Гегель открывал путь для творческой деятельности не в области свободного строительства общественной жизни, а в области искусства, религии и философии.

Как справедливо заметил Эйкен в философии Гегеля мы имеем строго законченную систему, построенную на законах логики, но вме-

сте с тем, в философии Гегеля большое место занимает и интуиция. Однако, если мы спросим себя: вытекает-ли интуиция Гегеля из всей его философии,—то на этот вопрос нам придется ответить отрицательно.

Философия Гегеля оказала огромное влияние не только в Германии, но и в других странах (особенно у нас в России). Но своим влиянием она обязана не своим логическим построениям, а тому живому чувству жизни, которое часто встречается в писаниях Гегеля. Вследствие этого, хотя философия Гегеля и влекла к примирению с действительностью, к оправданию существующего, заставляя признавать что „все существующее разумно", она вместе с тем будила мысль и вносила некоторую долю революционности в философию; в ней были некоторые прогрессивные начала и это позволило так называемым „левым" гегельянцам, обосновать на учении Гегеля свое революционное мировоззрение. Однако и для них постоянным тормозом являлась половинчатость философии Гегеля, ее преклонение перед государством и поэтому критика общественного порядка у всех левых гегельянцев останавливалась, как только дело доходило до основ государства.

Я не буду подробно останавливаться на современнике Гегеля, германском философе Шлейермахере (род. 1768 г., ум. 1834 г.), нравственная философия которого, полная такой же метафизики, как и философия Фихте, построена была (особенно во втором его периоде, в 1819—1830 годах), на основе даже не религиозной, а богословской и почти ничего не прибавляет к тому, что было сказано его предшественниками в том же направлении. Отмечу только, что в нравственных поступках Шлейермахер отмечал тройственный характер. Локк и вообще школа эвдомонистов утверждали, что в нравственном поступке человек находит для себя высшее благо, христианство видело в этом добродетель и долг перед Творцом природы, Кант-же, не отвергая добродетели, видел в нравственном деянии, главным образом, долг вообще. Для Шлейермахера все эти три элемента нераздельны в создаваемом ими нравственном отношении к людям, причем вместо справедливости, которая составляет основной элемент нравственного, у Шлейерхмахера заступает христианская любовь.

Вообще этическая философия Шлейермахера представляет попытку протестантского теолога примирить теологию с философией. Указывая на то, что человек чувствует свою связь со всем мирозданием, свою зависимость от него, желание слиться с жизнью природы, он это чувство стремится представить, как истинно-религиозное чувство, забывая (как это справедливо заметил Иодль) „что в этой связи вселенной куются также жестокие цепи, привязывающие стремящийся дух к низменному и пошлому. Вопрос: „почему я таков, каков я есмь", также часто ставился таинственным мировым силам с благодарностью, как и с горьким проклятием".

Глава десятая.

Развитие учений о нравственности. (Девятнадцатый век).

Теории нравственности английских мыслителей первой половины XIX века. — Макинтош и Стюарт — Бентам — Джон Стюарт Милль, — Шопенгауер. Виктор Кузен и Жуффруа — Огюст Конт и позитивизм — Культ человечества — Мораль позитивизма — Литтре — Фейербах.

Три новых течения появились в этике в девятнадцатом столетии: 1) Позитивизм, разработанный французским философом Огюстом Контом и нашедший в Германии яркого представителя в лице Фейербаха; 2) Эволюционизм, т. е. учение о постепенном развитии всех живых существ, общественных учреждений и верований, в том числе и нравственных понятий человека. Творцом этой теории был Чарльз Дарвин, а подробно разработал ее Герберт Спенсер в своей знаменитой „Синтетической философии". 3) Социализм, т. е. учение о политическом и социальном равенстве людей, учение, развившееся из великой французской революции и из последующих экономических учений, возникших под влиянием быстрого роста промышленности и капитализма в Европе. Все эти три учения оказали большое влияние на развитие нравственности в девятнадцатом веке. Однако, до сих пор еще не создана полная система этики, основанная на данных всех трех вышеназванных учений. Некоторые из современных философов, как, например, Герберт Спенсер, Марк Гюйо, и отчасти Вильгельм Вундт, Паульсен, Гефдинг, Гижицкий и Ойкен, делали попытки создать систему этики на основах позитивизма и эволюционизма, но все они более или менее игнорировали социализм. А, между тем, в социализме мы имеем великое этическое течение, и отныне никакая новая система этики не может быть построена без того, чтобы так или иначе не затронуть этого учения, которое является выражением стремления трудящихся масс к социальной справедливости и равноправию.

Прежде, чем говорить о взглядах на нравственность главнейших представителей трех вышеназванных учений, мы кратко изложим системы этики английских мыслителей первой половины девятнадцатого века.

Макинтош (род. 1765 г., ум. 1832 г.). — Шотландский философ Макинтош является предвестником позитивизма в Англии. По своим убеждениям он был радикал и горячий защитник идей французской революции. Свое нравственное учение он изложил в книге „История нравственной философии", где он систематизировал все теории о происхождении нравственности Шефтсбэри, Хетчисона, Д. Юма и Адама Смита. Подобно этим мыслителям, Макинтош признавал, что нравственные поступки вытекают у человека из чувств, а не из разума. Нравственные явления, учил он, представляют особый род чувств: симпатии и антипатии, одобрения и неодобрения по отношению ко всем нашим склонностям, которые порождают все наши поступки; постепенно эти чувства об'единяются и составляют что-то общее, особую способность нашей психики, способность, которую можно назвать нравственной совестью.

При этом мы чувствуем, что поступить согласно нашей совести или нет—зависит от нашей воли; и если мы поступаем против нашей совести—мы виним в этим свою слабость воли или же свою дурную волю.

Как видно, Макинтош все сводил, таким образом, на чувство. Вмешательству разума не было места. При том нравственное чувство у него — прирожденное, нечто присущее самой природе человека, не рассудочное, не плод воспитания.

Этому нравственному чувству, — писал Макинтош, — несомненно, присущ повелительный характер: оно требует известного отношения к людям и это потому, что мы сознаем, что наши нравственныя чувства, порицание или одобрение ими наших поступков действуют в пределах нашей воли.

Различные нравственные мотивы мало по малу сливаются в нашем представлении в одно целое, и соединение двух групп чувств, в сущности не имеющих между собою ничего общаго, — себялюбивое самочувствие, или чувство самосохранения и сочувствия с другими, — определяет характер человека.

Таково было, согласно Макинтошу, происхождение нравственности и таков ее критерий, ее мерило в жизни. Но эти этические основы так благотворны для человека, они так тесно связывают каждого из нас с благополучием всего общества, что неизбежно они должны были развиваться в человечестве.

Здесь Макинтош становился на точку зрения утилитаристов. При этом он особенно настаивал на том, что не надо смешивать (как это постоянно делают), критерий т. е. основу нравственного побуждения — то, что нам служит мерилом при определении ценности данных свойств человека и его поступков, с тем, что нас лично побуждает желать действия и действовать в таком-то направлении. Эти два побуждения принадлежат к разным областям, и в серьезном исследовании их обязательно нужно различать. Нам важно знать, какие поступки и какие свойства мы одобряем или не одо-

бряем с нравственной точки зрения, — это наш критерий, наша мерка нравственной оценки. Но нам также надо знать, является ли наше одобрение или неодобрение плодом непосредственного чувства, или же оно получается также от разума — путем рассуждения. И, наконец, нам важно знать: если наше одобрение и неодобрение вытекают из чувства, то является-ли это чувство первоначальной чертой нашей организации или же оно вырабатывалось в нас постепенно, под влиянием разума?

Но если так изложить задачи этики, то „в некоторых отношениях" как справедливо заметил Иодль, „это самое ясное и меткое, что когда-либо сказано было об основах нравственности. Тогда действительно ясно что если в нашем нравственном чувстве есть нечто прирожденное, то это не мешает разуму впоследствии познавать, что такие то чувства или поступки, развиваясь общественным воспитанием, имеют ценность для общего блага [1]).

Ясно становится также, прибавлю я, что общительность и неизбежная при общительности взаимопомощь, свойственные громадному большинству животных видов и тем более человеку, с первых же времен появления на земле человеко-подобных существ были источником нравственных чувств, и что укреплению чувств общительности способствовало сознание и понимание фактов общественной жизни, т. е. деятельность разума. И все более и более по мере развития и осложнения общественной жизни, разум приобретал влияние на нравственный склад человека.

Наконец, несомненно так же и то, что при суровой борьбе за существование, или при развитии грабительских инстинктов, которые по временам усиливаются у отдельных племен и народов, — нравственное чувство легко может притупляться. И оно могло бы действительно заглохнуть, если бы в самом строении человека, а также и большинства наиболее развитых животных, не было особой способности, кроме чувства стадности, — особого строя мышления, которое поддерживает и усиливает влияние общественности. Это влияние, я полагаю, состоит в понятии о справедливости, представляющее в конечном анализе ничто иное, как признание равноправия всех членов данного общества. Этому свойству нашего мышления, которое мы находим уже у самых первобытных дикарей и до некоторой степени у стадных животных, мы обязаны развитием у нас нравственных понятий в виде настойчивой, часто даже бессознательно-повелительной силы. Что-же касается до великодушия, доходящего до самопожертвования, которое, в сущности, может быть только и следовало бы назвать „нравственным", то этот третий член нравственной трилогии я позднее разберу подробнее, говоря об этике Гюйо.

---

1) Dissertation on the progrès of ethical philosophy в первом томе Encyclopaedia Britannica (8-ое издание). Позднее это произведение Макинтоша неоднократно перепечатывалось отдельным изданием.

Я не стану останавливаться на английской философии конца XVIII и начала XIX века. Она представляет реакцию против французской революции и предшествовавшей ей философии энциклопедистов, а также против смелых идей, высказанных Вильямом Годвином в его книге „О Политической Справедливости". Эта книга представляет полное и серьезное изложение того, что впоследствии стало проповедываться под именем Анархии[1]). Ознакомиться с английскою философиею этого времени очень поучительно, а потому я отсылаю всех интересующихся к превосходному очерку Иодля во втором томе его „Истории Этики".

С своей стороны, я только скажу, что вообще английские мыслители этого периода больше всего стремились доказать недостаточность одного только чувства для об'яснения нравственности. Так, Стюарт, видный представитель этой эпохи, доказывает, что для об'яснения происхождения нравственности недостаточно ни „рефлективных аффектов" Шефтсбэри, ни „совести" Бутлера и т. д. Указав на невозможность примирения между различными теориями нравственности, построенными, одни на благожелательности, а другие — на справедливости, на разумном себялюбии, или же на покорности божьей воле, он не хотел признать, вслед за Юмом, что и одно только умственное суждение тоже не в состоянии дать нам ни понятия добра, ни понятия красоты; и вместе с тем он показывал, как далеки нравственные явления в человеке от простого порыва чувства.

Казалось бы, что придя к выводу, что в нравственных понятиях ум связывает между собою представления, возникшие в нас, и затем в самом себе рождает новые представления, (причем он даже упоминал о „математической идее равенства"), Стюарт должен был-бы притти к мысли о справедливости. Но, под влиянием-ли старых понятий интуитивной школы, или же новых веяний, отвергавших после французской революции самую мысль о равноправии людей, Стюарт не разработал своих идей и не пришел ни к какому определенному выводу.

Новые идеи в этике в Англии внес современник Макинтоша и Стюарта, Иеремия Бентам.

Бентам (род. 1748, ум. 1832 г.) не был философом в собственном смысле этого слова. Он был адвокат, и его специальностью было право и вытекающее из него практическое законодательство. Относясь отрицательно к праву в том виде, в каком выявляло его законодательство в течение тысячелетий исторического бесправия, Бентам стремился найти глубокие, строго научные, теоретические обоснования права которые одобрялись бы разумом и совестью.

В его глазах право сливается с моралью и поэтому, первое свое

---

1) Godwin. Enquiry concerning Political Justice and Influence on general Virtue and Happiness. 2 тома. Лондон. 1793 г. Во втором издании, под страхом преследований, которым подвергались республиканцы, друзья Годвина, выпущены анархические и коммунистические утверждения Годвина.

произведение, в котором Бентам изложил свою теорию, он назвал: „Введение к принципам морали и юриспруденции".

Основным принципом всякой этики и законодательства Бентам считал вместе с Гельвецием,— наибольшее счастье наибольшего числа людей. То же самое начало было также положено, как мы видели, и Гоббсом в основу своей этики. Но Бентам и его последователи (Милль и другие) выводили из этого принципа заключения, совершенно противоположные тем, к каким пришел Гоббс. Реакционер Гоббс, под влиянием пережитой им революции 1648 г., считал, что наибольшее счастье может быть дано людям только твердою верховною властью. Бентам-же, „филантропист", как он себя называл, доходил до признания равенства, как желательной цели. Хотя он отвергал социалистические учения Оуэна, но в то же время признавал однако, что „равенство в богатствах" помогло бы достичь „наибольшего счастья наибольшего числа людей, лишь бы достижение этого равенства не вело к революционным выступлениям". Относительно же законодательства вообще он доходил даже до анархических выводов, считая, что чем меньше будет законов, тем лучше. „Законы, писал он, суть ограничения присущей человеку способности действия, а потому, с абсолютной точки зрения, они представляют зло".

Бентам подвергнул суровой критике весь существующий строй и все ходячие теории нравственности. Однако, как я уже указал выше, Бентам, приближаясь к социалистическим и даже анархическим выводам, не решался довести свои идеи до их логического конца и все главное внимание направил на то, чтобы установить, какие удовольствия сильнее других, продолжительнее и плодотворнее. Так как различные люди различно понимают свое и вообще людское счастье и далеко не всегда разбираются в том, что ведет их к счастью или к страданию, а тем более склонны ошибаться в том, что представляет благо для общества, то Бентам старался точно определить, что дает как отдельному человеку, так и обществу возможность наибольшего счастья: Искание счастья есть искание личного удовольствия, а потому Бентам подобно своему предшественнику в Древней Греции, Эпикуру, старался определить, какие из наших удовольствий могут дать нам наибольшее счастье,— не только минутное, но и длительное,—даже в том случае, если бы оно было сопряжено со страданием. Для этого он старался установить род шкалы—„лестницы удовольствий", причем во главе их он поставил те удовольствия, которые наиболее сильны и глубоки; те, которые не случайны, не мгновенны, а те, что могут продолжаться всю жизнь; те, которые достоверны, и наконец те, осуществление которых близко, а не откладывается на далекое и неопределенное будущее.

Интенсивность удовольствия, его продолжительность, достоверность и близость—вот четыре мерила, которые Бентам старался установить в своей „арифметике удовольствий", причем он еще прибавлял плодотворность, т. е. способность данного удоволь-

ствия производить новые, и его распространенность, т. е. его способность доставлять удовольствие не только мне, но и другим. Параллельно „лестнице удовольствий“, Бентам устанавливал также „лестницу страданий“, причем в страданиях различал те из них, которые наносят ущерб отдельной личности, от тех, которые наносят ущерб всем членам общества или группам лиц, и наконец те бедствия и страдания, которые подрывают силы человека, или даже всего общества.

Для об'яснения нравственного чувства в человеке Бентам не удовлетворился прежними об'яснениями происхождения нравственности из прирожденного нравственного чувства, (естественного или внушенного свыше), симпатии и антипатии, „совести“ „морального долга“ и. т п.; самое упоминание о „добродетели“, связанной в истории с ужасами инквизиционных истреблений, возбуждало его негодование.

Особенно резко выражены и подробно развиты эти его мысли в его сочинении Deontology on the Science of Morality, обработанной после смерти Бентама его другом Боурингом [1]).

Нужно построить нравственность на других основах, говорил Бентам. Долг мыслителей—доказать, что „добродетельный“ поступок есть правильный расчет, временная жертва, которая даст мне максимум удовольствия; поступок же безнравственный — неправильный рассчет. Человек должен искать своего личного удовольствия, своего личного интереса.

Так говорил уже Эпикур и многие другие его последователи, напр., Мандэвиль, в знаменитой своей „Басне о пчелах“. Но, как на это указал Гюйо [2]), Бентам вносит здесь значительную поправку, которою утилитаризм делает серьезный шаг вперед. Добродетель — не только рассчет говорил Бентам, в ней есть еще некоторое усилие, борьба, человек жертвует немедленным удовольствием в виду больших будущих. И на этой жертве, т. е. в сущности на самопожертвовании, хотя бы временном, Бентам особенно настаивает. Действительно, не видеть этого — значило бы не признавать того, что составляет, по меньшей мере, половину всей жизни животного мира, самых неразвитых дикарей и даже жизни наших „промышленных“ обществ. Многие, называющие себя утилитаристами, именно так и делают. Но Бентам понял, куда привел бы утилитаризм без этой поправки, и потому настойчиво обращал внимание на нее. Тем более должен был настаивать на ней Джон Стюарт Милль, писавший в то время, когда коммунистические учения Оуэна, — тоже отвергавшего всякую нравственность, построенную на внушениях свыше,—имели уже в Англии большое распространение.

Эти мерила добра и зла, — доказывал Бентам,—не только служат основою нравственной оценки наших собственных поступков,—они по крайней мере должны служить основой всякого законодательства. В

---

[1]) Первое издание Деонтологии вышло в 1834 г в двух томах.

[2]) Гюйо. История и критика современных английских учений о нравственности. Петербург. 1898 г.

них—критерий нравственного, т. е. его пробный камень и его мерило. Но сюда привходит целый ряд других соображений, которые сильно влияют и видоизменяют понятия о нравственном и желательном как в отдельных людях, так и в целых обществах в разные времена их развития. Умственное развитие человека, его религия, его темперамент, состояние его здоровья, воспитание, классовое положение, а также политический строй—все это видоизменяет нравственные понятия отдельных людей и обществ, и Бентам, преследуя свои законодательные задачи, тщательно разбирал эти влияния. При все том, хотя онъ был воодушевлен высшими влеченіями и вполне оценивал нравственную красоту самопожертвования, мы не видим у него, где, как и почему инстинкт берет верх над холодными взвешиваниями рассудка, в каком отношении стоят рассудок и инстинкт, где живая связь между ними? Мы видим у Бентама инстинктивную силу общительности, но не видим, как она уживается с его методическим рассудком, и вследствие этого мы чувствуем неполноту его этики и понимаем, почему многие, ознакомившись с нею, тем не менее, не удовлетворились ею, продолжали искать подкрепления своим этическим влечениям одни в религии, а другие в ее детище—Кантовской этике долга.

С другой стороны, нет никакого сомнения, что в критике Бентама чувствуется желание вызвать в людях творчество, способное дать им не только личное счастье, но и широкое понимание общественных задач и вызвать в них высокие порывы. Бентам стремится к тому, чтобы право и законодательство вдохновлялись не ходячими теперь понятиями о счастьи человечества под твердою рукою власти, а высшими соображениями о наибольшем счастье наибольшего числа членов общества.

Помня эту черту этики Бентама, а также общий дух его работ, его высокую цель, его заботу о сохранении в обществе средств для удовлетворения личной воспріимчивости отдельных его членов и понимание им художественного элемента в чувстве исполнения долга, легко понять, почему, несмотря на арифметическую сухость его исходной точки, учение Бентама оказало такое хорошее влияние на лучших людей своего времени. Ясно также, почему люди, основательно изучившие его учение, как, например, Гюйо, в превосходном его труде о современной английской этике считают Бентама истинным основателем всей английской утилитарной школы, к которой принадлежал отчасти и Спенсер.

Дальнейшее развитие идей Бентама поставил себе целью кружок его последователей, во главе которого стояли Джемс Милль и его сын Джон Стюарт Милль (род. 1806 г. ум. 1873 г.). Небольшая книга последнего „Утилитаризм“ представляет лучший свод учения утилитарной школы в этике [1]).

[1]) „Utilitarism“ (в русск. переводе „Утилитарианизм“, 1900) появился в 1861 г. Fraser's Magazine, а в 1863 г. вышел отдельной книгой.

Хотя Джон Стюарт Милль и написал по теории нравственности только одну эту небольшую книгу, но тем не менее он сделал большой вклад в науку о нравственности и довел учение об утилитаризме до логической законченности. В своей книге, как и в своих экономических трудах, Милль проникнут мыслью о необходимости перестройки общественной жизни на новых этических началах.

Для этой перестройки Милль не видел надобности ни в религиозном обосновании нравственности, ни в законодательстве, выведенном из чистого разума (попытка Канта в этом направлении закончилась полной неудачей), — он находил возможным построить все учение о нравственности на одном основном начале — стремлении к наибольшему счастью, правильно, т. е. разумно понятому. Так понимал происхождение нравственного уже Юм. Но Милль, как и следовало ожидать от мыслителя второй половины 19-го века, пополнил эту мысль, указывая на постоянное развитие нравственных понятий в человечестве, благодаря общественной жизни. Нравственное не прирождено человеку, а представляет продукт развития.

В человеке есть прекрасные зачатки, но есть и дурные; отдельные люди готовы работать для блага целого, но другие — не хотят о нем заботиться. Понятия о том, что хорошо для общества, а следовательно и для всякой личности, еще крайне запутаны. Но если в этой борьбе есть прогресс к лучшему, то происходит это потому, что всякое человеческое общество заинтересовано в том, чтобы верх брали элементы добра, т. е. общего блага, или говоря языком Канта, альтруистические элементы над эгоистическими. Другими словами, в общественной жизни происходит синтез между нравственными стремлениями, основывающимися на чувстве долга и теми, которые вытекают из принципа наибольшего счастья (эвдемонизм) или наибольшей пользы (утилитаризм).

Нравственность, говорит Милль, продукт взаимодействия между психической (умственной и душевной) организацией личности и обществом; и если так смотреть на нее, то открывается ряд широких и заманчивых предвидений и ряд плодотворных возвышенных задач в общественном строительстве. С этой точки зрения в нравственном мы должны видеть сумму требований, предъявляемых общежитием к характеру и воле своих членов в интересе их собственного благополучия и дальнейшаго совершенствования. Но это не мертвая формула, а наоборот нечто живое, не только узаконяющее изменчивость, но требующее ее: неузаконение того, что было и уже может быть изжито, а жизненное начало для построения будущего. И если здесь происходит столкновение партий, различно понимающих задачи будущего, если стремление к лучшему сталкивается с привычкой к старому, то нет других доказательств и другого мерила для проверки их, кроме благоденствия человечества и его усовершенствования.

Даже из этих немногих выдержек видно, какие перспективы открывал Милль приложением начала полезности к жизни. Благодаря

этому он имел большое влияние на своих современников, тем более, что все его произведения были написаны ясным и простым языком.

Но начало справедливости, на которое указывал уже Юм, исчезало из этих рассуждений у Милля, и о справедливости мы можем прочитать у него только в конце книги, где говорится о критерии, об основе, при помощи которой можно было бы проверить правильность тех или других заключений различных направлений, борющихся за преобладание в прогрессивном развитии общества.

Что-же касается вопроса, — насколько начало полезности, т. е. утилитаризм, может быть признан достаточным для об'яснения нравственного в человечестве, мы займемся разбором этого во второй части настоящего сочинения. Здесь нам важно только отметить шаг, сделанный вперед в этике. стремление построить ее исключительно на рациональных началах, вне всякого явного или скрытого влияния религии [1]).

Прежде чем перейти к изложению этики позитивизма и эволюционизма нам необходимо хотя кратко остановиться на учении о нравственности некоторых философов XIX века, стоявших хотя и на метафизической и спиритуалистической точке зрения, но, тем не менее, оказавших известное влияние на развитие этики нашего времени. Такими мыслителями в Германии был Артур Шопенгауер, а во Франции Виктор Кузен и его ученик Теодор Жуффруа.

Шопенгауер (род. 1788 г. ум. 1860 г.). Этическое учение Шопенгауера оценивается весьма различно различными писателями, как впрочем и все, что писал этот пессимист - философ, пессимизм которого вытекал не из болений о человечестве, а из очень эгоистической натуры.

„Наш мир — мир несовершенный, учил Шопенгауер, наша жизнь есть страдание; „воля к жизни“ порождает в нас желания, на пути осуществления которых мы встречаем препятствия, борясь с которыми мы испытываем страдание. Но как только препятствия побеждены и желание осуществлено, снова возникает неудовлетворенность.

---

[1]) Необходимо прибавить, что Джон Стюарт Милль, развивая идеи Бентама, внес очень много нового. Бентам, напр, при обосновании своей утилитарной теории нравственности, имел ввиду лишь количество благ, а потому и назвал свою теорию „моральной арифметикой“, Милль же ввел в утилитаризм новый элемент — качество, и заложил этим самым основы моральной эстетики. Милль разделял удовольствия на высшие и низшие, на заслуживающие предпочтения и не заслуживающие его. Вот почему он говорил, что „недовольный (несчастный) Сократ, выше в нравственном отношении довольной свиньи“. Чувствовать себя человеком — значит сознавать свою внутреннюю ценность, сознавать свое достоинство и при обсуждении тех или иных поступков, человек должен помнить о том к чему его обязывает человеческое достоинство. Здесь Милль уже возвышается над узким утилитаризмом и намечает более широкие основы морали, чем польза и удовольствие.

Примечание *Н. Лебедева.*

Являясь активными участниками жизни, мы становимся мучениками. Прогресс не уничтожает страдание. Наоборот, по мере развития культуры увеличиваются потребности, неудовлетворение которых вызывает новые страдания, новые разочарования.

Вместе с развитием прогресса и культуры ум человека становится вместе с тем более чувствительным к страданиям и приобретает способность не только переживать свои муки и страдания, но и переживать страдания других людей и даже животных. Вследствие этого в людях развивается чувство сострадания, которое и является основой морали и источником всех нравственных поступков.

Таким образом, видеть, что нибудь нравственное в поступках или образе жизни, основанных на соображениях себялюбия или стремлении к счастью Шопенгауер безусловно отказался. Но он отвергнул также и Кантовское чувство долга как основу морали. Нравственное начинается у Шопенгауера только тогда, когда человек поступает так или иначе из сочувствия с другими, из со-страдания. Чувство-сострадания, писал Шопенгауер, чувство первичное, присущее человеку и именно в нем основа всех нравственных побуждений, а не в личных соображениях себялюбия и не в чувстве долга.

При этом в чувстве сострадания Шопенгауер отмечал две стороны: в одних случаях что-то удерживает меня от того, чтобы я причинял страдание другому, а в других — влечет меня к действию, когда другому причиняют страдание. В первом случае получается простая справедливость, во втором-же проявляется любовь к ближнему.

Разграничение, сделанное здесь Шопенгауером — несомненно является шагом вперед. Оно необходимо. Как я указал уже во второй главе, это различие делают уже дикари, говоря, что одно должно делать, а другое — только стыдно не делать, и я уверен, что такое различение со временем будет считаться основным, так как наши нравственные понятия всего лучше выражаются трехчленною формулою: общительность, справедливость и великодушие, или то, что собственно следует считать нравственностью.

К сожалению, основание, принятое Шопенгауером, чтобы отделить то, что он назвал справедливостью от любви к ближнему, едва ли верно. Вместо того, чтобы показать, что со-чувствие, раз оно привело человека к справедливости, есть признание равноправия всех людей, — к чему уже пришла этика в конце XVIII и в XIX веке, — он искал объяснения этого чувства в метафизическом тождестве всех людей по существу. При этом, отождествляя справедливость с состраданием, т. е. понятие и чувство разного происхождения, он этим сильно умалил значение такого основного элемента нравственности, как справедливость; а затем, опять таки соединил в одно то, что справедливо, а потому имеет характер обязательности, и то что представляет желательное, т. е. великодушный порыв. Как и все почти писатели по этике, он недостаточно различал стало-быть

между двумя побуждениями, из которых одно говорит: „не делай другому того, чего не желал-бы себе“, и другое — „смело давай другому, не учитывая, что ты получишь взамен“.

Вместо того, чтобы показать, что здесь проявляются два различных понимания наших отношений к другим, Шопенгауер видел только различие в степени их влияния на нашу волю. В одном случае человек остается бездейственным, и не обижает другого, а в другом случае он выступает активно, побуждаемый любовью к ближнему. На деле-же различие гораздо глубже, и нельзя правильно говорить об основах этики, не признав в ней основным понятием справедливость, в смысле признания равноправия, после чего можно уже советовать великодушие, которое Марк Гюйо прекрасно охарактеризовал как щедрую расточительность своего ума, своих чувств и воли на пользу других или всех.

Конечно совершенно обойтись без понятия о справедливости, понимаемой в смысле признания равноправия, Шопенгауер уже не мог, раз он видел в сострадании акт справедливости. То, что мы способны чувствовать сострадание по отношению к другим людям, заражаться их радостями и горестями и переживать с ними как те, так и другие, действительно было бы необ'яснимо, если бы мы сознательно или безсознательно не имели способности отождествлять себя с другими. А такой способности никто не мог бы иметь, если бы считал себя чем то особливым от других и неравным им, хотя бы в восприимчивости к радостям и горю, к доброму и злому, к доброжелательному и враждебному. Иначе как признанием себя равным всякому другому, нельзя об'яснить себе порыв человека, бросающегося в воду, чтобы спасти другого (даже не умея плавать), или идущего под пули, чтобы подобрать раненых на поле битвы [1]).

Но, исходя из того, что жизнь есть зло и что на низшей ступени нравственности особенно сильно развит эгоизм, страстное желание жить, Шопенгауер утверждал, что с развитием чувства сострадания человек приобретает способность сознавать и переживать страдания других и поэтому становится еще более несчастным. Он считал, что только аскетизм, удаление от мира и эстетическое созерцание природы притупляют в нас волевые импульсы, освобождают нас от ярма гнету-

---

[1]) В былые времена, при крепостном праве, т. е. при существовании рабства, громадное большинство помещиков — в сущности рабовладельцев, — ни на минуту не допускало, что-бы у их крепостных чувства могли быть такие же „высокие и утонченные“, как у них самих. Вот почему и было поставлено в великую заслугу Тургеневу, Григоровичу и другим, что они сумели заронить в помещичьих сердцах мысль, что крепостные способны также чувствовать, как и их владельцы. Раньше такое допущение было бы сочтено умалением, унижением высоких „господских“ чувств. — Такое же отношение я встретил в семидесятых и восьмидесятых годах среди отдельных личностей и в Англии к „lands“, т. е. к рабочим на фабриках, в рудниках и т. д., — хотя английский „приход“ (административная единица) и церковная „община“ уже сильно искоренили такое классовое чванство.

щих нас страстей и ведут к высшей цели нравственности „уничтожению воли к жизни". В результате этого уничтожения воли к жизни мир придет в состояние бесконечного покоя — Нирваны.

Конечно, эта пессимистическая философия является философией смерти, а не жизни, и поэтому мораль пессимизма не может создать здорового и активного течения в обществе. Я остановился на этическом учении Шопенгауера только потому, что, восставши против этики Канта и особенно против его теории д о л г а, Шопенгауер, несомненно, подготовил в Германии почву к тому, чтобы мыслители и философы начали искать основы нравственности в самой человеческой природе и в развитии общественности. Но в силу своих личных особенностей Шопенгауер был неспособен дать этике новое направление. Что же касается до его прекрасного разбора вопроса о свободе воли и о значении воли, как действующей силы в общественной жизни, то мы будем говорить о них во втором томе настоящего сочинения.

Во Франции послереволюционная эпоха хотя и не выдвинула таких пессимистических учений, как учение Шопенгауэра, но все-таки эпоха реставрации Бурбонов и июльская империя отмечаются расцветом спиритуалистической философии. В эту эпоху прогрессивные идеи энциклопедистов, Вольтера, Кондорсэ и Монтескье были вытеснены теориями Виктора де-Бональда, Жозефа де-Местра, Мен де-Бирана, Ройе-Коляра, Виктора Кузена и других представителей реакции в области философской мысли.

Мы не будем останавливаться на изложении этих учений и только заметим, что мораль самого видного и влиятельнейшего из них, Виктора Кузена, является моралью традиционного спиритуализма.

Мы должны только отметить попытку ученика Виктора Кузена, Теодора Жуффруа, указать на значение в этике того элемента нравственности, который я назвал в своей системе этики с а м о п о ж е р т в о в а н и е м или в е л и к о д у ш и е м, то-есть те моменты, когда человек дает другим свои силы, а иногда и свою жизнь, не спрашивая, что он получит за это.

Жуффруа не вполне оценил значение этого элемента, но он понял, что то, что люди называют самопожертвованием, является истинным элементом нравственности. Но как и все его предшественники, Жуффруа смешивал этот элемент нравственности со всем нравственным вообще [1]). Нужно впрочем добавить, что вся работа этой школы носила характер значительной неопределенности и соглашательства и, может быть по этому самому, — незаконченности.

П о з и т и в и з м. Вторая половина XVIII века ознаменовалась, как мы видели выше, смелою критикой ходячих до того времени научных философских политических и этических понятий и эта критика не

1) Geouffroy. Cours de Droit Naturel, стр 88 — 90.

ограничилась только стенами академий. Во Франции новые идеи широко распространились в обществе и вскоре вызвали ломку существовавших государственных учреждений, а с ними и всей жизни французского народа: хозяйственной, умственной и религиозной. После революции, во время целого ряда войн, продолжавшихся с небольшими перерывами вплоть до 1815 года, новые воззрения на общественную жизнь, особенно мысль о политическом равноправии, были разнесены сперва республиканскими, а затем и наполеоновскими армиями по всей западной и отчасти средней Европе. Понятно, что „Права Человека", вводившиеся французами в завоеванных ими странах, провозглашение личного равенства всех граждан и уничтожение крепостного права не удержались после реставрации Бурбонов на французском престоле. Мало того, по всей Европе скоро началась общая умственная реакция, а с нею и политическая. Австрия, Россия и Пруссия заключили между собою „Священный Союз", поставивший целью поддержание в Европе монархического и феодального строя. Но тем не менее новая политическая жизнь началась в Европе, особенно во Франции, где, после пятнадцати лет бешенной реакции с июльскою революциею 1830 года, новая струя жизни стала пробиваться во всех направлениях: политическом, хозяйственном, научном и философском.

Само собою разумеется, что реакция против революции и ее начинаний, свирепствовавшая в Европе впродолжение тридцати лет успела многое сделать, чтобы приостановить умственное и философское влияние XVIII века и революции, но при первом же веянии свободы, пронесшейся по Европе со дня июльской революции и свержения ею Бурбонов, обновленное умственное движение снова возродилось во Франции и Англии.

Уже в тридцатых годах прошлого столетия начала создаваться в Западной Европе новая техника: стали строиться железные дороги, появились винтовые пароходы, сделавшие возможным дальнее океанское плавание, возникли большие фабрики, перерабатывавшие сырье с помощью усовершенствованных машин, создавалась, благодаря успехам химии, крупная металлургическая промышленность и т. д. Вся хозяйственная жизнь перестраивалась на новых началах и образовавшийся класс городского пролетариата выступил со своими требованиями. Под влиянием самой жизни и учений первых основателей социализма — Фурье, Сен-Симона и Роберта Оуэна, — во Франции и в Англии все более и более стало развиваться социалистическое рабочее движение. Вместе с этим стала создаваться новая наука, построенная всецело на опыте и наблюдении, свободная от теологических и метафизических гипотез. Основы новой науки были уже заложены в конце XVIII века Лапласом в астрономии, Лавуазье в физике и химии, Бюффоном и Ламарком в зоологии и биологии, физиократами и Кондорсе в общественных науках. Вместе с развитием новой науки возникла в тридцатых годах XIX века во Франции и новая философия, получившая название позитивизма. Основателем этой философии был Огюст Конт.

В то время, как в Германии философия продолжателей Канта, Фихтэ и Шеллинга, — продолжала биться в тисках полу-религиозной метафизики, т. е. умствований, не имевших положительной научной основы, позитивная философия вырвалась из области метафизических умозрений и стремилась стать положительным знанием, как это пытался сделать две тысячи лет тому назад Аристотель. Она поставила себе целью в науке признавать только те заключения, которые выведены из опыта, а в философии — об'единить все знания, и добытые таким путем различными науками, в одно общее понимание мира. Названные выше учения конца восемнадцатого века и начала девятнадцатого (теории Лапласа, Лавуазье, Бюффона и Ламарка) раскрыли перед человеком новый мир, вечно работающих природных сил. И то же самое сделали в области наук о народном хозяйстве и в истории Сен-Симон и его последователи, особенно историк Огюстен Тьери и целый ряд других ученых, свергнувших с себя иго метафизики.

Огюст Конт понял необходимость об'единить все эти новые приобретения и завоевания научной мысли, он решил об'единить все науки в единую стройную систему и показать тесную связь и зависимость всех явлений природы друг от друга, их последовательность, их общую основу и законы их развития. В то же время Конт заложил основы и новых наук, как например, биологии (наука о развитии растительной и животной науки) и антропологии (наука о развитии человека), и социологии (наука о человеческих обществах). Подчиняя жизнь всех существ единым законам Конт, для понимания жизни первобытных человеческих союзов, уже призывал ученых к изучению жизни животных обществ, а при об'яснении происхождения нравственных чувств человека Конт уже говорил об общественных инстинктах.

Сущность позитивизма есть реальное научное знание, а знание, говорил Конт, есть предвидение—savoir c'est prèvoir—(знать значит предвидеть), предвидение же необходимо для того, чтобы расширять власть человека над природой, увеличивать благосостояние обществ. Из мира умозрений и мечтаний Конт звал ученых и мыслителей на землю,—к людям, безплодно бьющимся из века в век, чтобы наладить лучшую жизнь, более многообразную, более полную, более могучую, своим творчеством, чтобы они могли умом познать природу, наслаждаться ея вечно бьющей жизнью, использовать ее силы, освободить человека от эксплоатации, сделав труд человека более производительным. И в то же время Конт стремился своей философией освободить человека от цепей религиозного страха перед природой и ея силами, и он хотел найти основы жизни для свободной личности в общественной среде, созданные не на принуждении, а на общественном свободно-принимаемом договоре.

Все то, что энциклопедисты смутно предвидели в науке и философии, все то, что носилось в идеале перед умственными взорами лучших людей великой революции, все что, начали уже высказывать и

предвидеть Сен-Симон, Фурье и Роберт Оуэн и к чему стремились лучшие люди конца 18-го века и начала 19-го, Конт пытался соединить, усилить и утвердить своею позитивною философиею. И из этой „философии", т. е. из этих обобщений и идеалов должны были выработаться новые науки, новое искусство, новое миропонимание и новая этика.

Конечно, наивно было бы думать, чтобы система философии, как бы глубока она не была, могла создать новыя науки, новое искусство и новую этику. Всякая философия есть только обобщение,— результат умственного движения во всех отраслях жизни, элементы же для обобщения должно дать само развитие наук и искусства и общественных установлений, философия может только вдохновить науку и искусство. Правильная система мышления, обобщая то, что уже делается в каждой из этих отраслей порознь, вместе с этим неизбежно дает каждой из них новое направление новыя силы, новое творчество а с ними и новую стройность.

Так и случилось на самом деле. Первая половина 19-го века дала: в философии позитивизм, в науке—теорию развития (эволюции) и ряд блестящих научных открытий, ознаменовавших шестилетие, или семилетие 1856—1862 годов [1]) и наконец, в социологии—социализм трех великих его основателей Фурье, Сен-Симона и Роберта Оуэна и их последователей, а в этике свободную нравственность, не навязанную извне, но вытекающую из самых свойств человеческой природы. Наконец, под влиянием всех завоеваний науки создалось также более ясное понимание тесной связи между человеком и другими чувствующими существами, а также и между мышлением человека и его реальною жизнью.

Все результаты и завоевания научной мысли и все высшие стремления человека философия позитивизма стремилась связать в одно целое, возвысив человека до живого сознания этой целостности. То, что у Спинозы и Гетэ прорывалось гениальными проблесками, когда они говорили о жизни природы и человека, должно было выразиться в новой философии, как необходимое умственное обобщение.

Понятно, что при таком понимании „философии" Конт придавал громадное значение этике. Но он выводил ее, не из психологии отдельных лиц, не в виде нравственной проповеди как продолжали это делать в Германии, а как нечто вполне естественное логически вытекающее из всей *истории развития человеческих обществ*. Вспоминая, вероятно работы Бюффона, а потом Кювье, по сравнительной аналогии животных, которые вполне подтверждали мнения Ламарка о медленном постепенном развитии высших животных из низших, хотя реакционер Кювье и оспаривал это мнение, Конт ука-

[1]) Неуничтожаемость энергии, механическая теория теплоты, единство физических сил, спектральный анализ и единство вещества в небесных телах, физиологическая психология, физиологическое развитие органов и т. д.

зывал на необходимость исторического исследования в области как антропологии науки о физическом человеке, так и науки о его нравственных стремлениях, т. е. Этики. Он сравнивал значение роли исторического исследования в этих отраслях с значением сравнительной аналогии в биологии.

Этику он понимал, как великую силу, способную возвышать человека, над уровнем обыденных интересов. Конт стремился обосновать свою систему этики на положительной основе, на изучении ее действительного развития из животного инстинкта стадности и простой общительности вплоть до ея высших проявлений. И если в конце своей жизни, вследствие-ли упадка умственных сил, или влияния, Клотильды де-Во, он подобно многим своим предшественникам, сделал уступки в сторону религии, и дошел до того, что основал свою церковь то из первой главной его работы „Положительная философия", эти уступки никак не могли быть выведены. Они явились как дополнения, и дополнения совершенно ненужныя, как это и поняли лучшие ученики Конта—Литрэ и Вырубов и его последователи в Англии, Германии и России [1]).

Свои главныя мысли об основаниях нравственных понятий и об их содержании, изложенныя в Physique Social Конт выводил не из отвлеченных умозрений, а из общих фактов человеческой общественности и истории. И его заключения сводились к тому, что об'яснить общественные наклонности человека можно только прирожденным свойством, т.-есть инстинктом и его побуждениями к общественному сожитию. Этот инстинкт, в противоположение эгоизму, т. е. себялюбию Конт назвал альтруизмом и он признал, его коренным свойством нашей организации, причем впервые смело указал, что такая же прирожденная наклонность имеется и у животных.

Отделить этот инстинкт от влияния разума совершенно невозможно. При помощи разума мы создаем из прирожденных нам чувств и склонностей то, что мы называем нравственными понятиями, так что нравственное в человеке одновременно является и прирожденным и продуктом развития. Мы являемся в мир уже существами имеющими нравственныя задатки, но нравственными людьми мы должны стать путем развития наших нравственных задатков. Нравственныя склонности есть и у общественных животных; нравственность же, как продукт инстинкта, чувства и разума,—встречается только у человека. Она развивалась постепенно, развивается теперь, и будет развиваться в будущем и этим об'ясняется разница нравственных понятий у разных народов в разные времена, на основании существования которой легкомысленные отрицатели нрав-

[1]) Конт основал свою позитивистическую церковь и свою новую религию где высшим божеством было „Человечество" Эта религия Человечества должна была заменить, по мнению Конта, устаревшее христианство. Религия Человечества держится еще и теперь среди небольшого кружка последователей Конта не желающих совершенно разстаться с обрядами, которым они придают воспитательное значени.

ственности заключали, что вся нравственность представляет нечто условное, не имеющее никаких положительных оснований в природе человека или в его разуме.

При изучении всех изменений в нравственных понятиях по мнению Конта легко убедиться, что в них остается нечто постоянное а именно понимание чужого блага, через познание своего собственного личного интереса. Здесь Конт таким образом признавал утилитарное начало в нравственности, т.е. сознание личной пользы—эгоизма в выработке нравственных понятий, слагающихся в правила жизни. Но он слишком хорошо понимал значение в выработке нравственности трех могучих сил:—чувства общительности взаимной симпатии и рассудка, чтобы впасть в ошибку утилитаристов, придавая преобладающее значение инстинкту, и личному интересу.

Нравственное, учил Конт, как и сама природа человека, и как все в природе, прибавим мы, есть одновременно нечто, уже развившееся и нечто развивающееся. И в этом процессе развития нравственности он придавал большое значение семье, наравне с обществом. Семья, говорил он, особенно помогает развитию в нравственном того, что идет от чувства, тогда как обществе преимущественно развивает в нас то, что идет от разума. С этим разграничением трудно, однако, согласиться так как при общественном воспитании юношества, например в наших закрытых учебных заведениях, или у некоторых дикарей особенно на островах Тихого океана чувство стадности, чувство чести и родовой гордости, религиозное чувство и т. д. развиваются еще сильнее чем в семье.

Наконец есть еще одна черта этики позитивизма, на которую необходимо указать. Конт особенно настаивал на великом значении миропонимания, предлагаемого позитивизмом. Оно должно развить в людях убеждение тесной зависимости жизни каждого из нас от всей жизни человечества и тесной зависимости личной жизни от жизни целого. Поэтому необходимо в каждом из нас развить понимание мировой жизни, мирового порядка вселенной и это понимание должно лечь в основу как частной, так общественной жизни. В каждом должно также развиваться такое сознание правоты своей жизни, чтобы каждый поступок и его побуждение могли стать известны всем. Всякая ложь есть уже принижение собственного „я“, признание себя низшим перед другими. Отсюда его правило „vivre au grand jour“, жить так, чтобы тебе нечего было скрывать от других.

В науке о нравственности, т. е. этике, Конт отмечал три составныя части: ее сущность, т. е. ее основные положения и ее происхождение: затем ее значение для общества; и наконец ея развитие и чем оно обусловливалось.

Этика, говорит Конт, создается на почве истории. Существует естественная эволюция, и это эволюция есть прогресс, торжество человеческих особенностей над животнымн особенностями, торжество человека над животными. Высший нравственный закон заключается в том

что личность должна поставить на второе место свои эгоистические интересы, высшие обязанности—социальные обязанности. Таким образом, основой этики должен служить интерес человеческого рода,—человечества—этого великого существа, которого каждый из нас составляет лишь атом, живущий одно мгновение и тотчас же погибающий чтобы передать жизнь другим индивидуумам. Нравственость заключается в том, чтобы мы жили для других (Vivre pour autrui)

Такова, в коротких словах, сущность этики Конта. После Конта его идеи, как научные, так и моральные, продолжали разрабатывать во Франции его ученики, главным образом Эмиль Литтре и Г. Н. Вырубов, издававшие с 1867 по 1883 год журнал Philosophie Positive, где появился ряд статей, освещающих различные стороны позитивизма. К одному основному об'яснению понятия справедливости предложенному Литтрэ, мы еще вернемся во второй части этого труда.

В заключение следует сказать, что позитивизм оказал громадное и плодотворное влияние на развитие наук: смело можно утверждать, что в настоящее время почти все лучшие деятели науки очень близко подходят в своих философских заключениях к позитивизму. В Англии вся философия Спенсэра, с которой в основных ея положениях сходится большинство естествоиспытателей, есть философия позитивизма, хотя Герберт, Спенсэр, очевидно пришедший к ней отчасти независимо, хотя и после Конта, неоднократно старался отмежеваться от Конта.

В Германии учение во многом сходное с философией Конта, было выдвинуто Людвигом Фейербахом в 50-х годах девятнадцатого века и с ним мы теперь познакомимся, поскольку оно касается этики.

На философии Фейербаха (род. 1804 г. ум, 1872 г). следовало бы остановиться подробнее, так как она несомненно оказала и еще оказывает большое влияние на современное мышление в Германии. Но так как главною ее целью была не столько выработка основ, нравственности, сколько критика религии, то это заставило бы меня сильно уклониться в сторону от намеченной цели. Поэтому я ограничусь лишь указанием на то, что она внесла нового в добавление к этике позитивизма. Фейербах не сразу выступил как позитивист, основывающий свою философию на точных данных изучения человеческой природы. Он начал писать под влиянием Гегеля и только постепенно подвергая умной и смелой критике умозрительную философию Канта, Шеллинга и Гегеля и философию „идеализма“ вообще, он стал философом реалистического миросозерцания. Свои основные мысли он сперва изложил в виде афоризмов в двух статьях в 1842 и 1843 годах [1]) и только после 1858-го г. он занялся этикой. В 1866-м году, в сочинении „Божество, свобода и

[1]) „Предварительные положения для реформы философии“ и „Основы философии будущего“ (Vorläufige thesen zur Reform der Philosophie и Grundsätze der Philosophie der Zukunft).

бессмертие с точки зрения антропологии" он уже ввел отдел о свободе воли; а после этого он написал ряд статей по нравственной философии, затрагивающих главные вопросы этики; но прибавляет Иодль, у которого я заимствую эти данныя, полной законченности нет и тут; многое лишь слегка намечено и тем не менее эти работы представляют довольно полный очерк научного эмпиризма в этике, к которому Кант дал хорошее дополнение в своей системе „Философии права". Вдумчивые работы Фейербаха, написанные к тому же легким общепонятным языком, имели живительное действие на этическое мышление в Германии.

Правда, что Фейербах не обошелся без очень существенных противоречий. Стремясь основать свою философию нравственности на реальных фактах жизни, и выступая защитником эвдемонизма, т. е. об'ясняя выработку нравственных наклонностей в человечестве, стремлением к более счастливой жизни в обществе, он в то же время не скупился на похвалы этике Канта и Фихтэ, безусловно враждебно относившихся к англо-шотландским эвдемонистам и искавшим об'яснения нравственности в религиозном внушении.

Успех философии Фейербаха вполне об'ясняется реалистическим естественно-научным складом умов во второй половине 19-го века. Метафизика Кантианцев и религиозность Фихтэ и Щеллинга не могли владеть умами в эпоху, которая дала нам внезапный расцвет познания природы и мировой жизни, связанный с именами Дарвина, Джоуля, Фарадея, Гельмгольца, Клод Бернара и т. д. в науках и Конта в философии. Позитивизм, или как предпочитают говорить в Германии, реализм был естественным выводом результатов расцвета и успехов естествознания после полувекового накопления научных данных.

Но Иодль указывает на одну особенность философии Фейербаха, в которой он видит „тайну успеха реалистического направления" в Германии. Это было „очищенное и углубленное понимание воли и ее проявлений", противупоставленное „отвлеченному и педантическому пониманию нравственного в идеалистической школе".

Самые высокие нравственные проявления воли эта последняя школа об'ясняла теоретически чем то внешним, и „искоренения этих заблуждений, совершенное Шопенгауэром и Бенеке и закрепленное Фейербахом, составляет эпоху в немецкой этике".

„Если, говорит Фейербах, всякая этика имеет своим предметом человеческую волю, и ее отношения, то к этому надо тут-же прибавить что не может быть воли там, где нет побуждения, а где нет побуждения к счастью там нет вообще никакого побуждения. Побуждение к счастью—это побуждение всех побуждений; повсюду, где бытие связано с волей, желание и желание быть счастливым нераздельны, в сущности даже тождественны. Я желаю значит: я не желаю страдать, я не хочу быть уничтоженным, а хочу сохраниться и преуспевать"... Нравственность без блаженства—это слово без смысла".

Такое толкование нравственного конечно произвело в Германии полный переворот. Но как это заметил уже Иодль „сам Фейербах связы-

вал этот переворот с именами Локка, Мальбранша, Гельвеция". Для мыслителей западной Европы такое толкование нравственного чувства не представляло ничего нового, хотя Фейербахом оно было может быть выражено в более удачной форме, чем раньше многими эвдемонистами.

Что же касается до вопроса — каким образом эгоистическое стремление личности к личному счастью превращается „в видимую его противуположность—в самоограничение и в деятельность на пользу других" то об'яснение данное Фейербахом в сущности ничего не об'яснило. Оно только повторило вопрос, но ввиде утверждения. „Несомненно говорит Фейербах, „принцип нравственности, это блаженство, но не блаженство, сосредоточенное в одном и том же лице, а а распространяющееся на разных лиц, обнимающее „меня" и „тебя", т. е. блаженство не одностороннее, а двустороннее или многостороннее; но это еще не ответ. Задача нравственной философии заключается в том, чтобы найти об'яснение отчего чувства и мысли людей слагаются так, что они способны чувствовать и мыслить благо других, или даже всех близких и дальних, как свое благо. Прирожденный ли это инстинкт, суждение ли это нашего разума, взвешивающего свои выгоды и отождествляющего их с выгодами других и затем переходящего в привычку. Или же это — безсознательное чувство, с которым следует бороться, как утверждают индивидуалисты. И откуда, наконец зародилось какое то странное не то сознание, не то ощущение обязательности, долга, отождествление своего блага с благом всех"?

Вот над чем бьется этика со времен древней Греции и на что она дает самые разноречивые ответы, как то: внушение свыше, разумно-понятый эгоизм, чувство стадности, страх наказания в загробной жизни, рассудительность, безумный порыв и т. д. И на эти вопросы Фейербах не сумел дать ни нового ни удовлетворительного ответа.

Иодль так симпатично относящийся к Фейербаху, указывает, что „здесь в изложении Фейербаха очевидно имеется пробел. Он не показал, что противуположность между „мной" и „тобой" есть противуположность но между двумя личностями, а между личностью и обществом [1]). Но и это замечание очевидно не отвечает на упомянутые сейчас вопросы они остаются во всей силе.

Этот пробел продолжал Иодль, заполнен был в Системе философии права Кнаппом, который определенно представил интерес рода как исходный логичный пункт в нравственном процессе[2]) причем по мере того, как человек отожествляет себя и свои интересы с более и более широким кругом людей и наконец с человечеством

---

[1]) Иодль. „История Этики" рус. пер. под ред. В. Соловьева М. 1898, II, 223.

[2]) Ludvig Knapp. Système der Rechtsphilosophie S. 107 и 108, цитируемый Иодлем.

вообще, тем более возрастает разумная ценность нравственности. Кнапп возвращался таким образом к тому инстинкту общительности, на который указывал уже Бэкон, как на инстинкт более сильный — более постоянно действующий, чем инстинкт личного удовлетворения.

Отсылая желающих ближе ознакомиться с этикою Фейербаха к его легко читающимся сочинениям, основанным не на отвлеченных предпосылках, а на наблюдении жизни и полных прекрасных мыслей, рекомендуя также превосходное изложение Подля, — я укажу здесь на об'ясненпе Фейербахом различия между наклонностями, как (эгоистическими, так и общественными) и долгом, и на значение этого различия в этике. Что наклонности и сознание долга часто противоречат друг другу, еще не значит, что они неизбежно враждебны друг другу и должны оставаться враждебными. Напротив того, всякое нравственное воспитание стремится устранить эту противоположность и даже тогда, когда человек рискует собой во имя того, что он считает своим долгом совершить, он чувствует, что если действие может привести к физическому самоуничтожению—бездействие, несомненно представит нравственное самоуничтожение. Но здесь мы уже выходим из области простой справедливости и входим в область того, что является третьим членом нравственной трилогии и об этом я буду говорить дальше. Отмечу только одно определение Фейербаха, которое близко подходит к понятию о справедливости: „Нравственная воля — это такая воля, которая не хочет причинять зла, потому что она не хочет терпеть зла".

Основной задачей всей философии Фейербаха является установление правильного отношения философии к религии. Известно отрицательное положение, занятое им по отношению к религии. Но стремясь освободить человечество от владычества религии, он, подобно Конту не упускал из вида причин ее происхождения и ее влияния в истории человечества, которого никоим образом не следует упускать из вида тем, кто стоя на научной основе, стремится бороться с религией и суеверием, воплощающимся в Церкви и ее Государственной власти. Откровение, на которое опирается религия, говорил Фейербах, — исходит не от божества, но является выражением смутных чувствований того, что полезно для человеческого рода в целом. В религиозных идеалах и предписаниях выражены идеалы человеческого рода, которыми желательно было чтобы руководилась в своей жизни отдельная личность, по отношению к своим сородичам. Эта мысль совершенно правильна и без этого никакая религия никогда не получила бы той власти, какою религии пользуются над людьми. Но не надо забывать также того, что кудесники, шаманы, волхвы и духовенство вплоть до настоящего времени к основным религиозным и этическим установлениям прибавляли целую надстройку устрашительных и суеверных представлений, включая сюда и требование преклонения перед ассовым или кастовым неравенством, на котором строилась вся общественная жизнь и которое брались защищать

представители государства. Всякое государство представляет союз богатых против бедных и власть имеющих, т. е. воинов, законников, правителей и духовенства — против управляемых. И духовенство всех религий, выступая деятельным членом государственного союза, всегда приносило в „идеалы рода“, такие советы и приказания, которые шли на пользу членов государственного союза, то-есть привилегированных классов.

Глава одиннадцатая.

Развитие учений о нравственности. Девятнадцатый век.

(Продолжение).

Развитие понятия справедливости. — Этика социализма — Фурье, Сен-Симон и Роберт Оуэн. — Прудон. — Эволюционная этика. — Дарвин и Гексли.

Из нашего беглого обзора различных об'яснений о происхождении нравственного видно, что почти все писавшие об этом вопросе приходили к заключению, что в человеке есть прирожденное чувство влекущее нас отожествлять себя с другими. Этому чувству различные мыслители давали различные названия и различно об'ясняли его происхождение. Одни говорили о прирожденном нравственном чувстве, не вдаваясь в дальнейшие об'яснения, другие, глубже всматриваясь в сущность этого чувства, называли его симпатией, т. е. со-чувствием отдельной личности с другими, такими-же личностями; третьи, как Кант, не делая различия между влечениями чувства и велениями рассудка, которые, конечно, сплошь да рядом, а может быть и всегда, сообща управляют нашими поступками, предпочитали говорить о со-вести или велении сердца и разума, о чувстве долга, или просто о сознании долга, живущем во всех нас, не вдаваясь в разбор, откуда они происходят и как они развивались в человеке, как это делают теперь писатели из антропологической школы, или из школы эволюционистов. — Наряду с такими об'яснениями происхождения нравственного, другая группа мыслителей, не довольствовавшаяся инстинктом и чувством для об'яснения нравственных влечений человека, искала их об'яснения в разуме; причем это сильно выразилось у французских писателей второй половины XVIII века, т. е. у энциклопедистов и особенно у Гельвеция; — хотя они и стремились об'яснить нравственные влечения человека исключительно холодным рассудком и себялюбием (эгоизмом), но в то же время они признавали и другую деятельную силу, — практический идеализм, который заставляет

человека сплошь да рядом действовать в силу простой симпатии, сочувствия, ставя себя на месте обиженного человека и отожествляя себя с ним.

Оставаясь верными основной своей точке зрения, французские мыслители и эти поступки об'ясняли „рассудком", который находит в поступках на пользу ближнего „удовлетворение своего себялюбия" и „своих высших потребностей".

Полное развитие этого воззрения дал, как известно, после Бентама его ученик Джон Стюарт Милль, о котором мы уже говорили в предыдущей главе.

Рядом с такими мыслителями во все времена были еще две группы моралистов, пытавшихся обосновать нравственность на совершенно других началах. Одни из них признавали, что нравственный инстинкт, чувство, стремление как бы их не называли, — внушен человеку Творцом Природы и таким образом связывали учение о нравственности (этику) с религией; и эта группа влияла более или менее открыто на все мышление о нравственности вплоть до самого последнего времени. Другая-же группа моралистов, представленная в древней Греции некоторыми софистами, в XVII веке Мандевилем, а в XIX столетии Ницше, относилась ко всякой нравственности с полным отрицанием и насмешкою, представляя ее как пережиток религиозного воспитания и суеверий, причем главным из аргументов были с одной стороны — предполагаемый ими религиозный характер нравственности, а с другой стороны — разнообразие нравственных понятий и их изменчивость.

К этим двум группам истолкователей нравственности мы вернемся впоследствии Теперь-же заметим, что у всех мыслителей, писавших о нравственности и об'яснявших ее происхождение из прирожденных инстинктов, из чувства симпатии и т. п., уже пробивалось в той или другой форме сознание, что одну из основ всего нравственного составляет умственное понятие о справедливости.

На предыдущих страницах мы уже видели, что очень многие писатели и мыслители, в том числе Юм, Гельвеций и Руссо, близко подходили к понятию о справедливости, как составной и необходимой части нравственности, но, тем не менее, они не высказались ясно и определенно о значении справедливости в этике.

Наконец, Великая Французская Революция, большинство деятелей которой находилось под влиянием идей Руссо, провела в законодательство и в жизнь идеи политического равенства, т. е. государственного равноправия всех граждан. Часть же революционеров 1793—94 г.г. пошла еще дальше и требовала „равенства на деле", то есть равенства экономического. Эти новые идеи развивались во время революции в Народных Обществах, в Клубах Крайних, „Бешеными" (Enragés), „анархистами" и т. д. Защитники этих идей были, как известно, побеждены в Термидоре (июнь 1794 г.), когда к

власти вернулись жирондисты, которые вскоре были отстранены от власти военной диктатурой. Но требования революционной программы — уничтожение пережитков крепостного и феодального права и политическое равноправие, были разнесены республиканскими армиями Франции по всей Европе, вплоть до границ России. И несмотря на то, что в 1815 г. победоносные союзники, с Россией и Германией во главе, произвели даже „реставрацию“ Бурбонов на королевском престоле, „политическое равноправие“ и уничтожение пережитков феодального неравенства стали лозунгами желаемого политического строя по всей Европе, вплоть до настоящего времени.

Таким образом в конце XVIII века и в начале XIX столетия многие мыслители стали видеть в справедливости основу нравственного в человеке и если это не сделалось общепринятой истиной, то произошло это вследствие двух причин, из которых одна — причина внутренняя, а другая — историческая. Дело в том, что в человеке на ряду с понятием о справедливости и стремлением к ней, существует стремление к личному преобладанию, к власти над другими, и на протяжении всей истории человечества, с самых первобытных времен, происходит борьба между этими двумя началами — стремлением к справедливости, т. е. к равноправию и стремлением к преобладанию личности над близкими, или над многими. В самых первобытных человеческих обществах уже идет борьба между этими двумя стремлениями. „Старики“, умудренные опытом жизни, видевшие как тяжело отзывались на всем роде некоторые изменения в строе родовой жизни, или же пережившие тяжелые времена, боялись всяких новых перемен и своим авторитетом противились всякому изменению и основывали для охраны установившихся обычаев первые учреждения власти в обществе. К ним постепенно присоединялись знахари, шаманы, колдуны, совместно с которыми они образовывали тайные общества, чтобы держать в подчинении и послушании остальных членов рода и охранять предания и установившийся строй родовой жизни. Эти общества в первое время, несомненно, поддерживали равноправие, препятствуя отдельным лицам сильно обогащаться или приобретать господство внутри рода. Но они же первые стали противиться возведению равноправия в основное начало общественной жизни.

Но то, что мы видим в первобытных обществах дикарей и вообще у племен живущих в родовом быте, продолжается через всю историю человечества, вплоть до настоящего времени. Волхвы востока, жрецы Египта, Греции и Рима, бывшие первыми исследователями природы и ее тайн, а затем цари и тираны Востока, императоры и сенаторы Рима, князья церкви в Западной Европе, военные представители и судьи и т. д. — все стремились всячески противиться тому, чтобы идеи равноправия, постоянно развивавшиеся в обществе, не переходили бы в жизнь и не стали бы отрицанием их права на неравноправие, на власть.

Понятно, как эти влияния со стороны наиболее опытной, развитой и большей частью сплоченной части общества, поддерживаемой суеверием и религией, должны были мешать признанию равноправия основным началом общественной жизни, и, понятно, как трудно было уничтожить неравноправие, исторически выросшее в обществе в виде рабства, крепостной зависимости, сословий, „табелей о рангах“ и т. д. — тем более когда это освящалось религией и, увы, наукой.

Философия XVIII века и народное движение во Франции, нашедшее свое выражение в революции, были могучей попыткой свергнуть вековое иго и положить основы нового общественного строя на началах равноправия. Но ужасная социальная борьба, развившаяся во Франции во время революции, жестокое кровопролитие, а затем двадцать слишком лет европейских войн надолго остановили проведение в жизнь идей равноправия. Только через шестьдесят лет после начала великой революции, т. е. в 1848 г., вновь началось в Европе новое народное движение под знаменем равноправия, но и оно через несколько месяцев уже было раздавлено в крови. И после этих революционных попыток только во второй половине пятидесятых годов в естественных науках произошел великий переворот, результатом которого явилось создание новой обобщающей теории—теории развития—эволюции.

Уже с тридцатых годов философ позитивизма Огюст Конт и основатели социализма—Сен-Симон и Фурье во Франции (особенно его последователи) и Роберт Оуэн в Англии стремились приложить теорию постепенного развития растительного и животного мира, высказанную Бюффоном и Ламарком и отчасти энциклопедистами, и к жизни человеческих обществ. Во второй половине XIX века изучение развития общественных учреждений у человека впервые дало возможность понять все значение развития в человечестве этого основного понятия всякой общественности—равноправия.

Мы видели, как Юм, еще более Адам Смит и Гельвеций, особенно во втором своем сочинении (De l'homme, de ses facultés individuelles et de son éducation) подходили близко к признанию справедливости, а следовательно и равноправия, основою нравственного в человеке.

Провозглашение равноправия Декларацией Прав Человека во время Французской революции (в 1791 году) еще более выдвинуло это основное начало нравственного.

Здесь нам следует отметить один в высшей степени важный и существенный шаг вперед, сделанный по отношению к понятию справедливости. В конце XVIII века и в начале XIX столетия многие мыслители и философы стали понимать под справедливостью и равноправием не только политическое и гражданское равноправие, но главным образом экономическое. Выше мы уже говорили, что Морелли в своем романе „Базилиада“ и особенно в „Кодексе Природы“ открыто и определенно требовал полного равенства имуществ. Мабли в своем сочинении Traité de la législation (1776 г.) с большим искусством доказывал, что одно только политическое равенство без экономического

будет неполным и что при сохранении частной собственности равенство будет пустым звуком. Даже умеренный Кондорсэ в своем Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain (1794 г.) заявлял, что всякое богатство есть узурпация. Наконец, страстный Бриссо, впоследствии павший жертвой гильотины, как жирондист, то-есть умеренный демократ, утверждал в целом ряде памфлетов, что частная собственность есть преступление против природы [1]).

Все эти идеи и стремления к экономическому равенству вылились в конце революции в коммунистическое учение Гракха Бабефа.

После революции, в начале XIX века, идеи экономической справедливости и экономического равенства ярко проявились в учении, получившем наименование социализма, родоначальниками которого во Франции были Сен-Симон и Шарль Фурье, а в Англии—Роберт Оуэн. Уже у этих первых основоположников социализма мы видим две точки зрения на то, каким образом они думали осуществить в обществе социальную и экономическую справедливость. Сен-Симон учил, что справедливый строй жизни может быть организован только при помощи Власти, тогда как Фурье и отчасти Роберт Оуэн думали, что социальная справедливость может быть достигнута без вмешательства государства. Таким образом, социализм у Сен-Симона является авторитарным, а у Фурье—либертарным.

В половине XIX века социалистические идеи стали разрабатываться многочисленными мыслителями, из которых следует назвать — французов—Консидерана, Пьера Леру, Луи Блана, Кабэ, Видаля и Пеккера, а затем Прудона, немцев—Карла Маркса, Энгельса, Родбертуса и Шеффле, русских—Бакунина, Чернышевского, Лаврова и т. д. Все эти мыслители и их последователи работали либо над распространением в понятной форме идей социализма, либо над утверждением их на научном основании.

Мысли первых теоретиков социализма, по мере того, как они выливались в более определенные формы, дали начало двум главным социалистическим течениям—коммунизму авторитарному и коммунизму анархическому (безначальному), а равно и нескольким промежуточным формам. Таковы школы: государственного капитализма (государство владеет всем необходимым для производства), коллективизма, кооперации, муниципального социализма (полусоциалистические учреждения, вводимые городами) и многие другие.

В то же время в самой рабочей среде, те же мысли основателей социализма (особенно Роберта Оуэна) помогли образованию громадного рабочего движения, по своим формам экономического, но в сущности глубоко этического. Это движение стремится об'единить всех рабочих в союзы по ремеслам, для прямой, непосредственной борьбы с капитализмом. Это движение породило в 1864—1879 гг. Интернационал

---

[1]) Богатый материал по вопросу о социалистических тенденциях в XVIII веке собран в монографии André Lichtenberger. Le Socialisme au XVIII siècle.

или Международный Союз Рабочих, который стремился установить всенародную связь между об'единенными ремеслами.

Три существенных положения были установлены этим умственным и революционным движением:

1) Уничтожение задельной платы, выдаваемой капиталистом рабочему,—так как она представляет собою ничто иное, как современную форму древнего рабства и крепостного ига;

2) Уничтожение личной собственности на то, что необходимо обществу для производства и для общественной организации обмена продуктов, и, наконец,

3) Освобождение личности и общества от той формы политического порабощения — государства, — которое служит для поддержания и сохранения экономического рабства.

Осуществление этих трех задач необходимо для установления в обществе социальной справедливости, отвечающей нравственным требованиям нашего времени; сознание этого глубоко проникло за последние тридцать лет не только в умы рабочих, но и в умы прогрессивных людей всех классов.

Из социалистов ближе всех к пониманию справедливости, как основы нравственности, подошел Прудон (род 1809 г., ум. в 1865 г.).

Значение Прудона в истории развития этики проходит незамеченным как и значение Дарвина. Между тем этого крестьянина-наборщика, самоучку, с большим трудом давшего себе образование, и при этом мыслителя и мыслителя самобытного, историк этики Иодль, совершенно правильно, не поколебался поставить наряду со всеми глубокомысленными и учеными философами, разрабатывавшими теорию нравственного.

Понятно, что если Прудон выставил справедливость основным понятием нравственности, то тут сказалось, с одной стороны, влияние Юма и Адама Смита, Монтескье, Вольтера и энциклопедистов, и великой французской революции, а, с другой стороны, влияние как немецкой философии, так особенно Огюста Конта и всего социалистического движения сороковых годов, которое несколько лет спустя вылилось в Международное Товарищество Рабочих, выставившее одним из своих лозунгов масонскую формулу: „Нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав".

Но заслуга Прудона в том, что он рельефно выделил основное понятие, вытекавшее из наследия Великой Революции, — понятие о равноправии, а следовательно и справедливости, и показал, как это понятие всегда лежало в основе всякой общественности, а а следовательно и всякой этики, хотя мыслители проходили мимо него, как будто не замечая его, или просто не желая придавать ему преобладающее значение.

Уже в раннем своем сочинении, „Что такое собственность", Прудон отожествлял справедливость с равенством (вернее—равнопра-

вием), ссылаясь на древнее определение справедливости: — Justum aequale est, injustum inaequale [1]). Потом он не раз возвращался к тому же вопросу в своих сочинениях Contradictions economiques и в Philosophie du Progrés: но вполне разработал он великое значение понятия о справедливости в трехтомном сочинении De la Justice dans la Rèvolution et dans l'Eglise, вышедшее в 1858 г.

Правда и в этом сочинений нет строго систематического изложения этических воззрений Прудона, но они достаточно ярко выражены в различных местах этого труда. Отделить то, что в них заимствовано у названных выше мыслителей, от того, что надлежит собственно Прудону и трудно и бесполезно, а потому я просто изложу их сущность.

Учение о нравственности составляет для Прудона часть общей науки о праве и задача исследователя указать обоснование этого учения: его сущность, его происхождение и его санкцию, т. е. что придает праву и нравственности характер обязательности и имеет воспитательное значение. При этом Прудон, вслед за Контом и энциклопедистами, безусловно отказывается строить свою философию права и нравственности на религиозной, или на метафизической основе. Нужно, говорит он, изучить жизнь обществ и узнавать из нее, что служит им руководящею нитью [2]).

До сих пор всякая этика строилась более или менее под влиянием религии и ни одно учение не осмеливалось выставить равноправие людей и равенство экономических прав основою этики. Прудон попытался это сделать, насколько это было возможно при наполеоновской цензуре, стоявшей на страже против социализма и атеизма. Прудон хотел создать, как он выражается, народную философию, построенную на знании. На свою книгу, „о справедливости в церкви и в Революции", он смотрит, как на попытку именно в этом направлении... Цель-же этой философии, как и всякого знания, есть предвидение, чтобы наметить пути общественной жизни, еще раньше чем она пошла по этим путям.

Истинным содержанием справедливости и основным началом всей нравственности Прудон считает чувство собственного достоинства. Раз это чувство развито в отдельном человеке, то оно по отношению ко всем людям становится чувством человеческого достоинства, будь они друзья или враги. Право есть принадлежащая каждому способность требовать от всех других уважения человеческого достоинства к своей личности; долг-же есть требование от каждого, чтобы он признавал это достоинство в других. Любить всякого мы не можем, но мы должны уважать его личное достоинство. Любви к себе мы не можем требовать, но мы безусловно вправе требовать уважения к своей личности. Строить но-

1) „Справедливо то, что равно, несправедливо неравное"
2) Qu'est-ce que la propriété, стр. 181 и след. также 220 и 221.

вое общество на взаимной любви — невозможно; но его можно и следует строить на требовании взаимного уважения.

„Чувствовать и утверждать человеческое достоинство сначала во всем, что составляет наше достояние, потом в личности ближнего, не впадая в эгоизм, как и не обращая внимания ни на божество, ни на общество, — вот право. Быть готовым при всяком обстоятельстве энергично взяться за защиту этого достоинства — вот справедливость".

Казалось-бы по всему судя, что Прудону следовало-бы тут сказать совершенно определенно, что свободное общество может быть построено только на равноправии. Но Прудон этого не сказал, быть может считаясь с наполеоновской цензурой, потому что при чтении его „Справедливости" этот вывод — (равноправие) — неизбежно напрашивается, и это утверждение встречается в нескольких местах.

На вопрос о происхождении чувства справедливости, Прудон отвечал точно так же, как и Конт и вся современная наука отвечают теперь, т. е. что оно представляет продукт развития человеческих обществ.

Прудон стремится отыскать для об'яснения происхождения нравственного, т. е. для справедливости [1]) органическую основу в психическом строении человека [2]). Справедливость говорит он, не приходит свыше, но и не является плодом расчетливости, так на этой основе не может быть построен никакой общественный порядок. Наконец, эта способность — что то инсе, чем природная доброта человека, чем чувство симпатии, или инстинкт общественности, на котором позитивисты хотят построить этику. Человеку свойственно особое чувство, более высокое, чем чувство общественности, а именно правовое чувство, сознание равного права всех людей на взаимное уважение личности каждого [3]).

„Таким образом", — замечает Иодль „после живейших своих протестов против трансцендентализма, Прудон в конце концов снова обращается к старому наследию интуитивной этики — совести", (Ист. Этики, 11, 267). Но это замечание не совсем верно. Прудон хотел только сказать, что понятие о справедливости не может быть простым, прирожденным побуждением, потому что тогда непонятен тот перевес, который оно берет в борьбе с другими побуждениями, постоянно толкающими человека на то, чтобы быть несправедливым к другим. Защищать интересы других в ущерб своим — не может быть вполне прирожденным чувством, хотя зачатки его всегда были в человеке, но их нужно воспитать. Развиться же это могло только в человеческом общежитии путем опыта, и так и было на самом деле.

---

1) De la Justice dans la Rèvolution et dans l'Eglise том I. стр. 216

2) Иодль впадает здесь в ту же ошибку, что и Прудон, отожествляя Нравственность вообще с Справедливостью, которая, по моему мнению составляет лишь один из ее элементов.

3) История Этики, 11, стр. 266; ссылка на Прудонову Justice, этюд II.

Рассматривая противоречия, наблюдаемые в истории человеческих обществ между присущим человеку понятием справедливости и общественной несправедливости (поддерживаемой властями и даже церквами), Прудон пришел к заключению, что хотя это понятие врождено человеку, но человечеству потребовались тысячелетия, раньше чем идея справедливости вошла, как основное начало, в законодательство во время французской революции, в Декларациях Прав Человека.

Подобно Конту, Прудон хорошо понимал прогресс, совершавшийся в развитии человечества, и он был уверен, что дальнейшее прогрессивное развитие человечества будет продолжаться, причем он, конечно, имел в виду развитие не только *культуры*, (т. е. материальных условий быта), но главным образом — *цивилизации*, *просвещения*, т. е. развитие умственнаго и духовного строя общества, улучшение учреждений и взаимных отношений между людьми [1]). В этом прогрессе он признавал большое значение идеализации, т. е. идеалов, в известные эпохи берущих верх над повседневными мелкими заботами, — когда несоответствие между правом, понимаемым как высшее выражение справедливости, и жизнью, сложившеюся под властью законодательства, доходит до резкого невыносимого противоречия.

Во второй части этого сочинения мы еще вернемся к значению справедливости в выработке нравственных понятий. Теперь-же замечу только, что никто так хорошо не подготовил верного понимания этого основного понятия всего нравственного, как Прудон. [2]).

Высшая нравственная цель для человека — это осуществление справедливости. Вся история человечества, говорит Прудон, это история усилий человечества осуществить в своей жизни справедливость. Все великие революции — не что иное, как стремление к справедливости путем силы; а так как во время революции *средство*, то-есть насилие, временно брало верх над старой формой угнетения, то на деле всегда выходило, что одно насилие заменялось другим. Но, тем не менее, побудительной причиной каждого революционного движения всегда была справедливость, и каждая революция, во чтобы она ни вырождалась впоследствии, все-таки вносила в общественную жизнь некоторую долю справедливости. Из всех этих частичных

[1]) В России за последнее время стали легко смешивать эти два совершенно различных понятия.

[2]) К сожалению, ничего из замечательных работ этого крупного мыслителя не переведено на русский язык. Кроме сочинения De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise, (nouveaux principes de philosophie pratique) 3 тома. Париж, 1858 г., очень ценные мысли относительно этики и справедливости, встречаются в Système des Contradictions économiques, philosophie de la misere. 2 тома. (Сочинение, у которого злобный памфлет Маркса La Misère de la Philosophie (нищета философии), конечно, не отнял ни одного из его крупных достоинств); Idee genèrale sur la Révolution au XIX e siècle. Qu'est-ce que la Propriété. Этическая система складывалась у Прудона со времени его первых выступлений, как писателя, еще в начале сороковых годов.

осуществлений справедливости, в конце концов, осуществится полное торжество справедливости на земле.

Почему справедливость, несмотря на все революции бывшие до сих пор, не осуществилась в полной мере ни у одного народа? Главная причина этого заключается в том, что идея справедливости не проникла до сих пор в умы большинства людей. Зарождаясь в уме отдельного человека, идея справедливости должна стать социальной идеей, вдохновляющей революцию. Исходная точка идеи справедливости—это чувство личного достоинства. В общении с другими это чувство обобщается и становится чувством *человеческого* достоинства. Разумное существо признает его в лице другого, — будь он друг, или враг — как в самом себе. Этим и отличается справедливость от любви и от других ощущений сочувствия, а потому она — антитеза, — противоположность эгоизма, себялюбия; причем влияние, оказываемое ею на нас, берет верх над другими чувствами. Поэтому-же у первобытного человека, у которого чувство собственного достоинства проявляется в грубой форме, и его личность берет верх над общественностью, справедливость находит свое выражение в форме сверх-естественного предписания и опирается на религию. Но малу-по-малу, под влиянием религии, чувство справедливости (Прудон пишет просто: „справедливость", не определяя, считает ли он это *понятием*, или *чувством*) разлагается (se détériore). Вопреки своей сущности, оно становится аристократическим и в христианстве (и других предшествовавших религиях) она доходит до унижения человечества. Под именем уважения к Богу, отовсюду изгоняется уважение к человеку, а раз уничтожено это уважение, справедливость терпит поражение (succombe), а с нею разлагается и общество.

Тогда совершается Революция, которая открывает человечеству новую эру. Она дает возможность справедливости, неясно сознанной раньше, проявиться во всей чистоте и полноте своей основной мысли. „Справедливость абсолютна, неизменна, она не знает понятий „больше или меньше." Она представляет неизменяемое мерило всех человеческих поступков [1]). Замечательно, прибавлял Прудон, что со времени взятия Бастилии в 1789 году, во Франции не нашлось правительства, которое решилось бы явно ее отрицать и открыто признать себя контр-революционным. Впрочем, все правительства изменяли справедливости, даже правительство во время Террора, даже Робеспьер, в особенности Робеспьер [2]).

Но он указывал, что следует остерегаться, чтобы ради интересов общества не были бы попираемы интересы личности. Истинная справедливость состоит в гармоническом сочетании интересов общественных с интересами личности. Справедливость, понимаемая таким образом, не имеет в себе ничего таинственного мистического. Она

[1]) Justice . . . II этюд, стр. 194 — 195 изд. 1858 г.
[2]) То-же, II этюд, стр. 196.

так-же не есть желание личной выгоды, раз я считаю своим долгом требовать уважения к ближнему также, как и к самому себе. Она требует уважения личного достоинства даже к врагу (отсюда-военное право).

Так как человек — существо, способное совершенствоваться, справедливость открывает одинаково дорогу *всем* одинаково со мною. Оттого, писал Прудон, справедливость находила себе выражение в самых ранних религиях — напр., в законе Моисеевом, который предписывал возлюбить Бога всем, сердцем, всей душой всеми силами, *а своего ближнего, как самого себя*, в книге Товия, где говорится, что не нужно делать другим того, чего не желаешь, чтобы делали тебе. То-же высказывали пифагорейцы, Эпикур и Аристотель, и того-же требовали, не-религиозные философы, как Гассенди, Гоббс, Бентам, Гельвеций и т. д. [1]).

Одним словом, везде, мы видим, что основою справедливости считается *равноправие*, или как писал Прудон: что касается взаимных личных отношении, — „вне равенства нет справедливости“ [2]).

К сожалению, все поклонники власти — даже и государственные социалисты — не замечают этого основного положения всякой нравственности и продолжают поддерживать необходимость государственного неравенства и неравноправия. — Тем не менее, *равноправие* стало основою всех принципиальных деклараций великой Французской революции (как она была принята раньше в Декларации Прав в Северо-Американской Республике). Уже декларация 1789 года провозглашала, что „природа сделала всех людей свободными и *равноправными*“. То-же повторила декларация 24 июня 1793 года.

Революция провозгласила личное равенство и равенство в политических и гражданских правах, а также равенство перед законом и судом. Мало того, она создавала новую социальную экономию, признавая вместо личного права начало равнозначительности взаимных услуг [3]).

Суть справедливости — уважение к ближнему; это многократно повторял Прудон. Мы знаем, писал он, что собой представляет справедливость; определение ее можно привести в следующей формуле:

---

[1]) Прибавлю только, что безусловно тоже мы находим в правилах жизни у всех дикарей; (см. мою книгу Взаимная помощь, как фактор эволюции).

[2]) En ce qui touche les personnes, hors de l'ègalité point de Justice (III этюд, начало, т. I, 206).

[3]) Формула коммунистов, прибавлял Прудон: „Каждому по потребностям, от каждого—по способностям“ может применяться только в семье Сен-Симонистская формула: „каждому по его способностям, каждой способности, смотря по ее делам“ есть полное отрицание равенства на деле и в правах. В фурьеристской общине хотя и признается начало взаимности, но в приложении к личности, Фурье отрицал справедливость. Между тем, начало сиздавна практикуемое человечеством—проще и, в особенности, более достойно; оцениваются только продукты производства, что не оскорбляет личного самолюбия и экономическая организация сводится к простой формуле—о б м е н у.

„уважай ближнего, как самого себя, даже если ты не можешь его любить, и не допускай, чтобы его также, как и тебя самого, не уважали“ [1]). „Вне равенства нет справедливости“. (1, 204, 206).

К сожалению, ни в законодательстве, ни в суде, ни, тем более, в церкви этого еще нет.

Политическая экономия показала выходы разделения труда для увеличения производства, — что, конечно, необходимо; и, в лице по крайней мере некоторых экономистов, например Росси — она указала также, что это разделение труда ведет к отупению рабочего и к созданию класса рабов. Мы видим, таким образом, что единственным возможным выходом из этого положения может быть только взаимность услуг вместо их подчиненности одних другим (1,269), и, как естественное последствие, равенство прав и состояния. Так и утверждалось в декларации Конвента от 15 февраля и 24 июня 1793 года, где провозглашались Свобода и Равенство всех перед законом, и это заявление постоянно повторялось с тех пор в 1795, 1799, 1814, 1830 и 1848 годах (1,270). Справедливость для Прудона — не только сдерживающая общественная сила. Для него она — сила творческая, как разум и труд [2]). Затем, заметив, как это уже писал Бэкон, что мысль родится из действия, и, посвятив, вследствие этого, ряд прекрасных страниц о необходимости ручного труда и изучения ремесл в школе, как средству углубить наше научное образование,—Прудон рассматривал справедливость в ее различных приложениях: в отношении к личностям, в распределении богатств, в государстве, в образовании и в складе ума.

Прудон должен был признать, что для развития справедливости в человеческих обществах действительно требуется известное время: необходимо высокое развитие идеалов и чувства солидарности со всеми, а это достигается лишь путем долгой индивидуальной и социальной эволюции. К этому вопросу мы еще вернемся во втором томе настоя-

---

[1]) Прудон писал это в 1858 г. С тех пор многие экономисты указали на то-же.

[2]) Человек существо „разумное и работающее, самое прилежное и самое общественное существо, у которого главное стремление—не любовь, а закон, более высокий, чем любовь. Отсюда получается геройское самопожертвование для науки, незнакомое массам; родятся мученики труда и промышленности, о которых молчат романы и театр, отсюда-же слова: „Умереть за родину“ Дайте мне преклониться пред вами, которые умели восстать и умереть в 1789, 1792 и 1830 годах. Вы приобщились к свободе и вы более живы, чем мы, утратившие ее. „Родить идею, произвести книгу, поэму, машину; одним словом, как говорят рабочие—товарищи (compagnons) в ремесле—произвести свой chef d'oeuvre;—Сослужить службу своей стране и человечеству, спасти жизнь человека, сделать доброе дело и исправить несправедливость,—все это —воспроизведение себя в общественной жизни, подобно воспроизведению в жизни органической“ Жизнь человека достигает своей полноты, когда она удовлетворяет следующим условиям: любви—дети, семья; труду,—промышленное воспроизведение, и общественности—справедливость, т. е. участие в жизни общества и прогресса человечества. (Очерк V, гл. V, т. II, 128—130).

щего сочинения. Здесь я прибавлю только, что во всей этой части своей книги и в заключении, где Прудон разбирает, в чем-же санкция, освящение понятия о справедливости, рассыпана масса идей, которые будят мысль человека. Эта черта особенно свойственна всему что писал Прудон, и на нее уже указывал Герцен и многие другие.

При всем том, Прудон в своих прекрасных словах о справедливости, недостаточно, однако, отмечал различие между двумя смыслами, придаваемыми во французском языке слову Справедливость—Justice. Один ее смысл—равенство, уравнение в его математическом смысле (Equation). Другой-же смысл—отправление справедливости, т. е. суд и судебное решение и даже самосуд. Конечно, в этике, когда речь идет о справедливости, она понимается только в ее первом смысле; но Прудон иногда употреблял слово Справедливость во втором его значении, и из этого возникает некоторая неточность. Оттого, вероятно, он не постарался проследить происхождение этого понятия в человеке, на которое впоследствии, как мы это увидим ниже, обратил внимание Литтрэ.

Во всяком случае, со времени появления Прудоновского труда „Справедливость в Революции и в Церкви“, уже невозможно построение этики без признания равноправия, равенства всех граждан в их правах взятое за основу этики. Повидимому, именно по этому так единодушно замалчивалась эта работа Прудона, так что только Иодль не побоялся скомпрометировать себя, уделив французскому революционеру видное место в своей истории этики. Правда, что в трех томах, посвященных Прудоном справедливости, есть много постороннего —много полемики с церковью (заглавие, „О справедливости в Революции и в Церкви“, впрочем, оправдывает это, тем более, что речь идет о справедливости не в церкви, а в христианстве и вообще в религиозных учениях о нравственности); есть также два очерка о женщине, с которыми большинство современных писателей, конечно, не согласится, и, наконец, есть немало отступлений, не лишних, но затемняющих рассуждения. Но, со всем этим мы имеем, наконец, в сочинении Прудона исследование, где справедливости, — (указание на которую встречается уже у многих мыслителей, занимавшихся вопросом о нравственности),—отведено, наконец, должное место, где, наконец, сказано, что справедливость есть признание равноправия и стремления к равенству людей и главная основа всех нравственных понятий.

К этому признанию давно уже шла этика. Но до настоящего времени она так была связана с религиею, а в последнее время с христианством, что его не высказывали во всей полноте ни один из предшественников Прудона.

Наконец, я должен указать на то, что у Прудона в его сочинении Справедливость в Революции есть уже намек на тройной характер Нравственного. Он указал в первом томе — хотя очень бегло, в нескольких строках—на первоначальный источник нравственности: общи-

тельность, свойственную уже животным. И он указал, далее, к концу своей работы, на третий составной элемент всякой нравственности, как научной, так и религиозной: на идеал. Он не показал где разделительная черта между справедливостью (которая говорит: „воздай должное“ и таким образом сводится к математическому уравнению) и тем, что человек дает другому, или же всем „свыше должного“, не взвешивая получаемого и даваемого на чашках весов, — что, на мой взгляд, составляет необходимую составную часть нравственного. Но он уже находит нужным дополнить Справедливость идеалом, т. е. стремлением к идеальным поступкам, которые и делают то, писал он, что самые наши понятия о справедливости постоянно расширяются и утончаются. Действительно, после всего пережитого человечеством со времен американской и двух французских революций наши понятия о справедливости уже не те, чем были в конце XVIII века, когда крепостное право и рабство не вызывали никакого протеста даже со стороны передовых мыслителей, писавших о нравственности.

Теперь нам предстоит рассмотреть ряд трудов по этике мыслителей, стоящих на эволюционной точке зрения и разделяющих теорию Дарвина о развитии всей органической жизни, а также и общественной жизни людей. Сюда должен был-бы войти целый ряд работ, современных мыслителей, так как почти у всех, писавших по этике во второй половине 19-го века сказалось влияние эволюционной теории о постепенном развитии,— быстро завоевавшей умы, после того как она была так тщательно разработана Дарвином по отношению к органической природе.

Даже у многих из тех, кто не писал собственно о развитии нравственного чувства в человечестве, мы находим указания на постепенное развитие этого чувства в связи с развитием других понятий,— умственных, научных, религиозных и политических, — и всех вообще форм общественной жизни. Таким образом, теория развития Дарвина имела огромное и решающее значение на развитие современной реальной этики или, по крайней мере, отдельных ее частей. Но я ограничусь здесь разбором трудов лишь тех главных представителей эволюционистской этики Герберта Спенсэра, Гексли, как прямого помощника Дарвина, выбранного им для популяризации своих воззрений и Марка Гюйо; хотя есть целый ряд весьма ценных работ по этике, сделанных в том же духе эволюционизма, как, например, большие работы Вестермарка, The origine and developpement of the moral ideas, Бастиана, Der Mensch in der Geschichte, Гижицкого и др., не говоря уже о трудах неоригинальных, как Кидда, или Сэтерланда, или о популярных работах, написанных с целью пропаганды социалистами — социал-демократами и анархистами.

Этика Дарвина уже изложена мною в третьей главе этого труда. Вкратце она сводится к следующему: — мы знаем что в человеке существует нравственное чувство и естественным образом возникает вопрос о его происхождении. Чтобы каждый из нас, в отдельности,

приобретал его лично, — весьма мало вероятно, раз мы признаем общую теорию постепенного развития человека. И, действительно, происхождение этого чувства следует искать в развитии чувств общественности — инстинктивных или врожденных — у всех общественных животных, а также и у человека. В силу этих чувств, животному приятно быть в обществе сородичей, ощущать некоторого рода сочувствие с ними и оказывать им некоторые услуги, причем сочувствие (симпатию) следует понимать не в смысле соболезнования или любви, а в точном смысле слова, как чувство товарищества, чувство взаимности чувствований — способность заражаться чувствами другого.

Это чувство социальной симпатии, постепенно развиваясь вместе с усложнением общественной жизни, становится все более и более разнообразным, разумным и свободным в своих проявлениях. У человека чувство социальной симпатии становится источником нравственности. Каким-же образом из него развиваются нравственные понятия? На этот вопрос Дарвин отвечает так: человек обладает памятью и способностью размышлять. И вот когда человек не прислушивается к голосу чувства социальной симпатии, а следует какому нибудь другому противоположному чувству, как, например, ненависти к другим, то после испытанного короткого удовольствия или удовлетворения этого чувства, человек испытывает какую-то внутреннюю неудовлетворенность и тягостное чувство раскаяния. Иногда даже и в момент внутренней борьбы у человека между чувством социальной симпатии и противоположными влечениями, ум властно указывает на необходимость следовать чувству социальной симпатии и рисует последствия и результаты поступка; в таком случае, размышление об этом и сознание, что нужно следовать велению чувства социальной симпатии, а не противоположным стремлениям, становится сознанием долга, сознанием того, что должен делать человек. Всякое животное, в котором сильно развиты инстинкты общественности, включая сюда родительские и сыновние инстинкты, неизбежно приобретает нравственное чувство или совесть, если только его умственные способности будут развиты также, как у человека [1]).

Впоследствии, на дальнейшей стадии развития, когда общественная жизнь людей достигает уже высокой ступени, сильной поддержкой нравственного чувства служит общественное мнение, указывающее, как надо действовать на пользу общую, причем это мнение вовсе не прихотливое измышление условного воспитания, как это утверждали, довольно легкомысленно Мандевиль и его современные последователи, а представляет результат развития в обществе взаимного сочувствия и взаимной связи. Мало-по-малу, такие действия на общую пользу становятся привычкой.

Дальнейшего рассуждения Дарвина о развитии нравственности у человека я не буду повторять, так как я уже изло-

[1]) Дарвин' Происхождение Человека. Гл. IV, стр. 149—150, англ изд. 1859 г

жил его в третьей главе настоящего сочинения. Здесь я только укажу на то, что Дарвин, таким образом, вернулся к воззрению, высказанному уже Бэконом в его труде Great Instauration. Выше я уже говорил, что Бэкон первый указал на то, что общественный инстинкт „более могуч", чем личный инстинкт. К тому же заключению приходил, как мы уже видели выше, и Гуго Гроций [1]).

Идеи Бэкона и Дарвина о большей силе постоянства и преобладании инстинкта общественного самосохранения по сравнению с инстинктом личного самосохранения, проливают такой яркий свет на ранние периоды развития нравственного в человеческом роде, что, казалось бы, эти идеи должны были стать основными идеями для всех новейших трудов по этике. Но в действительности эти воззрения Бэкона и Дарвина остались почти незамеченными. Когда я, например, говорил в Англии с натуралистами-дарвинистами об этических идеях Дарвина, то многие из них спрашивали: „да разве он писал что нибудь об этике?" Другие же думали, что я говорю о „беспощадной борьбе за существование", как об основном принципе жизни человеческих обществ, и всегда бывали очень удивлены, когда я указывал им, что Дарвин об'яснял происхождение чувства нравственного долга у человека преобладанием в человеке чувства социальной симпатии над личным эгоизмом. Для них „дарвинизм" состоял в борьбе за существование каждого против всех и из-за нее они не замечали остального. [2])

Более всего такое понимание „дарвинизма" отразилось на главном ученике Дарвина—Гексли, которого он избрал для популяризации своих выводов относительно изменчивости видов.

Этот блестящий эволюционист, так много сделавший, чтобы подтвердить учение Дарвина о постепенном развитии органических форм

---

[1]) У Спинозы тоже есть упоминание о взаимной помощи у животных (Mutuum juventum), как о важной черте их общественной жизни. А раз такой инстинкт существует у животных, то ясно, что в борьбе за существование те виды имели больше возможности выжить в трудных условиях жизни и размножаться, которые наиболее практиковали этот инстинкт. Вследствие этого, он неизбежно должен был все более и более развиваться,—тем более что с развитием языка, а следовательно и предания, развивалось в обществе влияние более наблюдательных и более опытных людей.—Естественно, что в таких условиях среди очень многих человекоподобных видов, с которыми человек находился в борьбе за жизнь, выжил тот вид, в котором было сильнее развито чувство взаимной поддержки, тот, где чувство общественного самосохранения брало верх над чувством самосохранения личного, которое могло иногда влиять в ущерб роду или племени.

[2]) В одном из своих писем, не помню к кому, Дарвин писал: „На это не обратили внимания, должно быть, потому, что я слишком кратко писал об этом". Так случилось именно с тем, что он высказал об этике, и должен прибавить—со многим, что он писал по поводу ламаркизма. В наш век капитализма и меркантилизма „борьба за существование" так отвечала требованиям большинства, что затмила все остальное.

на земле и широко распространить его, оказался совершенно неспособным последовать за своим великим учителем в области учения о нравственности. Свои взгляды в этой области Гексли изложил, как известно, незадолго до своей смерти, в лекции „Эволюция и Этика", прочтенной им в Оксфордском Университете в 1893 г. [1]). Известно также из переписки Гексли, изданной его сыном, что он придавал большое значение этой лекции, которую он приготовлял очень обдуманно. Печать встретила эту лекцию, как род агностического манифеста [2]) и большинство английских читателей смотрело на нее, как на последнее слово того, что современная наука может сказать о началах нравственного, т. е. о конечной цели всех философских систем. Нужно также сказать, что такое значение было придано этому исследованию об эволюции и этике не только потому, что в нем высказал свои убеждения один из вожаков научной мысли, боровшийся всю свою жизнь за признание философии развития, не потому только, что написано оно было в такой обработанной форме, что его признали одним из лучших образцов английской прозы, но главным образом потому что оно выражало именно взгляды на нравственность, преобладающие теперь среди образованных классов всех наций, так глубоко вкоренившиеся и считающиеся так неоспоримыми, что их можно назвать р е л и г и е ю этих классов.

Преобладающая мысль — руководящий мотив этого исследования, проникающий все изложение, состоит в следующем:

Существует „Космический процесс", т. е. мировая жизнь и этический процесс, т. е. нравственная жизнь, и оба безусловно противоположны друг другу, представляют отрицание одним другого. Космическому процессу подчинена вся природа, включающая растения, животных и первобытного человека, этот процесс обагрен кровью, в нем торжествует сила крепкого клюва и острых когтей. Он — отрицание всех нравственных начал. „Страдание — удел всего племени чувствующих существ"; оно составляет „существенную составную часть Космического процесса".

„Методы борьбы за существование, свойственные тигру и обезьяне", — его истинные отличительные черты.

В человечестве (первобытном) самоутверждение — беззастенчивое присвоение всего, что он в силах захватить, цепкое хранение всего того, что он может удержать, которые составляют сущность

[1]) Она была издана в том же году в виде брошюры с разработанными и очень замечательными примечаниями. Позднее Гексли написал к ней об'яснительное введение („Пролегомены"), с которым лекция появляется с тех пор в его „Собрании Статей" (Collected Essays), а также в собрании „Статьи, этические и политические" (Essays, Ethical and Political) дешевых изданий Мак-Миллана, 1903 г.

[2]) Слово „агностики" впервые было введено в употребление небольшой группой неверующих писателей, собиравшихся у издателя журнала „Девятнадцатый Век" (Nineteenth Century), Джемса Ноульса (James Knouls), которые предпочли название „агностиков", т. е. отрицающих гнозу, названию атеистов.

борьбы за существование, оказались наиболее целесообразными". И так далее, в этом роде. Одним словом, урок, преподаваемый природою, — урок „безусловного зла".

Таким образом, злу и безнравственности — вот чему мы можем научиться у природы. Не то, чтобы в природе зло и добро приблизительно уравновешивали друг друга: нет, зло преобладает и торжествует. От природы мы даже не можем научиться тому, что общительность и самообуздание личности суть могучие орудия успеха в космическом процессе эволюции. Такое толкование жизни Гексли безусловно отрицал в своей лекции; он настоятельно старался доказать, что „космическая природа — вовсе не школа добродетели, а главная квартира врага этического" (стр. 27 брошюры). Жизнь, которую мы назвали бы этически лучшею, — то что мы называем добром и добродетелью, — предполагает поведение, которое во всех отношениях противоположно тому, что ведет к успеху в космической борьбе за существование... Оно отрицает гладиаторский образ жизни (стр. 33).

И вдруг, среди этой космической жизни, которая длилась бесконечное число тысячелетий и давала все время уроки борьбы и безнравственности, без всякой естественной причины, внезапно появляется, неизвестно откуда, „этический процесс", т. е. нравственная жизнь, внушенная человеку уже в поздние периоды его развития, неизвестно кем или чем, но во всяком случае — не жизнью природы. „Космическая эволюция" — подчеркивает Гексли — „не в состоянии дать ни одного аргумента, чтобы показать, что то, что мы называем добром, предпочтительнее того, что мы называем злом" (стр. 31). И, тем не менее, неизвестно почему, в человеческом обществе начинается „социальный прогресс", не составляющий части „космического процесса" (т. е. мировой жизни), но „представляющий сдерживание на каждом шагу космического процесса и замещение его чем-то другим, что можно назвать этическим процессом (нравственною жизнью); процесс, в результате которого получается не выживание тех, кто случайно оказался наиболее приспособленным по отношению к существующим условиям, но тех, кто этически (нравственно) лучшие" (стр. 33). Почему, откуда эта внезапная революция в путях природы, ведущих к органическому прогрессу, т. е. к совершенствованию строения? Об этом Гексли не обмолвился ни единым словом; но он продолжал упорно напоминать, что этический процесс — вовсе не продолжение космического: он явился в противовес космическому процессу и находит в нем „упорного и могучего врага".

Таким образом, Гексли утверждал, что урок, даваемый природою, был в сущности уроком зла (стр. 37), но как только люди соединились в организованные общества, неизвестно откуда явился „нравственный процесс", безусловно противоположный всему тому, чему природа учит человека. Затем закон, обычай и цивилизация продолжали развивать этот процесс.

Но где корни, где начало этического процесса? Он не мог родиться из наблюдения природы, так как, по утверждению Гексли, природа учит противоположному; и он не мог быть унаследован из дочеловеческих времен, так как среди скопищ животных, раньше появления человека, не существовало этического процесса даже в зародыше. Его происхождение, стало быть, лежит вне природы.

Нравственный закон обуздания личных порывов и страстей произошел следовательно—подобно закону Моисееву—не из существовавших уже обычаев, не из привычек, уже вкоренившихся в природу человека, он мог явиться, только как божественное откровение, осветившее ум законодателя. Он имеет сверх-человеческое, мало того — сверх-природное происхождение.

Это заключение с такой очевидностью вытекает из чтения Гексли, что Георг Майварт (Georg Miwart) известный ученый эволюционист и вместе с тем ярый католик, немедленно после прочтения Гексли своей лекции в Оксфорде, поместил в журнале Nineteenth Century статью, в которой поздравлял своего друга с возвращением к учениям христианской церкви. „Совершенно верно", писал он, приведя указанные сейчас места из лекции Гексли, „трудно было-бы более сильно выразить, что этика никогда не могла составлять части общего процесса в эволюции" [1]). Человек не мог добровольно и сознательно выдумать нравственный идеал, „этот идеал был в нем, но он исходил не от него" (стр. 208). Он происходит от „Божественного Создателя".

Действительно, одно из двух: или нравственные понятия человека представляют лишь дальнейшее развитие нравственных привычек взаимной помощи, так широко свойственных всем общительным животным, что их можно назвать законом природы, — и в таком случае наши нравственные понятия, поскольку они плод разума — не что иное, как вывод из того, что человек видел в природе, а, поскольку они плод привычки и инстинкта, — представляют дальнейшее развитие инкстинктов и привычек, свойственных общительным животным. Или-же наши нравственные понятия суть внушения свыше и дальнейшие исследования нравственности могут состоять только в истолковании Божеской воли. — Таков был неизбежный вывод из этой лекции.

И вдруг, когда Гексли издал свою лекцию, „Эволюция и Этика", в виде брошюры, снабженной длинными разработанными примечаниями, он поместил в ней одно примечание [2]), которым он вполне сдавал свою позицию и уничтожил всю суть своей лекции, — так как он признал в этом примечании, что этический процесс составляет „часть об-

---

[1]) Georg Miwart: Эволюция професора Гексли (Nineteenth Century) авг. 1893 г., стр. 205

[2]) 19-е—в брошюре, 20-е в „Собрании Очерков" (Collected Essays) и „Очерков Этических и Политических" (Essays ethical and political).

щего процесса эволюции", т. е. „Космического процесса", в котором есть уже задатки этического процесса.

Таким образом, оказывается, что все сказанное в лекции о двух противоположных и враждебных процессах — природном и этическом, неверно. В общительности животных есть уже зачатки нравственной жизни, и в человеческих обществах они только далее развиваются и совершенствуются.

Каким путем пришел Гексли к тому, чтобы так резко изменить свои взгляды, — мы не знаем. Можно только предположить, что это было сделано под влиянием его личного друга, Оксфордского профессора Романэса, который был председателем на лекции Гексли „Эволюция и Этика", в Оксфорде. Романэс в это время работал как раз над большим и в высшей степени интересным трудом — о нравственности у животных. (Незадолго перед этим Романэс издал замечательный труд об уме животных).

Как человек в высшей степени правдивый и гуманный, он, вероятно, протестовал против выводов Гексли и указал на их необоснованность. Под влиянием этого протеста, Гексли, возможно, и внес свое прибавление в лекцию, опровергавшее самую сущность того, что он проповедывал в своей лекции. Очень жаль, что смерть помешала Романэсу окончить начатую им работу о нравственности у животных, по вопросу о которой им были собраны обширные материалы [1]). (На этих словах рукопись одиннадцатой главы заканчивается).

---

[1]) Когда я решил прочесть в Лондоне лекцию о взаимной помощи среди животных. Ноульз, издатель Nineteenth Century, чрезвычайно заинтересовавшийся моими мыслями и поделившийся ими со своим другом и соседом Спенсером, посоветовал мне пригласить в председатели Романэса. Я так и сделал. Романэс принял мое предложение и любезно согласился быть председателем. По окончании моей лекции, в заключительной речи он указал на значение моей работы и резюмировал ее так:—„Кропоткин, несомненно, доказал, что хотя внешние войны ведутся во всей природе, всеми видами,—внутренние войны очень ограничены и во множестве видов преобладает взаимная поддержка и сотрудничество во всяких формах. „Борьбу за существование, говорит Кропоткин, надо понимать в метафорическом смысле. Я сидел сзади Романэса и шепнул ему: „Не я, а Дарвин так говорил, в самом начале третьей главы „О борьбе за существование". Романэс сейчас же повторил это Собранию, и подтвердил, что именно так следует понимать дарвиновский термин: не в буквальном, а в переносном смысле". Если бы Романэсу удалось проработать еще год или два, мы, несомненно, имели бы замечательный труд о нравственности животных. Некоторые его наблюдения над его собственной собакой — поразительны и уже пользуются широкой известностью Но еще важнее была бы масса фактов. которые он собрал. К сожалению, никто из английских дарвинистов до сих пор не подумал использовать его материалы и издать их. Их „дарвинизм" был не более глубок, чем у Гексли.

Глава Двенадцатая.

Развитие учений о нравственности. Девятнадцатый век.

(Продолжение).

Герберт Спенсер. — Его учение о нравственности. — Задачи эволюционистской этики. — Развитие нравственных понятий в человеке с социологической точки зрения. — Эгоизм и альтруизм. — Справедливость и Благотворительность. — Государство и его роль в социальной жизни.

Девятнадцатый век подошел к вопросу о нравственности с новой точки зрения—с точки зрения ее постепенного развития в человечестве, начиная с первобытных времен. Рассматривая всю природу, как результат действия физических сил и постепенного развития (эволюции), — новая философия должна была и нравственность об'яснить с той-же точки зрения.

Такое понимание нравственного подготовлено было уже в конце восемнадцатого века. Изучение жизни первобытных дикарей, гипотеза Лапласа о происхождении нашей солнечной системы, а еще более теория о постепенном развитии всего растительного и животного мира, намечавшаяся уже Бюффоном и Ламарком а затем в двадцатых годах 19-го века выдвинутая Жоффруа Сент-Илером, исторические работы Сен-Симонистов, особенно Огюстена Тьери, в том-же направлении, и, наконец, позитивная философия Огюста Конта—все это вместо взятое подготовило умы к восприятию теории постепенного развития всего растительного и животного мира, а следовательно и человечества. В 1859 г. вышло знаменитое сочинение Чарльза Дарвина, в котором теория развития нашла полное и систематическое изложение.

Еще ранее Дарвина, уже в 1850 году, с теорией развития, хотя еще далеко неразработанной, выступил Герберт Спенсер в своей „Социальной Статике". Но мысли, высказанные им в этой книге, так резко расходились с понятиями, господствовавшими тогда в Англии, что на новые идеи Спенсера не обратили внимания. О Спенсере, как мыслителе, заговорили только тогда, когда он начал издавать, под общим названием „Синтетической Философии", ряд замечательных философских исследований, излагавших развитие нашей солнечной системы, развитие жизни на земле и, наконец, развитие человечества, его мышления и его обществ.

Этика, по совершенно справедливому мнению Спенсера, должна была составить один из отделов общей философии природы; он сначала разобрал основные начала мироздания и происхождение нашей солнечной системы, возникшей, как результат деятельности механических сил; затем—основы биологии, т. е. науки о жизни, как она сложилась на земле; основы психологии, т. е. науки о душевной жизни животных и человека; социологии, т. е. науки об общественности; и наконец основы этики, т. е. науки о тех взаимных отношениях живых существ, которые имеют характер о б я з а т е л ь н о с т и, а потому долго смешивались с религией" [1]).

При этом только к концу своей жизни, т. е. весною 1890 года, когда большая часть его этики было уже написана, Спенсер выступил в одном журнале с двумя статьями, где впервые он заговорил об общительности и нравственности у животных, тогда как до тех пор он обращал главное внимание на „борьбу за существование" и понимал ее, как среди животных так и среди людей, как борьбу каждого против всех из-за средств к жизни.

Затем, хотя эти мысли были уже высказаны им в „Социальной Статике", Спенсер выступил в девяностых годах с небольшой книгой, „Личность против государства", в которой он изложил свои воззрения против неизбежной государственной централизации и насилия. Здесь он близко сходился с первым теоретиком анархизма — В и л ь я м о м Г о д в и н о м, книга которого „О Политической Справедливости" была тем более замечательна, что она появилась в эпоху торжества во Франции революционного якобинизма, т. е. неограниченной власти революционного правительства. С якобинскими идеалами политического и экономического равенства Годвин был вполне согласен [2]), но к стремлению якобинцев создать всепоглощающее государство, уничтожающее права личности, Годвин относился отрицательно. Точно также и Спенсер был против деспотизма государства и эти свои взгляды он высказал еще в 1842-м году [3]).

Как в „Социальной Статике", так и в „Основах Этики" Спенсер проводил ту основную мысль, что человек так же, как и животные, способен переживать бесконечные изменения путем приспособления к внешним условиям жизни. Благодаря этому человек переходит от первобытного состояния, приспособленного к дикой жизни, к формам оседлой и цивилизованной жизни, через ряд постепенных изменений

---

[1]) Согласно такому пониманию философии, Спенсер издал под общим заглавием „Синтетической Философии" следующий ряд работ: „Основные начала", „Начала Биологии", „Начала Психологии" и „Начала Социологии",— раньше чем приступить к изложению „Начал Этики". Все они имеются в русских переводах.

[2]) Ср. первое издание „О Политической Справедливости". Во втором издани (в восьмую долю листа) коммунистические места были выпущены — вероятно, вследствие судебных преследований, начатых против друзей Годвина

[3]) „См. Истинная Сфера Правительственной Деятельности". (The Proper Sphere of Gouvernement. London. 1842)

в своей природе. Этот процесс совершается путем уничтожения некоторых свойств и особенностей человеческого организма, например, воинственных черт характера, которые при изменившихся условиях, с развитем более миролюбивых отношений, становятся ненужными.

Постепенно, под влиянием внешних условий жизни и развития внутренних индивидуальных способностей и усложняющейся общественной жизни в человечестве вырабатываются более культурные формы жизни и более миролюбивые привычки и нравы, ведущие к более тесному сотрудничеству. Важнейшим фактором такого прогресса Спенсер считал чувство симпатии или сочувствие.

Более или менее согласованное сотрудничество, конечно, ведет к некоторым ограничениям личной свободы, вытекающим из сочувственного отношения к свободе других. Мало-по-малу в обществе развивается справедливое (equitable) поведение личности, возникает справедливый (equitable) общественный порядок, состоящий в том, что человек действует согласно закону равной свободы для всех членов общества.

По мере того, как люди привыкают жить в обществе, у них развивается взаимное сочувствие, чувство симпатии, образующее впоследствии то, что называется нравственным чувством. Вместе с развитием этого нравственного чувства у человека возникают отвлеченные понятия о справедливых отношениях между людьми, все более и более уясняющиеся по мере того, как развивается общественность. Таким путем устанавливается примирение индивидуальных особенностей в природе людей с требованиями общественной жизни. Спенсер надеется что в конце концов общественная жизнь достигнет такого состояния, когда будет возможно наибольшее развитие личности (individuation, т. е. развитие индивидуальности, а не „индивидуализма“) вместе с наибольшими развитием общественности. Спенсер убежден, что благодаря эволюции и прогрессу создастся такое социальное равновесие, при котором каждый, удовлетворя всем потребностям своей жизни, естественно и добровольно будет содействовать удовлетворению потребностей других [1]).

Цель этики, как понимал ее Спенсер,—установить правила нравственного поведения на научной основе; и такая постановка науки о нравственности, писал он в предисловии, особенно необходима теперь, когда отмирает сила религии, и нравственные учения лишаются этой основы. Вместе с тем учение о нравственном должно быть освобождено от предразсудков и монашеского аскетизма, которые сильно вредили истинному пониманию нравственности. А с другой стороны этика не должна быть ослабляема боязнью высказаться за полное отри-

---

[1]) Я делаю это изложение, почти дословно, переводя то, что Спенсер писал сам в предисловии 1893 г. об общем содержании своей „Социальной Статики“ и своих „Начал Этики“, из чего видно, что его „Эволюционистская этика“, изложенная в „Социальной Статике“, сложилась в его уме ранее появления сочинений Дарвина „Происхождение видов“. Однако, влияние на Спенсера идей Огюста Конта — несомненно

цание узкого эгоизма. Научно обоснованная нравственность удовлетворяет этому требованию, так как нравственные начала, выведенные научно, вполне совпадают с нравственными учениями, выведенными иными путями,—чего, к сожалению, решительно не хотят признать религиозные люди, которые даже обижаются, когда им указывают на это совпадение.

Наметив эту цель, Спенсер подошел к нравственному вопросу, исходя из самых простых наблюдений.

Чтобы понять поступки людей и их образ жизни, надо их рассматривать, учил он, в известном смысле, как органическое целое, начиная с животных. Переходя от простейших животных к сложным и высшим, мы находим, что их поступки и образ жизни все больше и больше приспособляются к условиям окружающей их среды, причем в приспособлениях всегда имеется в виду либо усиление личной жизненности, либо усиление жизненности вида, которая все теснее и теснее связывается с сохранением личности, по мере достижения в животном мире высших форм. Действительно, заботы родителей о потомстве уже тесно соединяют личное самосохранение с сохранением вида, и эти заботы растут и принимают характер личной привязанности по мере того, как мы переходим к высшим животным.

К сожалению, здесь приходится заметить, что, увлекаясь теорией борьбы за существование, Спенсер все еще не обратил достаточного внимания на то, что в каждом классе животных встречается у некоторых видов развитие взаимопомощи, и по мере того, как она приобретает большее значение в жизни вида, увеличивается долговечность особей и вместе с этим совершается накопление опытности, которое помогает данному виду в его борьбе с врагами.

Но приспособляться к внешним условиям еще недостаточно, продолжал Спенсер: по мере развития происходит также и общее совершенствование форм жизни. В человечестве уменьшается борьба за существование между людьми по мере того, как военный и грабительский род жизни заменяется тем, что можно назвать промышленным сотрудничеством. И рядом с этим появляются зачатки новых нравственных суждений.

Что называем мы хорошим и дурным?—Хорошим мы называем то, что отвечает своему назначению; дурным же мы называем то, что не отвечает своей цели, что не соответствует ей. Так, хорош дом, который дает нам убежище от холода и непогоды. То же самое мерило мы применяем и к нашим поступкам: „Вы хорошо сделали, что сменили промокшее платье“, или же: „напрасно доверились такому-то“, причем мы этим определяем, что наши действия отвечали своей цели или нет. Но именно в этом и состоит постепенное развитие нашего поведения (§§ 3 и 4).

Цели также бывают разные. Оне могут быть чисто-личные, как в этих двух случаях. Или же они могут быть широкие, общественные. Оне могут иметь в виду жизнь не только личности, но и вида. (§ 5).

Притом и в тех и в других имеется в виду не только сохранение жизни, но и усиление жизненности; так что задача все расширяется и благо общества все более совмещает в себе благо личности. Хорошим мы называем, следовательно, такой образ действий, который содействует полноте и разнообразию нашей жизни и жизни других—то, что делает жизнь полною радостей, т. е. более полною по содержанию, более красивой, более интенсивной[1]). Так, Спенсер об'ясняет зарождение и постепенное развитие нравственных понятий в человеке, вместо того, чтобы искать их в отвлеченных метафизических представлениях или в велениях религии, или наконец в оценке личных удовольствий и выгод, как это предлагают мыслители-утилитаристы. Нравственные понятия для него, как и для Огюста Конта,—такой же необходимый плод общественного развития, как и развитие разума, искусства, знания, музыкального слуха или чувства красоты (эстетического чувства). Причем можно было бы еще прибавить, что дальнейшее развитие чувства стадности, переходящего в чувство „круговой поруки", т. е. солидарности или взаимной зависимости всех от каждого и каждого от всех представляет такой же неизбежный результат общественной жизни, как и развитие разума, наблюдательности, впечатлительности и прочих способностей человека.

И так несомненно, что нравственные понятия человека накоплялись в человеческом роде с самых отдаленных времен. Они проявлялись уже в силу общественной жизни у животных. Но отчего-же развитие пошло в этом направлении, а не в противоположном? Почему не в направлении борьбы каждого против всех? Оттого, должна по нашему мнению ответить эволюционная этика, что такое развитие вело к сохранению вида, к его выживанию, тогда как неспособность развить эти качества общественности как среди животных, так и среди человеческих племен, роковым образом приводила к невозможности выжить в общей борьбе с природой за существование—следовательно, к вымиранию. Или же, как отвечает Спенсер, со всеми эвдемонистами, „оттого, что в поступках, приводивших к благу общества, человек находил свое удовольствие, причем людям, стоящим на религиозной точке зрения, он указывал, что в самих словах Евангелия „блаженны милостивые", „блаженны миротворцы", „блажен тот, кто заботится о бедных" говорится уже о состоянии блаженства, т. е. удовольствия от совершения таких поступков. Но такой ответ, конечно, не исключает возражения со стороны интуитивной этики. Она может сказать и говорит, „что такова, стало-быть, была воля богов или Творца, чтобы человек особенно сильно чувствовал удовле-

[1]) Словом, говорит Спенсер, полное приспособление поступков к целям для поддержания личной жизни и выращивания потомства, совершаемое так, чтобы другим не мешать в достижении таких же целей, уже в самом своем определении предполагает уменьшение и прекращение войны между членами общества.

творение, когда его поступки идут на благо других, или же когда люди исполняют веления божества".

Чтобы мы ни считали мерилом поступков—высокое ли совершенство характера или правдивость побуждений, мы видим, говорит далее Спенсер, „что совершенство, правдивость, добродетель всегда приводят нас к удовольствию, к радости (Happiness), испытываемым кем-нибудь, в какой-нибудь форме, в какое-нибудь время—как к основной идее". Так, что, продолжает он, никакая школа не может избежать того, чтобы конечною целью нравственности не признать известное желательное состояние духа—как бы мы его ни называли: удовольствием, наслаждением или счастьем (gratifcation, Enjoyment) [1]); однако, с таким об'яснением этика, построенная на эволюции, т. е. на постепенном развитии человечества, не может всецело согласиться, так как она не может допустить, чтобы нравственное начало представляло только случайное накопление привычек, помогавших виду в борьбе за существование. Почему, спрашивает, философ-эволюционист, привычки не эгоистические, а альтруистические, доставляют человеку наибольшее удовлетворение? Общительность, которую мы видим во всей природе, и развиваемая общественною жизнью взаимопомощь не представляют ли такого всеобщего средства в борьбе за существование, что перед ними личное, эгоистическое самоутверждение и насилие оказываются слабыми и несостоятельными. А потому чувство общительности и взаимной поддержки, из которых понемногу неизбежно должны были вырабатываться нами понятия о нравственности, — не представляют ли такого же основного свойства человеческой и даже животной природы, как и потребность питания?

В теоретической части этой книги я подробно разберу эти два вопроса, так как считаю их основными в этике. Теперь же замечу только, что на упомянутые основные вопросы Спенсер не дал ответа. Он только позже обратил на них некоторое внимание; так что спор между природною, эволюционною этикою и интуитивною (т. е. внушаемою свыше) остался у него неразрешенным. Но зато необходимость научного обоснования основ нравственности и отсутствие такого обоснования в ранее предложенных системах Спенсер доказал вполне. [2]),

Изучая различные системы науки о нравственном, поражаешься, говорит он, отсутствием в них понятия причинности в области нравственного. Древние мыслители признавали, что нравственное сознание в человеке заложено Богом или богами, но при этом они забывали, что если бы поступки, которые мы называем дурными, оттого что они противоречат воле божества, не имели бы сами по себе вредных последствий, мы так и не знали бы, что неповиновение

---

[1]) The Principls of Ethic, часть I (Data of Ethics, § 16).
[2]) Параграфы 18 по 23 первой главы.

воле божества имеет вредные последствия для общества, а исполнение ее велений ведет к добру.

Но точно также неправильно рассуждают и те мыслители, которые вслед за Платоном, Аристотелем и Гоббсом, считают источником хорошего и дурного законы, устанавливаемые принудительной властью или путем общественного договора. Если бы это было так в действительности, то мы должны будем признать, что не существует различия между последствиями добрых и злых поступков самого по себе, так как деление поступков на хорошие и дурные производит власть или сами люди при заключении общественного договора.

Точно также, говорит Спенсер, когда философы об'ясняют нравственное в человеке внушением свыше, они этим самым допускают, что между поступками человека и их последствиями нет такого неизбежного естественного соотношения причины и следствия, которое мы можем знать и которое могло бы заменить внушение извне.

Даже утилитаристы, говорит Спенсер, не вполне освободились от той же ошибки, так как они только отчасти признают происхождение нравственных понятий из естественных причин, и для пояснения своей мысли Спенсер приводит такой пример: каждая наука начинается накоплением наблюдений. Гораздо раньше открытия закона всемирного тяготения, древние греки и египтяне определяли места, где такая то планета будет находиться в данный день. До этого знания дошли тогда наблюдением, не имея понятия о его причинах. И лишь после открытия закона тяготения, после того как мы узнали причину и законы движения планет, наше определение их движений перестало быть эмпирическим и стало научным, рациональным. То-же следует сказать об утилитарной этике. Утилитаристы, конечно, понимают, что есть причинная связь, почему такие то поступки мы считаем хорошими, а такие то дурными; но в чем состоит эта связь—они не об'яснили. Между тем, еще мало сказать, что такие то поступки полезны обществу, а такие то вредны: это простое утверждение факта. Нам же хочется знать общую причину нравственного—общий признак, по которому мы могли бы отличать хорошее от дурного. Мы ищем рационального обобщения, чтобы вывести общие правила жизни из ясно определенной общей причины. Такова задача науки о нравственности—этики.

Этику, конечно, подготовило и развитие других наук. Теперь же мы стремимся установить нравственные начала, как проявления эволюции, согласные с законами физическими, биологическими и социальными.

Вообще Спенсер определенно стал на точку зрения утилитарной нравственности и утверждал, что раз хорошее в жизни — то, что увеличивает радости, а худое — то, что их уменьшает, то в человечестве нравственное есть, несомненно, то, что увеличивает радостное в жизни. Сколько-бы предрассудков религиозных и политических ни затемняло эту мысль, говорит он, различныя системы нравственности, в сущности, всегда строились на этой основной идее (§ 11).

Главы, посвященные Спенсером оценке поступков с физической и с биологической точки зрения, очень поучительны, потому что на примерах, взятых из жизни, в них ясно показано, как должна относиться к об'яснениям нравственного наука, построенная на теории эволюции [1]).

В этих двух главах Спенсер дает об'яснение естественного происхождения тех основных фактов, которые входят во всякое учение о нравственном. Мы знаем, например, что известная последовательность в поступках, т. е. их согласованность (Coherence)— одна из отличительных черт нравственности у человека, точно также и их определенность (у людей со слабой, нерешительной волей мы никогда не знаем, как они поступят); затем уравновешенность в поступках (от человека, развитого нравственно, мы не ждем сумасбродного, неуравновешенного поведения, не оправданного его прошлою жизнью), и вместе с этим приспособленность к разнообразной среде. Наконец, необходимо также известное разнообразие полноты жизни. Вот чего мы ждем от человека развитого. Наличие этих способностей служит нам мерилом для нравственной оценки людей.

Именно эти качества достигают у животных все большего и большего развития, по мере того как мы переходим от простейших организмов к более совершенным и наконец к человеку.

Качества несомненно нравственные вырабатываются, таким образом, по мере совершенствования животного. Точно также и в человечестве, по мере перехода людей от первобытного дикого состояния к более сложным формам общественной жизни, постепенно вырабатывается высший тип человека. Но высший тип человека может развиться только в обществе высоко развитых людей. Полная, богатая разнообразием жизнь личности сможет проявиться только в полном, богатом жизнью обществе.

К таким выводам приходиг Спенсер, рассматривая качества, называемые нами нравственными с точки зрения наибольшей полноты жизни, т. е. с точки зрения биологической. И здесь факты приводят его к выводу, что, несомненно, существует внутренняя естественная связь между тем, в чем мы находим удовольствие, и усилением жизненности, а следовательно силою переживаний и продолжительностью жизни. И такое заключение, конечно, прямо противоречит ходячим понятиям о сверх-природном происхождении нравственности,

Затем Спенсер прибавляет, что существуют удовольствия, выработавшиеся при военном строе человеческих обществ; постепенно вместе с переходом от военного строя к промышленному и мирному, оценка приятного и неприятного изменяется. Мы уже не находим того удо-

---

[1]) Всю этику Спенсера давно следовало бы изложить вкратце, общедоступно, с хорошим введением, где были бы указаны ее недостатки.

вольствия в драке, в военной хитрости и убийстве, которое находит дикарь.

Вообще Спенсеру нетрудно было показать, насколько удовольствие и жизнерадостность усиливают жизненность, творчество и производительность жизни, а следовательно и радости жизни, и как, наоборот, горе и страдания уменьшают жизненность; хотя понятно, что излишество удовольствий может либо временно, либо надолго понизить жизненность, трудоспособность и творчество.

Непризнание этой последней истины, в котором повинно богословие (а также и воинственный дух первобытных обществ), вредит не только всем рассуждениям о нравственном, давая им ложное направление, но и самой жизни. Жизнь не спрашивает, из каких побуждений человек вел жизнь физически неправильную; она карает переработавшего ученого так же, как и записного пьяницу.

Из сказанного видно, что Спенсер вполне стал на сторону „эвдемонистов“ или „гедонистов“, т. е. тех, кто видит в развитии нравственного стремление к наибольшему счастью, наибольшей полноте жизни. Но почему человек находит наибольшее удовольствие в жизни, называемой нравственною, — остается еще неясным. Является вопрос: нет-ли в самой природе человека чего-нибудь такого, что давало бы перевес удовольствиям, почерпнутым из „нравственного“ отношения к другим? На этот вопрос Спенсер еще не дает ответа.

Самая сущность этики Спенсера содержится, однако, в его главе о психологии, о душевных переживаниях, которые в течение постепенного развития человечества привели людей к выработке известных понятий, называемых „нравственными“.

Как всегда, Спенсер начинает с простейшего случая. Какое нибудь животное, обитающее в воде, почувствовало приближение чего-то. Это впечатление произвело в животном простейшее ощущение и это ощущение перешло в какое-то движение. Животное прячется, или бросается на предмет, смотря по тому, принимает-ли оно его за врага или же видит в нем добычу.

Здесь мы имеем простейшую форму того, что наполняет всю нашу жизнь. Что нибудь внешнее производит в нас некоторое ощущение, и мы на него отвечаем действием, поступком. Например, мы читаем в газете о сдаче в наймы квартиры. В об'явлении описываются удобства квартиры и в нас слагается о ней представление, вызывающее в нас некоторое ощущение, за которым следует ответ на действие: мы либо наводим дальнейшие справки о квартире, или же отказываемся от мысли нанять ее.

Но дело может быть сложнее. Действительно, наш ум (Mind) есть вместилище разных ощущений и взаимных отношений этих ощущений; и из сочетания этих отношений и из мыслей о них создается наш разум (Intelligence). А из сочетания самих ощущений и мыслей о них слагается наше душевное настроение (Emotion). Тогда как низшее животное и неразвитой дикарь необдуманно бро-

саются на предполагаемую добычу, — более развитой человек и более опытное животное соображают последствия своих поступков. И ту же самую черту находим мы и в нравственных поступках. Вор не обдумывает всех возможностей последствий своего поступка; совестливый же человек обдумывает их не только для себя лично, но и для другого, а нередко даже и для других, для общества. И, наконец, у образованного человека поступки, которые мы называем обдуманными (Judicial) бывают иногда обусловлены очень сложными соображениями об отдаленных целях, и в таком случае соображения становятся все более и более идеальными.

Конечно, во всем может быть преувеличение. Можно довести свои суждения до ошибочного заключения. Так делают те, кто, отвергая радости нынешнего дня ради будущих благ, доходят до аскетизма и теряют самую способность деятельной жизни. Но дело не в преувеличениях. Важно то, что сказанное дает нам понятие о происхождении нравственных суждений и об их развитии, одновременно с развитием общественной жизни. Оно показывает, как более сложные и, следовательно, более широкие суждения берут верх над более простыми и первобытными.

В жизни человеческих обществ требуется, конечно, очень долгое время, раньше чем большинство членов общества привыкнет подчинять свои первые непосредственные побуждения соображениям о их более или менее отдаленных последствиях. Сперва у отдельных людей является привычка подчинять свое бессознательное влечение общественным соображениям на основании личного опыта; а затем масса таких личных выводов слагается в племенную нравственность, утвержденную преданием и передаваемую из поколения в поколение.

Сперва у людей создается страх перед гневом сородичей; затем страх перед начальником (обыкновенно военным начальником), которому необходимо повиноваться, раз ведется война с соседями, и, наконец — страх перед привидениями, т. е. перед призраками, умершими и духами, которые все время вмешиваются, по их мнению, в дела живых. И эти три рода фактов сдерживают у дикаря стремление к непосредственному удовлетворению возникших желаний и позднее слагаются в особые явления социальной жизни, которые мы называем теперь общественным мнением, политической властью и церковным авторитетом. Однако следует делать различие между названными сейчас сдерживающими соображениями и собственно нравственными чувствами и привычками, развившимися из них,—так как нравственное сознание и чувство уже имеет в виду не внешние последствия поступков для других, а внутренние — для самого человека.

Другими словами, как Спенсер писал Миллю, в человеческой расе основное нравственное чувство, чутье (Intuition) есть результат накопленного и унаследованного опыта относительно полезности известного рода взаимных отношений. Только мало по малу оно стало независимым от опыта. Таким образом, когда Спенсер

писал эту часть своей „Этики“ (в 1879 г.), он еще не видел никакой внутренней причины нравственного в человеке. Первый шаг в этом направлении он сделал позже, только в 1890 году, когда написал в журнале „Nineteenth Century“ две статьи о взаимопомощи, а потом привел еще несколько данных о нравственном чувстве у некоторых животных.

Рассматривая затем развитие нравственных понятий с социологической точки зрения, т. е. с точки зрения развития общественных учреждений, Спенсер указывал, прежде всего на то, что раз люди живут обществами, они неизбежно убеждаются, что в интересе каждого члена общества — поддерживать жизнь сообщества, хотя бы иногда и в ущерб своим личным порывам и вожделениям. Но, к сожалению, он все еще исходил из ложного понятия, утвердившегося со времен Гоббса, о том, что первобытные люди жили не обществами, а в отдельности или небольшими группами. Насчет позднейшей-же эволюции в человечестве, он держался упрощенного взгляда, установленного Контом,—о постепенном переходе современных обществ от воинственного, боевого состояния к мирному, промышленному.

Вследствие этого, — писал он, — в современном человечестве мы видим две нравственности: „убивай врага, разрушай“ и „люби ближнего, помогай ему“. „Повинуйся в военном строе“ и „будь независимым гражданином, стремись к ограничению власти государства“.

Даже и в домашней жизни современных цивилизованных народов допускается подчинение женщин и детей, хотя вместе с этим раздаются протесты и требование равноправия обоих полов перед законом. Все это вместе взятое ведет к двойственности, к половинчатой нравственности, состоящей из ряда компромиссов и сделок с совестью.

Между тем, нравственность мирного общественного строя, если выразить ее сущность, в высшей степени проста; можно даже сказать, что она состоит из очевидностей. Ясно, что то, что вредно для общества, исключает все акты насилия одного члена общества над другим, так как если мы допустим это, то прочность общественной связи уменьшается. Очевидно также, что процветание общества требует взаимного сотрудничества людей. Мало того, если нет взаимной поддержки для защиты своей группы, то ее не будет и для удовлетворения самых настоятельных потребностей: пищи, жилья, охоты и т. п. Утратится всякая мысль о полезности общества (§ 51).

Как бы ни были малы потребности общества, как бы ни были плохи способы их удовлетворения, необходимо сотрудничество; и оно проявляется уже у первобытных народов в общественной охоте, в обработке земли сообща и т. п. затем, при более высоком развитии общественной жизни является такое сотрудничество, где работа различных членов общества не одинакова, но преследует одну общую цель; и наконец развивается сотрудничество, где и характер работы и ее

цели различны, но где работы тем, не менее, способствуют общему благосостоянию. Здесь мы находим уже разделение труда, и возникает вопрос: „как делить продукты труда", — вопрос, на который возможен один только ответ: по взаимному добровольному соглашению — так, чтобы в уплате за труд была возможность восстановлять израсходованные силы, как это происходит в природе. К чему мы должны еще прибавить: „чтобы была также возможность потратить несколько сил на труд, который может быть еще не признан нужным, а доставляет только удовольствие отдельному члену, но может пригодиться со временем и всему обществу".

„Но этого еще мало,—говорит далее Спенсер,—может существовать такое промышленное общество, где люди ведут мирную жизнь, исполняют все свои договоры, но где нет сотрудничества на пользу общую, где никто не заботится об общественном интересе; в таком обществе высший предел развития, стало-быть, еще не достигнут, так как можно доказать, что та форма развития, которая к справедливости прибавляет еще и благотворительность, есть форма приспособления к несовершенному общественному строю" (т. 1, § 54).

Таким образом, социологическая точка зрения пополняет то обоснование этики, какое дает с точки зрения физических, биологических и психологических наук. Установив, таким образом, основные начала этики с точки зрения теории эволюции, Спенсер дал затем ряд глав, в которых он ответил на критические замечания против утилитаризма и, между прочим, разобрал роль справедливости в выработке нравственных понятий [1]).

Возражая против понятия о справедливости, как основе нравственного, утилитарист Бентам писал: „Справедливость. — Но что следует понимать под справедливостью? И почему же справедливость, а не счастье"? Что такое счастье, — мы все знаем, а на счет справедливости мы вечно спорим — прибавлял он. — „Но каков бы ни был смысл слова справедливость, — какое право имеет она на уважение, если не потому, что она есть средство достигнуть счастья" (Constitutal Code, гл. 16, отдел 6).

---

[1]) Сиджвик (Sidjwick) возражая против гедонизма, т. е. учения, об'ясняющего выработку нравственных понятий разумным стремлением к счастью — личному или общественному, указывал на невозможность измерять удовольствия и неудовольствия, ожидаемые от такого-то поступка, как это об'яснял Милль. Отвечая Сиджвику, Спенсер пришел к заключению, что утилитаризм, разбирающий, в отдельных случаях, какое поведение ведет к наибольшей сумме приятных ощущений, т. е. эмпирически индивидуальным, представляет только введение к рациональному, продуманному утилитаризму. То что служило средством, чтобы достичь благосостояния, мало по малу становится в человечестве целью. Известные отклики на запросы жизни входят в привычку и человеку уже не приходится в каждом отдельном случае взвешивать: — „что даст мне большее удовольствие: броситься на помощь человеку, которому грозит опасность или нет. Ответить грубостью на грубость или нет". — Известный образ действий уже входит в привычку.

Спенсер ответил на этот вопрос, говоря, что все человеческие общества — кочевые, оседлые и промышленные — стремятся к достижению счастья, хотя идут к этому различными средствами. Но есть некоторые необходимые условия, общие им всем,—это согласованное сотрудничество, отсутствие прямого насилия над личностью и косвенного насилия, в виде нарушения договоров. И все эти три условия представляют одно: соблюдение честных равенственных (Equitable) отношений (§ 61). Такое утверждение Спенсера весьма знаменательно, так как выходит, что в признании равноправия совпали самые различные теории нравственности,— как религиозные, так и не религиозные, в том числе и теория развития. Все согласны с тем, что цель общественности — благополучие каждого и всех, необходимым-же средством достижения этого благополучия является Равноправие и, прибавлю я, — сколько бы оно не нарушалось в истории человечества, и сколько бы его ни обходили вплоть до настоящего времени законодатели, и замалчивали основатели теорий нравственности, — в глубине всех нравственных понятий и даже учений лежит признание Равноправия.

Возражая утилитаристу Бентаму, Спенсер, стало-быть, дошел до сущности нашего понимания справедливости. Она состоит в признании равноправия. Так думал уже Аристотель, когда писал, что „Справедливое будет, таким образом, законное и равное, а несправедливое — незаконное и неравное". Точно также у римлян справедливость отождествлялась с равноправием (Equity), которое происходило от слова Oequus, т. е. равное, и одним из его смыслов было также справедливое и нелицеприятное (Impartial) [1]). И этот смысл слова Справедливость целиком перешел в современное законодательство, запрещающее как прямое насилие, так и косвенное, в виде нарушения договора, которые оба представляли бы неравенство причем все это,—заключал Спенсер,—отождествляет справедливость с равенством (Equalness).

Особенно поучительны главы, посвященные Спенсером разбору эгоизма и альтруизма. В этих главах излагаются самые основы его этики [2]).

Начать с того, что в разных расах людей удовольствие и страдание различно понималось в разные времена. То, что прежде считалось удовольствием, переставало быть им; и наоборот то, что прежде считалось бы тягостным препровождением времени, при новых условиях жизни, становилось удовольствием. Теперь мы находим удовольствие, например, в гребле на лодке, но не находим его в жнитве. Но изменяются условия труда и мы начинаем находить удовольствие в том, что прежде считали утомительным. Вообще можно сказать,

---

[1]) Спенсер ссылался здесь также на 16-й псалом Давида, стих 2-й. Но русский перевод этого псалма, изданный Синодом, не сходится с английским.

[2]) Вот их заглавия: — Относительность страданий и удовольствий,— Эгоизм — против Альтруизма. — Альтруизм против Эгоизма. — Обсуждение и Компромисс. — Соглашение.

что всякая работа, требуемая условиями жизни, может и будет со временем сопровождаться удовольствием.

Что-же такое альтруизм, т. е. если еще не любовь к другим, то, по крайней мере, помышление о их нуждах, и эгоизм, т. е. себялюбие?

Прежде, чем действовать, живое существо должно жить. А потому поддержание своей жизни является первой заботой всякого живого существа. Эгоизм стоит впереди альтруизма, вследствие чего „поступки, требуемые самосохранением, — говорит Спенсер, — включая сюда и наслаждение, пользу, приносимую этими поступками, составляют необходимые условия для общего благосостояния". Такое-же неизменное преобладание эгоизма над альтруизмом выступает, — говорит он, — и в процессе постепенного развития человечества (§ 68). И таким образом все более и более укрепляется мысль, что каждый должен получать выгоды и невыгоды, вытекающие из его собственной природы будут ли они унаследованными или благоприобретенными. — „Но это есть признание того, что эгоистические требования должны преобладать над альтруистическими". Таково заключение Спенсера (§§ 68 и 69). Но это неверно, уже потому, что все современное развитие общества идет к тому, что каждый из нас пользуется благами не только личными, но, в гораздо большей мере, благами общественными.

Наши платья, наши дома и их современные удобства — продукты мировой промышленности. Наши города, их улицы, их школы, художественные галлереи и театры — продукты мирового развития за многие столетия. Мы все пользуемся удобствами железных дорог; посмотрите, как ценит их крестьянин, впервые севший в вагон после пешего хождения под дождем. Но создал их не он. То же на пароходе: нет конца радости несчастного галицийского крестьянина, эмигрирующего к своим в Америку.

Но все это — продукт не личного творчества, а коллективного, так что закон жизни как раз противоречит выводу Спенсера. — Он гласит, что по мере развития цивилизации человек все более и более привыкает пользоваться благами, добытыми не им, а человечеством вообще. И этому человек начал научаться с самых ранних времен родового быта. Посмотрите на деревушку самого первобытного островитянина Тихого океана с ее большим балаем (общим домом), с ее насаждениями деревьев, ее лодками, правилами охоты, правилами добропорядочного обращения с соседями и т. п. Даже у уцелевших остатков людей Ледникового периода — у эскимосов, есть уже своя цивилизация и свое знание, выработанные всеми, а не личностью. Так что основное правило жизни даже Спенсер вынужден был выразить с таким ограничением: — „преследование личного счастья в пределах, предписанных общественными условиями" (стр. 190). И действительно, в родовом быте, а единичного быта никогда не существовало, дикаря с детства уже учат, что единоличная жизнь и единоличное наслаждение ею

невозможны. На этой основе, а не на основе эгоизма, складывается вся их жизнь, как у колонии грачей или в гнезде муравьев.

Вообще вся та часть, которая посвящена была Спенсером защите эгоизма (§§§ 71, 72, 73) крайне слаба. Защита эгоизма, бесспорно, была необходима, — тем более что, как писал Спенсер в начале своего исследования, религиозные моралисты слишком много требовали от личности неразумного. Но доводы, приведенные им, сводились скорее на оправдание ницшеанской „белокурой бестии", чем на оправдание „здорового духа в здоровом теле". Вследствие чего у него явилось такое заключение: „И так ясно показано, что в смысле обязательной необходимости (императивности) эгоизм предшествует альтруизму" — заключение полное, неопределенности, либо ничего не говорящее, либо ведущее к неосновательным выводам.

Правда, что в следующей главе „Альтруизм против эгоизма", Спенсер, держась системы обвинительных и оправдательных речей в суде, старался выставить великое значение альтруизма в жизни природы. Уже в жизни птиц, когда опасность грозит их детям, в их усилиях отвести эту опасность, с риском собственной жизни, виден истинный альтруизм, хотя, может быть, еще полусознательный. Но риск в обоих случаях одинаков: птица рискует жизнью. Так что Спенсер должен был признать, что самопожертвование оказывается таким же первичным фактом природы, как и самосохранение (§ 75).

А затем, в дальнейшем развитии животных и людей все полнее совершается переход от бессознательного родительского альтруизма к сознательному, и появляются все новые виды отожествления личных выгод с выгодами товарища, а потом и сообщества.

Даже в альструистических удовольствиях становится возможным эгоистическое удовольствие, — как это видно в искусствах, которые стремятся к об'единению всех в общем наслаждении. Но и с самого начала жизни эгоизм находился в зависимости от альтруизма, как альтруизм зависел от эгоизма (§ 81).

Это замечание Спенсера совершенно верно. Но — если уже принять слово альтруизм, введенное Ог. Контом, как противоположность эгоизму, т. е. себялюбию, — то что-же такое этика? К чему стремится и всегда стремилась нравственность, вырабатывавшаяся в животных и человеческих обществах, если не к тому, чтобы бороться против узких влечений эгоизма и воспитывать человечество в смысле развития в нем альтруизма. Самые выражения „Эгоизм" и „Альтруизм" неправильны, потому что нет чистого альтруизма без личного в нем удовольствия — следовательно, без эгоизма. А потому вернее было-бы сказать, что нравственные учения, т. е. этика, имеют в виду развитие общественных привычек и ослабление навыков узко-личных, которые не видят общества из-за своей личности, а потому не достигают даже своей цели, — т. е. блага личности: тогда как развитие навыков к работе сообща и вообще взаимо

помощи ведет к ряду благих последствий, как в семье, так и в обществе.

Рассмотрев в первой части („Данныя этики“) происхождение нравственного в человеке с физической точки зрения, с точки зрения развития жизни (биологической), душевной (психологической) и общественной (социологической), Спенсер разобрал затем ее сущность. В человеке и в обществе вообще постоянно происходит, писал он, борьба между эгоизмом и альтруизмом, и цель нравственности состоит в соглашении между этими двумя противоположными влечениями. К такому соглашению и даже к торжеству общественных влечений над влечениями личного себялюбия люди приходят вследствие постепенного изменения самих основных начал своих обществ.

Относительно же происхождения этого соглашения Спенсер, к сожалению, продолжал держаться взгляда, высказанного Гоббсом. Люди, думал он, когда-то жили, как некоторые дикие звери, вроде тигров (весьма немногие, надо сказать, живут так теперь), вечно готовые нападать друг на друга и убивать друг друга. Затем в один прекрасный день люди решили соединиться в общество, и с тех пор их общественность все более и более развивалась.

Первоначально строй общества был военный или воинственный. Все подчинялось в нем требованиям войны и борьбы. Военная доблесть считалась высшею добродетелью, способность отнять у соседей птицу, жен и какие-нибудь богатства восхвалялась, как высшая заслуга, вследствие чего вся нравственность слагалась сообразно этому идеалу. Только мало по малу стал складываться новый строй, — промышленный, — в котором мы находимся теперь, хотя и у нас еще далеко не исчезли отличительные черты военного быта. Но теперь уже вырабатываются черты промышленного быта и с ними нарождается новая нравственность, в которой верх берут такие черты мирной общественности, как взаимная симпатия, а с тем вместе появляется и целый ряд добродетелей, неведомых в прежнем строе жизни.

Насколько неверно и даже фантастично представление Спенсера о первобытных народах, читатель может узнать из множества сочинений современных и прежних исследователей, упоминаемых мною в труде „Взаимная Помощь“. Но не в этом суть. Нам особенно важно знать, как впоследствии развивались у людей нравственные понятия.

Сперва установление правил жизни было делом религий. Они восхваляли войну и военные добродетели: мужество, повиновение начальству, беспощадность и т. д. Но рядом с религиозною этикою зарождалась уже этика утилитарная. Ее следы видны уже в древнем Египте. Затем у Сократа и Аристотеля нравственность отделяется от религии и в оценку поведения человека вводится уже общественная полезность, т. е. начало утилитаризма. Это начало борется в течение всех средних веков с религиозным началом, а потом, как мы видели, начиная со времен Возрождения, снова выступает утилитарное начало и особенно усиливается во второй половине XVIII-го века;

в XIX-м веке со времен Бентама и Милля, — говорит Спенсер,— „принцип полезности твердо установлен, как единственное мерило поведения“ (§ 116), — что, впрочем, совершенно неправильно, так как этика Спенсера уже отступает слегка от такого узкого понимания нравственности. Привычка сообразоваться с известными правилами поведения, также как религия и оценка полезности тех или иных обычаев породили понятия и чувства, приноровленные к известным нравственным правилам и таким образом вырабатывалось предпочтение такого поведения, которое ведет к общественному благосостоянию, и несочувствие, или даже порицание поведения, ведущего к противоположным последствиям. В подтверждение своего мнения Спенсер, привел (§ 117) пример из книг Древней Индии и из Конфуция, из которых видно, как развивалась нравственность помимо обещания награды свыше. Такое развитие, по мнению Спенсера, происходило вследствие выживания тех, кто лучше других был приспособлен к мирному общественному строю.

Во всем развитии нравственных чувств Спенсер видел, однако, одну лишь полезность. Никакого руководящего начала—умственного, или вытекающего из чувства, он не замечал. В одном быту людям было полезно воевать и грабить, и у них развились правила жизни, возводившие насилия и грабеж в нравственные начала. Стал развиваться промышленно-торговый быт и изменились понятия и чувства, а с ними и правила жизни и начала складываться новая религия и новая этика. С нею же вместе развивалось и то, что Спенсер называет подспорьем нравственного учения (про-этикой, „взамен этики“), т. е. ряд правил жизни и законов, иногда нелепых, как дуэль, и иногда довольно неопределенного происхождения.

Любопытно, что Спенсер, со свойственной ему добросовестностью, уже сам отметил некоторые факты, необ'яснимые с его точки зрения исключительно утилитарным развитием нравственности.

Известно, что, в продолжение целых девятнадцати столетий со времени появления христианского учения, военный грабеж не переставал выставляться, как великая добродетель. Героями считаются по сию пору Александр Македонский, Карл, Петр I, Фридрих II, Наполеон. А, между тем, уже в индийской Махабгарате, особенно во второй ее части, учили иному. Там говорилось:—„Обращайся с другими так, как ты хотел бы, чтобы обращались с тобою. Не делай соседу ничего такого, чего бы ты впоследствии не желал бы себе. Смотри на соседа, как на самого себя“. Китаец Лао-Цзе также учил, „что мир — высшая цель“. Персидские мыслители и еврейская книга Левит учили тому же, задолго до появления буддизма и христианства. Но всего более противоречит Спенсеровой теории то, что он сам добросовестно отметил о мирных нравах таких „диких“ племен, как, например, первобытные обитатели Суматры, или как Тхарусы в Гималаях, лига ирокезов, описанная Морганом, и т. д. Эти факты, а также масса таких же фактов, которые я дал во Взаимной Помощи относительно

дикарей и человечества в так называемый период „варваров", т. е. в „родовом" периоде, и масса других в уже имеющихся сочинениях по антропологии вполне установлены и они указывают, что, если при зарождении государства и в сложившихся уже государствах этика грабежа, насилия и рабства брала верх в правящих кругах, то в народных массах существовала со времен самых первобытных дикарей, другая этика: этика равноправия и, следовательно взаимного благоволения. Такая этика проповедывалась уже и практиковалась даже в самом первобытном животном эпосе, как на это указано мною во второй главе этой книги.

Во второй части „Начал (Principls) Этики", т. е. в отделе „Индукции Этики", Спенсер пришел к выводу, что нравственные явления чрезвычайно сложны и что из них трудно вывести обобщение. Действительно, его заключения неясны, и одно только он определенно стремился доказать—это то, что переход от военного быта к мирному промышленному ведет, как на это указывал уже Огюст Конт, к развитию ряда общественных миролюбивых добродетелей. Из чего следует, писал он, что „учение о прирожденных нравственных чувствах неверно в своей первоначальной форме, но оно намечает в общих чертах гораздо высшую истину, именно то, что чувства и идеи, устанавливающиеся в каждом обществе, приноровлены к преобладающей в нем деятельности" (§ 191).

Неожиданность такого, почти банального, вывода, вероятно, заметил каждый читатель. На деле же данныя, приведенные Спенсером и масса таких же данных, которые нам дает изучение первобытных народов, вернее было бы представить в такой форме:—Основа всякой нравственности — чувство общительности, свойственное всему животному миру, и суждение равноправия, составляющее одно из основных первичных суждений человеческого разума. К сожалению, признать чувство общительности и сознание равноправия основными началами нравственных суждений мешают до сих пор хищнические инстинкты, сохранившиеся у людей со времени первобытных ступеней их развития. Эти инстинкты не только сохранялись, но сильно развивались в разные времена истории, по мере того, как создавались новые приемы обогащения; по мере того, как развивались земледелие вместо охоты и торговля, городская промышленность, банковое дело, железные дороги и мореплавание, и наконец изобретательность в военном деле, как неизбежное последствие изобретательности в промышленности, словом все то, что давало возможность некоторым обществам, опережавшим другие, обогащаться трудом отсталых своих соседей. Последний акт этого развития мы видели в ужасающей войне, начавшейся в 1914 году.

Второй том своей Этики Спенсер посвятил двум основным понятиям нравственности — Справедливости и тому, что идет дальше простой справедливости и что он назвал „Благотворительностью — отрицательною и положительною", т. е. то, что мы назвали бы Велико-

душием, хотя и это название несовсем удовлетворительно. Уже в обществах животных—писал Спенсер в тех главах, которые он вставил в свою этику в 1890-м году — можно различать хорошие и дурные поступки, причем хорошими, т. е. альтруистическими, мы называем те поступки, которые выгодны не столько для личности, сколько для данного общества и которые содействуют сохранению других особей или вида вообще. Из этого вырабатывается то, что можно назвать „Подчеловеческою Справедливостью", которая постепенно достигает все большего развития. В обществе умеряются своевольные нравы, более сильные начинают защищать слабых, индивидуальные особенности получают большее значение, и вообще складываются характеры, нужные для общественной жизни. Вырабатываются, таким образом, у животных, формы общественности. Есть, конечно, исключения, но мало по малу они исчезают.

Затем в двух главах, посвященных справедливости, Спенсер показал, как сперва вырабатывалось это чувство из личных, эгоистических побуждений (боязнь мести обиженного или его товарищей, или же умерших членов рода) и как мало-по-малу вместе с умственным развитием людей создавалось чувство взаимной симпатии. А затем вырабатывалось и умственное понятие о справедливости, хотя его развитию, конечно, мешали войны: сперва междуродовые, а позднее—между нациями. У греков, как это видно из писаний мыслителей, понятие о справедливости было очень неопределенное. То же самое и в средних веках, когда за увечье или за убийство полагалось неравное вознаграждение пострадавшим, смотря по классу, к которому они принадлежали. И только в конце 18-го и в начале 19-го века мы находим у Бентама и Милля, что „каждый должен считаться за одного и никто не должен считаться за нескольких" (everybody to count for one and nobody for more than one), того же понятия равноправия держатся теперь социалисты. Но это новое начало р а в е н с т в а, которое — прибавлю я — начали признавать лишь со времен первой Французской Революции, Спенсер не одобряет: он видит в нем возможную гибель вида. А потому, не отрицая этого начала, он ищет компромисса, как он это делал уже раньше в различных областях своей синтетической философии.

В теории он вполне признает равенство прав; но, рассуждая подобно тому, как он рассуждал, когда писал об ассоциационной и трансцедентальной теории разума, он ищет для жизни примирения между желательным равноправием и неравноправными требованиями людей; из поколения в поколение, говорит он, шло приспособление наших чувств с потребностями нашей жизни и, вследствие, этого происходило примирение между интуитивной и утилитарной теорией нравственности.

Вообще справедливость так понимается Спенсером: — каждый имеет право делать, что он хочет, при условии не посягать на такую же свободу какого-либо другого человека. Свобода каждого ограничена лишь такою-же свободою других.

„Будем помнить, говорит Спенсер, что наша цель (если не непосредственная, то во всяком случае та, к которой мы стремимся)—наибольшая сумма счастья — имеет некоторые пределы, так как по ту сторону ее границ лежат области действия других“ (§ 273). Эта последняя поправка, — писал Спенсер,—вносится отношениями между человеческими племенами и внутри каждого племени; и по мере того, как она становится обычною в жизни, развивается вышеупомянутое понятие о справедливости.

Некоторые первобытные племена, стоящие на очень низкой степени развития, тем не менее лучше понимают справедливость, чем более развитые народы, у которых еще сохраняются привычки прежнего военного строя как в жизни, так и в мышлении. Без сомнения, если признать гипотезу Эволюции,—такое естественно сложившееся понятие о справедливости, действуя на человеческий ум в течение долгого периода времени, произвело непосредственно или косвенно определенную организацию нашей первной системы и, вследствие этого, породило определенный способ мышления, вследствие чего выводы нашего разума, полученные из жизни бесчисленного числа людей, так-же верны, как и выводы одного человека из его личных наблюдений. Если они верны не в буквальном смысле слова, то все-таки их можно признавать за истину [1]).

Этим Спенсер закончил разбор оснований этики и перешел затем к их приложениям в жизни обществ с точки зрения как абсолютной этики, так и относительной, т. е. той, которая слагается в действительной жизни (главы VIII по XXI), после чего он посвятил семь глав разбору Государства, его сущности и его отправлений.

---

[1]) Этот параграф 278-й, если бы он не был так длинен, стоило бы привести здесь целиком. Следующие два параграфа также важны для понимания этики Спенсера в вопросе о справедливости. О том-же вопросе он писал также раньше в девятой главе „Критики и об'яснения“, отвечая на возражения Сиджвика против гедонизма, т. е. против теории нравственности, основанной на искании счастья. Он соглашался с Сиджвиком в том, что делаемые утилитаристами взвешивания удовольствий и страданий действительно следовало бы подтвердить или проверить каким-нибудь другим способом; и он обращал внимание на следующее: по мере развития человека, его способы удовлетворения желаний становятся все сложнее. Очень часто человек преследует даже не саму цель, напр., известных наслаждений или обогащения вообще, а способы, ведущие к этому. Так вообще вырабатывается постепенно рациональный разумный утилитаризм из непосредственных стремлений к приятному. И этот разумный утилитаризм стремится к жизни, согласно с некоторыми основными началами нравственности. Утверждать, что справедливость нам непонятна, как цель в жизни, тогда как счастье понятно (так думал Бентам)—неверно У первобытных народов нет слова для выражения счастья, тогда как у них есть вполне определенное понятие о справедливости, которую уже Аристотель определял так: „Несправедлив также тот, кто берет больше, чем свою долю“, к чему я прибавлю, что это правило действительно соблюдается очень строго самыми первобытными из известных нам дикарей. Вообще Спенсер был прав, утверждая, что справедливость, как правило жизни, понятнее чем счастье, возведенное в такое же правило.

Продолжая затем свое исследование о справедливости, Спенсер посвятил семь глав исследованию о Государстве и в них, подобно своему предшественнику Годвину, он выступил со строгой критикой современных теорий государственности и подчинения всей общественной жизни государству.

Введя в этику разбор формы, в которую сложилось общество, — на что ранее почти вовсе не обращали внимание,—Спенсер поступил совершенно правильно. Наши понятия людей о нравственности вполне зависят от того, в какой форме сложилось их общежитие в данное время, в данной местности. Основано-ли оно на полном подчинении центральной власти — духовной или светской — на самодержавии или на представительном правлении, на централизации или на договорах вольных городов и сельских общин, основана-ли экономическая жизнь на власти капитала или на трудовом начале, — все это отражается в нравственных понятиях людей и в учениях о нравственности данной эпохи.

Чтобы убедиться в этом, достаточно присмотреться к этическим понятиям нашего времени. С образованием больших государств и с быстрым развитием фабричной промышленности и банкового дела и через них новых возможностей обогащения, развилась и борьба за владычество одних народов над другими и их обогащение чужим трудом, из-за чего в течение последних ста тридцати лет непрерывно ведутся кровопролитные войны. Вследствие этого, вопросы о государственной власти, об усилении или уменьшении ее могущества, о централизации или децентрализации, о правах народа на землю, о власти капитала и т. д. стали злободневными вопросами. А от их решения в том или другом направлении неизбежно зависит и решение нравственных вопросов. Этика всякого общества бывает отражением установившихся в нем форм общественной жизни.

Спенсер был, стало-быть, прав, когда ввел в этику исследование о государстве.

Прежде всего он установил, что формы государственности, т. е. склад политической жизни,—как и все остальное в природе,—изменчивы. Действительно, мы знаем из истории, как сменялись различные формы человеческих обществ и родовой быт, федерации общин, централизованные государства. Затем, следуя Огюсту Конту, Спенсер указал на то, что в истории проявляются два типа общественности: боевая или военная форма государства, которая преобладала, по мнению Спенсера, в первобытных обществах, и личная промышленная форма, к которой понемногу переходит теперь образованная часть человечества.

Признав одинаковую свободу каждого из членов общества, люди должны были признать политическое равноправие, т. е. право самим избирать свое правительство. Но на деле оказалось, — замечает Спенсер,—что этого еще недостаточно, так как при этом не уничтожались антагонистические интересы отдельных классов, и потому Спен-

сер пришел к заключению, что современное человечество, пользуясь тем, что называют политическим равноправием, еще долго не обеспечит людям истинного равенства прав (§ 352).

Я не стану разбирать здесь понятие Спенсера о правах граждан в государстве; он понимал их как понимали средние люди, из среднего сословия сороковых годов; и потому он был, например, безусловно против признания политических прав за женщинами. Но необходимо обратить внимание на общее представление Спенсера о государстве: государство, утверждает он, создала война. „Где нет и никогда не было войны — там нет правительства“ (§ 356). Всякое правительство, всякая власть возникали из войны. Конечно, в образовании государственной власти имела значение не только потребность в начальнике в случае войны, но также и надобность в судье для разбора междуродовых распрей. Эту потребность Спенсер признал, но все-таки главную причину возникновения и развития государства он видел в необходимости иметь предводителя во время войны [1]). Требуется продолжительная война для того, чтобы превратить правительственную власть в военную диктатуру.

Понятия Спенсера мы во многом находим, конечно, реакционными даже с точки зрения государственников нашего времени. Но в одном он шел гораздо дальше даже многих передовых государственников, включая сюда и государственников-коммунистов,—это — когда он восставал против неограниченного права государства распоряжаться личностью и свободою граждан. В своей „Этике“ Спенсер посвятил этому несколько страниц, полных глубоких идей о роли и значении Государства; здесь Спенсер является продолжателем Годвина — первого проповедника анти-государственного учения, ныне называемого анархизмом.

„Пока народы Европы,—писал Спенсер, — делят между собою те части земного шара, где обитают низшие расы, с циническим равнодушием к требованиям этих народов, — нечего ждать от европейских правительств, чтобы они у себя с вниманием относились к интересам граждан и не предпринимали тех или иных мнимо-политических мер. Покуда будут считать, что сила, дающая возможность совершать

---

[1]) Вообще Спенсер, как и многие другие, употреблял слово „государство“ довольно безразлично для разных видов общественности, тогда как его следовало бы оставить только для тех общежитий, с иерархическим строем и централизацией, которые сложились в Древней Греции со времени империи Филиппа и Александра Македонского в Риме—к концу Республики и во время Империи, а в Европе со времен 15-го и 16-го веке

Федерации же племен и вольные средневековые города, с их союзами (лигами), возникшие с 11-го и 12-го века и продержавшиеся до образования государств в истинном смысле этого слова, с их централизацией власти лучше было бы называть „вольными городами“, „союзами городов“, „федерациями племен“ и т. д Действительно, называть государством Галлию времен Меровингов, или монгольские федерации времен Чингиз-Хана, или же средневековые вольные города и их вольные союзы, ведет к совершенно неверным представлениям о жизни того времени См. мою „Взаимную Помощь“ гл. V, VI и VII.

завоевания в других странах, создает право на захваченные земли,— в своей стране люди, несомненно, будут учить, что акт Парламента — всесилен, то-есть что коллективная воля может, не нарушая справедливости, подчинять себе волю отдельных личностей" (§ 364).

Между тем, такое отношение к человеческой личности есть ничто иное, как пережиток прежних времен. Стремление образованных обществ идет теперь к тому, чтобы каждый мог удовлетворять свои потребности, не мешая другим делать тоже (§ 365). И, разбирая такое положение дел, Спенсер приходил к заключению, что роль государства должна ограничиться исключительно охранением справедливости. Всякая другая деятельность, сверх того, будет уже нарушением справедливости.

Но, конечно,— заключал Спенсер,— нечего рассчитывать еще долгое время, чтобы партийные политики, обещающие народу всякие блага от имени своей партии, обратили какое-либо внимание на тех, кто требует уменьшения вмешательства правительств в жизнь народов Тем не менее, Спенсер посвятил три главы разбору „пределов обязанностей государства"; и в заключении этих глав он постарался доказать, насколько нелепо стремление законодателей вытравить законами разнообразие человеческих характеров, причем ради этого по сию пору повторяют еще преступные нелепости, совершавшиеся в былые времена, чтобы подвести людей под одну веру, что не мешает однако христианским народам, с их бесчисленными церквами и духовенством, быть столь-же мстительными и войно-любивыми, как и дикари. Тем временем сама жизнь, не взирая на правительства, ведет, однако, к тому, чтобы вырабатывать новый лучший тип людей.

К сожалению, Спенсер не указал в своей этике, что, главным образом, поддерживает в современном обществе жажду наживы насчет отсталых племен и народов; он легко прошел мимо того основного факта, что в современных цивилизованных обществах существует широкая возможность у себя дома пользоваться трудом ничем не обеспеченных людей, вынужденных продавать свой труд и себя самих, чтобы поддержать существование себя и своих детей, причем вследствие такой возможности, составляющей самую суть современного общества, труд людской организуют так скверно и пользуются им так нерасчетливо, что производительность человеческого труда как в земледелии, так и в промышленности остается по сие время несравненно меньшей, чем она могла-бы быть и должна-бы быть.

Трудом и даже жизнью рабочих и крестьян так мало дорожат в наше время, что рабочим пришлось бороться долгие годы из-за того только, чтобы добиться от своих правителей фабричной инспекции и охраны рабочих от увечий машинами и от отравления взрослых и детей всякими вредными газами.

Выступив довольно смелым критиком политической власти в государстве, Спенсер, несмотря на то, что он имел достаточно предшественников в области экономической, остался однако робким в этой

области и, подобно своим друзьям из либерального лагеря, он восставал только против монополии на землю; и из страха революции, он не решался выступить открыто и смело против промышленной эксплоатации труда.

Последние две части своей „Этики“ Спенсер посвятил „Этике Общественной жизни“, разделив ее на две части: „Отрицательная Благотворительность и Положительная“.

Уже в начале своего труда (§ 54) Спенсер заметил, что одной справедливости было бы недостаточно для жизни общества, что к справедливости необходимо присоединить еще такие поступки на пользу другим или всему обществу, за которые человек не ждет никакого вознаграждения.

Этот разряд поступков он назвал „благотворительностью“, „благодеянием“ или „щедростью“ (Beneficence Generosity); и он указал на тот любопытный факт, что при теперешнем пересмотре понятий, многие перестают признавать „раздельную линию“ между тем, чего „можно требовать от людей“, и тем, что следует считать „благодеяниями“ (Benefactions) [1]).

Такое „смешение“ особенно страшило Спенсера, и он охотно писал против современных требований трудящихся масс, которые ведут, по его мнению, „к вырождению“ и, что еще более вредно, „к коммунизму и анархизму“ Равенство вознаграждений за труд ведет к коммунизму,—писал он,—а вслед затем является „теория Равашоля“, состоящая в том, „что каждый может захватить то“, что ему понравится, и изъять, как выразился Равашоль, каждого, кто стоит на его пути. Тут начинается уже анархизм и ничем неограниченная борьба за жизнь (Struggle for life), как между животными“. Все это от того, говорит Спенсер, что не делают различия между справедливостью и благотворительностью (§ 390).

Смягчать закон истребления наименее приспособленных, который существует, по мнению Спенсера, в природе,—необходимо; но это „смягчение“ должно быть предоставлено частной благотворительности, а не государству.

Мало того, Спенсер перестает здесь быть мыслителем и переходит на точку зрения самого заурядного человека. Он совершенно забывает, что неспособность массы людей заработать необходимое для их жизни создалась в наших обществах путем захвата власти и классового законодательства, — хотя сам же, в другом месте, очень умно говорит против захвата в Англии земли теперешними ее владельцами. Но его мучит мысль, что в современной Европе слишком много требуют от законодательства в пользу трудящихся масс; и, стараясь отделить то, что массам следует по праву, от того, что им можно дать только из чувства благотворительности, он забывает, что причины нищеты масс населения и его слабой производительности лежат именно

[1]) См. §§ 269 и 389.

в хищническом хозяйстве, установленном путем завоевания и законодательства; так что теперь приходится уничтожать то зло, которое накоплено было государством и его законами.

Несомненно также то, что Спенсеру много повредило его ложное понимание „борьбы за существование". Он видел в ней только истребление менее приспособленных, тогда как главною ее чертою следует признать выживание приспособляющихся к изменчивым природным условиям жизни. Разница в этих двух пониманиях, как я указал уже в другом месте, [1] — громадная; в одном случае исследователь видит борьбу, ведущуюся между особями той же группы друг против друга,— или же, вернее, не видит, а мысленно представляет себе такую борьбу. В другом же случае он видит борьбу с враждебными силами природы или же с другими видами животных, ведущуюся группами животных сообща путем взаимопомощи. И каждый, кто сумеет присмотреться к действительной жизни животных (как это, например, делал Брем, которого Дарвин справедливо признал великим натуралистом), тот увидит, какую громаднейшую роль играет общительность в борьбе за существование. Он неизбежно согласится, что среди бесчисленных видов животных лучше выживают те виды или те группы, которые более восприимчивы к требованиям изменчивых условий жизни, те, кто физиологически воспримчивее и изменчивее, и те виды, в которых более развита стадность, общественность,—что ведет, как это правильно указал уже Дарвин [2]), прежде всего к лучшему развитию умственных способностей.

Этого, к сожалению, Спенсер не заметил; и хотя в двух статьях, напечатанных им в журнале Nineteenth Century в 1890 году, он наконец отчасти исправил эту ошибку, указав на общественность у животных и ее значение (эти две статьи вошли во второй том его „Этики"), тем не менее вся его постройка Этики, сделанная раньше, пострадала от неверной предпосылки.

---

[1]) См. „Взаимная Помощь среди животных и людей, как фактор эволюции", т. е. как деятельная сила развития

[2]) В „Происхождении Человека",—где он сильно изменил свои первоначальные воззрения на борьбу за существование, высказанные в „Происхождении видов".

Глава тринадцатая.

Развитие учений о нравственности.

Девятнадцатый век.

(Продолжение).

Теория нравственности Марка Гюйо — Мораль без обязательности и без санкций — „Нравственная плодовитость“. — Вопрос о самопожертвовании в теории морали Гюйо. — „Полнота“ жизни и желание риска и борьбы — Индивидуалистический характер морали Гюйо. — Необходимость обоснования этики с социальной точки зрения.

Из всех многочисленных попыток построить этику на чисто научных основаниях, сделанных философами и мыслителями второй половины XIX столетия, мы должны остановиться на попытке талантливого, — к сожалению, очень рано умершего, — французского мыслителя Марка Гюйо (род. 1854 г., ум. 1888 г.). Гюйо стремился обосновать нравственность с одной стороны без всякого мистического, сверхестественного веления божества, без всякого внешнего принуждения и долга, а с другой стороны хотел устранить из области нравственной и личный материальный интерес или стремление к счастью, на которых обосновывали нравственность утилитаристы.

Учение о нравственности Гюйо так хорошо было им продумано и изложено в такой совершенной форме, что его легко передать в немногих словах. Еще в очень молодые годы [1]) Гюйо написал очень обстоятельную работу о нравственном учении Эпикура. [2]) Пять лет спустя после выхода из печати книги о Морали Эпикура (в 1879 г.) Гюйо опубликовал второй свой, в высшей степени ценный труд — „История и Критика современных английских учений о нравственности“ [3]).

---

[1]) Когда ему было только 19 лет (Примечание Н. Лебедева).

[2]) La Morale d' Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. (Мораль Эпикура и ее отношение к современным теориям нравственности). Это произведение Гюйо вышло в 1874 г. и было премировано Французской Академией Нравственных и Политических Наук.

[3]) La Morale anglaise contemporaine. Первое издание вышло в 1879 г.

В этом исследовании Гюйо изложил и подвергнул критике нравственные учения Бентама, Милля (отца и сына), Дарвина, Спенсера, и Бэна. И, наконец, в 1884 г. он издал свой замечательный "Очерк нравственности без обязательства и без санкции", поразивший всех новизной и справедливостью выводов и художественной красотой изложения. Эта книга выдержала во Франции восемь изданий и была переведена на все европейские языки [1]).

В основу своей этики Гюйо кладет понятие жизни в самом широком смысле этого слова. Жизнь проявляется в росте, в размножении, в распространении. Этика, по мнению Гюйо, должна быть учением о средствах, при помощи которых достигается цель, поставленная самой природой, — рост и развитие жизни. Нравственное в человеке не нуждается, поэтому, ни в каком принуждении, ни в принудительной обязательности, ни в санкции свыше; оно развивается в нас уже в силу самой потребности жить полной, интенсивной и плодотворной жизнью. Человек не довольствуется обыденной повседневной жизнью, он ищет возможностей расширить ее пределы, усилить ее темп, наполнить ее разнообразными впечатлениями и переживаниями. И раз он чувствует в себе способность это сделать, он не будет ждать принуждения и приказа извне. „Долг, говорит Гюйо, есть сознание внутренней мощи, способность произвести нечто с наибольшей силой. Чувствовать себя способным развить наибольшую силу при совершении известного деяния, значит признать себя обязанным совершить это деяние" [2]).

Мы чувствуем, особенно в известном возрасте, что у нас больше сил, чем сколько их нужно нам для нашей личной жизни, и мы охотно отдаем эти силы на пользу другим. Из этого сознания избытка жизненной силы, стремящейся проявиться в действии, получается то, что обыкновенно называют самопожертвованием. Мы чувствуем, что у нас больше энергии, чем ее нужно для нашей обыденной жизни и мы отдаем эту энергию другим. Мы отправляемся в отдаленное путешествие, предпринимаем образовательное дело или отдаем свое мужество, свою предприимчивость, свою настойчивость и работоспособность на какое-нибудь общее дело.

То-же самое происходит и с нашим сочувствием горю других. Мы сознаем, как выражается Гюйо, что у нас в уме больше мыслей, а в сердце больше сочувствия или даже больше любви, больше радостей и больше слез, чем их нужно для нашего самосохранения; и мы отдаем их другим, не задаваясь вопросами о последствиях.

---

[1]) Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction 8-ое изд. Париж. 1907 г., с предисловием А. Фулье. Есть русский перевод, изд. товарищ. „Знание" СПБ 1899 г. Как показал Альфред Фулье в своей книге Nitzche et l'immoralisme — очерком Гюйо широко пользовался Ницше, у которого экземпляр книги Гюйо постоянно находился на столе. О философии Гюйо см. сочинение Fouillée. Morale des idées forces и другие произведения этого писателя.

[2]) Esquisse d'une morale sans obigation, ni sanction. стр. 78.

Этого требует наша природа — все равно, как растение должно цвести, хотя за цветением и следует смерть

Человек обладает „нравственной плодовитостью“ (fécondité morale). Нужно, чтобы жизнь индивидуальная расходовалась для других, на других и, в случае необходимости, отдавала бы себя. . . . Это расширение жизни, ее интенсивность, необходимое условие истинной жизни. . . Жизнь имеет две стороны, — говорит Гюйо, — с одной стороны, она есть питание и ассимилирование, с другой — производительность и плодородие. Чем более организм приобретает, тем более он должен расходовать — это закон жизни.

Расход физический одно из проявлений жизни. Это выдыхание, следующее за вдыханием . . . Жизнь, бьющая через край, это истинное существование. Существует некоторая щедрость нераздельная от жизни организма и без которой умираешь, иссыхаешь внутренно. Нужно цвести; нравственность, бескорыстие — это цвет человеческой жизни [1]).

Затем Гюйо указывает также на привлекательность борьбы и риска. И, действительно, достаточно вспомнить тысячи случаев, где человек идет на борьбу и на риск, — часто даже очень крупный,—во все возрасты, иногда даже в седой старости, из-за прелести самой борьбы и риска. Не один только юноша Мцыри может сказать, вспоминая о нескольких часах жизни на воле и борьбы: „.....Я жил, старик и жизнь моя, без этих трех блаженных дней была-бы печальнее и мрачней бессильной старости твоей“.

Все великие открытия в исследовании земного шара и природы вообще, все дерзновенные попытки проникнуть в тайны природы и всего мироздания, или использовать в новой форме силы природы, будь то в дальних морских плаваниях 16-го века или теперь в воздухоплавании, — все попытки перестройки общества на новых началах, предпринимавшиеся с риском жизни, все новые начинания в области искусств исходили именно из этой жажды борьбы и риска, загоравшихся то в отдельных людях, то даже в целых общественных классах, а иногда и во всем народе. Ими совершался весь прогресс человечества.

И наконец, прибавляет Гюйо — есть также риск метафизический (мыслительный) когда высказывается новая гипотеза,—новое предположение как в мышлении и исследовании научном или общественном, „так и в действии“ личном и групповом.

Вот чем поддерживается в обществе нравственный строй и прогресс нравственности — подвигом, „не только в сражении и борьбе“, но и в попытках смелого мышления и перестройки как своей личной жизни, так и жизни общественной.

Что-же касается до санкции зарождающихся в нас нравственных понятий и стремлений, — т. е. до того, что придает им характер обязательности — то до сих пор такого подтверждения и освя-

---

[1]) Esquisse d'une Morale . . . стр. 27

щения люди искали, как известно, в религии, т. е. в приказаниях, получаемых извне и подтверждаемых страхом наказания или обещанием награды в загробной жизни. Но в этом Гюйо конечно не видел никакой необходимости и посвятил в своей книге ряд глав, где об'яснял, откуда берется понятие принудительности в правилах нравственности. Эти главы так прекрасно написаны, что их следует прочесть в подлиннике. Вот их основные мысли:

Прежде всего Гюйо указал, что в нас самих существует внутреннее одобрение нравственных поступков и порицание противообщественных наших действий. Оно развивалось с самых древних времен, в силу жизни обществами. „Нравственное одобрение или порицание, естественно подсказывались человеку инстинктивною справедливостью" — писал Гюйо. И наконец в том же направлении действовало прирожденное человеку чувство любви и братства [1]).

Вообще в человеке всегда существуют два рода влечений: одни из них — еще не осознанные влечения, инстинкты и привычки и из них возникают мысли, еще не совсем ясные, а с другой стороны слагаются сознательные, продуманные мысли и обдуманные уже влечения воли, и нравственность стоит на грани между теми и другими. Ей постоянно приходится выбирать между ними. Но к сожалению, мыслители, писавшие о нравственности, не замечали, в какой мере сознательное в нас зависит от бессознательного [2]).

Между тем изучение обычаев в человеческих обществах показывает, насколько бессознательное в человеке влияет на его поступки. И изучая это влияние, мы видим, что инстинкт самосохранения вовсе не исчерпывает всех стремлений человека, как это допускают мыслители-утилитаристы. Рядом с ним в нас существует и другой инстинкт:— стремление к наиболее интенсивной, т. е. усиленной и разнообразной жизни, к расширению ее пределов вне области самосохранения. Жизнь не исчерпывается питанием, она жаждет умственной плодовитости, и духовной деятельности, богатой ощущениями, чувствами и проявлением воли.

Конечно, такие проявления воли,—как это справедливо заметили некоторые критики Гюйо, — могут действовать и нередко действуют против интересов общества. Но суть в том, что противообщественные стремления (которым придавали такое значение Мандевиль и Ницше) далеко не исчерпывают всех стремлений человека, выходящих из области простого самосохранения, так как рядом с ними существуют стремления к общественности, к жизни гармонирующей со

---

[1]) Насколько верны эти замечания Гюйо, — к сожалению, недостаточно им развитые — мы уже видели во второй главе этой книги, где указано, что эти стремления человека были естественным плодом общественной жизни множества животных видов или человека, и также развившейся в этих условиях общительности, без которой ни один вид животных не мог-бы выжить в борьбе за существование против суровых сил природы.

[2]) „Очерк нравственности без принуждения и без санкции", кн. I, гл. I

всею жизнью общества, и такие стремления не менее сильны, чем стремления противообщественные. Человек стремится к добрососедским отношениям и к справедливости.

К сожалению Гюйо не достаточно подробно развил эти две последние мысли в своем основном труде; впоследствии он несколько подробнее остановился на этих идеях в своем очерке „Воспитание и наследственность“ [1]).

Гюйо понял, что на одном эгоизме, как это делал Эпикур, а за ним и английские утилитаристы, нельзя построить нравственности.

Он увидал, что одной внутренней гармонии, одного „единства человеческого существа“ (l'unité de l'être) недостаточно: что в нравственность привходит еще инстинкт общественности [2]). Он только не приписывал этому инстинкту того должного значения, которое придали ему Бэкон, а за ним и Дарвин, причем Дарвин утверждал, что этот инстинкт у человека и у многих животных, сильнее и действует постояннее чем инстинкт самосохранения. И Гюйо не оценил того решающего значения, которое в нравственных колебаниях играет развивающееся в человечестве понятие о справедливости, т. е. о равноправии людских существ [3]).

Чувство обязательности нравственного, которое мы несомненно чувствуем в себе, Гюйо об'ясняет следующим образом:

„Достаточно вглядеться, писал он в нормальные отправления психической жизни, и всегда мы найдем род внутреннего давления происходящего из самых наших действий в этом направлении“ . . .. „Таким образом, обязательность нравственного (l'obligation morale) имеющая свое начало в самой жизни черпает это начало глубже, чем в обдуманном сознании—оно находит его в темных и бессознательных глубинах существа“.

Чувство долга—продолжал он—не непреодолимо, его можно подавить. Но как показал Дарвин, оно остается, продолжает жить и напоминает о себе, когда мы поступили против долга, в нас зарождается недовольство собою и возникает сознание нравственных целей. Гюйо дал здесь несколько чудных примеров этой силы и привел, между прочим слова Спенсера, который предвидел время, когда в человеке альтруистический инстинкт настолько разовьется, что мы будем пови-

---

[1]) „Эти дополнения внесены были им и в 7-е издание“.

[2]) Нравственность, писал Гюйо, ничто иное, как единство, внутренняя гармония человеческого существа, тогда как безнравственность есть раздвоение, противоречие между различными способностями, которые тогда ограничивают друг друга.. (Esquisse d'une morale .. кн. I, гл. III, стр. 109, 7-гоиздания).

[3]) Одним словом мы мыслим о нашем виде (l'espèce) мы думаем об условиях, при которых возможна жизнь вида, мы представляем себе нормальный ип человека, приспособленного к этим условиям; мы даже представляем себе жизнь всего нашего вида, приноровленную к жизни мира, и, наконец мыслим об условиях, при которых сохраняется это приспособление (вставка в Очерк Нравственности, из книги „Воспитание и Наследственность“; та-же глава стр. 113, 7-го издания).

новаться ему без всякой видимой борьбы (многие, замечу я, уже живут так и теперь), и настанет день, когда люди будут оспаривать друг у друга возможность совершения акта самопожертвования. „Самопожертвование, говорит Гюйо, входит в общие законы жизни. Неустрашимость или самоотверженне не есть чистое отрицание „я“ и личной жизни. Это есть та же самая жизнь, только доведенная до высшей степени“.

В громадном большинстве случаев самопожертвование представляется не в виде безусловной жертвы, не в виде жертвы своей жизнью, а только в виде опасности и лишения некоторых благ. При борьбе и опасности человек надеется на победу. И предвидение этой победы дает ему ощущение радости и полноты жизни. Даже многие животные любят игру, сопряженную с опасностью; так, например, некоторые обезьяны любят играть с крокодилами. У людей же желание борьбы с опасностью встречается очень часто; в человеке существует потребность почувствовать себя иногда великим, сознать мощь и свободу своей воли. Это сознание он приобретает в борьбе—в борьбе против себя и своих страстей или-же против внешних препятствий. Мы тут имеем дело с физиологическими потребностями, причем сплошь да рядом чувства, влекущие нас на риск, растут по мере того как растет опасность.

Но нравственное чувство толкает людей не только на риск: оно руководит людьми и тогда, когда им грозит неизбежная гибель. И тут история учит человечество — тех по крайней мере, кто готов воспринять ее уроки — что „самопожертвование есть одно из самых ценных и самых могучих двигателей прогресса. Чтобы сделать шаг вперед в своем развитии, человечеству — этому большому ленивому телу постоянно требовались потрясения от которых гибли личности“ [1].

Здесь Гюйо дал ряд прекрасных, художественных страниц, чтобы показать, насколько естественно бывает самопожертвование, даже тогда, когда человек идет на неизбежную гибель и не питает при этом никаких надежд на награду в загробном мире. И к этим страницам следовало бы только прибавить, что тоже самое мы находим у всех общественных животных. Самопожертвование для блага своей семьи, или своей группы—обычная черта в мире животных и человек существо общественное, конечно не составляет исключения.

Затем Гюйо указал еще на одно свойство человеческой природы, иногда заменяющее в нравственности чувство предписанного нам долга. Это желание риска мыслительного т. е. способность строить смелое предположение, гипотезу, на которое указывал уже Платон, и на основе этой гипотезы, этого предположения — выводить свою нравственность. Все крупные общественные реформаторы руководились тем или другим представлением о возможной лучшей жизни человечества; и, хотя, нельзя было доказать математически желательность и возможность общественной перестройки в таком-то напра-

[1] Esquisse d'une Morale.... стр 154, 7-го изд.

влении, реформатор, в этом отношении близко сродный с художником, отдавал всю свою жизнь, все свои способности и всю свою деятельность работе, ведущей к этой постройке. „Гипотеза, в таком случае“,— писал Гюйо—„на практике имеет то-же последствие, что вера; она даже порождает веру, хотя не повелительную и не догматическую“... Кант начал революцию в нравственности, когда захотел дать воле „автономию“, вместо того, чтобы подчинить ее закону, полученному извне; но он остановился на полдороге, он вообразил, что можно согласовать личную свободу нравственного чувства с универсальностью неизменного закона.... Истинная „автономия“ должна породить личную оригинальность, а не универсальное однообразие [1]). Чем больше будет различных учений, предложенных на выбор человечеству, тем легче будет дойти до соглашения. Что-же касается до „неосуществимости“ идеалов — Гюйо дал на это ответ в поэтически-вдохновленных строках. Чем более идеал удален от действительности, тем желательнее он; и так как желание достигнуть его придает нам силу, нужную для его осуществления, то он имеет в своем распоряжении максимум силы.

Но смелое мышление, не останавливающееся на полдороге, ведет к действию одинаково сильному. Религия говорит:—„Я питаю надежду, потому что я верю, и я верю в откровение“. На деле же — писал Гюйо, следует сказать „Я верю потому, что надеюсь, а надеюсь я потому, что чувствую в себе внутреннюю энергию, с которой надо будет считаться... „Только действие дает веру в самого себя, в других, — во весь мир: тогда как чистое мышление и мышление в одиночестве, в конце концов, отнимает у нас силы“.

Вот в чем Гюйо видел замену санкции, т. е. утверждения свыше, которого защитники христианской нравственности искали в религии и в обещании лучшей загробной жизни. Прежде всего, мы в себе самих находим одобрение нравственного поступка, потому что наше нравственное чувство, чувство братства, развивалось в человеке с самых древних времен жизнью обществами и тем, что они видели в природе. Затем то же одобрение человек находит в полусознательных влечениях, привычках и инстинктах, хотя еще не ясных, но глубоко внедрившихся в природу человека, как существа общественного. Весь род человеческий в течение длинного ряда тысячелетий воспитывался в этом направлении, и если наступают в жизни человечества периоды, когда, повидимому, забываются эти лучшие качества, то по прошествии некоторого времени человечество начинает снова стремиться к ним. И когда мы ищем источника этих чуветв, мы находим, что они глубже заложены в человеке, чем даже его сознание.

Затем, чтобы об'яснить силу нравственных начал в человеке, Гюйо разобрал, насколько развита в человеке способность самопожертвования, и показал, насколько присуще человеку желание риска

[1]) Книга II, глава II, § I.

и борьбы, не только в мышлении его передовых людей, но и в обычной жизни, и здесь он дал ряд лучших страниц в своем исследовании.

Вообще можно смело сказать, что в своем исследовании о нравственности без принуждения и освящения ее религией, Гюйо выразил современное понимание нравственного и его задач, как оно складывалось у образованных людей к началу двадцатого века.

Из сказанного видно, что Гюйо не имел в виду написать полное исследование об основах нравственности, а хотел только доказать, что нравственность не нуждается для своего утверждения и развития в понятии об ее обязательности или вообще в подтверждении извне.

Тот самый факт, что человек ищет интенсивности в своей жизни, т. е. ее многообразия, если только он чувствует в себе силу, чтобы жить такою жизнью, самый этот факт становится у Гюйо властным призывом жить именно такою жизнью. А с другой стороны человека влекут на тот же путь желание и радость риска и реальной борьбы, а также радость риска в мышлении (риска метафизического, как писал Гюйо); другими словами, и удовольствие, ощущаемое нами, когда мы идем к гипотетическому в нашем суждении, в жизни и в действии... к тому, что еще только предполагается нами возможным.

Вот, что замещает в естественной нравственности чувство обязательного, существующее в нравственности религиозной.

Что-же касается до санкции в естественной нравственности, т. е. до ее утверждения чем то высшим, чем то более общим, то здесь, независимо от религиозного утверждения, у нас имеется чувствуемое нами естественное одобрение нравственных поступков и интуитивное полусознание, нравственное одобрение, исходящее из существующего в ней, несознанного, но присущего нам понятия о справедливости, и наконец есть еще одобрение со стороны свойственных нам чувств любви и братства, развившихся в человечестве.

Вот в какой форме сложились у Гюйо понятия о нравственности. Если они исходили у него от Эпикура, то они сильно углубились; и вместо Эпикуровской нравственности „умного расчета“ получилась уже естественная нравственность, развивавшаяся в человеке в силу его жизни обществами, существование которой поняли Бэкон, Гроций, Спиноза, Гетэ, Огюст Конт, Дарвин и отчасти Спенсэр, но с чем не хотят согласиться до сих пор те, кто предпочитает толковать о человеке, как о существе, хотя и созданном „по образу Божию“, но на деле представляющем раба, послушного диаволу, от которого можно добиться ограничения его прирожденной безнравственности, только грозя плетью и тюрьмой в теперешней жизни и пугая адом в загробной

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Постараемся теперь подвести итоги нашему краткому историческому обзору различных учений о нравственности.

Мы видели, что начиная со времен Древней Греции по настоящее время в этике господствовали, главным образом, два направления. Одни моралисты признавали, что этические понятия внушены человеку свыше и поэтому они связывали нравственность с религией. Другие же мыслители видели источник нравственности в самом человеке и стремились освободить этику от религиозной санкции и создать реалистическую нравственность. Одни из этих мыслителей утверждали, что главным двигателем человека во всех его действиях является то, что одни называют наслаждением, другие блаженством, счастьем, словом то, что доставляет человеку наибольшую сумму удовольствия и радости. Ради этого делается все другое. Человек может искать удовлетворения самых низменных влечений, или же самых возвышенных, но он всегда ищет того, что ему дает счастье, удовлетворение, или по крайней мере, надежду на счастье и удовлетворение в будущем.

Конечно, как бы мы не поступали, ища прежде всего удовольствия и личного удовлетворения, или же обдуманно отказываясь от предстоящих нам наслаждений во имя чего то лучшего, мы всегда поступаем в том направлении, в котором, в данную минуту мы находим наибольшее удовлетворение. Мыслитель гедонист может, поэтому сказать, что вся нравственность сводится на искание каждым того, что ему приятнее, хотя бы даже мы поставили себе целью как Бентам, наибольшее благо наибольшего числа людей. Но из этого еще не следует, чтобы поступивши известным образом, я через несколько минут, а может быть и всю жизнь не жалел бы о том, что поступил так, а не иначе.

Из чего, если не ошибаюсь, надо заключить, что те писатели, которые утверждают, что „каждый ищет того, что ему дает наибольшее удовлетворение", ничего еще не разрешают, так что коренной вопрос о выяснении основ нравственного, что составляет главную задачу всякого исследования о нравственном, остается по-прежнему открытым

Не решают его и те, кто подобно современным утилитаристам—Бентаму, Миллю и многим другим - отвечают: „Удержавшись от нанесения обиды за обиду, вы только избавили себя от лишней неприятности, от упрека самому себе за невоздержанность, за грубость, которой вы не одобрили бы по отношению к себе. Вы пошли путем, который вам дал наибольшее удовлетворение; и теперь вы, может быть, даже думаете: „Как разумно, как хорошо я поступил". К чему иной „реалист" еще прибавит: — „Пожалуйста не говорите мне о вашем альтруизме и любви к ближнему. Вы поступили как умный эгоист,— вот и все" А между тем вопрос о нравственном ничуть не подвинулся после всех таких рассуждений. Мы ничего не узнали о его происхождении и ничего о том,—нужно ли благожелательное отношение к людям и если желательно, то в какой мере. Перед мыслителем по прежнему встает вопрос: — Неужели „нравственное" представляет случайное явление в жизни людей и, до некоторой степени в жизни общительных животных? Неужели оно не имеет никакого более глубокого основания, чем случайно благодушное мое расположение, а затем заключение моего ума, что в конце концов такое благодушие выгодно для меня, так как оно избавляет меня от других неприятностей. Мало того. Раз люди считают, что не на всякое оскорбление следует отвечать благодушием; что есть оскорбления, которых никто не должен допускать, кому бы они не были нанесены, то — неужели же нет никакого мерила, при помощи которого мы могли бы делать различия между разными оскорблениями, и все это—дело личного расчета, а то и просто минутного расположения, случайности.

Нет никакого сомнения, что „наибольшее счастье общества", выставленное основою нравственности с самых первобытных времен человечества и особенно выдвинутое вперед за последнее время мыслителями-рационалистами, действительно—первая основа всякой этики. Но само по себе и оно слишком отвлеченно, слишком отдаленно и не могло бы создать нравственных привычек и нравственного мышления. Вот почему, опять таки с отдаленной древности мыслители искали более прочной опоры для нравственности.

У первобытных народов тайные союзы волхвов, шаманов, прорицателей (т. е. союзы ученых тех времен) прибегали к устрашению особенно детей и женщин разными страшными обрядами, и таким образом понемногу создавались религии [1]). И религией закреплялись нравы и обычаи признанные полезными для жизни целого племени, так как ими обуздывались эгоистические инстинкты и порывы отдельных людей. Позднее, в том же направлении действовали в древней Греции школы мыслителей, а еще позднее в Азии, Европе и Америке более одухотворенные религии. Но начиная с XVII века, когда авто-

[1]) У многих племен северо - американских индейцев, если во время их обрядов, с одного из мужчин спадет маска и это могли заметить женщины, его немедленно убивают и говорят, что убил его дух. Обряд имеет прямою целью запугивание женщин и детей.

ритет установленных религий начал падать в Европе, явилась надобность искать других основ для нравственных понятий. Тогда одни, следуя по стопам Эпикура, стали выдвигать все больше и больше, под именем гедонизма, или же эвдемонизма, начало личной пользы, наслаждения и счастья; другие же, следуя преимущественно за Платоном и Стоиками, продолжали искать более или менее поддержки и в религии, или же обращались к сочувствию, симпатии, несомненно существующих у всех общительных животных, и тем более развитых у человека, — как противодействие эгоистическим стремлениям.

К этим двум направлениям в наше время Паульсен присоединил еще „Энергизм", основными чертами которого он считает, „самосохранение и проведение своей воли, свободы разумного „я" в истинном мышлении, гармоническое развитие и проявление всех сил совершенства".

Но и „энергизм" не решает вопроса, почему „поведение и образ мыслей какого-нибудь человека возбуждают в зрителе чувства удовольствия или неудовольствия"! Почему первые чувства могут брать верх над вторыми и тогда они становятся в нас обычными, регулируя наши будущие поступки. Если здесь играет роль не просто случай, то—почему? Где причины, что нравственные побуждения берут верх над безнравственными. В выгоде, в рассчете, в взвешивании различных удовольствий и выборе наиболее прочных и сильных удовольствий, как учил Бентам. Или же на то есть причины в самом строении человека и всех общительных животных, в которых есть что-то, направляющее нас преимущественно в сторону того, что мы называем нравственным, хотя рядом с этим мы способны под влиянием жадности, чванства и жажды власти на такое безобразие, как угнетение одного класса другим, или же на те поступки, которыми так богата была последняя война: ядовитые газы, подводные лодки, цеппелины, налетающие на спящие города, полное раззорение завоевателями покидаемых территорий и т. д.

В самом деле не учит ли нас жизнь и вся история человечества, что если бы люди руководились одними соображениями выгоды лично для себя, то никакая общественная жизнь не была бы возможна. Вся история человечества говорит, что человек ужасный софист и что его ум поразительно хорошо умеет отыскивать всевозможные оправдания тому, на что его толкают его вожделения и страсти.

Даже такому преступлению, как завоевательная война в двадцатом веке, от которой мир должен был содрогнуться,—даже такому преступлению немецкий император и миллионы его подданных не исключая ни радикалов, ни социалистов, находили оправдание в выгоде ее для немецкого народа; причем другие еще более ловкие софисты видели даже выгоду для всего человечества.

К представителям „энергизма" в разнообразных его формах Паульсен причисляет таких мыслителей, как Гоббс, Спиноза, Шефтсбери, Лейбниц, Вольф и правда, говорит он, повидимому на стороне

энергизма. „В последнее время эволюционная философия, продолжает он, приходит к такому воззрению: известный жизненный тип и его проявление в деятельности есть фактическая цель всякой жизни и всякого стремления".

Рассуждения, которыми Паульсен подтверждает свою мысль, ценны тем, что хорошо освещают некоторые стороны нравственной жизни с точки зрения воли, на развитие которой писавшие об этике недостаточно обратили внимание. Но из них не видно, в чем разнится в вопросах нравственности проявление и деятельность жизненного типа, от искания в жизни „наибольшей суммы чувств удовольствия".

Первое неизбежно сводится ко второму и легко может дойти до утверждения „моему нраву не препятствуй", если нет у человека в моменты страсти, какого то развившегося в нем сдерживающего рефлекса, в роде отвращения к обману, отвращения к преобладанию, чувства равенства и т. д.

Утверждать и доказывать, что обман и несправедливость есть гибель человека, как делает Паульсен — несомненно верно и необходимо. Но этого мало. Этике недостаточно знать этот факт, ей нужно также об'яснить, почему жизнь обманом и несправедливостью ведет к гибели человека. Потому ли, что такова была воля творца природы, на которую ссылается христианство, или же потому, что солгать — всегда значит унизить себя, признать себя ниже (слабее того, перед кем ты лжешь), и следовательно, теряя самоуважение, делать себя еще слабее, а поступать несправедливо — значит приучать свой мозг мыслить несправедливо, т. е. уродовать то, что в нас есть самого ценного — способность верного мышления.

Вот на какие вопросы требуется ответ от этики, идущей на смену религиозной этике. А потому нельзя, на вопрос о совести и ее природе отвечать, как это сделал Паульсен, что совесть в своем происхождении есть ничто иное, как „знание о нравах", предписываемое воспитанием, суждением общества о приличном и неприличном, правом и наказуемом" и, наконец, „религиозною заповедью". Именно такие об'яснения и породили поверхностные отрицания нравственного Мандевилем, Штирнером и т. д. Между тем если нравы создаются историей развития данного общества, то совесть, как я постараюсь доказать, имеет свое происхождение гораздо глубже в сознании равноправия, которое физиологически развивается в человеке, как и во всех общительных животных... (На этих словах рукопись кончается. *Примеч. Н. Лебедева*).

Конец.

ПОСЛЕСЛОВИЕ.

Этика является лебединой песнью великого гуманиста-ученого и революционера-анархиста и представляет как бы венец и заключение всех научных, философских и социальных взглядов П. А. Кропоткина, к каким он пришел в течение всей своей долгой и необычной жизни. К сожалению, смерть помешала П. А-чу вполне закончить свой труд и на меня выпала, согласно воле и желанию П. А-ча, ответственная обязанность—подготовить „Этику" к печати.

Выпуская в свет первый том „Этики", я чувствую необходимость сказать несколько слов и познакомить читателей с историей этого произведения.

В своей „Этике" П. А-ч хотел дать ответ на два основных вопроса морали: откуда берутся в человеке нравственные понятия? и к чему стремятся нравственные предписания и нормы? Вследствие этого свой труд он и разделил на две части: первая должна разобрать вопрос о происхождении и историческом развитии нравственности, а во второй части П. А. хотел заняться изложением основ реалистической этики и ее целей

П. А. успел написать лишь первый том „Этики" и то не в окончательном виде. Некоторые главы первого тома были им написаны лишь вчерне, а последняя глава, в которой должны были быть изложены этические учения Штирнера, Ницше, Толстого, Мультатули и других современных выдающихся моралистов, осталась не написанной.

Для второго тома „Этики" П. А. успел написать (по-английски) лишь несколько вполне законченных очерков, которые он хотел напечатать предварительно ввиде журнальных статей, и ряд черновых набросков и заметок. Таковы,—очерки Primitive Ethics (Первобытная Этика), Justice (Справедливость), Morality and Religion (Нравственность и Религия), Ethics and Mutual Aid (Этика и Взаимная Помощь), Origin of Moral Motives and Sense of Duty (Происхождение нравственных побуждений и чувства долга) и др.

Вопросами морали П. А. начал заниматься еще в восьмидесятых годах, но особенно большое внимание он стал уделять вопросам нравственности в последнее десятилетие девятнадцатого века, когда в литературе стали раздаваться голоса, что нравственность не нужна, и когда стало распространяться учение аморализма Ницше. Одновременно

с этим многие представители науки и философской мысли, под влиянием узко понятого учения Дарвина, стали утверждать, что в мире царит лишь один всеобщий закон — „закон борьбы за существование“ и этим самым как бы подкрепляли философский аморализм.

П. А., чувствуя всю ложность таких выводов, решил доказать с научной точки зрения, что природа „не а-моральна“ и „не учит человека злу“, но что нравственность представляет естественный продукт эволюции социальной жизни не только человека, но почти всех живых существ, у большей части которых мы встречаем уже некоторые зачатки моральных отношений.

В 1890 г. П. А. прочитал в „Анкотском братстве“ в Манчестере лекцию на тему „Справедливость и Нравственность“, а несколько времени спустя эту же лекцию в расширенном виде он повторил в Лондонском Этическом Обществе.

В период 1891—1894 гг. П. А. напечатал в журнале Nineteenth Century ряд статей о взаимной помощи среди животных, дикарей и цивилизованных народов; эти очерки, составившие впоследствии книгу „Взаимная Помощь—как фактор эволюции“, представляют собою как бы введение к учению Кропоткина о нравственности.

В 1904 — 1905 гг. в журнале Nineteenth Century П. А. поместил две статьи, непосредственно посвященные вопросам морали — „Необходимость нравственности в наши дни“ и „Нравственность в природе“. Эти очерки в несколько переработанном виде и составили первые три главы настоящего тома. Около этого же времени П. А. написал по французски небольшую брошюру La Morale Anarchiste. В этой брошюре, призывая человека к активному действию, П. А. подчеркивает, что человек должен помнить, что сила его не в одиночестве, а в союзе с своими ближними, с народом, с трудящимися массами. В противоположность анархическому индивидуализму, он стремится создать социальную мораль, этику общественности и солидарности.

Весь прогресс человечества, говорит П. А., неразрывно связан с жизнью общественной. Жизнь в обществе естественно и неизбежно порождает и у людей и у животных инстинкт общительности, взаимопомощи, которые в дальнейшем своем развитии у людей претворяются в чувство доброжелательности, симпатии и любви.

Из этих чувств и инстинктов и берет свое начало человеческая нравственность, или совокупность моральных чувствований, понятий и представлений, которые в конце концов выливаются в основное правило всех нравственных учений — „не делай другим того, чего не хочешь, чтобы другие делали тебе“.

Но, не делать другим того, чего не желаешь, чтобы другие делали тебе, — еще не есть полное выражение нравственности, — говорит П. А. — Это правило является лишь выражением справедливости, равноправия. Высшее нравственное сознание не может удовлетвориться этим и П. А. считает, что основным элементом

нравственности, вместе с чувством взаимопомощи и понятием справедливости, является нечто, что люди называют великодушием, самоотвержением или самопожертвованием.

Взаимная помощь, Справедливость, Самопожертвование—таковы три элемента нравственности, согласно теории П. А-ча. Не имея характера всеобщности и необходимости логических законов, эти элементы, тем не менее, по мнению Кропоткина, лежат в основе человеческой этики, которая может быть рассматриваема как „физика нравов". Задачей философа моралиста является исследование о происхождении и развитии этих элементов морали и доказательство, что они так же присущи человеческой природе, как и все другие инстинкты и чувства.

Приехав в Россию в июне 1917 г., после сорокалетнего изгнания, П. А. первоначально поселился в Петербурге, но вскоре врачи посоветовали ему переехать на жительство в Москву. В Москве П. А-чу не удалось, однако, прочно обосноваться. Общие, тяжелые условия московской жизни того времени заставили его уехать летом 1918 г. в маленький и глухой Дмитров (в 60 верстах от Москвы), где П. А., почти в буквальном смысле слова, оторванный от всего культурного мира и вынужден был прожить целых три года, вплоть до своей смерти.

Понятно, что писать такой труд, как „Этика", и излагать историю и развитие учений о нравственности, живя в глухом и маленьком Дмитрове, было делом весьма трудным. Под руками у П. А-ча почти не было никаких книг (вся его библиотека осталась в Англии), малейшая справка требовала много времени и иногда сильно тормозила работу.

За неимением средств П. А. не мог приобретать необходимых ему книг и только благодаря друзьям и знакомым ему удавалось иногда с большими затруднениями достать ту или другую нужную книгу... За отсутствием средств П. А. не мог также пригласить секретаря или переписчицу-машинистку, так что всю черновую работу он вынужден был выполнять сам, переписывая иногда по нескольку раз свою рукопись... Конечно, все это отражалось на работе. К этому надо прибавить, что с переездом в Дмитров П. А., быть может вследствие недостатка питания, часто стал чувствовать физическое недомогание. Так, в своем письме ко мне, от 21 января 1919 г. он пишет: „работаю усердно над этикой, но сил маловато: приходится иногда прерывать"... К этому примешивался и ряд других неблагоприятных обстоятельств. Так, долгое время П. А-чу приходилось работать по вечерам при плохом освещении и т. п.

Свою работу по этике П. А. считал нужным и революционным делом. В одном из своих последних писем (от 2-го мая 1920 г.) он говорит: „Я возобновил свои работы по вопросам нравственности потому, что считаю, что эта работа абсолютно необходима. Я знаю, что не книги создают умственное направление, но совершенно обратно.

Я также знаю, что для раз'яснения этой идеи необходима помощь книги, которая выражает базисы мысли в их полной форме. И чтобы положить основание морали, освобожденной от религий, и выше религиозной морали, . . . необходимо иметь помощь раз'ясняющих книг".

„Нужда в таких пояснениях чувствуется особенно настойчиво теперь, когда человеческая мысль бьется между Ницше и Кантом"...

В своих разговорах со мною, он не один раз говорил: „Конечно, если бы я не был так стар, я не стал бы сидеть над книгой по этике во время революции, а, разумеется, принял бы активное участие в строительстве новой жизни..."

Реалист и революционер, П. А. смотрел на Этику не как на отвлеченную науку о человеческом поведении, но видел в ней прежде всего конкретную научную дисциплину, цель которой состоит в том, чтобы вдохновить людей в их практической деятельности. Кропоткин видел, как люди, даже называющие себя революционерами и коммунистами, морально неустойчивы; как у большинства из них нет руководящей моральной идеи, высокого морального идеала. Он не один раз говорил, что, может быть, именно вследствие отсутствия этого возвышенного морального идеала русская революция и оказалась бессильной создать новый общественный строй на началах справедливости и свободы, и зажечь другие народы революционным пламенем, как это было в эпоху Великой Французской Революции и Революции 1848 года.

И он, старый революционер-бунтарь, все помыслы которого всегда были сосредоточены на мыслях о счастьи людей, думал своей книгой об этике вдохновить молодые поколения на борьбу, вселить в них веру в справедливость социального переворота и зажечь в их сердцах огонь самопожертвования на пользу своих ближних, убедив людей, что „счастье не в единоличном наслаждении, не в эгоистических хотя-бы и высших радостях, но в борьбе за правду и справедливость среди народа и за одно с народом..."

Отрицая связь нравственности с религией и метафизикой, П. А. хотел обосновать этику на чисто-естественных основах и стремился доказать, что только оставаясь в мире действительности, можно найти силу для истинно-нравственной жизни. Вместе с поэтом, Кропоткин, своей „Этикой" дает человеку как-бы свой последний завет:

„Милый друг, не рвись усталою душой
От земли, — порочной родины своей, —
Нет, трудись с землею и страдай с землею
Общим тяжким горем братьев и людей..."

Очень многие ожидают, что „Этика" Кропоткина будет какой-то особой „революционной" этикой или „анархической" и т. п. Когда на эту тему приходилось говорить с самим П. А—чем, то он всегда отвечал, что его намерение написать чисто человеческую этику (иногда он употреблял выражение „реалистическую").

Он не признавал никаких отдельных этик, а считал, что этика должна быть едина и должна быть одинакова для всех людей. Когда ему указывали на то, что в современном обществе, разделенном на классы и касты, враждующие между собою, не может быть единой этики, он говорил, что всякая „буржуазная“ или „пролетарская“ этика, в конце-концов, покоится на общем основании, на общем этнологическом фундаменте, который иногда в очень сильной степени влияет на принципы классовой или групповой морали. Он указывал, что все мы, к какому бы классу или партии не принадлежали, прежде всего люди и являемся частью общего животного вида человека. Pod homo sapiens от самого наикультурного европейца до бушмена, и от самого раффинированного „буржуа“ до последнего „пролетария“, несмотря на все различия, представляет одно логическое целое. И в своих построеннях будущего общества Кропоткин мыслил просто людей — без той накипи социальной табели о рангах, которая густым слоем насела на всех нас за время длинной исторической жизни человечества.

Этическое учение Кропоткина можно охарактеризовать как учение братства, хотя слово „братство“ почти не встречается в книге Кропоткина. П. А. не любил употреблять слово братство, а заменял его солидарностью. Солидарность, по его мнению, представляет нечто более реальное, чем братство. В доказательство своей мысли он указывал иногда, что часто братья враждуют друг с другом, ненавидят друг друга и доходят даже до убийства. По библейской легенде история человеческого рода начинается именно с братоубийства. Понятие же солидарности выражает физическое и органическое отношение между элементами каждого живого существа, а в мире моральных отношений солидарность выражается в сочувствии, взаимной помощи и сострадании. Солидарность согласуется со свободой и равенством, причем солидарность и равенство являются необходимыми условиями социальной справедливости. Отсюда этическая формула Кропоткина: „без равенства нет справедливости, а без справедливости нет нравственности“.

Конечно, этика Кропоткина не разрешает всех моральных проблем, волнующих современное человечество (да и вряд-ли они когда нибудь и будут разрешены полностью, так как с каждым новым поколением моральная проблема, оставаясь одной и той же в своей сущности, принимает новые аспекты и порождает новые вопросы). Кропоткин в своей „Этике“ лишь намечает пути и предлагает свое решение этической проблемы. Его труд—это лишь попытка революционера-анархиста и ученого естествоиспытателя дать ответ на мучительный вопрос: почему я должен жить нравственной жизнью? Очень жалко, что смерть помешала П. А-чу написать в законченном виде вторую часть своего труда, в которой он намеревался изложить основы естественной и реалистической этики и дать свое этическое credo.

Для нас, Кропоткин с его поисками реалистического обоснования этики является вещим разведчиком в сложном мире моральных отношений. Для всех, стремящихся к достижению обетованной земли свободы и справедливости, но еще обреченных на глубокие боли безуспешных блужданий в мире насилия и вражды, Кропоткин — одна из незыблемых и путеводных вех. Он указывает пути к новой этике, к морали будущего, которая не будет знать безнравственного деления людей на „господ“ и „рабов“, на „правителей“ и „подвластных“, а явится выражением вольного коллективного сотрудничества всех на общую пользу, которое только одно даст возможность установить на земле не призрачное, а действительное царство братского труда и свободы.

Еще несколько слов. При редактировании я старался руководиться теми замечаниями, какие мне приходилось слышать от самого П. А—ча во время наших бесед и разговоров, также и теми указаниями, какие он оставил в записках „Наставление как распорядиться с моими бумагами“ и в кратком наброске „A un continuateur“. В этой последней записке П. А., между прочим, пишет: „si je ne reussi pas à terminer mon Ethique,—je prie ceux qui tacheront peut-être de la terminer, d'utiliser mes Notes“.

Для настоящего издания эти заметки остались неиспользованными, так как, во-первых, родные и близкие друзья покойного П. А—ча решили, что гораздо важнее и интереснее издать „Этику“ так, как она была оставлена П. А—чем, а во-вторых, работа над этими заметками потребовала бы много времени и труда, и сильно задержала бы выход „Этики“ в свет.

В следующих изданиях все материалы, оставленные П. А—чем и касающиеся Этики, конечно, будут использованы в том или другом виде и напечатаны.

Н. Лебедев.

Москва
1-го мая 1922 г.

Алфавитный указатель [1].

Абеляр, 103
Августин, блаженный, 97, 138.
Агностики, 211.
Азара, 42, 46, 52.
Аквинат, Фома, 97
Алеуты, характерные черты их этики, 55
Альбигойцы, 102.
Альтруизм, 188, 228, 229, 230.
Альтруистические инстинкты, 21.
А-моралисты, 69.
Анабаптисты, 102.
Анархизм, 8, 238, 237, 239.
Анархисты, 196.
Анархия, 176.
Аристипп, младший, 81.
Аристотель, 65. 68, 69, 75, 76, 77, 78 79, 109, 110, 205, 221, 227, 231, 235.

Баадер, 170.
Бабеф, Гракх, 145, 199.
Байрон, 6.
Бакунин, 170, 199.
„Банкротство", науки, 9.
Бастиан, 62 примечение, 209.
Бейль, Пьер, 139, 140.
Беккария, 143.
Бенеке, 191.
Бентам, Иеремия, 8, 52, 85, 169, 176, его мораль утилитаризма, 177, его значение в философии, 179, 205, 233, 235, 250, 251.
Беринг, путеш, 42.
Бернард, Клод, 191.
„Бешеные" во Французской революции, 196.
Благотворительность, 238.
Блан, Луи, 199.
Борьба за существование, 11, 12, 14, 239.
Боэти (де ля), Этьен, 135 прим.
Брем, 46, 52, 239.
Бриссо, 199.
Бруно, Джиордано, 106, 137.
Будда, 55
Буддизм, 90
Буонаротти, 145.
Бюффон, 185, 187, 198, 215.
Бэкон, Роджер, 103.
Бэкон. Френсис, (Веруламский), 4, 7, 27, 28, 37, 72, 85, 105, 106, 107, 110, 138, 193, 206, 210, 248.
Бэн, 8, 39

Вайц, 55, 61 прим.
Ванини, 139 прим.
Веньяминов, миссионер, 55, 56.
Вестермарк, 62 прим, 67 прим., 209.
Взаимопомощь, В. как преобладающий факт в природе, 13; В. как прогрессивный фактор эволюции 14; В. как источник зарождения этических чувств у человека, 42.
Вид, 52.
Видаль, 199.
Виклиф, 102.
Вильгельм, Второй, 251.
Возрождение. эпоха, 101.
Вольные города, их развитие 64; освобождение городов от ига феодализма, 101.
Вольтер, 135, 140, 146, значение его философии для этики, 146, 159, 184, 200, 202.
Вундт, Вильгельм, 8, 11, 23, 24, 51, 174.
Вырубов, Г. Н, 190.

[1]) Указатель составлен Н. А. Критской.

Галилей, 104
Гаррингтон, 116.
Гассенди, 84, 138, 139, 205
Гексли, 12, 40,41, 208, 210, его взгляды на нравственность, 211, 212, его лекция „Эволюция и Этика", 213, 214.
Гегезий, 82.
Гегель, 169, 170, 171, роль государства в философии Гегеля, 171.
Гедонизм, 249.
Гельвеций, 140, 142, 159, 192, 196, 198, 205
Гельмгольц, 191
Гербарт, 25
Гетэ, 6, 18, 38. 248.
Гефдинг, 27, 162.
Гижицкий, 151, 172, 209.
Гоббс, 7, 27, 36, 39, 61, 62, 84, 112, его теория этики, 113, 114, 115, 116, 139, 158, 177, 205, 221, 251
Годвин, Вильям, 24, 176, 216, 217, 237.
Гольбах, 142, 159.
Государство, как союз богатых против бедных, 194, влияние государственных форм на нравственность, 235, происхождение государства, 236, роль государства по учению Спенсера, 237.
Григорий Великий, 97
Григорович, 183
Гроций, Гуго, 37 прим, 54, 106, его ученне о нравственности, 107 210, 248.
Гумбольдт, Александр, 46.
Гус, Ян, 102.
Гюйо, Марк, 8, 9, 22, 41, 52, 80, 82, 138, 172, 175, 178, 183, 209, 240, его теория нравственности без обязательности и без санкции, 241, 242, „нравственная плодовитость", 242, самопожертвование, 244, „Полнота" жизни и желание риска и борьбы, 246, 247, 251.

Д'Аламбер, 143, 159
Дарвин, 8, 12, 13, 14, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 52, 60, 85, 109, 110, 138, 169, 200, 208, 209 сущность этики Д 209, 210, 215, 216, 221, 239, 240, 248.
Дарвинизм, 9, 210.
Дарчун, 55.
Дежарден, Поль, 10.
Декарт, Ренэ, 7, 134, 136, его речь о методе, 136, его взгляды на нравственность, 137, 138.
Декларация Прав Человека американская), 225.
Декларация Прав Человека (французская), 198, провозглашение Д. равноправия, 198, 203.
Декларация 1793 г., 206.
Демокрит, 80, 82.
Джон Болл, 102.
Джоуль, 191.
Дидро, 140, 143, 159
Диоген, Лаэртский, 82, 138.
Долг, об'яснение происхождения чувства долга Дарвином, 2[illegible], Кантом 160. Гюйо 245, нравств. долг по учению Юма, 149
Дрэпер, 100 прим

Жуффруа, Теодор, 181, 184

Идеал, как элемент нравственности, 19, 208.
Идеализм, 9, идеализм Платона, 74.
Илиада, 67, 68.
Инстинкт общительности, 31, 32, 133.
Интернационал, 199, его основные положения, 200.
Иоанн Златоуст, 97.
Иодль, 8, 51, 85, 121, 151, 169, 172, 175, 191, 192, 200, 202, 207.
История, два процесса исторической жизни—стремление одних к захвату власти, и стремление других к охране свободы и справедливости, 63.

Кабэ, 199.
Кант, Иммануил, 7, 10, 20, 21, 27, 28, 33, 34, 50, 160, мораль долга у К. 160, основы К морали и права—абсолютное уважение к личности 162; свобода воли в учении К. 165; категорический императив 165; заслуга К. в области этики, 164, 168, 195,
Капитализм (государственный), 199.
„Категорический императив" Канта, 20, 165.
Кеплер, 104
Кесслер, 38, 46 прим.
Кенэ, 145.
Кидд, 209.
Киренаики, 80.
Кларк, Самуэль, 126.
Кнапп, 193.
Ковалевский, М. 55, 61 прим.
Коммунизм, авторитарный, 199, анархический (безначальный), 199.

Кондильяк, 142
Кондорсэ, Жан, 147, 184, 185, 199.
Консидеран, 199
Конт, Огюст, 8, 11, 39, 40, 41, 52, 55, 85, 169, 185, 186, учение К. о нравственности, 187; 188, 189, 198, 201, 202, 203, 215, 230 236, 248.
Конфуций, 55, 231.
Коперник, 104, 137
Краузе, 170.
Кузен, Виктор, 181.
Культура, 2,03.
Кумберленд 117, 118.
Кювье, 187.
Кэдворс, 7, 116, 117.

Лавров, П. Л., 199.
Ламарк, 138, 185, 198.
Ламетри, 141.
Лао-Цзе, 232.
Лаплас, 185, 186, 215.
Лейбниц, 132, 133, 252.
Лермонтов, 6.
Литтрэ, Эмиль, 8, 9, 190
Лихтенберже, 9.
Локк, Джон, 7, 84, 122, теория нравственности Л., 123, 124, 125, 126, 170, 192.
Лотце, 10.
Лукреций, Кар., 84, 138.
Ля-Брюйер, 141.
Ларошфуко, 8, 84, 141.

Мабли, 86, 144, 145, 198.
Майварт, Георг, 213.
Макинтош, 174.
Мальбранш, 192
Мандевиль, 8, 29, 84, 178, 196, 210, 253.
Марк, Аврелий, 84, 85, 87.
Маркс, Карл, 199.
Миддендорф, 57.
Миклуха-Маклай, Н. Н., 56, 58.
Милль, Джон Стюарт, 8, 52, 109, 169, 178, 179, 196, 231, 233, 250.
Мильтон, Джон, 116.
Монтескье, 86, 145, 184, 200.
Монтэнь, 134, 135.
Моравские братья, 102.
Морган, Ллойд, 33 прим., 41, 55, 61, 232
Морелли, 144, его книга „Кодекс Природы", 144, 198
Мэн, 55.

Натуризм, 9.
Нео-платоники, 72.
„Непротивление злому", 25.
Нис, Эрнест, 58
Ницше, 8, 11, 24, 84, 196.
Ноульз, Джемс, 211, 214.
Нравственное начало в природе, 27
Нравственность, реальная основа Н. 8; ее цель, 11; что мешает прогрессу нравственности, 17; влияние идей и идеалов на нравств. понятия, 19; эмпирическая нравственность и ее составные элементы — Взаимопомощь, Справедливость, Нравственность, 26; Инстинкт общительности, как главный источник Н., 31; Начало нравственности 59, нравственность первобытных народов 6, 67, Нравственность, ее основа, 232. Естественное происхождение нравственного чувства, 65; 129; Источник нравственных побуждений в человеке, 88; Источник нравственного чувства 175, ея основы, 232, 251.
Нравственный прогресс, 16,

Общественность, ее основное правило 61
Общественный инстинкт, 32, 36, 37
Общительность 17, 65, 175, усиление общительности, как необходимое условие жизни, 18; общительность у животных, 29; выработка инстинктов общительности у первобытного человека, 52, 53, формы общительности, 63.
Одюбон, 42, 46, 52.
Опыт, как источник познания и идей, 124.
Оуэн, Роберт, 183, 187, 198, 199.

Павел, апостол, 96.
Паульсен, 9, 51, 86, 167, 172, 250, 252, 253.
Пеккер, 199.
Первобытный человек, его общение с животными, 42, влияние животных на первоб. человека, 44, нравственные понятия у первобытных народов, 51.
Петр, апостол, 96.
Пифагор, 157.
Пифагорейцы, 69, 75.
Платон, 55, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 83, 88, 101, 221.
Пост, 55.
Позитивизм, 8, 9, 175, 184; сущность позитивизма, 186.

Права человека и гражданина, 147.
„Практический идеализм", 195.
Прогресс, 11, 146, 147.
Протагор, 69, 70
Прудон, Пьер-Жозеф, 8, 199, 200, 201, его учение о нравственности, 201; основное начало нравственности по Прудону, 201, 202, 203; его теория историч. процесса, 203, 204, 205, 206, 207, 208
Пфлейдерер, 151, прим.
Пьер Леру, 199.
Пэли, 7.

Рабле, Франсуа, 136.
Рабочее движение, 199.
Равашоль, 239.
Равенство, политическое, 196; „равенство на деле", 196.
Равноправие, 205, равноправие и справедливость, 205.
Революция, как стремление к справедливости, 203, 204, 205.
Рейналь, 143.
Реклю, Эли, 54, 66
Религия, ее происхождение (по Фейербаху) 193
Ринк, 61.
Роберти, (де). Е 9.
Робеспьер, 201.
Родбертус, 199.
Романэс, Джордж, 41, 52, 54, 214,
Росси, 206.
Руссо, Жан-Жак, 7, 62, 86, 146; его идеи о равноправии людей, 146; 167, 168. 196.

Самодеятельность личности, как основное условие истинной нравственности, 23.
Самопожертвование, как зоологический факт, 36.
Свобода воли, 124, взгляд Канта на свободу воли, 162.
Северцев, Н. А. 46.
Сенека, 84, 86.
Сен-Симон, 185, 187, 198, 199.
Сен-Симонизм, 8.
Сент-Илер, Жоффруа, 215.
Сиджвик, 8, 226, 235.
Сильвен Марешаль, 145.
Симпатия, 153
Смит, Адам, 7, 153, 154, 155, 156, 157, его теория о происхождении нравств. чувства, 156, 198, 200.
Совесть, 253.
Сократ, 55, 65, 69, 70, 74, 231
Софисты, 69, 70, 72, 73, 80
Социализм, 8, 173, 199; авторитарный (у Сен-Симона) 199; либертарный (у Фурье) 199.
Союз Церкви с Государством, 93.
Спенсер, Герберт, 8, 9, 24, 38, 39, 52, 53, 54, 109, 169, 172, 190, 208, 215, 216; место этики по Спенсеру в ряду других наук, 216; цель этики 218; 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240
Спиноза, 7, 34, 85, 118, этика С. 119, 120, 121, недостатки его этики, 121, 140, 210, 248, 252.
Справедливость, зарождение понятия о С у первобытных народов, 59, 60, 61; понятие о справедливости как основа нравственности, 66, 133. Справедливость в этике Юма 150, справедливость, как основное свойство человеческого разума, 166; препятствия к осуществлении справедливость в обществе 197; справедливости — как экономическое равноправие; 198; справедливость уважение человеческого достоинства, 204, 207, 227, 233
Станкевич, 170
Стифен, Лесли, 8.
Стоики, 65, 84; их этика, 85, 86, 87.
Стюарт, Дугальд, 176
Сэтерланд, 209.
Сю, Евгений, 98.

Теннисон, 12.
Техника, ее прогресс, 4.
Тилэ, 25.
Тургенев, 183.
Тьери, Огюстен, 215.
Тюрго, 146, 147

Уоллес, Альфред, 13.
Уот Тайлер, 102.
Утилитаризм, 8, 181.

Фарадей, 191.
Фейербах, 8, 190, 192, 193.
Физиократы, 145.
Фихтэ, 169, 170.
Фома Аквинат, 97.
Французская революция и ее принципы, 147
Фуллье, А. 9, 10, 19, 53.
Фурье, Шарль, 185, 187, 198, 199.
Фурьеризм, 8.

Хартлей, 7.
Хетчисон, 7, 27, 130, 131, 132.
Хризипп, 87
Христианство, 88, причины возникновения и успеха, 90. Христианство, как религия бедноты, 90. Христианство и буддизм, 91, главное отличие христианства от предшествовавших религий, 91. Изменение первобытного христианства, 92, 93. 94, 96, 97, 253.
Христос, 55, его учение, 93, 96, учение Х о равенстве, 96

Цивилизация, 203.
Цицерон, 85, 86, 138

Человек,—его развитие, 15.
Чернышевский, 199.

Шаррон, Пьер, 135.
Шелли, 6.
Шеллинг, 10, 170.
Шефтсбэри, 7, 27, 126, 127, 128, 129, 130, 252.
Шеффле, 199.
Шиллер, 168.
Шлейермахер, 172
Шопенгауэр, 8, 20, 52, 181; мораль пессимизма Ш. 182, 183, 184.
Штирнер, 84, 253

Эвдемонизм, 80, основатель Э. — Эпикур, 80
Эволюционизм, 8, 173.
Эволюция, 14, 73, 187, 189, 213, 214, 215.
Эгоизм, 228, 229, 230.
Эйкен, 86, 171, 172.
Эккерман, 18.
Экономический индивидуализм, 23,24.
Энгельс, 199.
Энергизм, 250, 251
Энциклопедисты, 109, 135, 143, 186, 200.
Эпиктет, 84, 85
Эпикур, 65, 69, 79, этика Э. 80, 82, 83, 88, 108, 110, 138, 205, 248.
Эспинас, 41 прим.
Этика, учение об основных началах нравственности, 6, отсталость Э. по сравнению с другими науками 6; главная задача современной реалистической Э. 11; эволюционистская Э, 18; основные вопросы в Э. 65; задачи Э. 66; два направления в Э. Ш; этика энциклопедистов, 143, Э. Канта, 161, этика позитивизма, 189, 190; Э. эволюционная, 220; этика грабежа, 232; этика равноправия, 232; направления в Э. 249.

Юм. Давид, 7, 27, 140, 146, 147, этическая философия Юма, 146; 150, 151, 159, 198, 200.

Оглавление.

стр.

Глава первая. **Современная потребность в выработке основ нравственности.**

Успехи науки и философии за последние сто лет. — Прогресс современной техники. — Возможность создания этики, основанной на естественных науках. — Теории нравственности нового времени.—Коренной недостаток современных этических систем — Теория борьбы за существование; ее неправильное толкование. — Взаимопомощь в природе. — Природа не „а-моральна“.— Первые уроки морали человек получает из наблюдения природы 3

Глава вторая. **Намечающиеся основы новой этики.**

Что мешает прогрессу нравственности. — Развитие инстинкта общительности. — Вдохновляющая сила эволюционной этики. — Идеи и нравственные понятия. — Чувство долга — Два рода нравственных поступков. — Значение самодеятельности. — Потребность личного творчества — Взаимопомощь, Справедливость, Нравственность — как основы научной этики 17

Глава третья. **Нравственное начало в природе.**

Теория Дарвина о происхождении нравственного чувства у человека. — Зачатки нравственных чувств у животных. — Происхождение чувства долга у человека. — Взаимная помощь как источник зарождения этических чувств у человека.—Общительность в мире животных.—Общение дикарей с животными.— Зарождение понятия справедливости у первобытных племен . . 27

Библиотека ООН

стр

Глава четвертая. **Нравственные понятия у первобытных народов.**

Развитие инстинкта общительности у дикарей.—Двойственный характер моральных требований у диких народов—выполнение одних из них обязательно, выполнение же других только желательно. — Средства общественного воздействия на отдельного человека среди дикарей за неисполнение требований, носящих характер обязательности — Установление обычаев и правов (moeurs) полезных для общества — Родовой быт и родовая справедливость — Расслоение общества на классы и сословия, и стремление отдельных групп к власти и господству над другими. — Эволюция первобытных нравственных понятий — Необходимость изучения этой эволюции и определение главных основ этики 51

Глава пятая. **Развитие нравственных учений. — Древняя Греция.**

Нравственные понятия древних греков. — Учение о нравственности софистов. — Сократ — Платон. — Аристотель. — Эпикур. — Стоики 66

Глава шестая. **Христианство. — Средние века. — Эпоха возрождения.**

Христианство.—Причина возникновения и успеха христианского учения — Христианство — как религия бедноты. — Христианство и буддизм. — Главное отличие христианства и буддизма от всех предшествовавших религий.—Социальный идеал христианства. — Изменение первобытного христианства. — Союз Церкви с Государством. — Средневековье. — Народный протест против гнета Государства и Церкви. — Борьба народа с официальной Церковью и Государством в средние века. — Вольные города и религиозные движения (альбигойцы, лолларды, гусситы). — Реформация. — Эпоха возрождения. — Коперник и Джиордано Бруно.—Кеплер и Галилей.—Фрэнсис Бэкон (Веруламский). — Учение Бэкона о нравственности. — Гуго Гроций.— Прогресс нравственных учений в XVI-ом веке 88

Глава седьмая. **Развитие учений о нравственности в новое время (XVII и XVIII век).**

Два направления в этике нового времени — Гоббс и его учение о нравственности. — Кэдворс и Кумберлэнд. — Этика Спинозы. — Джон Локк. — Кларк — Шэфтсбэри. — Хетчисон. — Лейбниц 111

стр.

Глава восьмая. **Развитие учений о нравственности в новое время (XVII и XVIII в.).** (Продолжение).

Начало новой философии во Франции. — Монтэнь и Шаррон — Декарт. — Гассенди. — Бейль. — Ларошфуко — Ламетри. — Гельвеций. — Гольбах. — Энциклопедисты. — Морелли и Мабли. — Монтескье. — Вольтер и Руссо. — Тюрго и Кондорсэ. — Давид Юм — Адам Смит 134

Глава девятая. **Развитие учений о нравственности в новое время (конец XVIII века и начало XIX столетия).**

Развитие учений о нравственности в Германии. — Кант. — Воля и категорический императив в этике Канта. — Метафизика нравов. — Фихте. — Шеллинг — Гегель. — Шлейермахер. 160

Глава десятая. **Развитие учений о нравственности. — Девятнадцатый век.**

Теории нравственности английских мыслителей первой половины XIX века. — Макинтош и Стюарт. — Бентам. — Джон Стюарт Милль. — Шопенгауер. — Виктор Кузен и Жуффруа — Огюст Конт и позитивизм. — Культ человечества — Мораль позитивизма. — Литтре. — Фейербах 173

Глава одиннадцатая. **Развитие учений о нравственности. — Девятнадцатый век.** (Продолжение).

Развитие понятия справедливости. — Этика социализма — Фурье. — Сен Симон и Роберт Оуэн. — Прудон. — Эволюционная этика. — Дарвин и Гёскли 195

Глава двенадцатая. **Развитие учений о нравственности. — Девятнадцатый век.** (Продолжение).

Герберт Спенсер. — Его учение о нравственности. — Задачи эволюционистской нравственности. — Развитие нравственных понятий в человеке с социологической точки зрения. — Эгоизм и альтруизм — Справедливость и Благотворительность. — Государство и его роль в социальной жизни . . . . . .

стр.

Глава тринадцатая. **Развитие учений о нравственности.— Девятнадцатый век.** (Окончание).

Теория нравственности Марка Гюйо. — Мораль без обязательности и без санкции — „Нравственная плодовитость". — Вопрос о самопожертвовании в теории морали Гюйо. — „Полнота" жизни и желание риска и борьбы. — Индивидуалистический характер морали Гюйо — Необходимость обоснования этики с социальной точки зрения 240

Заключение 248

Послесловие Н. К. Лебедева 252

Алфавитный указатель 259

Книгоиздательство
СОЮЗА АНАРХО-СИНДИКАЛИСТОВ
„ГОЛОС ТРУДА“

Петербург, Пр. Володарского, 56. Москва. Тверская, 70.

Выпущены в свет следующие книги и брошюры:

М. Бакунин – Избран. соч. т. I. Государственность и Анархия, с биографич. очерком В. Черкезова (второе издание)
Его-же.—Т. II. Кнуто-Германская Империя и Социальная Революция, с предисловием и примечаниями Дж Гильома (второе издание).
Его-же.—Т. III. Бернские Медведи и Петербургский Медведь; Речи и статьи по Славянскому Вопросу; Народное Дело, Речи на Конгрессах Лиги Мира и Свободы: Федерализм, Социализм и Антитеологизм.
Его-же.— Т. IV Организация Интернационала; Политика Интернационала; Письма о Патриотизме; Письма к французу; Парижская Коммуна и понятие о Государственности
Его-же — Том V. „Альянс“ и Интернационал Интернационал и Мадзини.
Его-же.—Бог и Государство (разошлось)
Дж Баррет — Анархическая Революция.
Н. Боровой. - Личность и Общество в Анархистском Мировоззрении
Дж. Гильом – Интернационал (Воспоминания и материалы) Том I - II
Его-же.—Карл Маркс и Интернационал.
Эмма Гольдман.—Анархизм.
И. Гроссман - Рощин—Характеристика Творчества П. А Кропоткина
Ж. Грав.—Будущее Общество
Его-же —Синдикализм в общественном развитии
Виктор Дав и Жорж Ивто.—Фернанд Пеллутье и Революционный Синдикализм во Франции.
С. Заяц.—Как мужики остались без начальства
Ж. Ивто.—Азбука Синдикализма (разошлось).
М. Корн.—Революционный Синдикализм и Анархизм, Борьба с Капиталом и Властью и др
П Кропоткин —Записки Революционера Под редакцией автора и с предисловием Георга Брандеса
Его-же —Речи бунтовщика, с предисловием и послесловием автора к новому изданию.
Его-же.—Хлеб и Воля, с предисловием автора к новому изданию. (Второе издание)
Его-же.- Современная Наука и Анархия (перевод под редакцией автора).

П. Кропоткин—Поля, Фабрики и Мастерские.
Его-же.—Взаимная Помощь (вновь пересмотренное и дополненное с предисловием автора к этому изданию).
Его-же.—Этика.
Его-же.—Великая Французская Революция.
Его-же.—Справедливость и Нравственность
Его-же.—К чему и как прилагать труд ручной и умственный (сокращенное изложение книги „Поля, фабрики и мастерские).
Его-же.—Анархия.
Его-же.—Анархическая работа во время Революции.
Его-же.—Коммунизм и Анархия.
Его-же.—К молодому поколению (разошлось).
Его-же.—Политические права.
Его-же.—Новый Интернационал.
Н. К. Лебедев.—Элизе Реклю, как человек, ученый и мыслитель.
Его-же.—К истории Интернационала. Этапы международного об'единения трудящихся.
Э. Малатеста.—Избранные сочинения.
Его-же.—Анархизм.
Его-же.—Краткая Система Анархизма.
Его-же.—Крестьянские речи.
М. Неттлау.—Жизнь и деятельность Михаила Бакунина.
Его-же.—Взаимная ответственность и солидарность в борьбе рабочего класса.
Э. Пато и Э. Пуже.—Как мы совершим революцию, с предисловием П. А. Кропоткина.
Э. Пуже.—Избранные сочинения по вопросам Синдикализма.
Ф. Пеллутье.—История Бирж Труда.
М. Р—ский.—Франциско Феррер и его Новая Школа.
Элизе Реклю.—Избранные сочинения (с предисловием П. А. Кропоткина).
Свободное Трудовое Воспитание. Сборник статей под редакцией Н. К Лебедева.
В. Траутман, Дж. Эттор и В. Сэнт-Джон—Производственный Синдикализм (Сборник статей об индустриализме, с предисловием А. Шапиро).
С Фор.—Преступления Бога (второе изд.)
В. Черкезов.—Предтечи Интернационала; Доктрины Марксизма; Распад среди социалистов государственников; Наконец-то сознались (ответ Каутскому).
Ф. Эртер.—Чего хотят синдикалисты.

Печатаются и в скором будущем выйдут в свет:

М. Бакунин.—Исповедь.
А. Боровой.—Достоевский.
Дж. Гильом.—Интернационал (Воспоминания и Материалы). Том III и IV.
Проф. Н. Кареев.—Годвин и его политическая справедливость.
Эли Реклю.—Парижская Коммуна изо дня в день. (Дневник событий 1871 года).
Сборник памяти П. А. Кропоткина под редакцией Н. К. Лебедева и А. А. Борового.

Книгоиздательство

СОЮЗА АНАРХО-СИНДИКАЛИСТОВ

„ГОЛОС  ТРУДА“

Петербург, Пр. Володарского, 56. Москва Тверская, 70.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Серия биографических очерков:

Н. Проферансов о **Прудоне**; А. Сушио **Ландауэре**

КНИГИ:

Жан Грав.—Свободная земля.
И. Гроссман-Рощин.—История чернознаменства.
М. Гюйо.—Нравственность без санкции и обязательств.
П. Кропоткин.—Сборник научных статей.
Г. Ландауэр.—Призыв к Социализму.
Лев Мечников—Цивилизация и великие исторические реки.
П.-Ж. Прудон.—Об общей идее Революции.
Л. Фаббри.—Синдикализм и Анархизм

БРОШЮРЫ:

Ф. Барвик.—Коммунистическое построение синдикализма в противовес партийному коммунизму и Государственному Социализму.
П. Кропоткин.—Парижская Коммуна.
Его-же.—Государство, его роль в истории.

НА ДНЯХ ВЫХОДИТ ИЗ ПЕЧАТИ

СБОРНИК ПАМЯТИ

ПЕТРА КРОПОТКИНА

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

А. Борового и Н. Лебедева

со статьями:

Ш. Малато, Х. Корнелиссена, проф. **Н Кареева,** проф. **Мензбира** и других.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО

Союза Анархо-Синдикалистов

„ГОЛОС ТРУДА"

Петроград, Литейный, 56. = **Москва,** Тверская, 70. — Моховая, 22.