ОЧЕРКЪ ИСТОРІИ

ЭТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Того же автора:

Опытъ характеристики понятій aequitas и aequum jus въ римской классической юриспруденціи. М. 1895 г. Ц 2 р.

Натуральныя обязательства по римскому праву. М. 1908 г. Ц. 2 р. 50 к.

Новый трудъ по римской традиціи. М. 1902 г. (Уч. Зап. Моск Универ. вып. 20.)

Система римскаго права. I Общая часть. Изд 4-е. М. 1908 г. Ц. 1 р. 50 к II. Вещное право. Изд. 3-е. 1908 г. Ц 1 р. IV. Семейное право. V Наслѣдственное право. Изд. 3-е. 1909 г. Ц. 1 р.

Исторія римскаго права. Изд 5-е. М. 1910 г. Ц. 2 р. 50 к.

Общая теорія права. Изд. 5-е. М. 1911 г. Ц 1 р.

Теорія историческаго процесса. Курсъ лекцій. М. 1911 г. Ц 2 р. Складъ изданія въ книжномъ магазинѣ Карбасникова.

Общественное мнѣніе и политическія партіи. М. 1906 г Ц. 15 к.

Значеніе и права народнаго представительства. М. 1905 г. Ц. 8 к.

Избирательное право. М. 1906 г. Ц. 8 к.

Женщина наканунѣ новой эпохи Изд. П. Д. Путиловой. М. 1905 г. Ц. 30 к.

Психологія женщинъ. О равноправіи женщинъ. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ Складъ въ конторѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи“. М. 1911 г. Ц. 50 к.

Этюды по современной этикѣ. Изд. Сытина. М. 1908 г. Ц. 1 р.

Нравственная личность и общество. Изд. Клочкова. М 1911 г. Ц. 1 р. 35 к.

Этика человѣческаго достоинства. М. 1912 г Складъ изданія въ конторѣ журнала „Вопросы философіи и психологіи“ Ц. 1 р

Им. Кантъ. Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ. Переводъ Л. Д. Б. подъ редакціей **В. М. Хвостова.** Труды Московскаго Психологическаго Общества, вып. VII. М. 1911 г. Ц. 70 к.

Изданія Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ.

1) Источники по исторіи реформаціи.
Выпускъ I. Ц. 90 к.
Выпускъ II. Ц 1 р 50 к.

2) Акты царствованія Екатерины II. Ц. 60 к.

3) **А. и М Круазе.** Руководство по исторіи греческой литературы, вып. I. Ц. 1 р. 75 к. (распродано).

4) Былины новой и недавней записи. Ц. 2 р.

5) Краткій очеркъ славянской литературы и языковъ Ц. 1 р. 50 к.

6) **Хвостовъ.** Очеркъ исторіи этическихъ ученій. Изд. 2-е. 1913 г. Ц. 2 р.

Изданія М. В. Ж. К. находятся на складѣ въ книжныхъ магазинахъ **Н. П. Карбасникова** и **А. С. Суворина** (Новое Время).

Изданіе Московскихъ Высшихъ Женскихъ Курсовъ.

В. М. Хвостовъ.

ОЧЕРКЪ ИСТОРІИ ЭТИЧЕСКИХЪ УЧЕНІЙ.

Курсъ лекцій.

Изданіе второе

(исправленное и дополненное).

МОСКВА.
Типографія Вильде, Малая Кисловка, собственный домъ.
1913.

2Т-ЭКЗ

Прав

Прав

Пр.

73548

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Стр.

§ 1. **Этика, какъ наука** 1
I. Опредѣленіе этики. II. Методъ этики. III Планъ дальнѣйшаго изложенія.

§ 2. **Основные періоды въ исторіи этическихъ ученій.** 17
I. Принципы періодизаціи II Три періода въ развитіи этическихъ ученій. III. Характеръ двухъ отдѣловъ курса

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ

Исторія этики до Канта.

Глава I.

Греко-римская этика

§ 3. **Возникновеніе греческой этики** 22
I. Пиѳагорейцы. Гераклитъ. Демокритъ. II. Софисты. III. Сократъ.

§ 4. **Платонъ и Аристотель** 31
I. Платонъ. II. Аристотель.

§ 5. **Стоики и эпикурейцы** 43
I. Общая характеристика. II. Этическое ученіе.

§ 6. **Римская этика** 50
I. Общая характеристика. II. Лукрецій. Естественное право. Цицеронъ. Римскіе стоики.

§ 7. **Скептицизмъ** 54
I. Пирронизмъ и средняя Академія. II. Критика греческаго скепсиса. III. Общая характеристика греческаго мышленія.

Глава II.

Христіанство и средніе вѣка

Стр.

§ 8. **Неопиѳагорейцы и неоплатоники** 59
I. Пессимизмъ послѣднихъ вѣковъ античнаго міра II. Неопиѳагорейцы. III. Неоплатоники.

§ 9. **Христіанство** 62
I. Общая характеристика. II. Отношеніе къ философіи античнаго міра

§ 10. **Средне-вѣковая этика**..... 65
I. Св. Амвросій. Бл Августинъ. Монашество. Рыцарская мораль знати. II. Нравственная философія среднихъ вѣковъ Ѳома Аквинскій. Казуистическая мораль. Абеляръ Номиналисты. III. Мистики Этика Экгарта

Глава III.

Возрожденіе, реформація и новое время.

§ 11. **Возрожденіе и реформація.**..... 76
I. Общая характеристика эпохи. Возрожденіе наукъ и искусствъ. Реформація. II. Научное міровоззрѣніе новаго времени.

§ 12. **Этическія ученія XVI—XVIII вѣковъ.** 80
I. Гуго Гроцій Бэконъ Веруламскій Гоббзъ. II. Спиноза. III. Англійская этика XVII и XVIII вѣковъ. Локкъ. Шефтсбери. Мандевилль. Гѣтчесонъ. Юмъ. Смитъ. Интуиціонисты и школа здраваго смысла. IV. Франція и Нидерланды XVII и XVIII вѣка. Декартъ. Голинксъ Мальбраншъ. Скептики. Гельвецій. Вольтеръ. Руссо. Энциклопедисты. V Германія XVIII вѣка. Хр Вольфъ. VI. Переходъ къ Канту.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Обзоръ основныхъ направленій новѣйшей этики.

Глава I.

Этика категорическаго императива

§ 13. **Изложеніе этики Канта.** 98
I. Теорія познанія Канта. II. Этика Канта. Практическій разумъ и нравственный законъ. Три формулы категорическаго

Стр.

императива Царство цѣлей. Свобода воли. Радикально-злое начало въ человѣкѣ Уваженіе къ закону. Моральность и легальность. Постулаты практическаго разума. Ограниченность разума.

§ 14. **Критика Кантовской этики**..... 125
I. Критика понятія всеобщности, какъ основы нравственнаго принципа. Человѣкъ, какъ самоцѣлъ. Воззрѣнія Гегеля, Конта, Вундта, Виндельбанда Ригоризмъ. Ученіе о феноменальной и ноуменальной волѣ. Взглядъ Шопенгауэра. Когенъ. Непостижимость нравственнаго долга. II. Причины указанныхъ недостатковъ. Апріоризмъ. Индивидуализмъ. Скрытая метафизика Неправильное пониманіе причинности.

§ 15. **Шиллеръ, Фихте, Шлейермахеръ**..... 140
I. Шиллеръ. Грація. Достоинство. Эстетическая культура. II. Фихте. Монизмъ. Моменты творческой дѣятельности и соціальности Вѣра Недостатки этики Фихте. III. Шлейермахеръ.

Глава II.

Имморализмъ.

§ 16. **Шлегель и Штирнеръ**..... 156
I. Имморализмъ. II. Фр. Шлегель. III. Штирнеръ.

§ 17. **Ницше**..... 162
I. Изложеніе ученія Ницше по тремъ періодамъ его творчества, въ частности ученіе о сверхчеловѣкѣ. II. Критика ученія Ницше. Противорѣчія и скудость выводовъ. Недостаточность предпосылокъ. III. Положительныя стороны ученія Ницше.

Глава III.

Этика на эмпирическихъ основахъ.

§ 18. **Утилитарная этика. Спенсеръ.**..... 174
I. Общая характеристика. II. Бентамъ и Милль. III. Дарвинъ и Спенсеръ. IV. Критика изложенныхъ ученій (примѣчаніе объ историческомъ матеріализмѣ).

§ 19. **Этика энергизма.**..... 190
I. Энергизмъ и гедонизмъ по опредѣленію Паульсена Л. Фейербахъ. Гюйо и его принципъ плодородія воли. „Фаустъ“ Гете. II. Высшія и низшія наслажденія. Логическій и эстетическій элементъ въ этикѣ. III. Творческая психическая причинность и свобода воли. IV. Соціальный организмъ. Культурныя цѣнности. Гетерогонія цѣлей. Соціальная справедливость. V. Общеобязательность нравственныхъ принциповъ. VI. Недостатки позитивизма Леви-Брюль.

Глава IV.

Оптимизмъ, пессимизмъ, плюрализмъ въ этикѣ.

Стр.

§ 20. **Оптимизмъ.** 213
I. Метафизическая потребность. Оптимизмъ и пессимизмъ. II. Теодицея Лейбница. III. Критика оптимизма

§ 21. **Пессимизмъ.** 219
I. Кантъ. Шопенгауэръ. II. Гартманнъ. Метафизика и этика. III. Майнлендеръ. Банзенъ. Леопарди IV. Критика пессимистической метафизики. V. Критика эмпирическихъ доказательствъ пессимизма. VI. Критика воззрѣній пессимистовъ на будущее VII. Источники пессимистическаго настроенія. VIII. Пессимизмъ, какъ отрава жизни.

§ 22. **Плюрализмъ** 256
I. Плюралистическія воззрѣнія Джемса. II. Значеніе вѣры Ея опредѣленіе (Кантъ, Фихте, Шлейермахеръ, Гегель, Шеллингъ, Джемсъ, Соловьевъ, Эйкенъ, Толстой, Геффдингъ, Бутру, Ііа). III. Логическіе недостатки плюрализма. Прагматизмъ Взглядъ Бергсона на интеллектъ. Этика Метерлинка (примѣчаніе). IV. Ученіе проф. Ро о морали, построенной на опытномъ основаніи

Заключеніе.

§ 23. **Этика достоинства** 272
I. Человѣческое достоинство, какъ мотивъ категорическаго императива. II. Вѣра. Чувство стыда по Владиміру Соловьеву. III. Этика, какъ нормативная дисциплина.

§ 24. **Нравственность и право** 276
I. Обязанности человѣка къ самому себѣ, къ другимъ людямъ и къ обществу и обязанности общества по отношенію къ человѣку. II. Неизбѣжность внѣшняго принужденія. Право и государство. Этика и ученіе о правѣ. Право наказанія.

Очеркъ исторіи этическихъ ученій.

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1. Этика, какъ наука.

I. *Опредѣленіе этики.* Подъ именемъ этики разумѣется тотъ отдѣлъ философіи, который ставитъ своей задачей *изслѣдованіе вопросовъ, относящихся къ человѣческому поведенію.* Человѣкъ есть существо мыслящее и ставящее себѣ сознательно цѣли своего дѣйствованія. Цѣли эти имѣютъ неодинаковое значеніе. Передъ каждымъ изъ насъ постоянно становятся вопросы о томъ, какимъ цѣлямъ надлежитъ отдавать предпочтеніе передъ другими. Всѣхъ цѣлей, представленіе о которыхъ у насъ возникаетъ, мы удовлетворить не можемъ, и потому необходимо дѣлать выборъ. Принципы этого выбора и составляютъ главный предметъ изученія этики.

Изъ сказаннаго ясно, какой важной дисциплиной является этика. Я бы сказалъ даже, что этика, въ сущности, есть самая важная для человѣка наука. Въ самомъ дѣлѣ, не составляетъ ли для каждаго изъ насъ именно вопросъ о поведеніи наиболѣе существенной проблемы, разрѣшеніе которой подчасъ сопровождается большими мученіями и колебаніями? Вѣдь, вопросъ о надлежащемъ поведеніи есть, въ концѣ-концовъ, вопросъ жизни и смерти. Развѣ не объясняется большинство самоубійствъ тѣмъ, что совершающіе ихъ люди находились въ такомъ состояніи, когда всѣ виды поведенія или оказались въ ихъ глазахъ утратившими свою цѣнность, такъ что жизнь вообще не представлялась имъ благомъ, которымъ слѣдуетъ дорожить, или же представлялись имъ неосуществимыми въ той мѣрѣ и въ той формѣ,

въ какой они считали ихъ допустимыми и желательными? Основной причиной самоубійства обыкновенно бываетъ утомленіе жизнью, признаніе ея не имѣющей положительной цѣнности (ср. Влад Соловьевъ, „Оправданіе добра“, предисл къ 1-му изд) Да и помимо самоубійства, развѣ не убѣждаемся мы на каждомъ шагу нашей повседневной жизни, что именно вопросы поведенія для насъ являются и наиболѣе трудными и наиболѣе важными? Выборъ профессіи, выборъ политической программы, опредѣленіе своихъ отношеній къ близкимъ намъ людямъ, — вотъ тѣ вопросы, надъ которыми болѣе всего и чаще всего приходится задумываться, и то или иное рѣшеніе которыхъ опредѣляетъ судьбу всей жизни.

Однимъ словомъ, представителямъ современнаго культурнаго общества не приходится слишкомъ долго пояснять, какую огромную важность имѣетъ наука о человѣческомъ поведеніи Я особенно подчеркиваю при этомъ слова: „представителямъ современнаго культурнаго общества“. Я хочу этимъ сказать, что именно для такихъ лицъ вопросы поведенія представляютъ особенный интересъ и получаютъ особую остроту. Не ко всѣмъ слоямъ современнаго общества и не ко всѣмъ эпохамъ исторіи относится это мое утвержденіе Дѣло въ томъ, что мы именно теперь переживаемъ такую эпоху, которая не имѣетъ достаточно опредѣленныхъ и установившихся представленій по этическимъ вопросамъ. Можно сказать безъ преувеличенія, что культурные слои современной Европы переживаютъ *кризисъ нравственнаго сознанія*. Во всѣхъ областяхъ общественной жизни идетъ броженіе, вездѣ старое вступило въ борьбу съ новымъ, старые догматы поколеблены, а новые еще не достаточно оформились и укрѣпились. Наше время съ полнымъ основаніемъ можетъ быть признано переходной эпохой,—эпохой, когда пересмотру и переоцѣнкѣ подвергаются всѣ основы знанія и вѣры, личнаго поведенія и общественнаго строя. Въ области отвлеченной мысли съ новой силой разгорѣлся старый споръ между точной наукой, съ одной стороны, религіей и метафизикой, съ другой,—споръ, который одно время, при торжествѣ позитивизма, казался уже навсегда сданнымъ въ архивъ. Въ области государственнаго строя идетъ тяжба между началами государственнаго единства, основаннаго на принужденіи, и доктриной „основ-

ныхъ прирожденныхъ правъ человѣка и гражданина". Въ экономической области расцвѣтъ системы капитализма, основанной на началахъ свободной конкуренціи, встрѣчается со страшнымъ противникомъ въ видѣ соціалистическихъ доктринъ, проповѣдующихъ уничтоженіе частнаго капитала, обобществленіе средствъ производства и равномѣрное распредѣленіе богатствъ. Въ морали мы присутствуемъ при спорѣ ученій, опирающихъ нравственность на внѣшнемъ авторитетѣ, со свободной автономной моралью. Въ области послѣднеи представители позитивизма далеко еще не закончили своеи тяжбы съ метафизикой, метафизики раздѣляются на оптимистовъ и пессимистовъ, не говоря уже объ иныхъ менѣе принципіальныхъ различіяхъ; позитивисты сами неодинаково смотрятъ на способы научнаго обоснованія этическихъ принциповъ и разногласятъ въ ихъ формулировкѣ. При такихъ условіяхъ неудивительно, что для каждаго изъ насъ именно проблемы поведенія часто оказываются необыкновенно трудными и мучительными. Разрѣшать ихъ такъ или иначе необходимо. Но въ то же время готовыхъ рѣшеній, которымъ мы слѣдовали бы, не разсуждая, въ полномъ къ нимъ довѣріи, не имѣется Поэтому каждому изъ насъ приходится разрѣшать эти вопросы на собственный рискъ и страхъ Неудивительно также, что эти условія создали въ современномъ культурномъ обществѣ и особенный интересъ къ вопросамъ нравственной философіи.

Но, какъ я сказалъ, не всегда такъ было, и не во всѣхъ кругахъ современнаго общества наблюдаемъ мы описанное положеніе дѣлъ Психика людей скорѣе консервативна, чѣмъ прогрессивна въ своемъ теченіи. Другими словами, люди предпочитаютъ итти по старымъ, протореннымъ путямъ, нежели изыскивать новые, неизвѣданные Вотъ почему въ области поведенія обычно преобладаютъ старые навыки и традиціонные пріемы Человѣческое поведеніе опредѣляется въ значительнѣйшей своей части, если не физіологически сложившимися инстинктами, то укоренившимися въ окружающей общественной средѣ навыками, *общественной традиціей* [1]). Поэтому въ большинствѣ случаевъ человѣкъ дѣйствуетъ, не размышляя, идетъ по проложенной дорогѣ, руководясь въ выборѣ преслѣдуемыхъ цѣлей вылившимся

[1]) См о традиціи *мою* „Теорію историческаго процесса" § 16, II.

въ опредѣленныя формы традиціи опытомъ предковъ. На всякій важный случай жизни существуютъ традиціонныя рѣшенія, которымъ слѣдуютъ по привычкѣ, не подвергая ихъ критикѣ.

Существованіе традиціонныхъ правилъ поведенія, конечно, очень облегчаетъ жизнь Въ сложныхъ общественныхъ условіяхъ нашего времени даже не было бы возможности существовать, если бы не имѣлось такихъ традицій. У насъ не хватило бы ни на что времени, если бы мы были вынуждены обдумывать и взвѣшивать каждый шагъ нашей повседневной жизни. Наличность традиціонныхъ правилъ избавляетъ насъ отъ необходимости размышлять о повседневныхъ поступкахъ, и тѣмъ самымъ экономитъ время для болѣе важныхъ вещей. Но вопросъ о томъ, что именно подлежитъ регулировкѣ традиціи и что самостоятельно рѣшается индивидомъ, не всегда и не вездѣ получаетъ одинаковую постановку Есть общества и историческія эпохи, гдѣ традиція охватываетъ собою очень широкій кругъ отношеній; бываютъ и такія положенія, когда область примѣненія и сила дѣйствія традиціи, напротивъ, чрезвычайно суживаются и ослабѣваютъ. Точныхъ правилъ установить здѣсь нельзя Можно привести для уясненія дѣла только нѣкоторыя наблюденія надъ ходомъ соціальнаго развитія въ этомъ отношеніи. Такъ, традиція бываетъ очень сильна при простотѣ экономическихъ отношеній, сравнительно неподвижномъ образѣ жизни населенія и господствѣ въ его средѣ семейно-родового быта. Этими чертами отличается жизнь малокультурныхъ обществъ; ими и въ наше время опредѣляется бытъ мелкаго крестьянства. При такихъ условіяхъ традиція захватываетъ чрезвычайно широкій кругъ отношеній и претендуетъ на безусловное господство надъ каждой личностью: свободному рѣшенію индивида предоставляется очень мало простора Но подобное же положеніе вещей мы находимъ иногда и въ обществахъ съ очень высокимъ уровнемъ культуры Бываютъ эпохи въ жизни такихъ обществъ, которыя носятъ сравнительно спокойный характеръ; жизнь какъ бы вылилась въ опредѣленныя формы, получила надлежащій укладъ, и общество, довольное въ цѣломъ сложившимся положеніемъ вещей, требуетъ отъ своихъ членовъ строгаго сообразованія съ этимъ укладомъ. Такое положеніе вещей мы встрѣчаемъ, напримѣръ,

въ современной Англіи, странѣ весьма высокой культуры и въ то же время весьма сильно-развитой общественной традиціи.

Въ такихъ обществахъ личности обыкновенно не приходится особенно много задумываться надъ вопросами поведенія Всѣ важнѣйшіе случаи опредѣлены традиціей. Выборъ профессіи заранѣе предрѣшается общественнымъ положеніемъ родителей; всѣ знаютъ, какое принято давать направленіе подрастающему поколѣнію того или иного общественнаго класса Традиціей опредѣляется и политическій складъ личности; традиція рѣшаетъ вообще, какъ приличнѣе всего поступать въ каждомъ жизненномъ положеніи.

Но такое состояніе не можетъ продолжаться вѣчно. Человѣкъ, при всемъ консерватизмѣ своей психики, все же есть существо мыслящее и способное къ развитію. Поэтому всякая сложившаяся форма общественной жизни рано или поздно перестаетъ удовлетворять всѣхъ. Въ обществѣ появляются недовольные его порядками индивиды. Нормы человѣческаго поведенія, выработанныя традиціей, всѣмъ привычныя и потому до сихъ поръ не вызывавшія никакого недоумѣнія, начинаютъ останавливать на себѣ вниманіе особенно склонныхъ къ критикѣ людей. Въ нихъ начинаютъ искать причинъ тѣхъ недостатковъ общественной жизни, которые вызываютъ недовольство, начинаютъ ставить вопросы о происхожденіи и раціональномъ обоснованіи этихъ привычныхъ правилъ. Разъ начавшись, этотъ процессъ критическаго анализа не останавливается. Критики и реформаторы подвергаютъ разсмотрѣнію самые основные устои привычнаго общественнаго порядка. Выдвигаются новыя мысли, проповѣдываются новые принципы поведенія. Конечно, такіе реформаторы и критики часто дѣлаются жертвой своихъ выступленій противъ традиціи Они вооружаютъ противъ себя всѣхъ тѣхъ, кто заинтересованъ въ сохраненіи традиціи; да и вообще ихъ образъ дѣйствій представляется недопустимымъ массѣ, которая привыкла съ почтеніемъ относиться къ стариннымъ обыкновеніямъ. Борьба всегда оказывается неравной, и реформаторъ обыкновенно въ ней гибнетъ. Такъ палъ жертвою общественной традиціи Сократъ, осужденный за недостаточное почтеніе къ богамъ, такъ сожженъ былъ на кострѣ Джордано Бруно, и подобная участь ожидаетъ каждаго, кто вступаетъ въ

бой со слишкомъ прочно укоренившимися воззрѣніями. Но правильно поставленная критика традиціи никогда даромъ не пропадаетъ. Самъ реформаторъ можетъ погибнуть, но это не значитъ, что вмѣстѣ съ нимъ гибнетъ непремѣнно и его ученіе. Истинныя идеи рано или поздно пролагаютъ себѣ дорогу въ народныя массы, овладѣваютъ ими и, въ концѣ-концовъ, одерживаютъ побѣду надъ упорной традиціей

Въ такія эпохи и зарождается *этика*, какъ наука. Въ основѣ всякой науки лежитъ всегда недоумѣніе. Научный анализъ начинается тогда, когда какое-нибудь явленіе оказывается для насъ непонятнымъ, и мы ищемъ его объясненія. Разница между поведеніемъ ребенка, удивленнаго чѣмъ-либо для него новымъ, и ученымъ, приступающимъ къ изслѣдованію научной проблемы, состоитъ только въ томъ, что ученый выполняетъ свою задачу при помощи болѣе усовершенствованныхъ пріемовъ, опираясь при томъ на весь запасъ свѣдѣній, добытыхъ предыдущими поколѣніями людей. — Ясно, что нормы человѣческаго поведенія, установившіяся по традиціи, не вызываютъ никакого недоумѣнія до тѣхъ поръ, пока эта традиція въ общемъ пользуется сочувствіемъ и не возбуждаетъ недовольства. При такихъ условіяхъ нормы эти принимаются, какъ нѣчто само собою разумѣющееся, и никакому анализу не подвергаются Но лишь только наступаетъ описанная выше эпоха общественной перестройки, какъ начинается критика и анализъ традиціонныхъ нормъ. Нормы, до сихъ поръ не вызывавшія никакихъ сомнѣній, начинаютъ казаться странными и стѣснительными, ставятся вопросы объ ихъ происхожденіи и обоснованіи. Если этотъ процессъ происходитъ въ обществѣ, гдѣ уже начали научно мыслить, то и вся критика получаетъ форму научнаго изслѣдованія вопросовъ поведенія. Возникаетъ нравственная философія, этика — Въ культурномъ развитіи Европы зарожденіе этической научной мысли относится къ упомянутой уже эпохѣ въ Греціи, когда явились Сократъ и софисты. Это была именно переходная эпоха, когда общественныя отношенія въ Греціи начали рѣзко измѣняться и когда возникла потребность въ пересмотрѣ общественной традиціи.

И мы теперь переживаемъ такую же переходную эпоху. Вотъ почему современному человѣку, принадлежащему къ культурнымъ слоямъ и захваченному потокомъ критиче-

скаго отношенія къ традиціи, такъ трудно жить. У насъ весьма мало такихъ традиціонныхъ, общепризнанныхъ отвѣтовъ на важные вопросы жизни, которые мы принимали бы безъ критики. Намъ приходится прокладывать постоянно новые пути. Мы переживаемъ эпоху „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей“ и должны будемъ не мало потрудиться, пока не выработаемъ новыхъ традицій, которыя на нѣкоторое время удовлетворятъ общественнымъ требованіямъ. Этотъ процессъ происходитъ во всей современной Европѣ, но съ особенной силой сказывается онъ именно въ Россіи, такъ какъ перемѣны, происшедшія въ нашей жизни за послѣднія 50 лѣтъ, со времени отмѣны крѣпостного права, слишкомъ велики и радикальны, и старый, до-реформенный укладъ жизни слишкомъ не годится для современныхъ отношеній Полстолѣтія тянется уже у насъ процессъ перестройки всей общественной жизни; въ этомъ процессѣ должны измѣниться не только внѣшнія формы нашей общественности, но и весь строй нашего нравственнаго міровоззрѣнія. Процессъ этотъ еще далеко не закончился, повидимому, не скоро и закончится. Отсюда та неустойчивость и неопредѣленность этической мысли, которую мы наблюдаемъ вокругъ, отсюда и тѣ мучительныя сомнѣнія и колебанія, которыя одолѣваютъ такъ часто русскаго интеллигента.

При такихъ условіяхъ серьезная разработка этическихъ вопросовъ становится насущной необходимостью. Всѣ основы нравственнаго міровоззрѣнія должны быть подвергнуты строгому пересмотру и критикѣ. Правда, и до сихъ поръ находятся враги изслѣдованій въ области основъ нравственности Указываютъ на то, что опасно заниматься изученіемъ подобныхъ проблемъ. Вѣдь, при этомъ изслѣдованію и критикѣ подвергаются самыя основныя начала общежитія. Не грозитъ ли это полнымъ подрывомъ нравственности, и не поведетъ ли подобная работа къ нравственному одичанію, къ тому, что человѣчество лишится добытаго имъ съ такими трудами сокровища, нравственной правды? И встрѣчаются на самомъ дѣлѣ ученые, которые, будучи смѣлыми искателями истины во всѣхъ другихъ областяхъ, останавливались передъ этическими проблемами, какъ передъ такими, которыя наукой не должны быть затрагиваемы. Безусловныя нравственныя велѣнія, по ихъ мнѣнію, разъ навсегда установлены высшимъ авторитетомъ

и не подлежатъ человѣческой критикѣ и оцѣнкѣ. Потребность въ такой критикѣ есть только вредное искушеніе, и съ нею должно бороться: внутренній миръ достигается лишь при помощи подавленія въ себѣ всѣхъ подобныхъ сомнѣній

Правильна ли такая точка зрѣнія? Мнѣ кажется, что не можетъ быть ничего очевиднѣе ея неосновательности. Вѣдь, разъ сомнѣнія появились, они не могутъ быть подавлены никогда. Если мы ихъ отъ себя отгоняемъ, то мы не только не способствуемъ укрѣпленію въ себѣ нравственныхъ началъ, но просто обнаруживаемъ недостатокъ мужества взглянуть опасности въ глаза. Такое рѣшеніе никогда не удовлетворитъ болѣе смѣлыхъ людей, и мы можемъ быть вполнѣ увѣрены, что сколько бы каждый изъ насъ ни старался подавить въ себѣ сомнѣнія объ этическихъ императивахъ, найдется не мало людей, которые будутъ производить нравственный анализъ Не лучше ли въ такомъ случаѣ, чтобы каждый мыслящій человѣкъ произвелъ такой анализъ для себя? Только тогда нравственность его окажется достаточно прочной, когда она выдержала пробу подобнаго анализа

Разумѣется, этотъ анализъ, какъ и всякій другой, до извѣстной степени содержитъ въ себѣ разрушительные элементы. Какъ только мы подвергнемъ допросу дѣйствующій моральный кодексъ съ точки зрѣнія его происхожденія и значенія, мы не преминемъ убѣдиться, что не все въ немъ одинаково цѣнно Наука намъ покажетъ, что онъ является такимъ же продуктомъ эволюціи, какъ и все остальное на свѣтѣ. Точно такъ же, какъ и во всякомъ сложномъ животномъ организмѣ найдутся рудиментарные органы, не нужные животному и иногда вредные, такъ въ традиціяхъ любого общества окажутся несообразности, и въ индивидуальныхъ воззрѣніяхъ любого изъ насъ найдутся положенія, непригодныя и невыдерживающія критики. Но, вѣдь, устраненіе подобныхъ элементовъ само по себѣ уже полезно. Наука не только поможетъ намъ отъ нихъ освободиться, но она покажетъ намъ, чѣмъ они должны быть замѣнены, и укрѣпитъ силу остальной части нашего моральнаго кодекса, раскрывая ея происхожденіе и значеніе. Научный анализъ могъ бы быть вреднымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ приводилъ насъ ко лжи. Истина же, какова

бы она ни была, вредной быть не можетъ. Вотъ почему и область этики, какъ бы важны ни были для насъ положенія, подвергаемыя въ ней анализу, есть такое же достояніе науки, какъ и всякая иная область явленій, возбуждающихъ наши недоумѣнія или сомнѣнія. Человѣкъ можетъ быть нравственнымъ и безъ такого анализа своихъ нравственныхъ принциповъ, но такая нравственность менѣе совершенна. Вѣдь, можно говорить довольно правильно, и не зная грамматики; но при знаніи ея наша рѣчь будетъ, конечно, еще правильнѣе и увѣреннѣе.

II. *Методъ этики* Какимъ же путемъ надлежитъ намъ итти при изслѣдованіи вопросовъ человѣческаго поведенія? Какой матеріалъ привлечемъ мы къ дѣлу, какую поставимъ себѣ конечную цѣль и какимъ методомъ будемъ пользоваться въ нашей работѣ?

Всѣ эти вопросы являются чрезвычайно спорными. Въ этикѣ нѣтъ установившагося метода. Разные представители этой дисциплины различнымъ путемъ подходятъ къ ея разработкѣ. Разногласія въ этикѣ касаются не только рѣшенія отдѣльныхъ этическихъ проблемъ по существу, но и самаго пути, которымъ слѣдуетъ итти при ихъ рѣшеніи. Я полагаю, что споръ собственно о методѣ можно было бы свести, въ общемъ, къ борьбѣ двухъ направленій. Одно изъ нихъ можно назвать апріорнымъ, другое — эмпирическимъ

Апріористы смотрятъ на нравственный законъ, какъ на не подлежащій сомнѣнію фактъ. Они полагаютъ, что въ сознаніи человѣка заложенъ фактъ нравственнаго долга, такъ что основной задачей изслѣдованія можетъ быть только выясненіе въ логическихъ формулахъ содержанія долга Иногда даже понятія нравственнаго добра, долга, какъ и понятія истины, красоты, справедливости получаютъ у представителей этого направленія характеръ особаго рода внѣвременныхъ, сверхъиндивидуальныхъ цѣнностей, которыя должны быть освобождены отъ всякихъ психологическихъ элементовъ Напротивъ, *эмпиристы* въ этикѣ настаиваютъ на томъ, что нравственныя явленія должны быть предметомъ научнаго изслѣдованія совершенно на тѣхъ же основаніяхъ, какъ и всѣ другія явленія опыта. Они отрицательно относятся къ ученію объ апріорности нравственнаго сознанія и видятъ въ представленіяхъ людей о нравствен-

номъ долгѣ просто результатъ культурной эволюціи, приспособленія человѣка къ окружающимъ условіямъ. Поэтому и отъ изслѣдователя они требуютъ, чтобы онъ приступалъ къ изученію нравственныхъ явленій на основаніи данныхъ опыта; главной задачей изслѣдованія они ставятъ разработку фактовъ, которые выясняли бы намъ происхожденіе нравственнаго сознанія и порядокъ его постепенной эволюціи.

Въ тѣсной связи съ этимъ различіемъ въ воззрѣніяхъ стоитъ и другое Представители апріоризма смотрятъ на этику, какъ на науку о *должномъ*. Признавая нравственное сознаніе врожденнымъ въ человѣкѣ и не подлежащимъ само по себѣ критикѣ и оцѣнкѣ, точно такъ же какъ не подлежатъ критикѣ и оцѣнкѣ основныя логическія положенія, безъ которыхъ мы были бы не въ состояніи мыслить, они ставятъ своей задачей раскрытіе того, какъ долженъ себя вести человѣкъ въ соотвѣтствіи съ велѣніями апріорнаго долга. Этика въ ихъ глазахъ становится наукой съ совершенно особымъ методомъ; въ то время какъ остальныя науки изслѣдуютъ то, что есть, являются науками *каузальными*, этика оказывается наукой о томъ, что́ должно быть, имѣетъ своей задачей выясненіе особаго рода нравственныхъ оцѣнокъ, заложенныхъ въ человѣкѣ, раскрытіе содержанія поставленныхъ надъ человѣкомъ нравственныхъ нормъ. Подобно тому, какъ логика изслѣдуетъ нормы человѣческаго мышленія, учитъ насъ, какъ долженъ мыслить человѣкъ, если онъ желаетъ приближаться къ истинѣ, такъ этика изслѣдуетъ нормы поведенія, учитъ насъ, какъ долженъ дѣйствовать человѣкъ, если онъ желаетъ слѣдовать велѣніямъ долга, итти въ направленіи добра, а не зла Поэтому и логика и этика суть науки не каузальныя, но *нормативныя*, науки не о сущемъ, но о должномъ. Къ этой группѣ прибавляется, обыкновенно, еще эстетика, какъ наука о нормахъ прекраснаго [1]).—Напротивъ, эмпиристы возстаютъ противъ признанія въ этикѣ какого-либо отличнаго отъ другихъ наукъ метода. Они полагаютъ, что, хотя предметомъ изученія этики и являются нормы человѣческаго поведенія, но онѣ берутся, какъ объектъ изслѣдованія, совершенно на томъ же положеніи, на какомъ берутся объ-

[1]) Ср. къ этому *Виндельбандъ*. Прелюдіи (рус. пер. 1904 г) стр 195 и сл.

екты изученія остальныхъ наукъ. Изслѣдуя дѣйствующія въ человѣческихъ обществахъ нормы поведенія, мы занимаемся по существу той же работой, которой предаемся во всѣхъ научныхъ дисциплинахъ, имѣющихъ дѣло съ человѣкомъ и съ человѣческимъ обществомъ. Если нѣкоторые представители современнаго эмпиризма допускаютъ, что этика должна исходить изъ предпосылокъ, нѣсколько отличныхъ отъ тѣхъ, изъ которыхъ исходятъ науки о природѣ, то это лишь потому, что, по ихъ мнѣнію, этика принадлежитъ къ категоріи наукъ о духѣ и имѣетъ дѣло съ причинностью психической, а не механической (о различіи между тѣмъ и инымъ видомъ причинности сказано будетъ при изложеніи современнаго энергизма). Задачей изслѣдователя въ области этики является рѣшеніе вопроса, чѣмъ вызвано появленіе нормъ, регулирующихъ человѣческое поведеніе, какимъ путемъ шло ихъ развитіе. На основаніи этого матеріала онъ можетъ поставить себѣ и болѣе общій вопросъ: нѣтъ ли во всемъ разнообразіи историческихъ проявленій нравственнаго сознанія какихъ-либо общихъ руководящихъ принциповъ и съ какими основными чертами природы человѣка и человѣческаго общества стоятъ они въ связи Все это изслѣдованіе производится тѣмъ же путемъ, какъ изслѣдованіе всѣхъ остальныхъ научныхъ проблемъ въ области дисциплинъ, касающихся человѣка, и никакой особой нормативности въ методѣ этики не существуетъ

Далѣе, въ связи съ этимъ разногласіемъ находится обыкновенно и различіе воззрѣній на то, какъ смотрѣть на самое содержаніе нравственнаго долга. Представители апріоризма склонны видѣть въ немъ нѣчто изначала данное и въ основахъ своихъ, по крайней мѣрѣ, неизмѣнное, тогда какъ эмпиристы главное значеніе придаютъ измѣнчивости нравственнаго сознанія по отдѣльнымъ эпохамъ, народамъ и личностямъ. Одни полагаютъ, что можно говорить объ *абсолютномъ долгѣ*, который состоитъ въ служеніи абсолютному добру, другіе настаиваютъ на томъ, что ничто абсолютное людямъ не дано; такъ же какъ всѣ наши знанія представляютъ собой истины лишь относительныя, человѣческія, которыя могутъ быть постоянно исправляемы даже послѣдующей работой самого же человѣчества, такъ и всѣ представленія о якобы абсолютномъ долгѣ, абсолютномъ добрѣ, выставляемыя людьми, на самомъ дѣлѣ или

имѣютъ такую же относительную и переходящую цѣнность или же по-просту оказываются чисто формальными, лишенными содержанія.

Представители нравственнаго релятивизма стоятъ обыкновенно на почвѣ *натурализма*. Они считаютъ возможнымъ вывести этику изъ данныхъ человѣческой природы, какъ она намъ извѣстна изъ опыта. Обычно фундаментъ нравственнаго принципа усматривается ими въ присущемъ человѣку, какъ и всякому живому существу, стремленіи къ *счастію*. Разногласіе начинается по вопросу о томъ, въ чемъ именно надлежитъ усматривать сущность человѣческаго счастія и каковы пути къ ихъ достиженію Напротивъ, этика, построенная на признаніи апріорныхъ основъ, получаетъ большею частью характеръ этики строгаго долга, утрачиваетъ эвдемонистическій характеръ. Долгъ является не результатомъ природы человѣка, какъ она представляется намъ обычнымъ научнымъ знаніемъ, но вытекаетъ изъ воздѣйствія на человѣка такихъ силъ, которыя обычно наукой не учитываются. Въ этику привходитъ супранатуралистическій элементъ. Она базируется на связи человѣка съ нѣкоторымъ сверхчувственнымъ міромъ, который опять-таки различными мыслителями понимается и изображается различно. Соотвѣтственно этому особая важность для пониманія и утвержденія нравственныхъ началъ придается не одному только теоретическому познаванію, но и другимъ силамъ человѣческой психики, между прочимъ элементу *волевому*, а также чисто *мистическому* проникновенію въ сущность жизни и въ скрытый смыслъ міра. Большое значеніе придается свободѣ человѣческой воли, тогда какъ представители этическаго натурализма и эвдемонистической этики легче мирятся съ чисто детерминистическимъ воззрѣніемъ на человѣческую волю.

Въ этихъ спорахъ я лично занимаю среднюю позицію. Моя точка зрѣнія состоитъ въ томъ, что въ извѣстныхъ предѣлахъ правы и тѣ, и другіе, но ошибка ихъ состоитъ въ томъ, что и тѣ, и другіе придаютъ чрезмѣрное значеніе своимъ положеніямъ. Разрѣшеніе спора, поскольку онъ касается только метода, а не выводовъ, достигается, по моему мнѣнію, при помощи одного необходимаго разграниченія, а именно строго-критическаго разграниченія между областями точнаго знанія, доказуемаго фактами и подле-

жащаго индуктивной провѣркѣ, и областью нашихъ чаяній и вѣрованій. Другими словами, необходимо разграничивать *область науки отъ области метафизики и религіи* Путемъ такого разграниченія мы воздадимъ должное, какъ мнѣ кажется, обоимъ выше характеризованнымъ этическимъ направленіямъ.

Я полагаю, что *въ этикѣ есть и тотъ и другой элементъ*. Къ этическимъ проблемамъ можно подходить какъ со стороны чисто научной, такъ и со стороны метафизической и религіозной И обѣ эти точки зрѣнія взаимно дополняютъ другъ друга, такъ что проведеніе одной только изъ нихъ оставляетъ насъ неудовлетворенными.

Въ самомъ дѣлѣ, есть въ этикѣ такіе вопросы, которые могутъ быть изслѣдуемы только строго научнымъ путемъ, падаютъ въ границы эмпирическаго знанія Если эти вопросы рѣшать какъ-нибудь иначе, то такія попытки явно не будутъ соотвѣтствовать характеру поставленныхъ задачъ. Таковы всѣ вопросы объ уже существующихъ нормахъ поведенія. Эти нормы должны быть подвергнуты изученію, какъ научные факты. Мы должны постараться выяснить, какъ онѣ образовались и какъ происходила ихъ историческая эволюція. Обобщая выводы нашего изслѣдованія, мы можемъ дать отвѣтъ и на вопросъ, не было ли въ этой эволюціи какихъ-либо общихъ принциповъ и отвѣтомъ на какія стороны человѣческаго существа являлись эти принципы Идя такимъ путемъ, мы можемъ получить научно обоснованный отвѣтъ на вопросъ, какіе принципы лежатъ въ основѣ современнаго нравственнаго сознанія человѣчества и съ какими потребностями стоятъ они въ связи.

Но такихъ отвѣтовъ мало для изучающихъ этическія проблемы Положимъ, что мы ихъ получили. Всѣ ли наши сомнѣнія въ области поведенія будутъ этимъ разрѣшены? Полагаю, что нѣтъ. Ставя этическую проблему, мы хотимъ получить не только объясненіе существующихъ нравственныхъ нормъ и представленій, но и отвѣтъ на вопросъ, слѣдуетъ ли намъ и въ будущемъ придерживаться этихъ нормъ, слѣдуетъ ли вообще признавать какую-либо нравственность и каково должно быть ея содержаніе. Постановка такого вопроса ведетъ уже насъ за предѣлы науки. Мы не можемъ разрѣшить его съ точки зрѣнія эмпирическаго знанія и выходимъ въ область вѣрованій, чаяній и предпо-

ложеній, вступаемъ въ область религіи и метафизики. Здѣсь мы задаемъ себѣ вопросы объ абсолютныхъ цѣнностяхъ, стоящихъ выше человѣка, пытаемся раскрыть ихъ содержаніе, говоримъ не о томъ, что было и что есть, но о томъ, что будетъ и что должно быть.

Такимъ образомъ, по моему мнѣнію, въ этикѣ, дѣйствительно, есть нормативный элементъ. Но этотъ элементъ не исключаетъ и каузальнаго изученія явленій нравственной жизни. Мы должны отправляться отъ изученія фактовъ дѣйствительности и подвергать ихъ строго научному анализу Получивъ надлежащіе выводы, мы, однако, удовлетвориться ими не можемъ и вынуждены дополнить ихъ гипотетическими соображеніями о цѣнности и смыслѣ жизни или же религіозными вѣрованіями такого же рода Мы вынуждены стать на этотъ путь, потому что этическая проблема не есть для насъ проблема только теоретическаго знанія, но вопросъ нашей жизни, какъ процесса активной дѣятельности. Для дѣйствованія же мы нуждаемся въ масштабахъ, которые имѣли бы извѣстную объективность, которые стояли бы надъ нашими влеченіями каждаго даннаго момента. Такіе масштабы въ конечномъ счетѣ отъ науки получены быть не могутъ, потому что ихъ отысканіе приводитъ къ вопросамъ, стоящимъ внѣ предѣловъ научнаго знанія, напримѣръ, вопроса о смыслѣ мірозданія и о назначеніи человѣчества въ міровомъ процессѣ На такіе вопросы отвѣтъ можетъ быть данъ только при условіи знанія конечной цѣли всего міра, а это знаніе наукѣ недоступно.

Слѣдовательно, мы должны признавать въ этическомъ изслѣдованіи какъ научные, строго каузальные пріемы, такъ и извѣстный нормативный, сверхнаучный элементъ. Но, производя самое изслѣдованіе, мы должны строго разграничивать обѣ области, ставить себѣ вопросъ, гдѣ кончается наука и гдѣ начинается метафизика или религіозныя вѣрованія. Иначе мы впадемъ въ ненаучный догматизмъ мысли.

Всѣ эти соображенія будутъ болѣе подробно развиты въ ходѣ дальнѣйшаго изложенія. Пока же я хотѣлъ намѣтить только въ самыхъ общихъ чертахъ мои воззрѣнія на сущность метода, которому должно слѣдовать при разрѣшеніи этической проблемы.

III. *Планъ дальнѣйшаго изложенія.* Въ краткомъ курсѣ я не имѣю, конечно, возможности ознакомить васъ со всѣмъ матеріаломъ, который накопленъ многовѣковой работой человѣческой мысли въ области этики. Но въ то же время я не считаю возможнымъ ограничиться только передачей тѣхъ воззрѣній, которыя для меня самого представляются наиболѣе пріемлемыми Проблемы этики до такой степени спорны, рѣшенія ихъ, которыя предлагаются въ литературѣ, до такой степени различны, что необходима извѣстная ориентировка въ различныхъ этическихъ направленіяхъ для того, чтобы получить сколько-нибудь правильное представленіе о современномъ положеніи этой дисциплины.

Исходя изъ этихъ соображеній, я рѣшилъ построить свой курсъ слѣдующимъ образомъ. Я не могу предложить вамъ исторіи этическихъ системъ въ полномъ объемѣ, такъ какъ для выполненія такой задачи у меня не хватило бы времени. Но я могу сдѣлать очеркъ нѣкоторыхъ, наиболѣе важныхъ, направленій этической мысли Относительная расцѣнка будетъ опредѣляться какъ степенью вліянія, которое оказало то или иное ученіе на весь ходъ эволюціи этической мысли, такъ и степенью яркости и обоснованности различныхъ этическихъ ученій Подвергая критической оцѣнкѣ эти этическія построенія, мы получимъ возможность обосновать и нашу собственную точку зрѣнія на дѣло

Конечно, при чтеніи этихъ лекцій я вовсе не преслѣдую задачи обратить васъ въ свою вѣру. Я выступаю передъ вами не съ нравственной проповѣдью, но съ научнымъ изложеніемъ [1]). Въ наукѣ и философіи ничто на вѣру не принимается. Все должно быть обставляемо доказательствами и подвергаемо провѣркѣ. Моя задача состоитъ лишь въ томъ, чтобы ввести васъ въ кругъ этическихъ проблемъ, показать, съ какихъ точекъ зрѣнія подходитъ мысль къ ихъ разрѣшенію и съ какими трудностями здѣсь приходится считаться. Я не имѣю въ виду упрощать нравственную проблему. Напротивъ, я буду считать свою цѣль достигнутой лишь въ томъ случаѣ, если, по выслушаніи моего курса, вы скажете, что признавали эту проблему чрезвычайно

---

[1]) Ср о различіи между этическимъ изслѣдованіемъ и моральной проповѣдью *Durr*, Grundzuge der Ethik, стр. 3 и сл

важной и серьезной Я нахожу, что въ повседневной жизни къ нравственной проблемѣ часто относятся слишкомъ легко, считаютъ ее гораздо болѣе простою, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ, и хотѣлъ бы дать вамъ о ней иное представленіе Прошу васъ поэтому смотрѣть на мой курсъ только какъ на попытку обзора важной и трудной проблемы, въ которой вы отнюдь не должны видѣть стремленія окончательно ее разрѣшить, но къ которой вы должны относиться лишь какъ къ приглашенію самимъ подумать надъ этой проблемой, поработать въ этой области и подвергнуть серьезному пересмотру свое нравственное міровоззрѣніе.

Я начну обозрѣніе исторіи этическихъ ученій съ древней Греціи и Рима и намѣренъ довести его до нашего времени. При этомъ, однако, я считаю болѣе цѣлесообразнымъ остановиться гораздо подробнѣе на новѣйшей этикѣ, нежели на этикѣ античной и средне-вѣковой. Это я дѣлаю потому, что изученіе исторіи этическихъ ученій въ наше переходное время получаетъ не чисто историческій интересъ. Исторія этическихъ ученій можетъ оказаться однимъ изъ средствъ для того, чтобы разобраться и въ современномъ шатаніи этической мысли, помочь себѣ создать болѣе или менѣе опредѣленные нравственные идеалы. Къ этой цѣли, конечно, ближе приведетъ насъ болѣе обстоятельное знакомство съ новѣйшими этическими ученіями. Этика стоитъ слишкомъ въ большой связи съ жизнью, чтобы на ея содержаніи не отражались весьма значительно всѣ условія окружающей культуры Поэтому многіе вопросы нравственнаго поведенія передъ современнымъ культурнымъ человѣчествомъ встаютъ въ иномъ разрѣзѣ и освѣщеніи, чѣмъ они вставали передъ населеніемъ античнаго міра или передъ членами общества среднихъ вѣковъ или эпохи возрожденія. Вотъ почему изложеніе этическихъ ученій, начиная съ Канта, я не только сдѣлаю болѣе обстоятельнымъ и подробнымъ, но расположу эти ученія въ систематическомъ порядкѣ и прибавлю къ ихъ изложенію свои критическія замѣчанія, которыя должны обосновать, въ самыхъ общихъ, впрочемъ, чертахъ, мою собственную точку зрѣнія. Считаю не лишнимъ прибавить, что и въ этомъ отдѣлѣ своего курса я за полнотой не гонюсь. При поставленныхъ работѣ размѣрахъ въ ней не могли уложиться нѣкоторыя направленія и ученія, кото-

рыя, быть-можетъ, иному лицу и покажутся достаточно важными. При сложности и спорности проблемы единогласія даже въ расцѣнкѣ сравнительной важности ученій быть не можетъ.

§ 2. Основные періоды въ исторіи этическихъ ученій.

I. Прослѣживая исторію этическихъ ученій, мы будемъ имѣть въ виду исключительно этику тѣхъ народовъ, которые непосредственно принимали участіе въ созданіи современной культуры. Такимъ образомъ, мы оставимъ въ сторонѣ, напримѣръ, этику восточныхъ народовъ, индійцевъ, китайцевъ, несмотря на весь тотъ научный интересъ, который можетъ представлять изученіе этихъ этическихъ воззрѣній. Обращаясь же къ западному міру, мы начнемъ наше изученіе прямо съ *этики древнихъ грековъ*, не касаясь, напримѣръ, этическихъ воззрѣній египтянъ. Такое ограниченіе матеріала вызывается, конечно, недостаткомъ времени; но его можно оправдать принципіально тѣмъ, что только у древнихъ грековъ начинается систематическая разработка этики, какъ научно-философской дисциплины, и при томъ та именно разработка, которая лежитъ въ основѣ современной философской этики. Отъ грековъ ведетъ свое начало какъ формулировка основныхъ этическихъ проблемъ, такъ и разработка основныхъ этическихъ методовъ. Въ древнегреческой философіи, при всѣхъ особенностяхъ чисто эллинскаго міровоззрѣнія, намѣчаются, однако, уже почти всѣ основныя направленія этической мысли.

Будучи взята въ такомъ объемѣ, исторія этическихъ системъ обыкновенно раздѣляется изслѣдователями на *три основные періода*. Въ основѣ этого дѣленія лежатъ разныя соображенія. Оно оправдывается, прежде всего, какъ указываетъ Циглеръ въ своей „Этикѣ грековъ и римлянъ“, самымъ соотношеніемъ между этическими системами и господствующими въ жизни этическими воззрѣніями. Это соотношеніе можетъ мѣняться: иногда этическія системы ставятъ себѣ задачей только разобраться въ господствующихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ, точно формулировать ихъ содержаніе, иногда, напротивъ, онѣ стремятся занять главенствующее надъ жизнью положеніе, руководить нравственною жизнью, реформировать ее. Затѣмъ, въ этой періоди-

заціи имѣетъ значеніе и самое содержаніе этическихъ системъ; здѣсь намѣчается, главнымъ образомъ, различіе между этикой натуралистической, которая базируетъ нравственное ученіе на природныхъ силахъ и свойствахъ человѣка, какъ мы его знаемъ въ эмпирическомъ мірѣ, и этикой супранатуралистической, которая въ основу ученія полагаетъ представленіе о мірѣ потустороннемъ, не данномъ въ чувственномъ опытѣ; въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ различіе этики эвдемонистической и этики долга.

II. Основываясь на этихъ различіяхъ, наблюдаемыхъ въ этическихъ системахъ, мы получаемъ слѣдующіе три основные періода въ исторіи этической мысли. 1) *Періодъ греко-римскій.* Въ этотъ періодъ этика имѣетъ, по существу, характеръ науки, изучающей и формулирующей нравственныя воззрѣнія окружающаго общества. Правда, начиная съ эпохи софистовъ, этическія разсужденія принимаютъ критическій характеръ: философы ставятъ вопросы объ обоснованіи нравственнаго добра. Но въ своихъ отвѣтахъ на эти вопросы они сознательно не желаютъ выходить за предѣлы породившаго ихъ общества и государства, членами котораго они являются, и по существу формулируютъ разныя стороны ходячей нравственности. Вотъ почему этика античнаго міра раздѣляетъ историческія судьбы окружающаго общества: до Аристотеля этика грековъ носитъ характеръ узко-національный; этическія ученія разсчитаны только на жителей данной городской общины и проникнуты то іонической, то дорической окраской; послѣ Аристотеля, со времени Александра Македонскаго, античная этика получаетъ космополитическій характеръ. — По содержанію античная этика, прежде всего, отличается въ общемъ ярко натуралистической окраской. Она вѣритъ въ природныя силы человѣка, заботится объ ихъ развитіи и совершенствованіи и считаетъ возможнымъ достиженіе гармоніи человѣческаго существа. Такая гармонія есть путь къ счастью, стремленіе къ которому кладется въ основу этическихъ построеній. Греческая этика не есть ученіе о нравственномъ долгѣ, но ученіе о высшемъ благѣ и о путяхъ къ его достиженію; такія системы, какъ стоическая, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ выдѣляющаяся изъ общаго тона, представляютъ собою, однако, лишь такое исключеніе, которое только подтверждаетъ общее правило. Изъ всѣхъ духовныхъ свойствъ

человѣка греки болѣе всего цѣнятъ интеллектъ и, придавая большое значеніе теоретическому знанію, доступному во всемъ своемъ объемѣ лишь немногимъ людямъ, тѣмъ самымъ сообщаютъ своей этикѣ аристократическій характеръ.—2) *Періодъ религіозно-христіанской этики.* Съ торжествомъ христіанства начинается преобладаніе этической доктрины, которая сознательно и принципіально отрываетъ себя отъ опредѣленнаго народа и опредѣленнаго государства. Эта доктрина не формулируетъ уже нравственныхъ воззрѣній, сложившихся въ какомъ-либо опредѣленномъ обществѣ, на почвѣ практической жизни, но выступаетъ въ роли высшей руководительницы всего человѣческаго поведенія, почерпая свои положенія изъ указаній, исходящихъ свыше. Отдѣльные люди и цѣлые народы сами получаютъ свою этическую оцѣнку въ зависимости отъ того, въ какой мѣрѣ они являются способными выполнить эти моральныя предначертанія, опирающіяся на указанія религіознаго откровенія. Возникаетъ этика, которая не только не питаетъ довѣрія къ природнымъ свойствамъ человѣка, но, напротивъ, проникнута представленіемъ объ исконной двойственности человѣческаго существа. Міръ земной противополагается вообще міру сверхчувственному, потустороннему. Въ самомъ же человѣкѣ констатируется раздвоеніе чувственной природы, которая сама по себѣ не въ силахъ удовлетворить требованіямъ религіи и Божественной благодати. На человѣка возлагается обязанность въ борьбѣ съ склонностями своей плоти служить высшимъ требованіямъ духа, ставящимъ его въ связь съ высшимъ потустороннимъ міромъ. Земное счастіе считается недостижимымъ и не имѣющимъ цѣны, и выше всего цѣнится блаженство въ загробной жизни. Вмѣсто эвдемонистической этики, какъ ученія о счастіи, является суровая этика земного долга и смиренія. Соотвѣтственно этому, наибольшая цѣнность придается не интеллекту и добываемому его средствами теоретическому знанію, но волѣ, направленной къ добру. А такъ какъ добрая воля всѣмъ доступна, то этическое ученіе утрачиваетъ тотъ аристократическій характеръ, которымъ отличалась античная этика.—3) *Періодъ современной этики.* Послѣ эпохи возрожденія и реформаціи этика утрачиваетъ свой исключительно религіозный характеръ. Она начинаетъ вновь проникаться натуралистическими элементами, но въ

то же время не отказывается отъ того принципа нравственнаго долга, который твердо внѣдренъ былъ христіанствомъ. Начинается эпоха попытокъ синтезированія этики долга съ античнымъ натурализмомъ Мыслители заботятся о такомъ пониманіи долга, при которомъ онъ, по возможности, находился бы въ соотвѣтствіи съ человѣческой природой и оказывался бы для людей выполнимымъ При этомъ этическая мысль, естественно, колеблется въ различныя стороны. На почвѣ успѣховъ критической философіи и научнаго знанія углубляется и расширяется самая постановка этическихъ проблемъ.

III Изъ изложеннаго ясно, что первые два періода представляютъ собою уже законченное историческое цѣлое. Мы здѣсь имѣемъ тѣ этапы, которые уже пройдены человѣческою мыслью, къ которымъ она болѣе не возвратится и относительно которыхъ возможна вполнѣ опредѣленная историческая оцѣнка. Того же нельзя сказать о третьемъ періодѣ, который я назвалъ періодомъ современной этики. Этотъ періодъ продолжается и въ наше время Основной его характеристикой, повидимому, является стремленіе къ историческому синтезу, который долженъ обработать въ извѣстное единство то цѣнное, но и до извѣстной степени противорѣчивое, что создали два предыдущіе періода. Такая задача сама по себѣ не отличается большой опредѣленностью; сверхъ того, ею не исчерпывается, конечно, вся характеристика новой эпохи. Этической мысли приходится теперь пролагать себѣ дорогу въ новыхъ условіяхъ соціальной, экономической, политической и культурной жизни. Общественная жизнь вообще стала гораздо сложнѣе, чѣмъ прежде. Все это осложняетъ и этическую проблему, выдвигаетъ новыя ея стороны, перемѣщаетъ центръ тяжести съ однѣхъ сторонъ этическихъ проблемъ на другія. Во всемъ этомъ этическія системы современности далеко еще не разобрались. Здѣсь нѣтъ сколько-нибудь общепринятыхъ лозунговъ. Споръ идетъ по всей линіи этики Не достигнуто согласіе относительно содержанія основного этическаго принципа. Еще въ меньшей степени можно говорить о какомъ-либо единообразномъ разрѣшеніи проблемы обоснованія нравственнаго долга. Подъ вопросомъ находится самый методъ этики

Принимая все это во вниманіе, я не считаю возмож-

нымъ подвергнуть современную намъ этику такому же точно трактованію, какъ этическія системы болѣе раннихъ эпохъ. Если къ послѣднимъ мы можемъ относиться съ чисто историческимъ безстрастіемъ и объективизмомъ, то по отношенію къ современнымъ теченіямъ этической мысли мы должны принять опредѣленную позицію по существу, вступить въ полемику съ тѣми теченіями, которыя намъ представляются ложными, и заключить союзъ съ тѣми, на которыя мы смотримъ, какъ на цѣнныхъ соратниковъ въ борьбѣ за раскрытіе положительнаго смысла жизни

Вотъ почему я считаю необходимымъ произвести еще одинъ разрѣзъ въ моемъ изложеніи этическихъ системъ. До извѣстнаго пункта я буду вести это изложеніе въ чисто историческомъ порядкѣ. Начиная же съ того пункта, когда мы вступаемъ въ ближайшую современность, придется измѣнить характеръ изложенія и, на-ряду съ воспроизведеніемъ содержанія этическихъ системъ, перейти и къ разработкѣ вопросовъ этики по существу.

Такимъ поворотнымъ пунктомъ въ моихъ глазахъ оказывается *эпоха Канта* Отъ Канта я веду начало новѣйшей этики Кантъ произвелъ такой рѣзкій и рѣшительный поворотъ въ постановкѣ этической проблемы, что поднятое имъ движеніе мысли не успокоилось до сихъ поръ. Отъ Канта начинаются всѣ новѣйшія этическія направленія и въ той или иной формѣ они вынуждены до сихъ поръ сводить свои счеты съ Кантомъ.

Поэтому и мой очеркъ исторіи этическихъ системъ распадается на двѣ части: обзоръ исторіи этики до Канта, раздѣляющійся на указанные три періода, и разсмотрѣніе новѣйшихъ этическихъ направленій. Эти послѣднія мы будемъ обозрѣвать не въ хронологическомъ, но въ систематическомъ разрѣзѣ и съ обзоромъ различныхъ теорій соединимъ критику ихъ по существу, чтобы этимъ путемъ подвести фундаментъ подъ то этическое построеніе, которое мнѣ кажется наиболѣе правильнымъ.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Исторія этики до Канта.

Глава I.

Греко-римская этика.

§ 3. Возникновеніе греческой этики.

I. Ошибочнымъ является воззрѣніе, будто древнѣйшіе греческіе философы занимались исключительно натурфилософскими проблемами и не разрабатывали этическаго матеріала. Конечно, вопросы онтологическіе и космологическіе составляли главную задачу пробудившейся философской мысли, но они не исчерпывали всего ея содержанія. Дошедшіе до насъ отрывки показываютъ, что *въ до-Сократовской философіи мы уже имѣемъ значительный этическій матеріалъ*. Они показываютъ при томъ, что здѣсь проводятся по существу тѣ же основные мотивы, которые намѣчаются въ послѣдующей философіи. У элегиковъ и такъ называемыхъ семи мудрецовъ мы уже встрѣтимъ тотъ принципъ умѣренности, который затѣмъ играетъ такую большую роль въ греческой этикѣ. Пиѳагорейцы указываютъ на тотъ же принципъ своимъ ученіемъ о гармоніи, Гераклитъ — своимъ требованіемъ подчиненія человѣка общимъ законамъ міра, Демокритъ — своей формулировкой понятія счастія. Затѣмъ нельзя не отмѣтить, что до-Сократовская этика отличается тѣмъ же сочетаніемъ этическаго и эстетическаго элементовъ, которое столь характерно для греческой этики вообще.

Въ особенности въ нѣкоторыхъ системахъ ранней греческой философіи этика занимаетъ видное мѣсто. Это относится, прежде всего, къ *Пиѳагорейскому союзу*, носив-

шему религіозно-философскую окраску. Создавая не только теоретическое ученіе о мірѣ, но и религіозную систему, пиѳагорейцы не могли игнорировать вопросовъ о человѣческомъ поведеніи Мы знаемъ, напримѣръ, что они стремились въ математическихъ формулахъ выразить сущность распредѣлительной справедливости Не малое мѣсто, далѣе, занимаетъ этика въ дошедшихъ до насъ отрывкахъ философіи учителя вѣчнаго становленія („все течетъ“) *Гераклита* (535—475 гг) и основателя атомистическаго воззрѣнія на міръ, современника Сократа, *Демокрита* (470—370 гг.) Въ изреченіяхъ Гераклита не безъ извѣстнаго основанія усматриваютъ проблески будущаго стоицизма, тогда какъ Демокрита можно считать провозвѣстникомъ будущаго эпикуреизма Гераклитъ, отправляясь отъ своего исходнаго положенія, что причиной всего существующаго является огонь, и что міръ явленій есть вѣчно мѣняющійся потокъ, съ пренебреженіемъ относится къ показаніямъ внѣшнихъ чувствъ и къ ходячимъ въ массахъ воззрѣніямъ (народной религіи): въ качествѣ этическаго принципа онъ ставитъ подчиненіе общему порядку міра, полное проникновеніе души всепроникающимъ міровымъ огнемъ: самая сухая душа есть, по его мнѣнію, самая мудрая и лучшая. Демокритъ на почвѣ своей атомистики естественно приходитъ къ эвдемонизму. Каждый человѣкъ, какъ изолированный атомъ, представляется ему законченнымъ цѣлымъ, которому свойственно заботиться о собственномъ благополучіи Въ практическихъ выводахъ, однако, оба мыслителя, повидимому, недалеко расходятся другъ отъ друга; подобное замѣчаніе намъ придется сдѣлать и относительно позднѣйшихъ стоиковъ и эпикурейцевъ.

Вотъ, для примѣра, нѣсколько отрывковъ изъ сочиненій того и другого мыслителя. Гераклитъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „Мышленіе есть наиболѣе предпочтительное свойство, и мудрость состоитъ въ томъ, чтобы говорить правду и дѣйствовать согласно природѣ, прислушиваясь къ ней“. „Всѣ человѣческіе законы получаютъ свое питаніе изъ божественнаго“ „Нехорошо для людей, если имъ достается все, чего они хотятъ“. „Если бы счастіе состояло въ чувственномъ наслажденіи, то мы должны бы были называть счастливымъ скотъ, когда онъ въ пищу получаетъ горохъ“.—Демокритъ: „Лучше всего для человѣка

провести жизнь какъ можно болѣе въ душевномъ спокойствіи и какъ можно меньше въ безпокойствѣ. Этого можно достигнуть, если не искать удовольствія въ преходящемъ". „Душевное спокойствіе достается людямъ черезъ умѣренность въ наслажденіяхъ и гармоническій образъ жизни. Недостатокъ и излишество, напротивъ, обыкновенно опрокидываются и повергаютъ духъ въ великое возбужденіе Души, которыя движутся въ рѣзкихъ противоположностяхъ, не сохраняютъ ни равновѣсія, ни спокойствія. Слѣдуетъ направлять намѣренія на возможное и довольствоваться ограниченнымъ". „Человѣку приличествуетъ больше обращать вниманіе на душу, чѣмъ на тѣло; ибо совершенство души можетъ замѣнить немощность тѣла, тѣлесная же сила безъ духа не дѣлаетъ душу ни въ какомъ отношеніи лучшей". „Кто предпочитаетъ духовныя блага, тотъ тѣмъ самымъ предпочитаетъ божественное, а кто предпочитаетъ матеріальныя, тотъ предпочитаетъ человѣческое". „Духъ долженъ пріучаться черпать свои радости изъ себя самого" „Ни здоровье, ни деньги не дѣлаютъ человѣка болѣе счастливымъ, но праведное настроеніе и многосторонняя одаренность". „Причина зла есть незнаніе лучшаго". „Добро и истина для всѣхъ людей одинаковы, напротивъ, пріятно одному одно, другому — другое". „Мудрецъ не долженъ подчиняться нравамъ, но вести независимую жизнь". „Для мудраго человѣка открыта каждая страна, ибо родиной благородной души является весь свѣтъ".

Если, тѣмъ не менѣе, принято открывать исторію греческой этики софистами и Сократомъ, то это имѣетъ свое основаніе въ слѣдующемъ. До-Сократовская этика, хотя и содержала въ себѣ изложеніе нравственныхъ воззрѣній, опредѣляемыхъ подъ разными углами зрѣнія, но не содержала въ себѣ систематической критики самаго принципа нравственности. Самыя основы ходячей нравственности и необходимость извѣстнаго нравственнаго уклада еще не берутся подъ сомнѣніе. По выраженію Іодля, мы имѣемъ дѣло съ эпохой субстанціональной нравственности, которая безъ особыхъ колебаній связываетъ отдѣльное лицо законами его государства, нравами и обычаями его народа и учитъ его видѣть добро и зло въ согласіи поступковъ съ этими факторами. „Изъ непосредственнаго размышленія надъ условіями жизни, изъ правотворящаго инстинкта вы-

росли эти правила и нормы; какъ объективныя силы съ властью неизмѣнно данныхъ факторовъ стояли они передъ отдѣльной личностью, не возбуждая вопроса объ основной причинѣ заключающихся въ нихъ различій".

II. Начало этики, какъ и всякой науки, относится къ тому моменту, когда самое явленіе, составляющее предметъ ея изслѣдованія, начинаетъ вызывать недоумѣніе, когда возникаютъ вопросы о причинахъ, цѣляхъ и правомѣрности того, что существуетъ Такой моментъ для этики наступаетъ, когда вѣками сложившіяся укладъ нормъ поведенія и общественныхъ отношеній перестаетъ соотвѣтствовать новымъ потребностямъ и новому міровоззрѣнію. Этотъ моментъ наступилъ для греческой этики *въ эпоху софистовъ и Сократа* Къ этому времени произошли такія глубокія измѣненія въ соціальной и политической жизни, настолько подвинулся процессъ самосознанія личности, что старый патріархальный укладъ, основанный на поглощеніи личности жизнью рода, пересталъ удовлетворять. Противъ ходячихъ предписаній нравственности подымаются протесты. Возникаютъ вопросы о томъ, на чемъ основаны эти стѣсняющія личную свободу предписанія, какую цѣль они преслѣдуютъ, какой стоитъ за ними авторитетъ и какова его цѣнность? Человѣкъ и его жизнь въ обществѣ становятся предметомъ наибольшаго вниманія со стороны мыслящихъ представителей общества, и на эти вопросы, главнымъ образомъ, обращается философскій анализъ Это движеніе находитъ себѣ поддержку и въ томъ чисто теоретическомъ скептицизмѣ, которымъ теперь смѣняется господство догматической натурфилософіи. Развитію теоретическаго скептицизма содѣйствовало, конечно, въ немалой степени то обстоятельство, что догматическая философія предыдущей эпохи привела въ конечномъ счетѣ только къ столкновенію противоположныхъ взглядовъ, ни одинъ изъ которыхъ не могъ считаться признанной истиной Качественное представленіе о мірѣ іонійцевъ сталкивается съ количественнымъ принципомъ пиѳагорейцевъ, неподвижное бытіе Парменида со становленіемъ Гераклита Съ точки зрѣнія Парменида, обманчивыми являются показанія чувствъ, а на почвѣ ученія Гераклита легко могутъ возникнуть сомнѣнія въ возможности какого бы то ни было знанія. По этому послѣднему пути и идутъ нѣкоторые видные софисты.

Софисты не представляютъ собою опредѣленной философской школы. Ихъ объединяетъ въ одну группу только общность профессіи. Это—странствующіе учителя философіи, которые, вопреки стародавнимъ обычаямъ, взимаютъ плату за свое обученіе. Вызванъ былъ этотъ промыселъ тогдашними историческими условіями. Въ греческихъ демократическихъ республикахъ огромное значеніе, какъ средство проложить себѣ дорогу въ общественной жизни, пріобрѣло краснорѣчіе, и возникла потребность въ преподавателяхъ этого искусства Среди софистовъ много было неглубокихъ людей, но были между ними и даровитые мыслители. Преобладающимъ направленіемъ было скептическое уже потому, что скептицизмъ и релятивизмъ составляютъ самую удобную позицію для людей, которымъ постоянно приходится, въ цѣляхъ обученія ораторскому искусству, отстаивать самыя различныя и противорѣчивыя мнѣнія Но были и болѣе глубокія причины скептицизма, указанныя выше. Неудачи догматической философіи вызвали предположеніе, не въ умственной ли и чувственной организаціи человѣка заключаются препятствія къ познанію абсолютной истины. Многіе видные софисты и становятся на эту точку зрѣнія, проповѣдуя скептицизмъ и нравственный релятивизмъ *Протагоръ* выступаетъ съ утвержденіемъ: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей,—существующихъ, что онѣ существуютъ, не существующихъ, что онѣ не существуютъ“ (480—411 гг.). При этомъ подъ человѣкомъ онъ разумѣетъ отдѣльнаго конкретнаго человѣка, а не абстрактнаго представителя человѣческаго рода, и такимъ образомъ проповѣдуетъ полнѣйшій субъективизмъ въ теоріи познанія. *Горгій* (ум. ок 380 г) выставляетъ свои извѣстные три тезиса: 1) ничего не существуетъ; 2) если бы что-нибудь даже и существовало, оно было бы непознаваемо; 3) если бы оно даже было познаваемо, такое познаніе было бы непередаваемо другимъ людямъ.

Что касается этики, то здѣсь скептицизмъ софистовъ состоялъ не столько въ сомнѣніяхъ относительно познаваемости этическихъ принциповъ, сколько въ проповѣди относительности и произвольности нормъ поведенія. Такъ какъ наблюденія показываютъ неустойчивость и постоянную смѣну воззрѣній на то, что должно считаться справедливымъ и что несправедливымъ, то дѣлается заключе-

ніе, что нормы поведенія вытекаютъ не изъ какой-нибудь неизмѣнной природы вещей, но просто изъ человѣческаго усмотрѣнія. Мысль была далека отъ того, чтобы искать какой-нибудь постоянный законъ, опредѣляющій самую смѣну этическихъ воззрѣній. Поэтому на юридическія нормы и установившіеся въ обществѣ нравы смотрѣли, какъ на произвольныя установленія имѣющихъ власть классовъ и отдѣльныхъ лицъ, вызванныя ихъ заботой о собственныхъ выгодахъ. Этому положительному праву противополагали право естественное, которое носило въ себѣ всѣ признаки того индивидуализма и субъективизма, проявленія котораго въ теоріи познанія мы только что отмѣтили. Основной принципъ этого естественнаго права сводился къ тому, что всякій по природѣ стремится къ счастію, которое воленъ понимать по-своему. Кто чувствуетъ въ себѣ достаточную силу, чтобы въ этомъ стремленіи къ собственному благополучію вступить въ борьбу съ установленными положительными законами и перескочить черезъ преграды, ими воздвигаемыя, тотъ воленъ это сдѣлать на собственный рискъ и страхъ. Сила всякаго положительнаго закона основана на страхѣ и предразсудкѣ Мудрый человѣкъ будетъ пользоваться законами, какъ и всѣмъ вообще на свѣтѣ, для своихъ личныхъ выгодъ.

Такимъ образомъ, взглядъ, преобладающій въ софистикѣ, относительно нравственныхъ нормъ оказывается по существу скептическимъ вплоть до полнаго моральнаго нигилизма. Разсужденія софистовъ въ значительной степени напоминаютъ новѣйшія теоріи Штирнера или Ницше. Но тѣмъ не менѣе это направленіе имѣетъ большую положительную цѣнность въ развитіи этической мысли. Разлагающій скепсисъ софистовъ впервые обратилъ серьезное вниманіе на вопросъ о томъ, адэкватно ли вообще человѣческое знаніе бытію и не извращается ли картина бытія самыми условіями человѣческаго познаванія. Такъ впервые опредѣленно поставлена была гносеологическая проблема. Что же касается спеціально этики, то софисты заставили представителей философской мысли обратить самое серьезное вниманіе на вопросъ объ обоснованіи самой нравственности въ принципѣ, на вопросъ о томъ, существуетъ ли вообще какая-либо объективная нравственность, имѣющая общеобязательное значеніе, и на чемъ основана ея значимость Пер-

вая попытка разрѣшенія этихъ вопросовъ въ положительномъ смыслѣ исходитъ отъ Сократа.

III. *Сократъ* (469—399 гг.) сходится съ софистами въ томъ, что и для него весь интересъ философіи лежитъ въ области человѣческихъ отношеній. Но онъ совершенно расходится съ ними въ воззрѣніяхъ на возможность и познаваемость объективнаго добра. Хотя и Сократъ весьма критически относится къ ходячимъ моральнымъ понятіямъ и подвергаетъ ихъ безпощадному анализу, но онъ признаетъ объективное значеніе добра. Добромъ для него, какъ и для всей послѣдующей греческой философіи, оказывается полезное человѣку, то, что ведетъ къ счастію. Но счастіе допускаетъ объективное опредѣленіе. Оно состоитъ въ жизни, согласной съ писанными законами государства и съ неписанными законами человѣчества. Не инстинктивно, а вполнѣ сознательно долженъ человѣкъ выработать такую жизнь Основнымъ правиломъ поэтому является размышленіе о самомъ себѣ и своихъ задачахъ: „познай самого себя“. Мѣрой вещей, по ученію Сократа, также является человѣкъ, но не человѣкъ въ конкретномъ своемъ единичномъ проявленіи, а какъ представитель человѣчества въ цѣломъ или своего народа.—Задача философіи сводится къ тому, чтобы вести человѣка къ высшему благу, къ главной жизненной цѣли, которая стоитъ выше всѣхъ остальныхъ и достиженіе которой даетъ счастіе или благополучіе Путемъ къ достиженію счастія является знаніе Добродѣтели можно научиться такъ же, какъ учатся всякому другому искусству. Человѣкъ, знающій истинный путь къ счастію, не пойдетъ по ложному. Поэтому только мудрецъ, т.-е. человѣкъ, обладающій всей полнотою знанія, можетъ быть добродѣтельнымъ и счастливымъ.—Что касается самаго метода, при помощи котораго добывается это объективное и общеобязательное знаніе въ области нравственности, то Сократъ является творцомъ особаго *метода*, который и донынѣ называютъ Сократическимъ. Этотъ методъ приближается къ тому, что теперь извѣстно подъ именемъ индукціи, и состоитъ въ восхожденіи отъ частнаго къ общему. Сократъ въ бесѣдахъ съ учениками подвергаетъ тщательному изслѣдованію содержаніе ходячихъ сужденій о разныхъ добродѣтеляхъ и повседневные факты, стоящіе въ связи съ этими вопросами, и въ результатѣ такого анализа пытается дойти

до правильно формулированныхъ общихъ понятій. Руководящимъ критеріемъ объективности и общеобязательности полученныхъ выводовъ о содержаніи нравственныхъ принциповъ, съ точки зрѣнія Сократа, является продолжительность удовлетворенія, доставляемаго тѣмъ или инымъ родомъ поведенія — Характерной для Сократа является раціоналистическая постановка вопроса о нравственности. Добродѣтель отожествляется съ знаніемъ и доступна только мудрецу Конечно, такая доктрина по существу односторонняя: въ ней игнорируется столь важный для этики элементъ воли, безъ которой моральная сила невозможна Но для самого Сократа это совпаденіе знанія и всего поведенія человѣка было эмпирическимъ фактомъ, установленнымъ путемъ самонаблюденія, ибо онъ показалъ какъ своей жизнью, такъ и смертью, что для него лично интеллектуальныя воззрѣнія на добродѣтель и характеръ поступковъ вполнѣ совпадаютъ Жизнь Сократа состояла въ постоянномъ обученіи согражданъ добродѣтели, а смерть его наступила потому, что онъ отказался измѣнить своему ученію. отступить отъ моральной проповѣди, осужденной его согражданами, но въ то же время не пожелалъ и нарушить законы своего государства.

Руководящія идеи Сократа сказываются во всемъ дальнѣйшемъ развитіи греческой этики. Греческіе философы постоянно выдвигаютъ на первый планъ интеллектуальные элементы, цѣня выше всего знанія, пріобрѣтаемыя при помощи философскихъ занятій. Такая высокая оцѣнка умственной культуры совершенно естественна въ обществѣ, гдѣ все покоится на рабовладѣніи, гдѣ чрезвычайно низко поэтому цѣнится всякая хозяйственная дѣятельность, и гдѣ умственный трудъ не является источникомъ заработка и находится въ рукахъ искренно преданныхъ ему и убѣжденныхъ людей. Слѣдуетъ прибавить къ этому, что самая философія, охватывавшая весь кругъ доступныхъ тогда человѣку знаній, не пріобрѣла еще школьнаго и цехового характера, была понятна и интересна всякому, а знанія не распространялись тогда путемъ обязательныхъ школьныхъ программъ, но свободно пріобрѣтались желающими тамъ, гдѣ они этого хотѣли, и такъ, какъ они хотѣли. Но, конечно, такое положеніе дѣла имѣло свои оборотныя стороны. Высокая оцѣнка умственнаго труда и свободное его

положеніе покупались въ античной древности цѣною рабовладѣнія, которое одно только и могло, по состоянію тогдашней хозяйственной техники, обезпечить привилегированнымъ классамъ достаточный досугъ для занятія философіей. Затѣмъ, преувеличенная оцѣнка знанія, какъ основы добродѣтели, какъ было уже указано выше, придаетъ греческой этикѣ аристократическій характеръ, ибо знаніе и тогда доступно было сравнительно немногимъ. Впослѣдствіи этотъ аристократизмъ этическихъ ученій привелъ къ разочарованію въ подобной постановкѣ дѣла и помогъ христіанству одержать рѣшительную побѣду надъ античнымъ міровоззрѣніемъ.

Ставя своей задачей представить только важнѣйшія этическія направленія, я не буду останавливаться подробно на школахъ такъ называемыхъ *киниковъ* (во главѣ стоитъ Антисѳенъ 440—370 гг.) и *киренаиковъ* (во главѣ стоитъ Аристиппъ 435—355 гг.). Первая изъ этихъ школъ высшее благо видѣла въ сведеніи потребностей человѣка къ минимуму и, несомнѣнно, вела свое начало отъ Сократа, односторонне истолковывая его ученіе. Киники ставили мудреца выше законовъ государства, утверждая, что мудрецъ есть гражданинъ всего міра. Они освобождали его даже отъ подчиненія приличіямъ и чувству стыда, настаивая на совершенно открытомъ удовлетвореніи такихъ естественныхъ отправленій, которыя принято скрывать (цинизмъ). Вторая школа считала высшимъ благомъ наслажденіе и притомъ въ смыслѣ наслажденія каждаго даннаго момента, а не счастія всей жизни; она стоитъ по характеру ученія ближе къ софистамъ По ученію Аристиппа, высшая степень мудрости состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ, пользуясь наслажденіями, не попадалъ, однако, въ зависимость отъ вещей, но умѣлъ оставаться ихъ господиномъ. Ничего незаконнаго по самой природѣ вещей для этого философа не существуетъ. Съ подобными противоположностями въ этическихъ воззрѣніяхъ мы лучше познакомимся на болѣе позднихъ школахъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Въ настоящее же время мы остановимся на двухъ наиболѣе видныхъ представителяхъ послѣсократовской этики—Платонѣ и Аристотелѣ.

§ 4. Платонъ и Аристотель.

I. Изъ діалоговъ *Платона* (427 — 347 гг) къ области этики относятся, главнымъ образомъ, слѣдующіе: Менонъ, Критонъ, Государство, Тимей, Критій, Филебъ, Федръ, Законы. Платонъ ставитъ себѣ задачу создать болѣе или менѣе законченную систему философіи и, въ частности, этики на основахъ, заложенныхъ Сократомъ. Если въ своихъ раннихъ діалогахъ Платонъ ограничивается развитіемъ идеи Сократа о томъ, что добродѣтель есть знаніе, и съ этой точки зрѣнія изслѣдуетъ вопросъ о благѣ и отдѣльныхъ добродѣтеляхъ, то совершенно новые принципы появляются въ его этикѣ по мѣрѣ выработки его знаменитаго ученія объ идеяхъ. Въ позднѣйшихъ діалогахъ Платонъ, на почвѣ этого ученія, *ставитъ этику въ связь съ метафизикой,* пытается опредѣлить мѣсто человѣка во вселенной и этимъ путемъ разрѣшить нравственную проблему Въ результатѣ получается первый опытъ метафизической этики на идеалистическихъ основахъ.

Платонъ убѣжденъ въ существованіи объективнаго добра и проявленіемъ его считаетъ весь міръ, но не въ томъ видѣ, какъ онъ нами воспринимается, какимъ онъ намъ кажется, а въ его умопостигаемой основѣ. Кажущійся намъ міръ есть лишь такое же слабое отраженіе вѣчныхъ *идей,* какими являются тѣни предметовъ, отбрасываемыя ими на стѣну пещеры, въ которой находится наблюдатель. Истиннымъ добромъ для Платона является міръ въ его настоящей реальности, т.-е. въ идеяхъ Чувственный міръ полонъ несовершенства и зла, но зато онъ и не имѣетъ вполнѣ реальнаго бытія. Истинная же дѣйствительность есть царство добра и красоты и заключается въ неизмѣнномъ пребываніи вѣчныхъ и неподвижныхъ идей.

Къ такому представленію о мірѣ Платонъ приходитъ слѣдующимъ путемъ Прежде всего, идея есть, конечно, понятіе логическое Уже Сократъ искалъ идей, т.-е. общихъ понятій, которыя помогали бы намъ разобраться въ хаосѣ нашихъ воспріятій Но Сократъ шелъ къ этимъ понятіямъ преимущественно индуктивнымъ путемъ: онъ сравнивалъ и обобщалъ отдѣльные случаи, искалъ въ нихъ сходствъ и аналогій, чтобы получить общія понятія и общія ма-

ксимы. Платонъ примѣняетъ другой пріемъ Онъ начинаетъ анализировать содержаніе самихъ общихъ понятій и сужденій, чтобы путемъ ихъ аналитическаго расчлененія уяснить себѣ связь и порядокъ всѣхъ понятій Такъ получается у него представленіе о такихъ понятіяхъ, которыя создаются только мышленіемъ, а не опытомъ. Далѣе онъ убѣждается, что и въ опытныхъ понятіяхъ далеко не все почерпается исключительно изъ опыта. Въ опытѣ ни одно понятіе въ полномъ и чистомъ его видѣ не содержится. Отсюда возникаетъ мысль о томъ, что опытъ вообще есть лишь поводъ къ созданію понятій, что они въ опытѣ не даны, но только намѣчены. Понятіе въ сравненіи съ опытомъ представляется, какъ нѣчто болѣе чистое, болѣе устойчивое, менѣе измѣнчивое —Эти логическія соображенія облекаются затѣмъ въ онтологическую форму. Неизмѣнныя и устойчивыя по природѣ понятія сближаются въ умѣ философа съ тѣмъ неизмѣннымъ бытіемъ, о которомъ учила Элейская школа съ Парменидомъ во главѣ. Въ сравненіи съ такимъ бытіемъ міръ опыта есть лишь измѣнчивое и не имѣющее цѣны становленіе Гераклита, въ мірѣ явленій нѣтъ устойчиваго бытія, здѣсь „все течетъ“. Получается выводъ, что только въ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идеяхъ заключается истинное бытіе. Міръ видимыхъ явленій не есть настоящее бытіе; здѣсь бытіе перемѣшано съ небытіемъ, и такъ получается картина постояннаго становленія, въ которомъ нѣтъ ничего законченнаго, устойчиваго и чистаго Небытіе (τὸ μὴ ὄν) представлялось Платону въ видѣ пустого пространства; отъ сочетанія вѣчныхъ идей съ небытіемъ и получился видимый міръ явленій. Міръ по природѣ дуалистиченъ, въ немъ различается видимый міръ предметовъ и невидимый потусторонній міръ идей. При этомъ, конечно, не неподвижныя и вѣчныя идеи суть двигатели чувственнаго міра, но, напротивъ, чувственный міръ исполненъ тоской по идеямъ и, стремясь къ нимъ, получаетъ свои эмпирическія формы, которыя тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ они ближе къ идеямъ. Идеи рисуются, какъ идеалы и цѣли стремленій чувственнаго міра.

Человѣкъ раздѣляетъ участь всего міра явленій. И въ немъ мы находимъ сочетаніе бытія и небытія, жизни и смерти. Душа человѣка, если не вся, то своимъ разумомъ, принадлежитъ къ міру идей; животными же влеченіями и

тѣломъ человѣкъ прикованъ къ чувственному міру. Между разумной и животной стороной души помѣщается соединительная область мужества, т.-е. благородныхъ аффектовъ человѣка, при помощи которыхъ разумъ справляется со страстями. Разумъ, по представленіямъ Платона, помѣщается въ головѣ человѣка, мужество — въ сердцѣ, животныя страсти и влеченія—въ животѣ. Добродѣтельнымъ является тотъ человѣкъ, который по возможности приближается къ міру идей, т.-е. въ которомъ приведены въ гармоническое подчиненіе разуму всѣ стороны его духа Такъ мы получаемъ три основныя добродѣтели: мудрость, храбрость и разсудительность, которыя, будучи взяты всѣ вмѣстѣ, составляютъ справедливость. Разумъ, познавая въ понятіяхъ все истинно сущее (при чемъ душа только припоминаетъ идеи, которыя она открыто созерцала до соединенія съ тѣломъ), опредѣляетъ основную линію поведенія, мужество помогаетъ разуму обуздать страсти, т.-е. неблагородные элементы его существа, а животныя функціи принуждаются выполнять свое назначеніе съ умѣренностью, т.-е такъ, чтобы не мѣшать разуму въ его дѣлѣ Душа, въ которой царитъ такая гармонія, соотвѣтствуетъ идеѣ человѣка, и къ такому состоянію мы должны себя вести. Дѣятельность разума оказывается и у Платона главнымъ назначеніемъ человѣка, а высшей этической задачей является знаніе или философія.

Опредѣленіемъ нравственной задачи отдѣльнаго человѣка Платонъ не исчерпываетъ своего этическаго ученія. Человѣкъ мыслимъ для него только, какъ членъ цѣлаго рода, при чемъ родъ, какъ нѣчто болѣе постоянное и устойчивое, стоитъ выше индивида. Даже всѣмъ своимъ сочиненіямъ Платонъ придаетъ соціальную форму діалоговъ. Каждый изъ насъ, по мнѣнію Платона, можетъ достигнуть добродѣтели только въ обществѣ, которое для Платона совпадаетъ съ государствомъ Поэтому *ученіе о государствѣ* является естественнымъ завершеніемъ этики Каждый долженъ культивировать въ себѣ, главнымъ образомъ, ту добродѣтель, которая соотвѣтствуетъ его мѣсту въ государствѣ. Отсюда важное значеніе получаетъ ученіе о строѣ и расчлененіи идеальнаго государства

Строй государства Платонъ представляетъ себѣ по аналогіи съ описанной уже организаціей отдѣльнаго человѣка.

Государство, по его ученію, есть органическое цѣлое, распадающееся на рядъ прилаженныхъ другъ къ другу частей, которыя общими силами выполняютъ совмѣстную работу. Въ совершенномъ государствѣ во главѣ правительства стоятъ мудрецы, военная аристократія помогаетъ имъ своимъ мужествомъ и силой, а классъ рабочихъ обязанъ выполнять свои скромныя задачи въ общей экономіи соціальнаго цѣлаго Аристократическій характеръ греческой этики ярко обнаруживается въ этомъ ученіи, такъ какъ оказывается, что при такой постановкѣ дѣла, когда выше всего ставится гармонія цѣлаго общества, то гармоническое развитіе, которое по Платону составляетъ добродѣтель и высшее благо каждой отдѣльной личности, можетъ быть доступно только тѣмъ немногимъ мудрецамъ, которые поставлены во главѣ государства. Только имъ дается и соотвѣтствующее воспитаніе. Что же касается представителей остальныхъ классовъ общества, то воспитаніе ихъ весьма односторонне, соотвѣтственно ихъ общественному назначенію. Интересы личности явно приносятся Платономъ въ жертву общему благу.

Наилучшей формой государственнаго устройства оказывается, такимъ образомъ, аристократія мудрецовъ. Но, если бы такая форма правленія и осуществилась, то, по мнѣнію Платона, она не была бы вѣчной, ибо нѣтъ ничего вѣчнаго въ мірѣ явленій. Она непремѣнно была бы выведена изъ равновѣсія и превратилась бы въ извращенную форму. Такихъ извращенныхъ формъ Платонъ насчитываетъ четыре. Послѣ аристократіи на второмъ мѣстѣ помѣщается тимократія, соотвѣтствующая Лакедемонскому устройству; здѣсь возобладало надъ мудростью мужество и честолюбіе. Затѣмъ идетъ олигархія, гдѣ верхъ одержали стяжательные инстинкты, и господство досталось богатымъ. Далѣе слѣдуетъ демократія, происшедшая отъ возстанія бѣдныхъ; въ такомъ государствѣ признается свобода и равенство того, что по природѣ далеко не равно и не заслуживаетъ свободы; на практикѣ такой режимъ приводитъ къ безпорядочному господству разнузданныхъ страстей. На почвѣ неизбѣжной демагогіи демократія вырождается въ тиранію, которая является наихудшей формой правленія.

Вѣрный своей аналогіи между государствомъ и человѣкомъ, Платонъ указываетъ аналогичные пять нравствен-

ныхъ типовъ отдѣльныхъ людей. Наиболѣе достойнымъ и счастливымъ является мудрецъ, который сумѣлъ подчинить свою жизнь разуму и вѣчнымъ идеямъ и служить гармонии и справедливости. Далѣе идутъ типы честолюбиваго человѣка, стяжательнаго человѣка, распущеннаго человѣка и, наконецъ, человѣка, порабощеннаго какой-нибудь сильной страстью (въ особенности, эротической). Душа послѣдняго человѣка вѣчно пребываетъ въ рабскомъ состояніи.

Такимъ образомъ, и для Платона задачей человѣка оказывается достиженіе счастія, но путь къ этому онъ видитъ въ культивированіи духовныхъ свойствъ человѣка, при чемъ опять-таки особое вниманіе удѣляется культурѣ интеллекта. Представлено въ этикѣ Платона и столь характерное для грековъ *сочетаніе этическаго и эстетическаго начала*. Идея, воплощаясь въ чувственную оболочку, составляетъ источникъ красоты, которая проявляется въ тѣмъ большей степени, чѣмъ чище выступаетъ содержаніе идеи. Вотъ почему прекрасное и доброе по существу совпадаютъ, а любовь къ прекрасному, какъ стремленіе къ міру идей, родственна стремленію къ добродѣтели. Божественный Эросъ, о которомъ Платонъ разсказываетъ въ діалогѣ „Пиръ“, есть начало не только эстетическое, но и этическое. Есть въ ученіи объ Эросѣ и соціальный элементъ, ибо красота, по убѣжденію Платона, прежде всего открывается намъ въ человѣческомъ тѣлѣ и на почвѣ любви къ другому человѣку (особенно, къ прекрасному юношѣ); вмѣстѣ съ любимымъ существомъ мы идемъ по пути любви къ еще высшей божественной красотѣ и добру.

Въ заключеніе отмѣтимъ у Платона наличность еще одного теченія мысли, которое не стоитъ въ полномъ согласіи со всѣмъ изложеннымъ до сихъ поръ. Эта истинно эллинская этика красоты и гармоніи стоитъ совершенно на земной почвѣ и признаетъ, повидимому, вполнѣ осуществимымъ для человѣка идеалъ мудреца, считаетъ его достижимымъ, по крайней мѣрѣ, для нѣкоторыхъ избранныхъ. Но въ нѣкоторыхъ діалогахъ эта этика перекрещивается съ нѣсколько инымъ ученіемъ, въ значительной степени *религіозно-фантастическаго характера*. Согласно этому ученію, земная жизнь человѣка оказывается только подготовкой къ иной, потусторонней жизни. Въ діалогахъ „Тимей“ и „Федонъ“ насъ учатъ, что не всякая жизнь человѣка прете-

каетъ на землѣ. Существуетъ безсмертіе и перевоплощеніе душъ. Чистые духи попадаютъ въ тѣло въ результатѣ извѣстнаго паденія, которое и приводитъ къ тому, что въ душѣ человѣческой къ благородному и безсмертному разуму примѣшиваются неблагородные и смертные элементы страстей. Задача духа, заключеннаго въ тѣло, состоитъ въ обезпеченіи побѣды разуму. Если ему это не удастся, то при послѣдующемъ рожденіи духъ попадаетъ въ тѣло низшаго существа: женщины, птицы, животнаго земного или водяного, т.-е. получаетъ должное возмездіе. Переселеніе душъ происходитъ въ теченіе опредѣленнаго цикла, великаго года въ 1000 или 10000 лѣтъ, когда весь міровой процессъ заканчивается, чтобы затѣмъ опять начаться снова. — Эти полумиѳическія, полуфилософскія представленія не вполнѣ согласуются съ той этикой красоты, основныя черты которой выяснены были выше, такъ какъ въ новомъ ученіи не считается возможнымъ гармоническое примиреніе всѣхъ элементовъ души, но безсмертнымъ признается только разумъ. Не только между чувственнымъ міромъ и міромъ идей вырыта пропасть, но самый духъ раздѣлился на части. смертную и безсмертную.

II. Новую попытку построенія законченной системы морали мы находимъ у *Аристотеля* (384 — 322 гг). Сюда относятся, главнымъ образомъ, Аристотелевская „Никомахова этика“ и его же „Политика“

Въ отличіе отъ Платона, Аристотель въ области этики обращаетъ вниманіе не столько на метафизическія проблемы, сколько на изслѣдованіе *эмпирическихъ данныхъ*. Платоновское ученіе объ идеяхъ создало различіе между міромъ явленій и потустороннимъ міромъ идей; мы видѣли, что это ученіе привело Платона даже къ несоотвѣтствующему общему духу греческой философіи, вѣрившей въ достаточность силъ человѣка, представленію о загробной жизни. У Аристотеля всѣ такіе элементы отсутствуютъ. Его воззрѣнія остаются въ предѣлахъ доступнаго нашему чувственному опыту міра, и этимъ міромъ философъ удовлетворяется. Платоновскія идеи изъ вѣчныхъ прообразовъ вещей, составляющихъ самостоятельный міръ истиннаго бытія, обращаются въ принципъ *формы*, которая при наличности внѣшняго толчка преобразуетъ *матерію*. Форма и матерія неразрывно связаны между собою, такъ что ка-

ждая вещь потенціально содержится въ матеріи и путемъ естественнаго развитія получаетъ свою форму Весь міръ представляетъ собою рядъ формъ, находящихся въ связи другъ съ другомъ и расположенныхъ въ порядкѣ все большаго совершенства Основнымъ двигателемъ міра является Богъ, опредѣляемый, какъ чистое мышленіе безъ матеріальнаго бытія. Душа человѣка, какъ начало, образующее тѣло и оживляющее его, связана съ тѣломъ и безъ него существовать не можетъ; но высшій разумъ въ человѣкѣ, какъ частица Божества, нематеріаленъ и вѣченъ Изученіе міра, по Аристотелю, состоитъ въ открытіи формъ, при чемъ для этого мы должны отправляться отъ изученія данной намъ дѣйствительности.

Природу человѣка Аристотель представляетъ себѣ по существу активной, дѣятельной. „Бытіе всѣмъ кажется желаннымъ, привлекательнымъ, бытіе же наше заключается въ энергіи, жизни и дѣятельности“ (Эт., кн. IX). Изслѣдуя вопросъ о высшемъ благѣ, слѣдуетъ отправляться отъ анализа разныхъ способностей человѣческой души. Аристотель прежде всего ставитъ себѣ вопросъ о томъ, *какая способность отличаетъ человѣка отъ животныхъ*, такъ какъ, по его мнѣнію, именно эта способность должна вести къ высшему благу. Такой способностью оказывается разумъ. Основной задачей человѣка поэтому является культивированіе разума и подчиненіе ему всѣхъ остальныхъ дѣятельностей и способностей. Дѣятельность разума составляетъ объективное добро, но она же доставляетъ человѣку высшее субъективное удовлетвореніе. Эта дѣятельность по существу— созерцательна, теоретична, она обезпечиваетъ поэтому человѣку наибольшее спокойствіе и наибольшую независимость отъ внѣшнихъ условій. Добродѣтель и мудрость для Аристотеля совпадаютъ

Такимъ образомъ, съ одной стороны, мы видимъ, что для Аристотеля жизнь вообще есть дѣятельность, энергія, а блаженство есть дѣятельность высшей части души, дѣятельность, которая желательна сама по себѣ, а не ради чего-либо другого. Но, съ другой стороны, тотъ же мыслитель заявляетъ намъ, что блаженство заключается въ покоѣ. „Хотя нельзя отрицать, читаемъ мы въ слѣдующей X кн. Этики, что добродѣтельная дѣятельность политическая и военная выдается надъ другими по красотѣ и величію, но

все же она лишена покоя, стремится всегда къ извѣстной цѣли и желательна не ради ея самой. Созерцательная же дѣятельность разума, напротивъ, отличается значительностью, существуетъ ради себя самой, не стремится ни къ какой цѣли и заключаетъ въ себѣ ей одной свойственное наслажденіе, которое усиливаетъ энергію; если она, сверхъ того, является самоудовлетворенною, заключающею въ себѣ покой и лишенною треволненій, насколько это возможно человѣку, и имѣющею всѣ остальныя качества, которыя можно приписать блаженному и которыя свойственны подобной дѣятельности, то она и есть совершенное блаженство человѣка, если оно продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное несвойственно блаженному. Однако, такая жизнь окажется, пожалуй, болѣе значительною, чѣмъ это возможно человѣку; и прожилъ бы онъ ее не потому, что онъ человѣкъ, а потому, что въ немъ есть нѣчто божественное; и поскольку онъ отличается отъ человѣка, какъ сложнаго существа, настолько и энергія его отличается отъ дѣятельности всякой другой добродѣтели. Если же разумъ въ сравненіи съ человѣкомъ есть нѣчто Божественное, то и жизнь, сообразная ему, будетъ Божественною въ сравненіи съ жизнью человѣка. Не должно внимать тѣмъ, которые увѣщеваютъ насъ заботиться о близкомъ человѣкѣ, такъ какъ мы люди, и о томъ, что бренно, такъ какъ мы смертны, а слѣдуетъ какъ можно болѣе стремиться къ безсмертію и дѣлать все возможное, чтобы жить сообразно съ тѣмъ, что въ насъ наиболѣе сильно и значительно, ибо, хотя оно по объему и незначительно, но по силѣ и значенію превышаетъ все остальное". — Мы видимъ, такимъ образомъ, что Аристотель выходитъ изъ затрудненія тѣмъ путемъ, что объявляетъ доступное намъ блаженство результатомъ заключающагося въ насъ Божественнаго начала. Однако, этой ссылкой на потусторонній міръ Божественнаго онъ все-таки не даетъ нагляднаго представленія о томъ, какъ можетъ дѣятельность, которая по самому понятію своему предполагаетъ преодолѣніе препятствій, борьбу и безпокойство, быть въ то же время покоемъ. Такого характера не можетъ имѣть даже чисто теоретическая дѣятельность ума, ибо всякое познаваніе есть также борьба съ препятствіями, а развѣ только состояніе мистическаго экстаза. Однако, и такое состояніе невозможно для человѣка вѣчно.

Естественныя потребности человѣческой природы не могутъ насъ не выводить постоянно изъ равновѣсія; процессъ жизни есть по существу процессъ постоянной борьбы и безпокойства.

Все это, впрочемъ, Аристотель очень хорошо понимаетъ при дальнѣйшемъ построеніи своей этической системы. Онъ знаетъ, что жизнь человѣка не можетъ состоять въ одномъ только теоретическомъ размышленіи, но нуждается въ выполненіи ряда задачъ, связанныхъ съ функціями, которыя общи человѣку съ животными, каковы: питаніе, размноженіе и т. п. Поэтому для разума возникаетъ рядъ этическихъ задачъ, которыя сводятся къ тому, чтобы разумъ держалъ въ подчиненіи себѣ эти функціи. При этомъ наиболѣе правильнымъ путемъ, по ученію Аристотеля, является нахожденіе *нормы*, т.-е. середины между крайностями. Такой серединный характеръ и имѣютъ всѣ добродѣтели: храбрость лежитъ посрединѣ между трусостью и безразсудной отвагой, умѣренность занимаетъ среднее положеніе между чревоугодіемъ и чувственной тупостью и т. д. Нормальное отношеніе пріобрѣтается не однимъ только знаніемъ; для его установленія необходима также привычка, пріобрѣтаемая упражненіемъ воли. Такимъ образомъ, Аристотель отмѣчаетъ и значеніе волевого элемента въ области этики. Добродѣтель для него не сводится къ одному только знанію. Отсюда вытекаетъ и извѣстное различіе между добродѣтелями *діаноэтическими*, стоящими въ связи со знаніемъ, каковы мудрость и практическій смыслъ, и добродѣтелями *этическими*, стоящими въ связи съ упражненіемъ характера, каковы щедрость, умѣренность. Что такое самая норма, этого Аристотель болѣе точно не опредѣляетъ, ограничиваясь казуистическимъ описаніемъ добродѣтельнаго поведенія, опирающимся въ значительной степени на греческое словоупотребленіе.

Аристотель не въ меньшей степени, чѣмъ Платонъ, придаетъ значеніе *соціальности человѣка*. Аристотелю, вѣдь, принадлежитъ знаменитое опредѣленіе человѣка, какъ животнаго политическаго или общественнаго. Поэтому и высшее мѣсто между добродѣтелями занимаютъ у него справедливость и дружба, которыя онъ опредѣляетъ, какъ добродѣтели по существу соціальныя. *Справедливость* есть середина между причиненіемъ обидъ, въ которомъ заклю-

чается стремленіе имѣть больше, чѣмъ слѣдуетъ, и ихъ перенесеніемъ. Справедливый человѣкъ „при распредѣленіи благъ между собою и другимъ или между двумя посторонними лицами, поступаетъ не такъ, что себѣ удѣляетъ слишкомъ много, а другому слишкомъ мало, а зло распредѣляетъ противоположнымъ образомъ, но удѣляетъ каждому соотвѣтственное ему по пропорціи и точно также поступаетъ при распредѣленіи благъ между двумя посторонними особами“ (Этика, кн V). Справедливость—наиболѣе совершенная добродѣтель, „потому что, кто обладаетъ ею, имѣетъ возможность воспользоваться ею и для другихъ людей, а не только для себя“ (тамъ же) Различіе справедливости распредѣляющей и уравнивающей состоитъ въ слѣдующемъ. „Распредѣляющая справедливость касается благъ общихъ всѣмъ гражданамъ и распредѣляетъ ихъ пропорціонально, и даже если бы распредѣлялось общественное имущество, то при этомъ руководствовались бы отношеніемъ, въ которомъ стоятъ взносы въ общественную казну отдѣльныхъ гражданъ. Несправедливость, противоположная этому виду справедливости, заключается въ непропорціональности Справедливость же въ обмѣнѣ также заключается въ своего рода равенствѣ, но не по такой пропорціи, а по ариѳметической, ибо здѣсь не имѣется въ виду разница, лишилъ ли порядочный человѣкъ дурного чего бы то ни было, или дурной—порядочнаго, или же порядочный человѣкъ совершилъ прелюбодѣяніе, а не дурной человѣкъ; законъ обращаетъ вниманіе лишь на различіе ущерба, а съ лицами обходится, какъ съ равными во всемъ, за исключеніемъ различія того, кто совершилъ преступленіе, отъ того, кто терпитъ ущербъ“ (тамъ же).

Еще болѣе цѣннымъ началомъ въ отношеніяхъ между людьми, чѣмъ справедливость, является *дружба* (φιλία) Эта добродѣтель занимаетъ у Аристотеля весьма видное мѣсто и замѣняетъ то, что потомъ стало именоваться любовью къ ближнему. „Дружба, говоритъ Аристотель въ VIII кн. Этики, есть самое необходимое для жизни, ибо никто не пожелаетъ себѣ жизни безъ друзей, даже если бы онъ имѣлъ всѣ остальныя блага“. „Граждане, будучи друзьями, не нуждаются въ справедливости, справедливые же, сверхъ того, нуждаются въ дружбѣ, и наиболѣе высшій видъ справедливости подобенъ дружбѣ“ (тамъ же). Въ послѣднихъ сло-

вахъ Аристотель имѣетъ въ виду тотъ видъ справедливости, который исправляетъ формализмъ и холодность общихъ правилъ закона въ примѣненіи къ конкретнымъ случаямъ, то, что по-нѣмецки передается словомъ Billigkeit, а по-русски могло бы быть названо правдой „Равенство въ дружбѣ означаетъ нѣчто иное, чѣмъ въ справедливости, ибо въ справедливости на первомъ планѣ стоитъ равенство по относительному достоинству, а на второмъ уже количественное равенство, а въ дружбѣ, наоборотъ, на первомъ планѣ стоитъ равенство количественное, качественная же оцѣнка отходитъ на второй“ „Дружба, кажется, болѣе состоитъ въ любви, чѣмъ въ томъ, чтобы быть любимымъ (тамъ же).

При такой высокой оцѣнкѣ соціальнаго элемента въ человѣкѣ, этика находитъ свое естественное завершеніе въ политикѣ, т. е. въ *ученіи о государствѣ.* Добродѣтели можно достигнуть только въ такомъ государствѣ, которое своими законами гарантируетъ справедливость.

Въ своей „Политикѣ“ Аристотель, такъ же какъ и въ „Этикѣ“, стоитъ на почвѣ фактовъ и пытается на ихъ основѣ создать общее ученіе о государствѣ Онъ различаетъ три основныя формы правленія въ каждомъ изъ двухъ рядовъ, къ установленію которыхъ его приводитъ разсмотрѣніе эмпирическихъ данныхъ и которые сводятся къ дѣленію всѣхъ формъ правленія на *правильныя и извращенныя.* Основное отличіе правильныхъ формъ отъ извращенныхъ состоитъ въ томъ, что въ правильныхъ формахъ дружба проявляется настолько же, насколько и справедливость; что же касается извращенныхъ, то въ нихъ дружба и справедливость одинаково играютъ малую роль и менѣе всего въ худшей формѣ правленія (Этика, кн. VIII). Въ ряду правильныхъ формъ мы находимъ монархію, аристократію и политію (Этика, кн. VIII; Политика, кн. III) Извращенныя формы сводятся къ тираніи, олигархіи и демократіи. Этимъ формамъ правленія отвѣчаютъ разныя стороны семейныхъ отношеній Монархія построена соотвѣтственно отношеніямъ между отцомъ и сыномъ, аристократія — соотвѣтственно отношеніямъ мужа и жены, политія отвѣчаетъ отношеніямъ между братьями Въ правильныхъ формахъ, какъ уже было отмѣчено, господствуетъ дружба, и потому здѣсь выше всего цѣнится общее благо. Въ извращенныхъ формахъ добродѣтель дружбы исчезаетъ. Въ тиранніи поэтому цѣли вла-

стителя ставятся выше цѣлей государства, въ олигархіи блюдутся интересы богатыхъ, въ демократіи преобладаютъ интересы неимущихъ, основою государства являются равенство и свобода, которыя не соотвѣтствуютъ природѣ государства, какъ организма. Аристотель является принципіальнымъ сторонникомъ неравенства между людьми и на этомъ основаніи защищаетъ институтъ рабства. Есть люди, по самой природѣ своей предназначенные къ подчиненію, и ихъ рабское состояніе обезпечиваетъ необходимый досугъ представителямъ высшихъ классовъ.

Перечисленныя формы государствъ смѣняютъ другъ друга въ порядкѣ исторической закономѣрности. Тѣмъ не менѣе Аристотель считаетъ возможнымъ опредѣлить, какая форма правленія является наилучшей, и въ IV кн. Политики объявляетъ, согласно своему общему принципу середины, что лучшей формой правленія является аристократія, какъ господство среднихъ гражданъ, т. - е. не очень богатыхъ и не очень бѣдныхъ (впрочемъ, въ VIII кн. Этики предпочтеніе, повидимому, отдается монархіи).

При натуралистическомъ характерѣ этики вопросъ о *свободѣ воли* не можетъ играть большого значенія, такъ какъ добродѣтель считается осуществимою природными силами человѣка и нравственность не возлагаетъ на него такихъ задачъ, которыя для своего выполненія требовали бы расхожденія въ какой-нибудь степени съ законами природы, даже если предполагать въ нихъ полное отсутствіе творчества. Въ общемъ, какъ Платонъ, такъ и Аристотель склоняются къ детерминизму. Дурной поступокъ у нихъ является либо слѣдствіемъ заблужденія о томъ, что́ считать добромъ и что́ — зломъ, либо слѣдствіемъ того, что страсти одолѣваютъ разумъ. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ все опредѣляется характеромъ и предыдущей жизнью человѣка. Но, по ученію Аристотеля, характеръ въ значительной степени зависитъ отъ человѣка; избраннымъ образомъ жизни человѣкъ воздѣйствуетъ на свой характеръ; въ этомъ смыслѣ можно говорить о произвольныхъ дѣйствіяхъ, о свободѣ и отвѣтственности человѣка.

Подводя итоги всему изложенному объ этикѣ Аристотеля, нельзя не согласиться съ Іодлемъ въ его общей характеристикѣ ученія этого философа. „Если разсмотрѣть это опредѣленіе ближе, говоритъ Іодль, то прежде всего по-

ражаетъ эмпирически-раціональный характеръ его. То, что здѣсь обозначено, какъ нравственность, покоится всецѣло на психологической почвѣ, лежитъ исключительно въ субъектѣ и описывается, какъ свойство воли, чисто формально, не высказываясь подробнѣе о содержаніи этого регулированія страстей и обозначая это регулированіе только вообще, какъ задачу благоразумнаго усмотрѣнія. Все метафизическое оставлено въ сторонѣ; нравственность, это — свойство благоразумнаго субъекта, осуществленіе его — процессъ, который совершается внутри него по природной склонности и силѣ, и норма, которая такимъ образомъ осуществляется, есть опять-таки не что иное, какъ то, что въ отдѣльномъ случаѣ представляется соотвѣтствующимъ обдуманному взвѣшиванію и разумному размышленію". „Божество мыслится Аристотелемъ только какъ вершина мірозданія, и онъ тщательно избѣгаетъ выводить изъ него непосредственно болѣе, нежели начало перваго движенія въ мірѣ. Не можетъ быть поэтому и рѣчи о томъ, чтобы основать нравственность отдѣльной личности въ извѣстной мѣрѣ на непосредственномъ отношеніи къ божеству и въ зависимости отъ степени, въ какой достигнуто созерцаніе идеи добра, какъ это сдѣлалъ Платонъ".

§ 5. Стоики и эпикурейцы.

I. Характеръ послѣ-Аристотелевской этики опредѣляется въ зависимости отъ общихъ историческихъ судебъ древняго міра. Теперь наступила эпоха полнаго *упадка древняго государства-города*, въ атмосферѣ котораго сложилась этика Сократа, Платона и Аристотеля. Въ греческихъ государствахъ вмѣсто прежней республиканской формы правленія начинаетъ преобладать монархическая. Самостоятельность небольшихъ государствъ постепенно исчезаетъ. Вслѣдъ за монархіей Александра Македонскаго является римская военная сила, и вся Греція обращается въ римскую провинцію. Въ эту бурную эпоху столкновенія всѣхъ народностей древняго міра постепенно разрушаются устои, на которыхъ покоился старинный національнизмъ и старинная гражданская доблесть, связанная предѣлами небольшой гражданской общины. Греческая культура становится достояніемъ всего тогдашняго міра и понемногу превращается въ *ко-*

смополитическую культуру эллинизма. Общественное чувство не находитъ себѣ большой поддержки въ монархическихъ государствахъ съ деспотическимъ пошибомъ власти и смѣняется культомъ *индивидуализма*, самодовлѣющей личности, которая ищетъ удовлетворенія и успокоенія въ себѣ самой Такъ какъ въ процессѣ смѣшенія культурныхъ и религіозныхъ теченій, исходящихъ изъ различныхъ странъ, утрачиваютъ значеніе старыя религіозныя вѣрованія, а новой общепризнанной религіи на ихъ мѣстѣ не появляется, то представители образованныхъ классовъ ищутъ себѣ новыхъ основъ жизни въ философіи. Этическая проблема дѣлается почти исключительнымъ предметомъ философской разработки, при чемъ разрѣшается она въ общемъ духѣ эпохи на основахъ космополитизма и индивидуализма Такъ какъ тѣ сравнительно небольшіе политическіе союзы, на которыхъ прежде держалась интимная и тѣсная связь индивида съ обществомъ, характерная для эпохи Сократа, Платона и Аристотеля, теперь утрачиваютъ значеніе, то и философская этика знаетъ только отдѣльную личность и государства большихъ размѣровъ. Изъ отмѣченныхъ двухъ теченій космополитизмъ находитъ себѣ яркое выраженіе въ ученіяхъ *стоиковъ* (основатель—*Зенонъ* ок 336—264 гг.), а индивидуализмъ — въ ученіяхъ *эпикурейцевъ* (*Эпикуръ* 341—270 гг.).

Обѣ эти школы согласны въ томъ, что главною задачею человѣка является достиженіе счастія; но онѣ различно смотрятъ на содержаніе счастія, а потому расходятся и въ путяхъ къ его достиженію – Стоики, вслѣдъ за Платономъ и Аристотелемъ, видятъ сущность счастія въ самомъ процессѣ добродѣтельной жизни; высшимъ благомъ для нихъ является осуществленіе самой идеи человѣка. Они дѣлаютъ строгое различіе между понятіями удовольствія или наслажденія и счастія. „Если добродѣтель и доставляетъ удовольствіе, то не потому къ ней слѣдуетъ стремиться; удовольствіе только ее сопровождаетъ; и не изъ-за него къ ней стремятся, но она просто доставляетъ его тому, кто къ ней стремится Какъ на засѣянномъ полѣ вырастаютъ цвѣты, увеселяющіе глазъ, хотя никто ихъ съ особенной заботливостью не воздѣлывалъ и сѣятель стремился къ иной цѣли, такъ и удовольствіе не есть награда добродѣтели или побудительный къ ней мотивъ, но

просто пріятная придача; не потому человѣкъ къ ней склоняется, что она даетъ удовольствіе, но она даетъ удовольствіе, потому что къ ней питаютъ склонность". „Высшее благо не было бы чистымъ, если бы оно заключало въ себѣ неблагородную составную часть. И радость, которая вытекаетъ изъ добродѣтели, хотя она и благо, не есть часть абсолютнаго блага, такъ же какъ веселость и спокойствіе, хотя бы они имѣли лучшія причины Все это, конечно, блага, но такія, которыя составляютъ слѣдствія высшаго блага, а не его существо. Кто смѣшиваетъ удовольствіе и добродѣтель и при томъ не въ равныхъ доляхъ, тотъ непрочностью одного блага ослабляетъ жизненную силу другого и порабощаетъ свободу, которая лишь тогда вполнѣ свободна, когда она является самымъ драгоцѣннымъ. Счастіе начинаетъ тогда становиться потребностью, и это есть худшее рабство. Послѣдствіемъ будетъ тревожная, подозрительная, нерѣшительная, боящаяся всякихъ случайностей жизнь" „Счастлива жизнь, когда она соотвѣтствуетъ природѣ". „Истинное счастіе состоитъ въ добродѣтели" (Сенека) —Эпикурейцы, напротивъ, высшимъ благомъ считаютъ наслажденіе, а на жизненный процессъ, который ведетъ къ полученію наслажденій, смотрятъ только какъ на средство. Съ точки зрѣнія эпикурейцевъ, человѣкъ есть законченная и самодовлѣющая величина, и вся нравственность сводится къ разумно поставленному эгоизму Такія добродѣтели, какъ безкорыстіе, отреченіе, самопожертвованіе покоятся лишь на томъ, что мудрый человѣкъ умѣетъ воздерживаться отъ минутныхъ удовольствій во вниманіе къ будущему, болѣе прочному счастію, а также способенъ къ рефлективнымъ чувствамъ удовольствія, которыя могутъ перевѣсить непосредственныя ощущенія страданія.—Отсюда идеаломъ стоиковъ является апатія, спокойствіе духа, состоящее въ безбоязненномъ отношеніи къ страданіямъ. Идеаломъ же эпикурейцевъ оказывается атараксія, отсутствіе страданій, какъ условіе эвдемоніи [1]).

II. Такова разница въ принципіальной постановкѣ дѣла.

---

[1]) *Kant*, Kritik d. prakt. Vern, стр. 143 (Vorländer) такъ передаетъ это различіе школъ: „Эпикуреецъ говорилъ: добродѣтель состоитъ въ сознаніи своихъ максимъ, ведущихъ къ счастію; Стоикъ говорилъ: счастіе состоитъ въ сознаніи своей добродѣтели".

Что же касается *практическихъ выводовъ*, то здѣсь между обѣими школами сравнительно мало различія. Стоики считаютъ весь міръ продуктомъ строительства мірового разума и задачу человѣка опредѣляютъ, какъ жизнь согласно съ природой, т.-е съ разумомъ Этимъ путемъ человѣкъ будетъ избѣгать всего вреднаго, поскольку это возможно, и такая жизнь самимъ своимъ процессомъ составитъ его счастіе. Внѣшнимъ благамъ стоики не придаютъ цѣны; они являются для нравственности безразличными (адіафора), доступное человѣку счастіе заключается въ благахъ внутреннихъ, въ развитіи духовныхъ силъ —Нѣкоторые вопросы остаются, однако, мало выясненными у стоиковъ. Прежде всего недостаточно разработано самое понятіе мірового закона. Слѣдуетъ ли считать законъ міроваго разума только нормой, поставленной людямъ и допускающей нарушенія, или же это дѣйствительно законъ природы, неуклонно дѣйствующій? Ихъ пантеистическая точка зрѣнія ведетъ ихъ скорѣе въ сторону натуралистическаго представленія о законѣ, но въ то же время, будучи проникнуты въ значительной степени пессимистическимъ взглядомъ на людей, они утверждаютъ, что лишь очень немногіе люди на самомъ дѣлѣ живутъ согласно съ закономъ. На почвѣ этого пессимистическаго воззрѣнія на людей стоики довольно близко подходятъ къ понятію моральнаго долга, который полагается осуществлять въ борьбѣ съ природными склонностями, но свойственные имъ пантеизмъ и натурализмъ приводятъ къ детерминизму, къ отрицанію свободы, что плохо вяжется съ моралью долга вопреки склонностямъ.—Далѣе, не вполнѣ яснымъ и продуманнымъ является ученіе стоиковъ о злѣ. Такъ какъ эта философская школа была проникнута общимъ убѣжденіемъ въ разумности міра, то ея представители не могли не поставить вопроса о томъ, откуда же въ устроенномъ міровымъ разумомъ космосѣ возникаютъ зло и неразуміе, почему и самому человѣку жизнь, согласно разуму, достигается только трудомъ и борьбой. Отвѣчая на этотъ вопросъ, стоики довольствовались той мыслью, которая затѣмъ развивалась и въ новой философіи (Лейбницъ), что физическое и моральное зло являются неизбѣжными чертами, въ общемъ, разумно устроеннаго міра; зло въ мірѣ оказывается необходимымъ контрастомъ къ добру, безъ зла не было бы видно и добро; посредствомъ несчастій боги

испытываютъ человѣческія силы, воспитываютъ и закаляютъ людей. Отвѣтъ этотъ не можетъ удовлетворить, ибо, если ограниченному человѣческому разуму добро доступно только черезъ антитезу зла, то возникаетъ вопросъ, зачѣмъ же въ разумномъ мірѣ понадобился этотъ ограниченный человѣческій разумъ?—Оригинальной чертой прикладной морали стоиковъ является допущеніе самоубійства. Послѣднее разрѣшается и даже рекомендуется, если жизнь стала слишкомъ мало цѣнной. Оправдывается самоубійство тѣмъ, что въ посылаемыхъ ему чрезмѣрныхъ несчастіяхъ человѣкъ въ правѣ усмотрѣть указаніе самаго божественнаго разума на то, что ему пора прекратить жизнь. Что касается загробной жизни, то она представляется стоикамъ весьма проблематичной. Есть въ этикѣ стоиковъ черты и довольно грубаго цинизма. Такъ, нѣкоторые представители школы предлагали не погребать мертвыхъ, но съѣдать ихъ, ибо не стоитъ заботиться о мертвецахъ.

Эпикуръ, по своему общему міровоззрѣнію, является атомистомъ и матеріалистомъ. Онъ признаетъ даже душу матеріальной: она состоитъ изъ особо тонкой матеріи и потому такъ же смертна, какъ и тѣло. Прежде всего изъ общаго міровоззрѣнія должна быть, по мнѣнію Эпикура, изгнана всякая мысль о безсмертіи души. Тогда намъ не будетъ страшна смерть. „Истинное наслажденіе жизнью обезпечиваетъ намъ откровенное признаніе, что смерть для насъ безразлична не потому, что она намъ обѣщаетъ безконечное продолженіе, но потому, что она отнимаетъ у насъ алчность къ безсмертію“. „Смерть не можетъ огорчить ни живыхъ ни умершихъ, ибо для первыхъ она еще не наступила, вторые же уже для нея не существуютъ“. Дѣлая анализъ доступныхъ человѣку наслажденій, Эпикуръ, въ концѣ-концовъ, подобно стоикамъ, также отдаетъ предпочтеніе духовнымъ наслажденіямъ надъ чувственными, рекомендуетъ избѣгать ложныхъ потребностей и выше всего ставитъ здоровье и душевное спокойствіе. Разумность и для него оказывается высшимъ благомъ. „Если мы говоримъ, что жизнерадостность есть цѣль бытія, то мы разумѣемъ подъ этимъ не радость кутилъ и не низменныя страсти, какъ это о насъ говорятъ по незнанію, изъ духа противорѣчія или же изъ злостнаго клеветничества, но мы преслѣдуемъ освобожденіе тѣла отъ боли, души отъ страданій. Ибо не

попойки и пиры, не ласканіе красивыхъ мальчиковъ и дѣвушекъ, не упоеніе богатымъ столомъ доставляютъ счастливую жизнь, но она готовится трезвымъ разумомъ, который изслѣдуетъ основы склонности и несклонности и прогоняетъ всѣ мысли, которыя нарушаютъ спокойствіе нашего духа — Началомъ прекрасной жизни и высшаго богатства является мудрость. Поэтому мудрость есть самый цѣнный плодъ всякой философіи. Изъ нея возникаютъ остальныя добродѣтели, которыя насъ учатъ, что никто не можетъ жить счастливо, кромѣ мудраго, благороднаго и справедливаго, и что нельзя быть мудрымъ, благороднымъ и справедливымъ и не сдѣлаться счастливымъ. Ибо въ счастливой жизни объединены всѣ добродѣтели, какъ и вообще счастіе и добродѣтель не могутъ быть раздѣлены. Кого, слѣдовательно, можешь ты считать за лучшаго человѣка, какъ не того, кто имѣетъ достойное мнѣніе о богахъ, не боится смерти и знаетъ цѣль природы? кто соблюдаетъ границы блага и знаетъ, какъ скоро ихъ преступаютъ, а также замѣчаетъ границы зла, которыя укорачиваются временемъ и горестями? кто не боится судьбы, въ которой нѣкоторые видятъ высшаго властителя, и отрицаетъ ея власть, такъ какъ онъ знаетъ, что все возникаетъ изъ случая или произведено нами самими? Ибо необходимость не подчинена никакимъ законамъ, случай мѣняется въ каждый моментъ, мы же свободны въ нашихъ дѣйствіяхъ, за которыми естественно слѣдуетъ похвала или порицаніе“. Интересно отмѣтить, что Эпикуръ, несмотря на свой матеріализмъ и атомизмъ, будучи вообще защитникомъ міровой необходимости, въ то же время отстаиваетъ свободу человѣческой воли и на ней базируетъ отвѣтственность человѣка за свои поступки

Эмиль Фагэ въ своей книгѣ „La démission de la morale“ слѣдующимъ образомъ уясняетъ противоположность между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ. Для стоиковъ мораль есть, прежде всего, знаніе Она покоится на всемъ знаніи человѣка о мірѣ: въ мірѣ есть разумъ, которому все повинуется, который себѣ не противорѣчитъ и который является поэтому вполнѣ гармоничнымъ. Если человѣкъ хочетъ достигнуть такой же внутренней гармоніи и стать твердымъ и независимымъ, то и онъ долженъ культивировать въ себѣ тотъ элементъ, который и въ немъ является

наименѣе противорѣчивымъ, т-е. разумъ Въ этомъ и будетъ состоять жизнь согласно природѣ какъ собственной, такъ и космической.—Эпикуреизмъ есть, напротивъ, искусство. Онъ покоится на предположеніи, что человѣкъ ищетъ счастія, и указываетъ ему пути, какъ его вѣрнѣе найти. Но такъ какъ счастіе субъективно, то остается извѣстный субъективизмъ и въ путяхъ къ нему. Отсюда въ эпикуреизмѣ надъ знаніемъ преобладаетъ элементъ практическаго искусства —Мораль эпикурейцевъ по своему характеру не является императивной; она не предписываетъ, но только совѣтуетъ, она гипотетична, но не категорична. Въ самомъ дѣлѣ: эпикуреизмъ предполагаетъ человѣка, ищущаго счастія Если человѣкъ не гонится за счастіемъ, то для него не имѣетъ значенія подобное ученіе. Обязать человѣка искать своего счастія нелѣпо. Мораль стоиковъ ближе подходитъ къ морали категорическаго долга, она предполагаетъ человѣка, ищущаго достоинство. Хотя нельзя обязать никого дорожить своимъ достоинствомъ, но въ то же время трудно, не рискуя оскорбить человѣка, высказать ему предположеніе, будто у него отсутствуетъ чувство достоинства. Мы увидимъ (§ 23), что мораль достоинства есть, по существу, мораль долга, но въ психологическомъ обоснованіи.

Особенностью стоицизма, сравнительно съ общимъ тономъ греческой этики, является пессимистическій взглядъ на человѣческую природу, въ связи съ которымъ возникаетъ представленіе о чемъ-то, напоминающемъ нравственный долгъ, исполняемый въ борьбѣ со склонностями. Но эта послѣдняя мысль не была разработана. Она заглушается тѣмъ натурализмомъ, который такъ характеренъ для грековъ и отъ котораго, въ концѣ-концовъ, не могли отрѣшиться и представители стоической философіи. Идея долга не могла укрѣпиться, ибо ей не хватало санкціи ни въ греческой религіи, ни въ греческой философіи. Греческая религія, какъ указываетъ тотъ же Фагэ, была слишкомъ сложна и противорѣчива, чтобы создать опору для ученія о безусловномъ долгѣ. Вѣдь, эта религія слагается не менѣе какъ изъ трехъ не согласованныхъ между собою элементовъ: 1) изъ ученія о богахъ, которыхъ много и которые слишкомъ похожи на людей; на почвѣ отношенія къ нимъ не можетъ создаться идея высокаго и категорическаго долженствованія; 2) изъ ученія о судьбѣ, которая есть сколокъ съ

неизмѣнныхъ законовъ природы и по существу аморальна, такъ какъ является безчувственной и неумолимой; 3) изъ ученія о Немезидѣ, которая антиморальна, ибо зла и завистлива; она не допускаетъ, чтобы человѣкъ выдѣлялся изъ средняго уровня, не допускаетъ, чтобы люди были велики и сильны—подобно богамъ. Такая религія не можетъ создать ясныхъ и категорическихъ правилъ для поведенія людей. Что же касается философіи, то, не найдя ученія о долгѣ, подготовленнаго въ сознаніи людей религіей, и порвавъ затѣмъ связь со всякой религіей, она не сумѣла и въ самой себѣ отыскать достаточнаго базиса для категорической этики долга

§ 6. Римская этика.

I Со II в. до Р. Х начинается процессъ усиленнаго проникновенія греческой культуры въ *Римъ* Это много способствуетъ распространенію идей греческихъ философовъ по всему тогдашнему міру, вмѣстѣ съ политическимъ господствомъ римлянъ. Но новыхъ философскихъ идей въ греко-римскую эпоху возникаетъ сравнительно немного. Дѣло въ томъ, что сами римляне питали мало интереса къ отвлеченной мысли самой по себѣ, и знаніе ради знанія ихъ не привлекало. Мало было въ нихъ склонности и къ эстетической дѣятельности. Сила римлянъ заключалась въ ихъ практическомъ геніи; ихъ мысль работала въ области практической жизни, политики и права. Поэтому и въ греческой философіи ихъ интересъ останавливался больше всего на этикѣ, но и здѣсь ихъ привлекали къ себѣ не принципіальныя проблемы, но чисто практическія примѣненія этическихъ принциповъ, прикладная этика. Эстетическій элементъ въ переработанной римлянами морали исчезъ. Особой оригинальности и въ разработкѣ прикладной этики римляне не обнаружили; слѣдуетъ отмѣтить развѣ только то, что они, сравнительно съ греками, большее вниманіе удѣляютъ волевому началу. Но главное значеніе греко-римской эпохи состоитъ въ томъ, что римляне отдали предпочтеніе извѣстнымъ этическимъ направленіямъ, которыя болѣе подходили къ ихъ характеру и условіямъ жизни, и тѣмъ обезпечили этимъ направленіямъ сравнительно большее распространеніе. Сверхъ того, они позаботились о про-

веденіи моральныхъ принциповъ въ право, которое всегда было предметомъ ихъ наибольшаго вниманія При этомъ, впрочемъ, самая мораль отчасти заразилась характеромъ права, т.-е. приняла нѣсколько внѣшній характеръ кодекса опредѣленно формулированныхъ предписаній, что дало свои отголоски впослѣдствіи, при выработкѣ системы католическо-іезуитской морали Наконецъ, отмѣтимъ, что въ области морали имѣло свое значеніе и одно важное нововведеніе, которое непосредственно относилось къ области права Именно, великой заслугой римлянъ передъ культурнымъ развитіемъ человѣчества является созданіе самостоятельной и детально разработанной системы *частнаго права*, которое было принципіально отдѣлено отъ публичнаго [1]) Это имѣло большое значеніе для выясненія общаго характера соціальныхъ нормъ Римское гражданское право является первымъ рѣшительнымъ шагомъ къ признанію личной свободы. Греческіе философы, въ сущности, совсѣмъ не знаютъ начала неприкосновенныхъ правъ личности и, обыкновенно, не колеблясь, приносятъ личную свободу въ жертву требованіямъ общаго блага. Наиболѣе яркое выраженіе получила эта тенденція въ извѣстномъ намъ идеалѣ государства, созданномъ Платономъ. Соотвѣтственно этому и все греческое право проникнуто идеей государственной опеки надъ гражданами. Римляне, напротивъ, рѣзко выдѣлили изъ всей области юридическихъ нормъ гражданское право и, допуская въ нѣкоторыя эпохи полный абсолютизмъ власти въ государственныхъ дѣлахъ, сдѣлали гражданское право оплотомъ свободы индивида; здѣсь индивидуализація проведена была подчасъ даже слишкомъ рѣзко и рѣшительно; получилась область личной свободы, въ которую государство принципіально не вмѣшивалось Римское гражданское право было первой сознательной данью человѣческой культуры въ пользу личной свободы, было первой хартіей вольностей или деклараціей правъ человѣка.

II На первыхъ порахъ въ Римѣ большимъ успѣхомъ пользовалось ученіе Эпикура не столько, впрочемъ, въ его этической части, сколько въ метафизической. Римляне увлекались атомистической и матеріалистической системой міро-

[1]) См. о различіи частнаго и публичнаго права *мою* „Общую теорію права“ (изд. 5, 1911 г), § 15.

пониманія, потому что представителямъ образованныхъ классовъ казалось, что именно такое ученіе легче всего можетъ освободить людей отъ вредныхъ суевѣрій, какъ свободное отъ всякихъ предразсудковъ. Такъ возникаетъ извѣстная поэма *Лукреція* (96—55 гг) „de natura rerum“. Но затѣмъ всѣ вообще направленія философской этики оттѣсняются въ Римѣ на задній планъ стоицизмомъ, который своею строгостью болѣе всего соотвѣтствовалъ римскому характеру. Подъ вліяніемъ стоицизма въ римскую юриспруденцію прокладываетъ себѣ дорогу идея *естественнаго права*, которая состояла въ признаніи господства надъ міромъ человѣческихъ отношеній законовъ, установленныхъ міровымъ разумомъ въ этой области такъ же, какъ и въ области природы Эта идея находила себѣ нѣкоторое практическое подтвержденіе въ системѣ общенароднаго права. Такъ называлась у римлянъ совокупность положительныхъ юридическихъ нормъ, созданныхъ обычаемъ и судебной практикой для урегулированія гражданскаго оборота съ иностранцами, пребывающими на римской территоріи [1]). Нормы этого jus gentium дѣйствительно во многихъ отношеніяхъ носили космополитическій характеръ. Но полнаго совпаденія между велѣніями идеальнаго естественнаго права, какъ они представлялись въ теоріи, и положеніями общенароднаго права, конечно, не было. Это обнаруживается, напримѣръ, на вопросѣ о рабствѣ: съ точки зрѣнія естественнаго права, учатъ римскіе юристы, всѣ люди рождаются свободными, между тѣмъ какъ по общенародному праву признается институтъ рабовладѣнія.

Важнѣйшимъ литературнымъ представителемъ римской этики въ республиканскую эпоху является *Цицеронъ* со своимъ извѣстнымъ трактатомъ „de officiis“ (106—43 гг.). По своему направленію Цицеронъ эклектикъ, но съ сильнымъ уклономъ въ сторону стоицизма. Конечно, и Цицерону при обработкѣ темы о человѣческихъ обязанностяхъ пришлось столкнуться съ тѣми затрудненіями, которыя возникали для стоиковъ и которыя неизбѣжны для всякаго натурализма въ морали. Если нравственный законъ есть законъ разума, проникающаго весь міръ, законъ самой природы, то возникаетъ вопросъ, почему же человѣку приходится

---

[1]) См. *мою* „Исторію римскаго права“ (изд. 5, 1910 г), § 50.

выдерживать борьбу съ собственной природой для его осуществленія? Далѣе, не ясно вообще, откуда въ разумно устроенномъ мірѣ зло и неразуміе? Цицеронъ, какъ чистый эклектикъ, не рѣшаетъ этихъ вопросовъ, но явно употребляетъ слово „природа“ въ различныхъ значеніяхъ, то разумѣя подъ нимъ совокупность всего сущаго, то понимая подъ этимъ обозначеніемъ только разумные и гармоническіе элементы бытія. Точно такъ же мало выясненнымъ у Цицерона оказывается и вопросъ о природѣ боговъ: иногда боги являются у него сами въ роли существъ, подчиненныхъ тѣмъ же нравственнымъ законамъ, какъ и люди, а иногда нравственный законъ признается происходящимъ изъ божественнаго разума и возникаетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ.

Въ позднѣйшемъ римскомъ стоицизмѣ, главными представителями котораго являются *Сенека* (3—65 гг. по Р. Х.), *Эпиктетъ* (ум. 120 г.), *Маркъ Авреліи* (121—180 гг.), все съ большею рѣзкостью выступаетъ сознаніе расхожденія идеала и дѣйствительности, все меньше замѣчается вѣры въ доступность человѣку счастія; мудрость теперь рекомендуется уже не столько въ качествѣ средства для достиженія счастія, немыслимаго для человѣческой души, заключенной въ темницу тѣла, сколько въ качествѣ средства, пригоднаго для умѣренія страданій. Подобной мысли о неодолимости зла даже силами мудрости не могла допустить въ своемъ натурализмѣ чистая греческая философія прежняго времени Соотвѣтственно съ этимъ прежняя имманентность Бога въ мірѣ начинаетъ уступать мѣсто дуализму; возникаетъ мысль о томъ, что добромъ можно овладѣть только въ союзѣ съ неземной силой. Въ новой формѣ возрождаются идеи Платона, не нашедшія для себя послѣдователей въ болѣе близкія къ нему по времени эпохи. Сенека, напримѣръ, прямо пишетъ, расходясь въ этомъ со своими стоическими образцами, что путь добродѣтели не особенно труденъ для человѣка, который пользуется содѣйствіемъ боговъ. Маркъ Авреліи въ своихъ извѣстныхъ „12 книгахъ къ самому себѣ“, хотя въ общемъ стоитъ на обще-стоической точкѣ зрѣнія, что міръ устроенъ разумно, и что человѣкъ долженъ покорно принимать все, что съ нимъ случается, какъ проявленіе воли боговъ, иногда, однако, переходитъ на иную почву и тѣмъ, кто считаетъ міръ за

хаосъ атомовъ, рекомендуетъ утѣшаться наличностью въ самомъ человѣкѣ разума среди этого хаоса (XII, 15) Утверждая, что люди, по своей разумной и общительной природѣ, предназначены къ тому, чтобы любить другъ друга, постоянно трудиться на пользу общую [1]) и прощать обиды, онъ въ то же время нерѣдко возвращается къ мысли объ испорченности людей, о бренности всего существующаго, о неизбѣжности смерти и о непрочности памяти потомства. Лучшее успокоеніе человѣкъ можетъ найти во внутренней бесѣдѣ со своей душой, своимъ демономъ; въ этой мысли сказывается уже извѣстное мистическое настроеніе —Пессимизмъ въ смыслѣ недовѣрія силамъ человѣческой природы, какъ и всякій вообще пессимизмъ, показываетъ, что люди того времени мало были удовлетворены дѣйствительностью и мало поддержки для полученія жизненной бодрости находили въ старыхъ философскихъ ученіяхъ Явно наступала пора рѣшительной переоцѣнки всѣхъ цѣнностей, радикальнаго обновленія міровоззрѣнія въ самыхъ его основахъ.

§ 7. Скептицизмъ.

I Заканчивая этотъ очеркъ античной морали, скажемъ нѣсколько словъ о томъ направленіи философской мысли, о которомъ намъ уже приходилось упоминать въ связи съ софистами, но которое наиболѣе яркое выраженіе получило позже, именно о *скептицизмѣ*. Греческій скептицизмъ, какъ систематически разработанное ученіе, представленъ двумя школами: съ одной стороны, школой, ведущей свое начало отъ *Пиррона* (около 365—275 гг. до Р Х.), представителями которой являются Тимонъ (около 325 — 235 гг. до Р. Х.), Энезидемъ (время жизни неизвѣстно, вѣроятно, въ эпоху Цицерона), Секстъ Эмпирикъ (около 200 г. по Р. Х.), съ другой стороны—такъ называемой *второй или средней Академіей*, т-е. продолженіемъ Платоновской школы, сбив-

---

[1]) Энергическій призывъ человѣка къ *труду*, дѣлаемый Маркомъ Авреліемъ, составляетъ рѣдкое явленіе въ античной философіи „Развѣ ты родился для удовольствія, а не для дѣятельности, для работы? Развѣ ты не видишь, какъ растенія, птицы, муравьи, пауки, пчелы выполняютъ всѣ свои дѣла и по мѣрѣ возможности служатъ гармоніи міра? А ты отказываешься исполнять долгъ, лежащій на тебѣ, какъ на человѣкѣ, и не спѣшишь къ своему природному назначенію“ (V, 1).

шимся въ сторону скептицизма; сюда относятся Аркезилай: (315—241 гг. до Р. Х.), Карнеадъ (214—129 гг. до Р. Х.) Изъ этихъ двухъ школъ Пирронизмъ представляетъ болѣе крайнее выраженіе философскаго скепсиса; эта школа допускаетъ только сомнѣніе и рекомендуетъ воздержаніе отъ всякихъ сужденій о вещахъ; что же касается Академіи, то она занималась, главнымъ образомъ, полемикой съ догматизмомъ стоиковъ и разработала ученіе о вѣроятномъ знаніи, приближающееся къ ученіямъ современнаго эмпиризма и позитивизма

Основныя положенія греческаго скепсиса состоятъ въ томъ, что вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, непознаваемы, такъ какъ о каждой вещи можно съ одинаковымъ основаніемъ произносить противорѣчивыя сужденія. Показанія внѣшнихъ чувствъ не содержатъ въ себѣ критерія истины, ибо ихъ содержаніе различно не только у людей и животныхъ, но и у различныхъ людей, и даже у одного и того же человѣка при дѣйствіи разныхъ органовъ воспріятія или при иномъ различіи условій. Логическія операціи также не даютъ надежныхъ выводовъ, ибо общія понятія не заключаютъ въ себѣ реальности, умозаключенія либо ведутъ насъ въ безконечность, либо останавливаются на произвольно принятомъ положеніи, либо вращаются въ кругѣ, наконецъ, опредѣленія ничему не научаютъ Скептики подвергли разрушительной критикѣ доказательства бытія Божія, покоющіяся на consensus gentium и на соображеніяхъ о цѣлесообразномъ устройствѣ вселенной, а также и антропоморфическое представленіе о Богѣ. Они не вѣрили и понятію причинности, настаивая на томъ, что одна вещь не можетъ породить изъ себя другой.—Въ области *этики* они учили, что разнообразіе моральныхъ представленій у различныхъ народовъ и людей показываетъ, что нравственная истина сама по себѣ непознаваема; поэтому слѣдуетъ довольствоваться лишь доступнымъ намъ явленіемъ этой истины въ господствующихъ обычаяхъ и доставлять себѣ спокойствіе согласованіемъ жизни съ этими обычаями, не раздумывая о томъ, истинны они или нѣтъ. Вообще убѣжденіе скептиковъ состояло въ томъ, что только на почвѣ скептицизма достижимо счастіе, такъ какъ скептикъ равнодушно относится ко всему, зная, что истина ему все равно недоступна.

II. Какъ показываетъ Рауль Рихтеръ въ своей книгѣ „Скептицизмъ въ философіи“, весь греческій скептицизмъ покоился на почвѣ наивнаго реализма, т.-е. на допущеніи того, что существуютъ вещи къ себѣ, независимыя отъ сознанія, которыя находятся въ пространствѣ и времени и обладаютъ качествами. Заслуга скептицизма состояла въ томъ, что онъ показалъ невозможность для насъ познанія такихъ вещей. Но стрѣлы его не уязвляютъ такихъ системъ, какъ имманентизмъ, который все знаніе сводитъ къ анализу закономѣрности, наблюдаемой въ процессахъ сознанія, и отрицательно относится къ понятію вещей въ себѣ, или критическій реализмъ, который, признавая трансцендентное бытіе, не считаетъ, однако, міръ вещей въ себѣ за точную копію міра феноменовъ или обратно, и потому не думаетъ требовать отъ нашихъ чувствъ точныхъ о немъ показаній, въ области же отвлеченной мысли признаетъ значеніе не только за безусловными истинами, но и за эвристическими гипотезами Точно такъ же религіозный скептицизмъ грековъ поражаетъ только антропоморфизмъ въ религіи, не задѣвая такихъ религіозныхъ системъ, какъ пантеизмъ, не знающій личнаго и трансцендентнаго Бога, или мистицизмъ, допускающій новый видъ опыта, сверхчувственный или мистическій опытъ. Критика понятія причинности у греческихъ скептиковъ несостоятельна, если на связь причины и слѣдствія мы будемъ смотрѣть не какъ на порожденіе одной вещи изъ другой, а какъ на процессъ постоянной и правильной послѣдовательности или сосуществованія явленій. Наконецъ, моральный скептицизмъ грековъ покоится также на своего рода наивномъ реализмѣ, предполагающемъ, что моральная истина существуетъ въ наличной реальности, какъ нѣчто данное, а не есть, напримѣръ, задача, подлежащая разрѣшенію человѣчества. Самое ученіе о томъ, что только на почвѣ скепсиса можно достигнуть счастія, конечно, представляетъ собою натяжку, ибо сомнѣніе для многихъ людей само по себѣ пораждаетъ страданія; не всегда можетъ быть пріятно даже для убѣжденнаго скептика и подчиненіе ходячей моральной традиціи, рекомендуемое скептицизмомъ.

Интересно то, что въ греческой этикѣ, которая, начиная съ Сократа, провозглашала весьма настойчиво тезисъ, будто добродѣтель есть знаніе, представлено и такое теченіе

мысли, которое въ лицѣ скептиковъ выставляетъ антитезисъ, будто добродѣтель и счастіе достигаются посредствомъ незнанія При этомъ, однако, общегреческій натурализмъ и эвдемонизмъ остаются въ полной силѣ.

III. Въ заключеніе приведу ту общую характеристику, которую даетъ греческому мышленію Гёффдингъ въ своемъ сочиненіи „Der menschliche Gedanke“ Онъ отмѣчаетъ здѣсь, что греческое мышленіе отличается отъ современнаго двумя существенными особенностями Греки 1) въ теоретической области придаютъ цѣнность, главнымъ образомъ, формальному знанію; 2) въ этическомъ отношеніи высоко ставятъ все неизмѣнное и покойное. Первая тенденція особенно ярко выражена у Парменида, который только неизмѣнному приписываетъ истинное бытіе и только логическое мышленіе, основанное на принципѣ тожества, признаетъ за путь къ истинѣ. Демокритъ проводитъ принципы Парменида въ мельчайшіе элементы міра, доказывая тожественность атомовъ Платонъ дѣлаетъ попытку свести все бытіе къ постояннымъ и вѣчно неизмѣннымъ идеямъ, Аристотель, хотя и занимается познаніемъ эмпирическаго міра, но не идетъ въ немъ далѣе опытовъ найти устойчивыя классификаціи качественныхъ различій. Наконецъ, и такой мыслитель, какъ Гераклитъ со своимъ девизомъ, что „все течетъ“, старается найти нѣчто постоянное въ измѣнчивости явленій Въ глубочайшей своей основѣ такое міровоззрѣніе держалось на томъ впечатлѣніи, которое на человѣка производитъ неизмѣнность хода міровыхъ свѣтилъ и постоянство формъ логическаго мышленія. Въ связи съ этимъ и въ этикѣ неизмѣнно держалась идея, что все устойчивое и постоянное лучше, чѣмъ измѣнчивое. Своеобразную противоположность этому составляетъ эстетическій интересъ грековъ къ наглядному и конкретному въ искусствѣ, потребность абстрактныя идеи воплощать въ конкретныхъ образахъ. Аристотель, признавая, что только общее можетъ быть предметомъ мысли и знанія, въ то же время бытіе приписываетъ только индивидуальному.

Новая философія, начиная съ эпохи возрожденія, работаетъ на почвѣ значительно расширившагося эмпирическаго знанія. Возникаетъ тенденція связать міръ мысли съ міромъ конкретной дѣйствительности, переводя качественныя различія въ количественныя формулы. Эмпирическій

міръ для науки становится не только предметомъ классификацій, но ученые пытаются найти законы отношеній, происходящихъ въ этомъ мірѣ. Отъ эмпирическихъ данныхъ попрежнему восходятъ къ абстрактнымъ понятіямъ, но не довольствуются этимъ, а пытаются затѣмъ вновь примѣнять абстрактныя положенія къ объясненію эмпирическихъ явленій. Наука работаетъ соединеніемъ дедукціи и индукціи Въ связи съ этимъ и въ логикѣ интересуютъ не одни только понятія, но еще въ большей степени сужденія и умозаключенія. Наука, обратившаяся къ изслѣдованію отношеній между явленіями, перестаетъ быть только статикой и морфологіей и принимаетъ динамическій характеръ. Въ самое послѣднее время явно намѣчается, какъ послѣдняя цѣль знанія, изученіе и объясненіе индивидуальнаго и конкретнаго Индивидуальность стоитъ теперь исходнымъ пунктомъ человѣческаго знанія, ибо знаніе представляется лишь относительнымъ, которое одно только и доступно ограниченному человѣческому индивиду, помѣщенному въ опредѣленной точкѣ вселенной; но индивидуальность становится и послѣдней цѣлью познанія Исключительно интеллектуальный элементъ знанія перестаетъ удовлетворять; мысль обращается и къ другимъ интересамъ, присущимъ человѣческому духу, помимо чисто интеллектуальнаго, и пытается опредѣлить ихъ гносеологическое и этическое значеніе. Все это, конечно, въ корнѣ мѣняетъ и характеръ этическихъ построеній. Этика пріобрѣтаетъ понемногу динамическій характеръ и въ основу свою кладетъ разумъ не теоретическій, но практическій

Но такой поворотъ въ мышленіи наступилъ не сразу. Между античнымъ міромъ и современностью лежитъ цѣлый длинный періодъ христіанско-теологической средневѣковой философіи, къ разсмотрѣнію котораго мы теперь и обратимся.

Глава II.

Христіанство и средніе вѣка.

§ 8. Неопиѳагорейцы и неоплатоники.

I. Мы уже указывали, что жизнерадостная греческая этика, какъ она выражается въ трудахъ Платона, Аристотеля и близкихъ къ нимъ по времени философовъ, была возможна лишь при наличности специфическихъ условій древне-греческой жизни. Въ основѣ ея лежало древнее государство-городъ, своими небольшими размѣрами придававшее особо интимный характеръ связи индивида съ политическимъ союзомъ. Далѣе, немаловажнымъ ея устоемъ было рабовладѣніе, избавлявшее отъ необходимости тяжелаго и повседневнаго труда представителей тѣхъ общественныхъ классовъ, на которые была разсчитана эта этика Имѣла здѣсь значеніе также и простота потребностей, мягкій климатъ Греціи, окружавшая древняго грека эстетическая обстановка, присущая именно древней Элладѣ Всѣ эти условія одно за другимъ исчезаютъ. Мы уже отмѣтили, что съ исчезновеніемъ маленькихъ самостоятельныхъ политическихъ общинъ и съ появленіемъ на ихъ мѣсто огромныхъ политическихъ тѣлъ, этика проникается индивидуализмомъ и космополитизмомъ. Тѣсная связь добродѣтели съ политической жизнью уже не можетъ выступать въ ней съ прежней силой Отмѣтили мы также и тотъ пессимизмъ, который замѣчается въ позднѣйшихъ теченіяхъ античной философіи, напримѣръ, у стоиковъ. Этотъ пессимизмъ стоитъ въ связи, съ одной стороны, съ политическими условіями, такъ какъ въ той абсолютной монархіи, которая установилась въ концѣ античной исторіи и которая своимъ деспотизмомъ задавила общественную жизнь и самодѣятельность, не было мѣста для бодраго оптимизма, ко-

торый самъ собою создается на почвѣ оживленной общественной жизни и дѣятельности. Съ другой стороны, въ томъ же направленіи дѣйствовали и соціальныя условія. Тяжелое настроеніе вызывалось установившимся въ концѣ древней исторіи крайне неравномѣрнымъ распредѣленіемъ богатствъ, которое, приводя къ пресыщенію жизненными благами въ однихъ слояхъ общества, граничило съ крайней нищетой въ другихъ и порождало сильный классовый антагонизмъ. Общій экономическій упадокъ, создавшійся въ результатѣ неумѣнія власти и общества справиться съ крупными экономическими и политическими задачами эпохи и приведшій, въ концѣ-концовъ, къ гибели западной римской имперіи, конечно, еще увеличивалъ подавленное состояніе духа.

Неудивительно поэтому, если послѣдніе представители языческой философіи чѣмъ дальше, тѣмъ больше проникаются *пессимистическимъ міровоззрѣніемъ*. Мы видѣли, что уже римскіе стоики временъ имперіи проповѣдуютъ ученіе, во многомъ отличное отъ истинно-греческаго міросозерцанія. Сенека, Эпиктетъ, Маркъ Аврелій сходятся въ признаніи суетности земныхъ благъ и превознесеніи той независимости, которая достигается путемъ отдаленія отъ міра. Эти мыслители не совѣтуютъ полагаться на внѣшній успѣхъ въ жизни и покорно склоняются передъ жестокой судьбой человѣка. Еще въ большей степени пессимистическія и аскетическія нотки звучатъ въ сочиненіяхъ такихъ мыслителей, какъ неопиѳагорейцы и неоплатоники.

II Ученіе *Неопиѳагорейцевъ* отличается чисто мистическимъ характеромъ. Эта школа уже въ эпоху Цицерона была представлена въ Римѣ въ лицѣ П. Нигидія Фигула, а затѣмъ въ лицѣ школы Секстіевъ (Q. Sextius Niger, отецъ и сынъ). Въ своихъ теоретическихъ основахъ школа отличалась эклектизмомъ: здѣсь перемѣшивались положенія Платона, Аристотеля и пиѳагорейской философіи. Но рѣшительно мистическій оттѣнокъ придавало этому направленію признаніе демоновъ, посредствующихъ между людьми и богами, и стремленіе вступить въ непосредственныя сношенія съ этими силами путемъ аскеза, молитвы и магическихъ пріемовъ Намѣчается у неопиѳагорейцевъ также тенденція придавать личное воплощеніе нравственному идеалу; въ качествѣ такого образца нравственно-религіозной жизни вы-

ставляется какъ и самъ Пиѳагоръ, такъ и нѣкій Аполлоній Тіанскій, жившій въ I в. по Р. Х, который въ романѣ Филострата представленъ въ роли полу-бога.

Полно мистицизма также ученіе *іудейской Александрійской школы*, представленной Аристобуломъ и Филономъ (около 25 г. до Р. Х—50 г. по Р. Х.). Сильны черты мистицизма у Плутарха Херонейскаго, Максима Тирскаго, Апулея (Амуръ и Психея), Нуменія Апамейскаго, которые въ теоретическомъ отношеніи всѣ являются *эклектиками* съ преобладаніемъ платонизма и пиѳагорейства.

III Вполнѣ супранатуралистическая этика возникаетъ у *неоплатониковъ;* главными представителями этой школы были Плотинъ (204—269 гг.), Порфирій (232—304 гг), Ямвлихъ (ум 330 г), Проклъ (410—485 гг.), Гипатія (убита христіанской чернью въ 415 г.). По ученію неоплатониковъ, міръ произошелъ отъ Бога путемъ эманаціи; матерія, какъ нѣчто безформенное, небытіе, есть элементъ нечистаго, безбожнаго; она находится въ противорѣчіи съ Единымъ первоисточникомъ и носителемъ бытія. Такъ какъ весь міръ есть организмъ, связанный невидимыми нитями симпатіи, то неоплатоники вѣрятъ въ возможность магическаго воздѣйствія однѣхъ вещей на другія, въ чудеса, въ демоновъ, въ волшебство Жизнь человѣческой души въ тѣлѣ они считаютъ пребываніемъ въ темницѣ, а на смерть смотрятъ, какъ на освобожденіе духа, если она постигаетъ нравственнаго человѣка Считая самое высшее познаніе силами интеллекта недостаточнымъ для достиженія міровой истины, они рекомендуютъ душѣ путемъ экстаза освобождаться отъ чисто чувственныхъ влеченій и отъ чувственнаго знанія для мистическаго соединенія съ Божествомъ. Возвращаясь къ своему первоисточнику—Богу, душа достигаетъ своего высшаго назначенія. Высшій этическій актъ, по ученію Плотина, имѣетъ теоретическій, а не дѣятельный характеръ: онъ состоитъ въ экстатическомъ сліяніи съ Божествомъ, наступающемъ въ результатѣ нравственнаго очищенія. При этомъ въ философіи Плотина еще звучатъ нѣкоторые чисто эллинскіе мотивы, въ родѣ культа прекраснаго; Плотинъ усваиваетъ себѣ Платоновское ученіе объ Эросѣ и вѣритъ, что созерцаніе прекраснаго тѣла человѣка пробуждаетъ въ насъ любовь и стремленіе къ божественному

Но время свѣтской философіи приходило къ концу. Въ 529 году на востокѣ Юстиніанъ запретилъ философскія школы въ Аѳинахъ, а за четыре года до этого послѣдній представитель философіи на западѣ—Боэцій (христіанинъ) былъ казненъ Теодорихомъ Великимъ по политическимъ причинамъ Наступила эпоха великаго религіознаго кризиса Такому оживленію религіознаго чувства не мало содѣйствовала сама философія Мы уже нѣсколько разъ указывали на то, что чисто интеллектуалистическій характеръ античной этики придавалъ ей черты аристократизма: добродѣтель считалась доступной только мудрецу, и тѣмъ самымъ къ ней отрѣзывался путь для представителей широкихъ массъ Теперь, когда въ массахъ, обездоленныхъ суровымъ режимомъ всемірной римской имперіи, пробуждается потребность въ утѣшеніи, онѣ обращаются за нимъ, конечно, не къ философіи, но къ религіи, всѣмъ доступной Начиная съ конца римской республики, наступаетъ эпоха смѣшенія культовъ, при чемъ огромнымъ распространеніемъ пользуются разныя восточныя религіи, главнымъ образомъ, благодаря включаемой въ нихъ вѣрѣ въ загробную жизнь и преобладанію мистическихъ элементовъ. Но окончательную побѣду, благодаря поддержкѣ народныхъ массъ, одерживаетъ христіанство, съ торжествомъ котораго наступаетъ новая эра въ исторіи этическихъ ученій.

§ 9. Христіанство.

I. *Христіанство* вноситъ въ этику совершенно новый духъ Въ противоположность греческому натурализму и интеллектуализму, христіанская мораль покоится *на супранатурализмѣ и волюнтаризмѣ*. Греческая философія исходила изъ идеи самосохраненія человѣка и полагала въ основу этическаго ученія стремленіе человѣка къ счастію въ предѣлахъ земной жизни. Христіанство основано на вѣрѣ въ загробную жизнь и на проповѣди блаженства не въ этомъ мірѣ, а въ потустороннемъ. Царство Божіе, проповѣдуемое Христомъ,—не отъ міра сего. Поэтому христіанству присущи аскетическія черты. Не совершенствованіе естественнаго человѣка, но умерщвленіе его, совлеченіе ветхаго Адама для рожденія въ новую жизнь составляютъ добродѣтель христіанина. Эти идеи находятъ символическое

выраженіе въ такихъ таинствахъ, какъ крещеніе, необходимое для вступленія въ христіанскую общину Разумъ и дѣятельность интеллекта ставятся христіанской моралью на второй планъ. Выше всего поставляется *добрая воля,* которая совершенно одинаково можетъ обнаружиться у человѣка образованнаго и невѣжественнаго Что же касается богатства, то оно составляетъ даже препятствіе къ добродѣтельной жизни: легче верблюду пройти черезъ игольное ухо, чѣмъ богатому войти въ царствіе Божіе Эти черты и придаютъ христіанству рѣшительно демократическій оттѣнокъ; ими объясняется, почему христіанство такъ скоро стало религіей массъ Слѣдуетъ прибавить, что первые христіане очень вѣрили въ близость второго пришествія Христа, и эта увѣренность весьма имъ помогала въ строгомъ выполненіи аскетическихъ требованій религіи и въ перенесеніи жестокихъ преслѣдованій за вѣру.

Весьма важное и принципіальное отличіе христіанской морали отъ греческой состоитъ *въ императивномъ характерѣ* первой. Христіанская мораль есть не гипотетическая мораль счастія и даже не убѣждающая насъ извѣстными мотивами мораль достоинства, но мораль безусловнаго долга. Такой императивный характеръ объясняется, прежде всего, тѣмъ, что это—мораль религіозная, тогда какъ мораль греческихъ философовъ основана была на отрѣшеніи отъ религіи. Во-вторыхъ, самая религія, лежащая въ основѣ христіанской морали, такова, что придаетъ правиламъ поведенія и настроенія императивный характеръ. Вѣдь, въ христіанской религіи нѣтъ той сложности и неопредѣленности, которую мы отмѣтили въ религіи грековъ; здѣсь нѣтъ многихъ боговъ, на-ряду съ которыми стоятъ судьба и Немезида. Религія основана на почитаніи единаго Бога, имѣющаго личный характеръ, стоящаго выше всего и надѣленнаго всемогуществомъ. Къ этимъ представленіямъ, перешедшимъ изъ Ветхаго Завѣта, Христосъ прибавилъ идею любви къ Богу, кореннымъ образомъ преобразовавшую всю мораль. Теперь основнымъ принципомъ морали является не счастіе, не достоинство, не справедливость, но идеалъ всеобщаго братства, основаннаго на любви къ Богу. Первой заповѣдью христіанства считается любовь къ Богу, а второй—любовь къ ближнему, какъ къ самому себѣ. Вотъ эта идея любви впервые внесена въ мораль и религію христіанствомъ.

II. Послѣдователи религіи съ такимъ содержаніемъ не могли иначе, какъ отрицательно, относиться къ тѣмъ добродѣтелямъ, которыя на первый планъ выдвигались греческой этикой. У христіанскихъ проповѣдниковъ эти добродѣтели получили названіе блестящихъ пороковъ язычества. Мудрость, даваемая изученіемъ философіи, мужество, справедливость, умѣренность въ наслажденіяхъ, краснорѣчіе, все это—предметы, которые весьма мало интересуютъ христіанина. Онъ съ недовѣріемъ относится къ языческой наукѣ и философіи, не питаетъ энтузіазма къ государству, которое признаетъ лишь до тѣхъ поръ, пока его требованія не идутъ въ-разрѣзъ съ предписаніями религіи; онъ обыкновенно избѣгаетъ дѣятельнаго участія въ общественной жизни и потому не нуждается въ краснорѣчіи; онъ бѣжитъ земныхъ благъ и проповѣдуетъ не умѣренность въ наслажденіи ими, а по возможности полное отъ нихъ воздержаніе. Въ противоположность всему этому, христіанство выдвигаетъ на первый планъ обязанность прощать обиды, смиреніе передъ волей Бога и совершенно новую добродѣтель, неизвѣстную античной морали—милосердіе.

Однако, по мѣрѣ распространенія христіанства за предѣлы Іудеи по всему тогдашнему культурному міру, понемногу начинается извѣстное взаимодѣйствіе между новой религіей и старой философіей. Представители культурныхъ слоевъ естественно ищутъ согласованія вѣры и знанія и вносятъ въ христіанскую догматику идеи отвлеченно философскаго характера. Такъ складывается *христіанская* философія.

Въ этой философіи различными ея представителями выдвигаются разныя стороны новой религіи. Одни обращаютъ большее вниманіе на внутреннюю сторону религіознаго настроенія, на то мистическое единеніе человѣческой души съ Божественнымъ Логосомъ, которое является результатомъ дѣятельной любви. Другіе больше подчеркиваютъ значеніе догматической вѣры. Въ ихъ ученіяхъ особенно оттѣняется значеніе той искупительной жертвы, которая была принесена за грѣховный міръ крестною смертью Спасителя. Христосъ своею смертью освободилъ насъ отъ власти грѣха и тотъ, кто въ Него повѣрилъ, принципіально свободенъ, но затѣмъ, если хочетъ спасенія, долженъ дѣятельно въ жизни осуществлять эту свободу; въ противномъ случаѣ, ему гро-

зить возмездіе, ожидающее грѣшниковъ послѣ смерти въ потусторонней жизни.

Мы увидимъ, что въ средне-вѣковой этикѣ отразились оба эти теченія Но въ исторіи офиціальной католической церкви большую роль играетъ послѣдній взглядъ, который придаетъ особенное значеніе догматической вѣрѣ и дѣламъ, а не мистическому настроенію.

Реакцію противъ супранатуралистической морали, основанной на недовѣріи къ естественнымъ силамъ человѣка, составила *Пелагіанская ересь* (начало V вѣка). Пелагіанцы допустили спасеніе внѣ церкви и проповѣдывали мораль, независимую отъ религіи. Въ этой сектѣ возрождаются, такимъ образомъ, античный натурализмъ и оптимистическій взглядъ на человѣческія силы. Пелагій былъ сторонникомъ свободы воли, которую понималъ, какъ способность дѣлать добро безъ помощи Божественной благодати.

§ 10. **Средне-вѣковая этика.**

I Конечно, христіанская мораль не могла навсегда во всей чистотѣ сохранить свой строгій характеръ Положеніе мѣнялось по мѣрѣ того, какъ угасала увѣренность въ близкомъ наступленіи царствія Божія и, въ особенности, по мѣрѣ того, какъ христіанство превращалось въ господствующую государственную религію. Западная церковь постепенно начала обращаться въ мощную соціальную силу, которая взяла на себя руководство многими свѣтскими задачами и постепенно усилилась до того, что стала претендовать—и нѣкоторое время съ большимъ успѣхомъ—на верховенство по отношенію къ самой государственной власти, на главенство папъ передъ императорами Съ этихъ поръ церковь не можетъ уже себя въ такой степени противополагать міру, какъ это имѣло мѣсто въ самомъ началѣ. Этическое ученіе католичества начинаетъ дѣлать большія уступки повседневной жизни и ея требованіямъ. Въ сочиненіи *Св. Амвросія* (ок. 334—397 гг.) объ „обязанностяхъ духовенства“ проводится заимствованное у Цицерона различіе совершенныхъ и несовершенныхъ обязанностей и полагается этимъ основаніе католической двойной морали; именно, указывается, что выполненіе совершенныхъ обязанностей есть дѣло доступное, въ сущности, однимъ только клирикамъ.

Окончательно формулируетъ религіозную метафизику католичества, въ борьбѣ съ Пелагіанствомъ, *блаженный Августинъ* (354—430 гг.). Самъ Августинъ первоначально принадлежалъ къ *Манихейской сектѣ*, которая, подъ вліяніемъ персидскаго ученія объ Ормуздѣ и Аримапѣ, представляла себѣ міръ порожденіемъ двухъ независимыхъ и противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, добра и зла. Отсюда, по мнѣнію Циглера, позднѣйшее представленіе у Августина о неодолимости зла человѣческими силами —По ученію Августина, дѣла творенія суть мысли Бога, которыя мы передумываемъ, когда воспринимаемъ вещи чувственными органами Душа человѣка есть также мыслимое Богомъ существо человѣка, поэтому она неразрушима, хотя и не Божественна. Троичность Бога объясняется по аналогіи съ троичностью духовныхъ способностей человѣка: памяти, разума и воли Знаніе покоится на вѣрѣ, ибо познавать можно лишь Божественныя мысли Настоящею хранительницею знанія является *церковь*. Вѣра состоитъ въ подчиненіи авторитету церкви и доступна всякому ея члену. —*Зло* появилось въ мірѣ, благодаря отпаденію воли тварей отъ Божественнаго добра. Въ противоположность Манихейцамъ, Августинъ учитъ теперь, что зло не есть самостоятельное начало, не составляетъ положительнаго элемента бытія, но есть лишь отрицаніе, отпаденіе отъ добра Богъ не допустилъ бы зла, если бы не видѣлъ въ немъ одного изъ средствъ для раскрытія добра. Зло уравновѣшивается справедливымъ за него наказаніемъ и, въ общемъ, красоты и благости міра не нарушаетъ. Съ подобными идеями мы впослѣдствіи встрѣтимся еще не разъ, въ частности, въ „Теодицеѣ“ Лейбница Съ грѣхопаденіемъ человѣкъ утратилъ свободу воли въ отношеніи къ добру; теперь свободно онъ можетъ только грѣшить; первородный грѣхъ переходитъ на всѣхъ людей въ моментъ зачатія, въ которомъ заключается грѣховный элементъ. Для своего спасенія грѣшный человѣкъ нуждается въ Божественной *благодати*, а къ ней можно сдѣлаться причастнымъ только въ церкви. Спасти отъ паденія и искупить человѣка можетъ только Божіе милосердіе. Поэтому проповѣдуется *ученіе о предопредѣленіи*. Спасены будутъ лишь избранные Богомъ люди; въ этомъ нѣтъ никакой несправедливости, а есть только милость къ избраннымъ, ибо, по справедливости, осужденію

должны бы были подвергнуться всѣ люди безъ исключенія.—Это ученіе имѣетъ огромное значеніе для постановки моральной проблемы. Вопросъ о спасеніи здѣсь ставится довольно независимо отъ личной заслуги, такъ какъ, согласно ученію о предопредѣленіи, какова бы ни была личная жизнь, силами самого только человѣка спасеніе недостижимо.—Общественная жизнь изображается Августиномъ въ видѣ борьбы двухъ царствъ: civitas Dei, имѣющей свое земное выраженіе въ церкви, и civitas terrena, воплощающейся въ государствѣ. Такъ какъ государство существуетъ только Божіимъ попустительствомъ и имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку обезпечиваетъ внѣшній миръ, въ которомъ нуждается церковь, то оно во всемъ должно уступать церкви Отсюда слѣдуетъ принципъ главенства духовной власти надъ свѣтскою. Въ результатѣ практическаго проведенія этого принципа положеніе главы церкви—папы—мало чѣмъ отличалось отъ положенія свѣтскаго государя

Католическій принципъ двойной морали находитъ себѣ яркое выраженіе въ пріобрѣвшихъ большое историческое значеніе *монастыряхъ*. Въ основу монашеской жизни положены были обѣты, цѣликомъ вытекавшіе изъ аскетическихъ требованій новаго міросозерцанія: бѣдность, цѣломудріе и послушаніе. Эти обѣты требовали борьбы съ тремя основными влеченіями естественнаго человѣка: къ собственности, къ семейной жизни, къ власти. Отъ остального духовенства католическая церковь потребовала съ теченіемъ времени, по крайней мѣрѣ, *отреченія отъ брака;* этотъ запретъ вступать въ бракъ священникамъ, окончательно установленный при Григоріи VII въ 1074 г., послѣ долгой и упорной борьбы въ теченіе столѣтій, разобщилъ католическое духовенство отъ остального общества; свободный отъ всякихъ семейныхъ и общественныхъ узъ католическій священникъ тѣмъ въ большей степени былъ связанъ съ церковью и становился послушнымъ орудіемъ папской власти и вообще церковной организаціи.—Несмотря на свой аскетическій характеръ, католическіе монастыри стали выполнять нѣкоторыя культурныя функціи, не вполнѣ соотвѣтствующія духу первыхъ христіанъ. Они сдѣлались хранителями письменности и образованности, такъ что именно при посредствѣ монастырей сохранялись и получали рас-

пространеніе произведенія тѣхъ самыхъ языческихъ авторовъ, къ писаніямъ которыхъ съ такимъ недовѣріемъ и даже враждой относились первые христіане. Въ монастыряхъ создалась и средне-вѣковая схоластическая наука, ставившая себѣ основной задачей раціональное обоснованіе и истолкованіе догматовъ религіи.

Что касается мірянъ, то, конечно, населеніе средне-вѣковаго міра не было въ состояніи стать на ту высоту мистическаго проникновенія, которая доступна была многимъ представителямъ античной культуры. Въ представленіяхъ средне-вѣковыхъ людей ученіе Христа получило своеобразную окраску, соотвѣтствующую ихъ общему міропониманію. Это рельефно отражается въ поэтическихъ сказаніяхъ о жизни Христа, которыя были распространены въ раннемъ средне-вѣковьѣ и изображали Христа въ качествѣ воинственнаго предводителя дружины учениковъ. Самое христіанство, ставши оплотомъ новой культуры и государственнаго порядка, нерѣдко насаждалось силою огня и меча. Въ дальнѣйшемъ продолженіи среднихъ вѣковъ чисто-германскія начала, продолжавшія жить въ нравахъ, несмотря на распространеніе христіанства, привели къ любопытному историческому явленію *рыцарской морали знати*, которая существовала параллельно съ христіанской моралью церкви. Въ то время, какъ мораль церкви основывалась на смиреніи и цѣломудріи, рыцарская мораль покоится на соединеніи понятій чести и любви, въ смыслѣ половой любви Обязанностями рыцаря являются вѣрность и повиновеніе дамѣ его сердца, щедрость, гостепріимство, оказаніе помощи всѣмъ нуждающимся; рыцарь, служа своей дамѣ, защищаетъ справедливость и правду. Церковь сперва покровительствовала рыцарству, но затѣмъ разочаровалась въ немъ и всѣ свои надежды возложила на монашескіе ордена, образовавшіе какъ бы рыцарство самой церкви.

II *Нравственная философія среднихъ вѣковъ* сложилась подъ всѣми этими вліяніями. Она получила, конечно, теологическій характеръ, такъ какъ религіозный элементъ проникалъ всю средне-вѣковую жизнь. Это придало совершенно своеобразный отпечатокъ философскимъ построеніямъ. Съ теологической точки зрѣнія, истина считается извѣстной. Она разъ навсегда дана въ откровеніи. Задача науки состоитъ въ томъ, чтобы правильно опредѣлить ея содержа-

ніе и извлечь изъ нея всѣ возможные выводы. Согласно воззрѣнію, господствующему въ эпоху расцвѣта схоластики, философія есть „служанка теологіи“; если выводы разума расходятся съ данными откровенія, то разумъ, склонный къ заблужденіямъ, долженъ уступать.—Христіанинъ такъ же, какъ и древній грекъ, признаетъ блаженство, но онъ ищетъ его въ потусторонней жизни и считаетъ достиженіе его дѣломъ не только своихъ собственныхъ силъ, но и Божіей милости Богъ воленъ даровать спасеніе и блаженство, и пути Его неисповѣдимы. Нравственность получаетъ въ средне-вѣковой философіи гетерономный характеръ: добромъ является то, что повелѣно Богомъ, который въ своихъ предписаніяхъ нерѣдко изображается совершенно свободнымъ. На почвѣ такого міровоззрѣнія укрѣпляется ученіе о предопредѣленіи, которое тщетно пытаются согласовать съ ученіемъ о свободѣ воли; но и отъ этого послѣдняго ученія не считаютъ возможнымъ отказаться, такъ какъ свобода воли почитается необходимой для объясненія того, почему въ мірѣ явилось зло.

Авторы системъ теологической морали пользуются двумя главными источниками. Основнымъ источникомъ — lex divina — является Св писаніе и опредѣленія церкви; но положенія Божескаго закона можно дополнять и выводами изъ естественнаго закона — lex naturae, т.-е. изъ познаваемаго разумомъ совершенства, которое Богъ вложилъ во всѣ вещи. Руководствомъ при изученіи естественнаго закона служили сочиненія Аристотеля, который часто именовался просто „философомъ“. Хотя Аристотель сталъ извѣстенъ схоластикамъ черезъ посредство арабскихъ и еврейскихъ ученыхъ, но сами арабы оказали мало вліянія на схоластическую этику Исламъ самъ по себѣ не есть религія нравственности, и арабы больше занимались логикой и метафизикой, чѣмъ этикой. Исламъ проникнутъ грубой чувственностью; всемогущество Бога такъ велико, что для человѣческой свободы не остается мѣста, и міровоззрѣніе мусульманъ характеризуется полнѣйшимъ фатализмомъ; служеніе Богу и всѣ религіозныя заповѣди носятъ совершенно внѣшній характеръ. И греческой философіей среди арабовъ занимались преимущественно сектанты [1]).

---

[1]) Слѣдуетъ отмѣтить, что арабскіе ученые обыкновенно и не скрывали отъ себя противорѣчія, существующаго между религіознымъ уче-

Наиболѣе извѣстнымъ и авторитетнымъ выраженіемъ схоластической теологіи, пытавшейся примирить вѣру и разумъ, считается извѣстная Summa Theologiae *Ѳомы Аквинскаго* (doctor angelicus, 1225—1274 гг.). Католическая церковь до сихъ поръ видитъ въ твореніяхъ этого автора наиболѣе правильное разрѣшеніе этическихъ вопросовъ (encyclica Aeterni Patris 1879 г.). Огромный по размѣру и все-таки неоконченный трудъ Ѳомы Аквинскаго страдаетъ всѣми недостатками, присущими схоластикѣ, такъ что самого автора его, несмотря на его огромный авторитетъ въ католической церкви, не безъ основанія считаютъ болѣе прилежнымъ систематикомъ, чѣмъ сильнымъ творческимъ геніемъ; единства идей здѣсь нѣтъ: заимствованный у Аристотеля натурализмъ довольно механически соединяется съ императивнымъ характеромъ этики, взятымъ у христіанства, свобода воли плохо согласована съ ученіемъ о предопредѣленіи и ученіемъ о необходимости для спасенія дѣйствія благодати. Вообще же мораль Аквината есть мораль монашеская и церковная. — По ученію Ѳомы Аквинскаго, всѣ существа въ мірѣ созданы Богомъ изъ ничего, при чемъ Богъ, для откровенія Божественнаго совершенства и благости въ сотворенныхъ существахъ, изъ различныхъ возможныхъ міровъ выбралъ наилучшій и сохраняетъ его путемъ постоянно возобновляемаго творенія. Зло, существующее въ мірѣ, ничего не говоритъ противъ Бога, какъ первопричины, ибо Богъ и допускаемое имъ зло (которое само по себѣ не есть бытіе, но только отрицаніе, отсутствіе того, что должно быть) направляетъ къ добру. Такимъ образомъ, наличность въ мірѣ зла не вредитъ совершенству цѣлаго. Первыми и высшими существами, созданными Богомъ, являются ангелы. Для каждаго человѣка Богъ творитъ безплотную и безсмертную душу. Богъ, активный и пассивный человѣческій интеллектъ относятся другъ къ другу, какъ солнце, его свѣтъ и глаза. Высшее блаженство человѣческой души состоитъ въ интеллектуальномъ созерцаніи Бога (visio divinae essentiae), въ сравненіи съ которымъ дѣятель-

---

ніемъ Корана и усвоенной ими философіей. Отъ нихъ ведетъ свое начало положеніе о двойной истинѣ, раздѣляемое нѣкоторыми позднѣйшими схоластиками: что составляетъ истину въ философіи, то можетъ быть ложно съ точки зрѣнія религіи

ная жизнь отодвигается на второй планъ. Добрыя дѣла получаютъ внѣшній характеръ и сводятся къ исполненію церковныхъ предписаній, внутренняя же сторона отступаетъ назадъ уже въ виду ученія о первородномъ наслѣдственномъ грѣхѣ и о возможности полнаго отпущенія грѣховъ церковными властями, а также объ огромномъ значеніи благодати, внѣ которой нѣтъ спасенія. Помимо дѣйствія благодати человѣку доступны только низшія добродѣтели, но не высшія, между которыми видное мѣсто занимаютъ, конечно, монашескія Высшія — теологическія — добродѣтели суть вѣра, надежда и любовь, въ которыхъ человѣка проникаетъ божественный духъ, онѣ подготовляютъ насъ къ созерцанію Бога, которое дѣлается вполнѣ доступнымъ лишь въ потусторонней жизни. Монашескіе обѣты бѣдности, безбрачія и послушанія облегчаютъ развитіе этихъ высшихъ добродѣтелей, хотя безусловно необходимыми ихъ для этой цѣли Ѳома Аквинскій не считаетъ. Философскія добродѣтели, которыя дѣлятся, по схемѣ Аристотеля, на діаноэтическія и этическія, поставлены ниже теологическихъ и служатъ для того, чтобы пріучить волю и разумъ человѣка къ легкому выполненію нравственныхъ задачъ —Человѣкъ по-природѣ является общественнымъ животнымъ. Ученіе о государствѣ, какъ формѣ общежитія, составлено подъ явнымъ вліяніемъ Аристотеля, но съ той существенной разницей, что Ѳома, конечно, проводитъ принципъ подчиненія свѣтской власти — церковной Князья называются „вассалами церкви“; вѣдь, государство должно вести гражданъ къ добродѣтели, а послѣдняя служитъ потустороннимъ цѣлямъ людей, подлежащимъ, прежде всего, вѣдѣнію церкви.

На почвѣ подобныхъ принциповъ воздвигается сложное сооруженіе *казуистической морали*, компендіи которой предназначены служить, главнымъ образомъ, руководствомъ для исповѣдниковъ при отпущеніи грѣховъ Въ этихъ кодексахъ стремятся предусмотрѣть все и по возможности сдѣлать религіозно-нравственныя требованія удобоисполнимыми. Поэтому моральныя предписанія въ значительной степени пріобрѣтаютъ внѣшній, юридическій характеръ. Дѣло, по существу, сводится не ко внутреннему настроенію, которое не поддается внѣшней провѣркѣ, но къ достаточному выполненію предписанныхъ внѣшнихъ дѣйствій, которыя свидѣтельствуютъ о благочестіи человѣка. До чего дошла

практика, видно изъ того, что, напримѣръ, семилѣтній постъ, наложенный церковью, считалось возможнымъ отбыть въ 3 дня, заставивъ за себя поститься 854 человѣка; можно было платить деньги за отпущеніе грѣховъ. Развитая въ особенности *іезуитами* (іезуитскій орденъ основанъ Игнатіемъ Лойолой въ 1534 г) теорія *пробабилизма* состоитъ въ томъ, что во всѣхъ сомнительныхъ случаяхъ слѣдуетъ искать указаній авторитетовъ, при чемъ мнѣніе хоть одного авторитета уже освобождаетъ отъ грѣха; такимъ образомъ, прямо поощрялось обращеніе къ наиболѣе снисходительному въ данномъ вопросѣ лицу, чтобы получить отпущеніе грѣха. Другой извѣстный принципъ іезуитской морали: *цѣль оправдываетъ средства*—даетъ возможность ссылкой на хорошее намѣреніе оправдать самыя тяжкія преступленія. Конечно, въ этихъ моральныхъ кодексахъ въ сильной степени отражался характеръ ихъ авторовъ: писавшіе ихъ монахи по своей исповѣдной практикѣ были очень хорошо знакомы съ темными, отрицательными сторонами природы человѣка, но, стоя вдали отъ дѣятельной жизни, они не въ такой степени могли ознакомиться съ положительными свойствами человѣческаго существа.

Попытки построить мораль на настроеніи и совѣсти отвергаются официальной церковью. Такова была попытка *Абеляра* (1079—1142 гг.). Абеляръ близокъ къ пелагіанству въ томъ смыслѣ, что онъ признаетъ возможнымъ нравственное совершенство на почвѣ разума и просвѣщенія, внѣ религіозной помощи. Сверхъ того, въ противоположность внѣшней церковной морали, онъ настаиваетъ на этическомъ значеніи доброй воли и настроенія, не придаетъ значенія формальному отпущенію грѣховъ, но цѣнитъ только искреннее раскаяніе. Всѣ эти идеи были мало доступны эпохѣ и успѣха не имѣли, со стороны же церкви признаны были еретическими

Самая схоластика кончила саморазложеніемъ. *Дунсъ Скотъ* (XIII в), а затѣмъ представители позднѣйшаго *номиналистическаго направленія,* отрицавшаго реальность общихъ понятій, каковы: Вильгельмъ Оккамъ (XIV в.), Марсилій Падуанскій (XIV в.), пришли къ признанію *двойной истины;* по ученію этихъ схоластиковъ, то, что можетъ казаться абсурдомъ въ философіи, тѣмъ не менѣе можетъ быть истинно въ религіи. Такимъ образомъ, послѣ тщет-

ныхъ попытокъ примирить разумъ и вѣру теперь проповѣдуется полный ихъ разрывъ. Положенія вѣры у Дунса Скота и Оккама пріобрѣтаютъ случайный характеръ, это— установленія всемогущаго Бога, который ничѣмъ не связанъ: если бы Богъ пожелалъ, то Онъ все могъ бы установить иначе. Если разумъ подчиняется установленіямъ Бога, то это — добровольная его уступка, отъ которой не далеко и до возмущенія. И это возмущеніе наступило Схоластики этого толка начинаютъ проповѣдывать независимость государства отъ церкви и указываютъ на суверенныя права личности; монархъ долженъ служить общему благу; если онъ этого не дѣлаетъ, то возможна революція и низложеніе. Точно такъ же и члены церкви могутъ возмущаться противъ церковныхъ властей и самаго собора, если они явно заблуждаются Въ подобныхъ ученіяхъ, которыя можно найти у Оккама, Марсилія Падуанскаго и др., сквозятъ уже новыя тенденціи, которыя и пробиваютъ себѣ открытый путь въ эпоху возрожденія и реформаціи.—Относительно Дунса Скота, въ частности, слѣдуетъ еще отмѣтить проникающій его ученіе *волюнтаризмъ* Въ противоположность обычному для схоластиковъ интеллектуализму, онъ на первый планъ выдвигаетъ волю и учитъ, что изъ всѣхъ добродѣтелей высшая есть любовь, такъ какъ она тѣснѣе всего связываетъ человѣка съ Богомъ. Не любить Бога гораздо хуже, чѣмъ не знать Его. Марсилій Падуанскій съ его сочиненіемъ „Defensor pacis“ (1324 г.) интересенъ для насъ еще тѣмъ, что онъ пытался провести опредѣленную границу между принудительнымъ юридическимъ закономъ и закономъ нравственнымъ; церковь, какъ хранительница нравственности, должна дѣйствовать, въ общемъ, средствами увѣщанія, а не принужденія.

III. На-ряду со схоластикой въ теченіе всѣхъ среднихъ вѣковъ и позднѣе держится *и мистическое направленіе,* представители котораго выше интеллекта и разумнаго познанія ставятъ познаніе интуитивное и, въ качествѣ высшаго блага, указываютъ доступное человѣку въ порывѣ мистическаго экстаза сліяніе души его съ Богомъ. Представителями этого направленія въ XII вѣкѣ являются Бернгардъ Клервосскій и Гуго изъ Св. Виктора, въ XIII вѣкѣ— Бонавентура, въ XIV вѣкѣ—Экгартъ, въ XV вѣкѣ—Николай Кузанскій и Ѳома Кемпейскій, сочиненіе котораго „о

подражаніи Христу“ пользуется большимъ распространеніемъ и въ Россіи, въ XVI вѣкѣ — Джордано Бруно, въ XVII вѣкѣ—Кампанелла, Яковъ Бёме.

Мистики до-реформаціоннаго періода далеко не всегда порываютъ съ официальной церковью. Напротивъ, въ большинствѣ случаевъ ихъ сочиненія проникнуты истинно католическими идеалами монашества, ставящаго созерцаніе и аскезъ выше дѣятельной жизни. Но тѣмъ не менѣе ихъ ученіе во многомъ содержитъ въ себѣ антиклерикальные элементы. Мистики выше всего ставятъ внутреннее сліяніе человѣка съ Богомъ, исходящее отъ всего человѣческаго существа; въ этомъ есть элементы пантеизма и протеста противъ слишкомъ внѣшней церковной этики. Сверхъ того, самая помощь и посредничество церкви становятся далеко не столь необходимыми при такой постановкѣ вопроса. Неудивительно поэтому, что среди мистиковъ возникаютъ и явно *антицерковныя секты,* каковы братство свободнаго духа въ Швейцаріи, вальденцы во Франціи. Иногда въ этихъ сектахъ замѣчается весьма чувственная окраска религіознаго экстаза. Распространеннымъ является сектантское ученіе, утверждающее, будто дѣйствія людей, на которыхъ сошелъ Св. Духъ, направляются самимъ Богомъ и потому не могутъ быть грѣховными, даже когда по внѣшности они представляются таковыми. Вообще, въ мистикѣ часто присутствуетъ эротическій элементъ. Излюбленной книгой мистиковъ является пѣснь пѣсней, къ которой многими мистиками пишутся комментаріи.

Познакомимся для примѣра съ этическимъ ученіемъ основателя нѣмецкой мистики, доминиканца *Мейстера Экгарта* (1260—1327 гг.); 28 пунктовъ этого ученія въ 1329 г. были осуждены папской буллой Этика Экгарта [1]) опирается на его метафизику, проникнутую въ значительной степени неоплатоновскимъ эманатизмомъ. Согласно этой метафизикѣ, міръ сотворенъ Богомъ съ необходимостью, вслѣдствіе благости Божіей. Всякое благо общительно, т.-е изливается на что-либо Богъ, какъ абсолютное благо, долженъ съ необходимостью изливаться на свои творенія. Только въ своихъ твореніяхъ Богъ можетъ вполнѣ познать Самого себя. Среди

---

[1]) См въ русскомъ переводѣ· „Духовныя проповѣди и разсужденія Мейстера Экгарта“, М. 1912 г, изд. Мусагетъ

этихъ твореній высшее мѣсто занимаетъ человѣкъ, который посредствуетъ между Богомъ и природой Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы путемъ умерщвленія въ себѣ своего личнаго я, путемъ отказа отъ всякаго разсудочнаго знанія и личныхъ стремленій, путемъ превращенія себя въ „нищаго духомъ“, сдѣлать безсмертную основу своей души, которую Экгартъ называетъ „искрой“, пригодной для воспріятія Божества. Если человѣкъ искренно подготовляетъ въ душѣ мѣсто для Бога, то Богъ своею благодатью съ необходимостью производитъ въ немъ свое дѣйствіе. Человѣкъ можетъ поэтому достигнуть полной святости, полнаго обожествленія, соединиться съ Богомъ; „искра“ человѣческой души, по Экгарту, не только родственна Богу, но составляетъ съ Нимъ одно. Такъ происходитъ рожденіе человѣка въ Сына Божія, которое въ то же время есть рожденіе Сына Божія въ человѣка. Человѣкъ, пережившій такое рожденіе, не нуждается уже ни въ какомъ внѣшнемъ законѣ и ни въ какомъ внѣшнемъ поученіи или догмѣ Онъ носитъ свой законъ въ себѣ, и его поступки направляются Богомъ. Такой человѣкъ не отказывается отъ дѣлъ: напротивъ, именно теперь только онъ становится вполнѣ способнымъ къ добрымъ дѣламъ. Образъ жизни и внѣшней дѣятельности такого человѣка можетъ быть различнымъ; не всѣмъ людямъ указанъ одинъ и тотъ же путь къ Богу; если Богъ пошлетъ страданія, то человѣкъ долженъ безропотно сносить ихъ; но онъ долженъ сносить также почести и богатство, если того хочетъ Богъ. Что касается зла и грѣха, то они для Бога являются средствами къ насажденію добра; не будь грѣховныхъ соблазновъ, человѣкъ не могъ бы завоевывать своими силами добродѣтельную жизнь. Богъ преимущественно и ввергаетъ въ грѣхи тѣхъ, кого Онъ избралъ для великихъ дѣлъ Впрочемъ, Экгартъ признаетъ значеніе и за первороднымъ грѣхомъ Адама, который отвратилъ отъ Бога Его твореніе. Но съ его точки зрѣнія, если бы даже Адамъ не согрѣшилъ, то Богъ все-таки сталъ бы человѣкомъ И безъ грѣхопаденія человѣкъ былъ предназначенъ къ обожествленію.

Глава III

Возрожденіе, реформація и новое время.

§ 11. Возрожденіе и реформація.

I. Два историческія движенія составляютъ поворотъ отъ среднихъ вѣковъ къ новому времени: возрожденіе наукъ и религіозная реформація. Общимъ въ этихъ двухъ движеніяхъ можно считать проникающій ихъ духъ *свободы личности*: выросшая человѣческая личность стремится освободиться отъ тѣхъ узъ, которыми она была скована въ средніе вѣка Средніе вѣка были эпохой связанности личности по всей линіи. Въ области политической жизни личность была связана феодальными отношеніями съ проникавшимъ ихъ сословнымъ режимомъ, въ области промышленности дѣйствовала стѣснительная для личной свободы система гильдій и цеховъ, въ области науки держалась схоластическая система съ вѣрой въ непогрѣшимость признанныхъ авторитетовъ, въ области религіи и нравственности воцарился гнетъ предписаній католической церкви и созданной ею казуистической морали. Теперь наступаетъ эпоха постепеннаго освобожденія личности и распаденія всѣхъ этихъ стѣснительныхъ рамокъ. Личность возмущается противъ тиранническаго господства авторитета въ области мысли и пролагаетъ себѣ пути къ самостоятельному развитію, открывающему просторъ для индивидуальнаго творчества.

Эпоха возрожденія порываетъ съ той робостью въ отношеніи къ научнымъ и литературнымъ авторитетамъ, которой отличались ученическіе годы средне-вѣковья. Начинается широкое и усиленное знакомство съ античными образцами и попытки не связаннаго схоластическими рам-

ками самостоятельнаго творчества въ области науки и литературы. Основное различіе этой эпохи съ эпохой схоластической науки состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что схоластики пользовались почти исключительно сочиненіями Аристотеля, а въ эпоху возрожденія, напротивъ, преобладаніе получаетъ платонизмъ; во-вторыхъ, схоластики прибѣгали къ философіи только для поддержанія церковной догмы и ея раціонализированія, тогда какъ возрожденіе заботится объ ея реформированіи или же прямо выступаетъ противъ нея Схоластики вообще творили мало новаго, но больше систематизировали старое, напротивъ, возрожденіе пролагаетъ новые пути. Огромная разница въ міровоззрѣніи создается тѣмъ, что для католичества естественный человѣкъ есть отрицательное явленіе, воплощеніе грѣховности; онъ представляетъ цѣнность не самъ по себѣ, а только какъ возможный предметъ благодати, получаемой лишь въ церкви и при ея посредствѣ Для гуманиста, напротивъ, человѣческая природа цѣнна сама по себѣ, почему онъ и обращается къ античной древности съ ея натурализмомъ и культомъ гармоніи и красоты въ природѣ.

Изобрѣтенія и открытія, знаменующія переходъ къ новому времени, каково открытіе Америки и установленіе новой астрономической системы, связанной съ именемъ Коперника, мѣняютъ весь вообще взглядъ на міръ и на положеніе въ немъ человѣка, а эта перемѣна кладетъ глубокій отпечатокъ на весь характеръ послѣдующей философіи и науки. Подрывается почва для античнаго и средневѣковаго *геоцентризма и антропоцентризма,* хотя, по естественнымъ причинамъ, съ безсознательнымъ вліяніемъ подобныхъ тенденцій человѣчеству приходится считаться и до сихъ поръ Древніе считали міръ вообще законченнымъ и ограниченнымъ, и въ этомъ даже видѣли его красоту Возрожденіе выдвигаетъ впередъ новую идею безконечнаго космоса, въ ней усматриваетъ величіе міра, ею пытается опредѣлить назначеніе человѣка; рядомъ съ идеей безконечности возникаетъ идея абсолютнаго бытія, какъ чего-то безконечно отдаленнаго и представляющаго для человѣческой мысли недостижимый идеалъ (Николай Кузанскій 1401—1464 гг, Джордано Бруно 1548—1600 гг)

Что касается *реформаціи,* то, имѣя общимъ съ возрожденіемъ стремленіе къ свободѣ личности, она во многихъ сво-

ихъ тенденціяхъ расходится съ нимъ. Лютеръ (1483—1546 гг.) не только не былъ большимъ сторонникомъ развитія наукъ, но, напротивъ, отрицалъ разумъ въ дѣлахъ вѣры и не придавалъ большого значенія земнымъ благамъ и развитію культуры. Не разумъ и просвѣщеніе, но мистическое религіозное чувство, мистическая основа нравственности привлекаютъ къ себѣ вниманіе религіознаго реформатора. При всемъ своемъ натурализмѣ Лютеръ не смотритъ на человѣка такъ оптимистически, какъ гуманисты, и считаетъ благодать необходимой для спасенія. Но и Лютеръ стоитъ за свободу личности, за непосредственную связь человѣка съ Божествомъ. Отъ мистиковъ его отличаетъ большее уваженіе къ Св. писанію и проповѣдь не созерцательной, но дѣятельной жизни.

Реформація, такимъ образомъ, вновь оторвала мысль отъ свѣтскихъ вещей и обратила ее въ сторону религіи, настаивая только на болѣе внутреннемъ отношеніи къ дѣламъ вѣры. *Протестантская мораль* приняла, конечно, иной характеръ, нежели католически-іезуитская. Въ ней было меньше казуистики, большее вниманіе обращалось на внутреннее настроеніе человѣка и на обоснованіе самихъ принциповъ нравственности. Мораль сравнительно больше приспособляется къ требованіямъ повседневной жизни, ибо предписанія ея больше не формулируются монахами. Съ упраздненіемъ монастырей вообще постепенно устраняются слѣды католической двойной морали. Во всякомъ случаѣ, и реформація была могущественнымъ рычагомъ для освобожденія духа отъ гнета внѣшнихъ авторитетовъ.

II. Вырвавшаяся на свободу *наука* расширяетъ свои задачи и свой кругозоръ, и начинаетъ вновь пользоваться уваженіемъ, напоминающимъ времена античной культуры. Но въ наукѣ замѣчается теперь новая тенденція, характерная для данной эпохи: увлеченіе практической стороной знанія, тѣмъ могуществомъ, которое оно даетъ человѣку надъ окружающимъ его міромъ. На эту сторону знанія энергично напираетъ *Френсисъ Бэконъ Веруламскій* (1561—1626 гг.) въ своемъ Novum Organon, гдѣ онъ выступилъ съ девизомъ: знаніе—сила, а также и въ своей утопіи о новой Атлантидѣ, въ которой онъ, главнымъ образомъ, восхищается техническими изобрѣтеніями и усовершенствованіями будущаго. Бэконъ ищетъ вновь, подобно грекамъ, счастія

человѣка на землѣ, при помощи науки онъ надѣется сдѣлать жизнь продолжительной, здоровой, богатой наслажденіями и красивой Точно такъ же и *Декартъ* (1596—1650 гг.) въ своей новой философіи обращаетъ вниманіе на огромную практическую пользу наукъ, въ особенности такихъ, какъ медицина И у него цѣлью является небо на землѣ, а путемъ къ этой цѣли — естествознаніе *Гоббзъ* (1588—1679 гг.) проводитъ такія же практическія воззрѣнія въ науку о государствѣ, въ которомъ онъ видитъ одно изъ средствъ, помогающихъ человѣку достигнуть счастія *Лейбницъ* (1646—1716 гг) всю свою жизнь мечтаетъ о созданіи международной организаціи ученыхъ, которая бы упорядочила дѣло научныхъ открытій, полезныхъ для техническихъ цѣлей Кульминаціоннаго пункта развитія это преклоненіе передъ наукой достигаетъ въ XVIII вѣкѣ, когда вся литература проникнута величайшимъ довѣріемъ къ человѣческому разуму и пытается раціонализировать рѣшительно все. На почвѣ этой вѣры въ силы разума складывается тотъ оптимизмъ, которымъ характеризуется вообще эпоха просвѣщенія, и который такое яркое выраженіе получилъ въ „Теодицеѣ“ Лейбница (1710 г; объ этомъ произведеніи см. подробнѣе въ § 20). Никакого историческаго чутья при этомъ у представителей данной эпохи не было Разумъ считали одинаковымъ у всѣхъ людей и во всѣ времена и только затемненнымъ въ разной степени предразсудками На общество смотрѣли, какъ на человѣческое изобрѣтеніе, результатъ общественнаго договора Вѣрили поэтому, что мудрый законодатель безъ особаго труда можетъ насадить въ жизнь *„естественное право“*, выведенное изъ просвѣщеннаго разума по освобожденіи его отъ вѣковыхъ предразсудковъ. Конечно, всему этому міровоззрѣнію пришлось выдержать упорную и жестокую борьбу съ церковью, такъ какъ оно объявляло дѣйствіе благодати излишнимъ для спасенія человѣка и не придавало значенія принадлежности къ церковной организаціи. Монтень (1533—1592 гг) и Шарронъ (1541—1603 гг.) являются въ XVI вѣкѣ самыми видными представителями подобнаго антицерковнаго скептицизма и натурализма въ морали

§ 12. Этическія ученія XVI—XVIII вѣковъ.

I. Всѣ эти вѣянія, конечно, отражаются въ моральныхъ системахъ того времени *Гуго Гроцій* (1583—1645 гг.) въ своемъ извѣстномъ трактатѣ de jure belli ac pacis (1625 г.) оживляетъ античную доктрину объ установленномъ божественнымъ разумомъ jus naturale, въ которомъ еще плохо различаются области морали и права, и распространяетъ эту идею на отношенія международнаго права. Идея естественнаго права становится теперь постояннымъ элементомъ системъ этики и политики —*Бэконъ Веруламскій* (1561—1626 гг.), хотя и стоитъ еще на почвѣ признанія непререкаемости христіанскихъ догматовъ, вноситъ въ свое моральное ученіе много элементовъ античнаго натурализма. Высшимъ моральнымъ идеаломъ онъ считаетъ общее благо, пытаясь при этомъ сочетать античныя ученія съ христіанскимъ. Но вѣрный своей общей практической тенденціи, онъ подчеркиваетъ необходимость въ моральномъ ученіи заниматься не только формулированіемъ этическаго идеала, но и указаніемъ человѣку путей для его достиженія. Въ этомъ состоитъ назначеніе той части этики, которую онъ самъ называетъ „георгикон“ и въ основу которой должны быть положены, прежде всего, данныя психологіи Большое значеніе въ нравственномъ воспитаніи Бэконъ придаетъ привычкѣ.—Этическое ученіе *Томаса Гоббса* (1588—1679 гг.) интересно, прежде всего, тѣмъ, что этотъ мыслитель на второй планъ ставитъ религіозную санкцію. Истинность религіи опредѣляется государствомъ, и каждый поданный долженъ исповѣдывать ту вѣру, которую ему укажетъ верховная власть. Вся мораль Гоббза проникнута натурализмомъ и построена, подобно греческой этикѣ, на понятіи самосохраненія. Хорошими поступками являются тѣ, которые полезны для самосохраненія, дурными—тѣ, которые идутъ противъ этой цѣли Люди поступаютъ дурно, когда они руководствуются извращенными понятіями о томъ, что ведетъ къ ихъ счастію, и въ этомъ случаѣ они не достигаютъ цѣли, къ которой постоянно стремятся. Въ основу всѣхъ человѣческихъ эмоцій Гоббзъ кладетъ эгоизмъ. Въ естественномъ состояніи люди, думая каждый только о своихъ выгодахъ, ведутъ войну всѣхъ противъ всѣхъ — bellum omnium contra omnes. По-

этому понадобился Левіаѳанъ государственной власти. Власть эта, установленная общественнымъ договоромъ, укрощаетъ людей своимъ принужденіемъ, и всѣ должны ей безусловно повиноваться. Нарушить законъ государства, даже неразумный, по мнѣнію Гоббза, вредно, такъ какъ это значитъ подрывать важнѣйшій устой человѣческаго благосостоянія, дѣйствовать съ ложнымъ расчетомъ. Судьей же надъ содержаніемъ законовъ не можетъ быть обыкновенный гражданинъ; только философъ способенъ къ авторитетной критикѣ. Такимъ образомъ, въ концѣ-концовъ, хорошимъ или дурнымъ можетъ называться только то, что считается таковымъ со стороны государства; законъ, положительно установленный властью, является единственнымъ масштабомъ для опредѣленія пороковъ и добродѣтелей

II Видное мѣсто въ философіи XVII вѣка занимаетъ знаменитая этика *Спинозы* (1632—1677 гг.), построенная на основахъ его пантеистической философіи. Согласно ученію Спинозы, субстанціональная основа міра сама по себѣ не можетъ считаться ни нравственной ни безнравственной Въ абсолютной связи вещей все одинаково необходимо. То, что намъ кажется зломъ, есть только результатъ нашихъ относительныхъ оцѣнокъ; зло не есть что-либо реальное: это—отрицательное понятіе, являющееся въ результатѣ того, что мы, ограниченные люди, не находимъ въ предметѣ того, что мы желали бы въ немъ видѣть, наше недовольство прекратилось бы, если бы мы могли познать цѣликомъ всю связь вещей въ мірѣ, всѣ причины и слѣдствія.—Но каждый индивидъ, каждый отдѣльный предметъ занимаетъ въ мірѣ двойственное положеніе: онъ, во-первыхъ, является однимъ изъ проявленій Божества и въ этомъ смыслѣ надѣленъ собственной самодѣятельностью, но онъ же является, во-вторыхъ, только членомъ общей причинной связи и въ этомъ смыслѣ ведетъ существованіе ограниченное, страдательное. Изъ такого положенія человѣка вытекаетъ и этика въ тѣсномъ смыслѣ, какъ ученіе о поведеніи человѣка. Этика Спинозы покоится на томъ принципѣ, что всякая вещь, поскольку это отъ нея зависитъ, стремится сохранить свое существованіе. Бытіе человѣческой души заключается въ представленіи ея дѣятельности. Но между представленіями, соотвѣтственно основной двойственности всѣхъ предметовъ, слѣдуетъ различать, съ одной стороны, активныя, адэкват-

ныя идеи, составляющія содержаніе научнаго мышленія, съ другой стороны—идеи пассивныя, составляющія содержаніе ощущеній и чувствъ, идеи искаженныя, причины которыхъ лежатъ не въ душѣ, а внѣ ея Понимать вещь, по ученію Спинозы, значитъ—видѣть въ ней универсальный элементъ за ея индивидуальностью, итти отъ модуса къ субстанціи. Такое пониманіе даетъ намъ только разумъ, который самъ, будучи у всѣхъ одинаковъ, универсальнѣе страстей Разумъ поэтому и составляетъ внутреннюю сущность человѣческаго духа. Самосохраненіе духа, отсюда, состоитъ въ развитіи разума, въ культивированіи научнаго мышленія, благодаря чему человѣкъ освобождается отъ рабства относительно природы и достигаетъ свободы Такъ совершается борьба съ аффектами, нарушающими спокойствіе духа, и достигается высшая степень человѣческаго счастія: *интеллектуальное созерцаніе Бога* — amor Dei intellectualis; такое созерцаніе наполняетъ душу блаженствомъ. — Познаніе Бога есть, по Спинозѣ, въ то же время и любовь къ Богу Причину этого понять нетрудно. Чѣмъ яснѣе и полнѣе наши идеи, тѣмъ больше укрѣплено наше существованіе, тѣмъ ближе мы къ счастію. А такъ какъ самая полная и самая ясная идея есть идея Бога, то, чѣмъ ближе мы къ ней, тѣмъ болѣе мы счастливы Богъ есть, такимъ образомъ, основная причина нашего счастія, и, любя счастіе, мы тѣмъ самымъ любимъ и Бога. Но такъ какъ въ Богѣ заключено все сущее, то, любя Бога, мы любимъ и ближнихъ —Спиноза отказываетъ человѣку во всякой свободѣ воли: человѣкъ есть, вѣдь, только модусъ міровой субстанціи и во всемъ предопредѣленъ субстанціей Свободнымъ мы называемъ мудреца лишь въ томъ смыслѣ, что онъ живетъ адэкватными идеями, составляющими сущность его собственной души, а не смутными идеями, образующимися подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій. Онъ подверженъ лишь внутреннему детерминизму своей собственной сущности и независимъ отъ окружающаго міра; въ этомъ и заключается его счастіе. При этомъ Спиноза убѣжденъ, что всѣ люди по природѣ своей стремятся къ подобному состоянію, ибо адэкватныя идеи разума сильнѣе и реальнѣе неадэкватныхъ идей, заключающихся въ страстяхъ. — Но, въ концѣ-концовъ, все же получается выводъ, что судьба каждаго человѣка предопредѣлена всѣмъ характеромъ космоса, ибо все же человѣкъ остается только

модусомъ міровой субстанціи и ничѣмъ болѣе. Если въ немъ и происходитъ процессъ подчиненія страстей разуму съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ, то, въ конечномъ счетѣ, все это зависитъ только отъ той роли, которая опредѣлена данному индивиду во всеобще-обусловленномъ мірѣ. Свободы въ смыслѣ самопроизвольности, въ смыслѣ самостоятельнаго творчества, зависящаго исключительно отъ индивида,—Спиноза не знаетъ. Этика, построенная на такихъ основахъ, есть только *описательное знаніе*, но изученіе ея и практика въ ея духѣ возможны для каждаго изъ насъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой это ему предопредѣлено міровой экономіей. Долга, въ настоящемъ смыслѣ слова, и мѣста для нравственной заслуги такая этика въ себѣ не содержитъ. Спиноза и говоритъ самъ въ предисловіи къ III кн. Этики, что онъ будетъ разсматривать человѣческія дѣйствія и влеченія more geometrico „точно такъ же, какъ если бы вопросъ шелъ о линіяхъ, поверхностяхъ и тѣлахъ“.

III. Крупное явленіе въ исторіи этической мысли составляетъ *англійская этика XVII и XVIII вѣковъ*, представляющая собою, въ общемъ, яркую противоположность морали Спинозы, какъ съ точки зрѣнія обоснованія этическаго принципа, такъ и съ точки зрѣнія выводовъ объ его содержаніи Англійскіе мыслители названной эпохи, оставаясь, въ общемъ, на почвѣ идей вѣка просвѣщенія, начиная съ Локка, въ большинствѣ своихъ представителей пытаются строить этику на чисто эмпирическихъ основаніяхъ.

Самъ *Локкъ* (1632—1704 гг.) отрицаетъ существованіе какихъ-либо врожденныхъ идей, въ частности, и въ области морали. Что врожденныхъ нравственныхъ идей не существуетъ, это ясно изъ того, что нѣтъ такой практической истины, которая признавалась бы всѣми, нѣтъ такого правила поведенія, объ основаніи котораго было бы смѣшно спрашивать, нѣтъ, наконецъ, такой нормы, которая не нарушалась бы людьми съ величайшимъ спокойствіемъ. Врождены человѣку только чувства удовольствія и страданія, отъ которыхъ и надлежитъ отправляться при построеніи этической системы. Конечнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій является всегда эгоизмъ. Всѣ нравственныя правила возникаютъ изъ наблюденія полезныхъ и вредныхъ послѣдствій нашихъ поступковъ. Добромъ мы называемъ то, что можетъ причинить или увеличить удовольствіе,

зломъ же мы зовемъ то, что можетъ произвести или увеличить страданіе и уменьшить удовольствіе. Счастіе есть наивысшее наслажденіе, которое намъ доступно, а несчастье— наивысшее страданіе Роль разума состоитъ только въ правильной оцѣнкѣ удовольствій и страданій. Однако, получаемой этимъ опытнымъ путемъ морали Локкъ не отказываетъ въ объективномъ значеніи: путемъ постепеннаго опыта людямъ открывается содержаніе того натуральнаго закона поведенія, который соотвѣтствуетъ видамъ Бога и еще скорѣе и непосредственнѣе познается людьми изъ откровенія.

Моралистъ XVII вѣка (1671—1713 гг) *графъ Шефтсбери* производитъ важный поворотъ въ исторіи эмпирической этики. „Ни одинъ моралистъ до Шефтсбери, говоритъ Седжвикъ въ своей „Исторіи этики“, не дѣлалъ чувство кардинальнымъ пунктомъ въ своей системѣ; ни одинъ не переносилъ опредѣленно центръ этическаго интереса отъ разума, который представляется познающимъ либо абстрактныя моральныя понятія, либо законы божественнаго законодательства, на эмоціональные импульсы, которые способствуютъ соціальному долгу; ни одинъ не дѣлалъ попытки ясно различить заботливымъ анализомъ опыта незаинтересованные и эгоистическіе элементы нашихъ естественныхъ стремленій или индуктивно доказать ихъ полную гармонію“. Переводя, такимъ образомъ, построеніе морали на эмоціональную почву, Шефтсбери въ то же время оставляетъ индивидуализмъ Спинозы и включаетъ въ этику соціальный элементъ. Именно, по мнѣнію Шефтсбери, только родъ оказывается вполнѣ самостоятельнымъ существомъ. Поэтому не самосохраненіе индивида, но самосохраненіе рода является высшей задачей; къ индивиду слѣдуетъ относиться, прежде всего, какъ къ необходимому органу рода. Соотвѣтственно этому, въ области человѣческихъ стремленій слѣдуетъ различать эгоистическія или индивидуалистическія, и соціальныя Оба эти рода импульсовъ одинаково первоначальны и не выводимы другъ изъ друга. Сверхъ того, человѣкъ надѣленъ способностью сознательнаго размышленія о своихъ поступкахъ. Задача человѣка состоитъ въ томъ, чтобы выработать въ себѣ здоровую душу, въ которой эгоистическія влеченія были бы примирены съ соціальными, и на почвѣ этой *гармоніи* дѣйствовало бы сильно развитое моральное чувство.

„То, что прекрасно, говоритъ Шефтсбери, гармонично и пропорціонально; что гармонично и пропорціонально, то истинно, а что прекрасно и истинно, то пріятно и хорошо или добро". Нравственный человѣкъ обезпечитъ свое благополучіе, согласуя его съ общимъ благополучіемъ. Шефтсбери вѣритъ въ доброту человѣческой природы и полагаетъ, что слѣдуетъ только устранять всѣ препятствія, мѣшающія естественному проявленію этой доброты „Мудрость того, кто является правящимъ, первымъ и главнымъ въ природѣ, говоритъ нашъ моралистъ, устроила такъ, чтобы собственный интересъ совпадалъ съ общимъ благомъ, и если существо не заботится о послѣднемъ, то вредитъ самому себѣ и удаляется отъ собственнаго счастія .. Поэтому добродѣтель, которая изъ всего прекраснаго есть самое главное и привлекательное, которая является опорою и украшеніемъ человѣческихъ дѣлъ, которая создаетъ общеніе, поддерживаетъ связь, дружбу и согласіе между людьми; которая дѣлаетъ счастливыми какъ цѣлыя страны, такъ и отдѣльныя семьи, и при недостаткѣ которой все, какъ бы оно ни было красиво, велико, благородно и достойно, должно погибнуть, — это единственное качество, столь благодѣтельное для общества и для человѣческаго рода вообще, оказывается одинаково счастіемъ и благомъ для каждаго созданія въ частности. Именно въ немъ одномъ человѣкъ можетъ найти счастіе, и безъ него онъ оказывается жалкимъ. Отсюда добродѣтель является благомъ, а порокъ— зломъ для всякаго"

Этотъ оптимистическій взглядъ Шефтсбери на человѣческую природу и на значеніе добродѣтели вызвалъ противъ себя злую сатиру *Мандевилля* (1670—1733 гг). Въ своей извѣстной „Баснѣ о пчелахъ" Мандевилль проводитъ ту основную идею, что люди руководятся въ своихъ поступкахъ только эгоизмомъ, а нравственность выдумана тонкими политиками для того, чтобы, при помощи лести и похвалъ, легче было руководить людьми и побуждать ихъ къ уступкамъ, необходимымъ для совмѣстной жизни. Мандевилль краснорѣчиво доказываетъ, что *для успѣховъ культуры гораздо полезнѣе пороки,* а нравственныя качества, наоборотъ, часто оказываются весьма вредными въ культурномъ отношеніи Вотъ заключительная мораль его басни: „Итакъ, оставьте жалобы: только глупцы стремятся представить

честный улей великимъ. Наслаждаться благами міра, быть славнымъ военными подвигами и въ то же время жить среди удовольствій безъ большихъ пороковъ, это — ненужная, хотя и прекрасная утопія, засѣвшая въ мозгу. Обманъ, роскошь и тщеславіе должны существовать, пока мы извлекаемъ выгоды: муки голода ужасны, но у кого можетъ совершаться пищевареніе и ростъ безъ этого чувства? Не обязаны ли мы образованіемъ вина сухому, жалкому, искривленному деревцу, которое, пока его отпрыски находились въ пренебреженіи, подпирало другія растенія и стремилось сдѣлаться большимъ деревомъ, но потомъ стало приносить свой благородный плодъ, какъ скоро его обрѣзали и подвязали Подобнымъ образомъ оказывается благодѣтеленъ и порокъ, когда онъ какъ бы подвѣшенъ и подвязанъ справедливостью. Болѣе того, вездѣ, гдѣ народъ желаетъ быть великимъ, порокъ является для государства столь же необходимымъ, какъ голодъ для возбужденія аппетита Одна добродѣтель не можетъ доставить народамъ блестящаго существованія Тѣ, кто желали бы возстановить золотой вѣкъ, должны были бы примириться не только съ честностью, но и съ тѣмъ, чтобы питаться желудями".

На эмпирическихъ основахъ разрабатываютъ этику также *Гетчесонъ* (1694—1747 гг.), *Давидъ Юмъ* (1711—1776 гг.) и *Адамъ Смитъ* (1723—1790 гг.). Всѣ они ищутъ для этики психологическаго фундамента, расходясь только въ частностяхъ. Такъ, Гётчесонъ усматриваетъ суть нравственности не въ гармоническомъ сочетаніи эгоистическихъ и соціальныхъ эмоцій, не въ гармоніи, какъ Шефтсбери, но въ полномъ перевѣсѣ альтруистическихъ тенденцій. Онъ признаетъ наличность въ человѣкѣ особаго *„моральнаго чувства"*, которое заключается въ универсальной благожелательности, въ наклонности стремиться къ осуществленію блага для другихъ людей Такое благотвореніе, по мнѣнію Гетчесона, само по себѣ порождаетъ своеобразное непосредственное удовольствіе, независимо отъ всякихъ соображеній о собственной выгодѣ и пользѣ. Нравственная красота характеровъ возникаетъ изъ дѣйствій или искреннихъ намѣреній, имѣющихъ въ виду общее благо, согласно силамъ дѣйствующихъ лицъ. Нравственнымъ характеромъ является твердо установившаяся гуманность или желаніе общаго блага всѣмъ, на кого можетъ простираться наше вліяніе.—

Давидъ Юмъ въ основу общественныхъ влеченій человѣка кладетъ особое чувство *симпатіи,* которое состоитъ въ склонности симпатизировать другимъ и получать черезъ общеніе съ ними ихъ расположенія и чувства, иногда отличныя или даже противоположныя тѣмъ, которыя мы сами испытываемъ въ данный моментъ Основаніе для этого чувства коренится въ томъ общемъ сходствѣ, которое замѣчается между людьми. На-ряду съ чувствами, которыя, и по Юму, лежатъ въ основѣ нравственнаго поведенія, этотъ авторъ придаетъ большое значеніе въ выработкѣ нравственности рефлексіи Путемъ размышленія создано понятіе справедливости, которое оказывается искусственнымъ изобрѣтеніемъ человѣчества. Забота о личной пользѣ является изначальнымъ мотивомъ справедливости, симпатія же въ отношеніи общей пользы служитъ источникомъ того одобренія, которое сопутствуетъ этой добродѣтели Значеніе *справедливости,* стремящейся къ согласованію эгоистическихъ и альтруистическихъ тенденцій, состоитъ въ томъ, что она дѣлаетъ возможной безусловно необходимую для человѣческаго развитія общественную жизнь Развитіе справедливости имѣетъ для себя два основанія: основаніе пользы или выгоды, такъ какъ люди замѣчаютъ, что невозможно жить въ обществѣ, не связывая себя извѣстными правилами, и основаніе нравственности, такъ какъ люди получаютъ удовлетвореніе при видѣ такихъ дѣйствій, которыя содѣйствуютъ мирному состоянію общества, и испытываютъ неудовлетвореніе при созерцаніи такихъ поступковъ, которые ведутъ къ противоположнымъ результатамъ. Безусловно отрицательно относится Юмъ къ религіозной санкціи въ области морали. Религія поощряетъ мрачное и тоскливое настроеніе въ людяхъ и болѣе содѣйствуетъ эгоистическимъ, нежели альтруистическимъ эмоціямъ Основнымъ религіознымъ чувствомъ является эмоція страха.— Адамъ Смитъ, въ своемъ трактатѣ „Теорія нравственныхъ чувствъ“ особенное вниманіе обращаетъ на чувство *симпатіи,* которое выдвинулъ уже Юмъ. Симпатія состоитъ въ томъ, что мы способны путемъ воображенія переносить себя въ то положеніе, въ которомъ находятся другія лица, и ничто не доставляетъ намъ такого удовольствія, какъ если мы встрѣчаемъ въ другихъ людяхъ чувства, сходныя съ нашими, ничто такъ не оскорбляетъ насъ, какъ если мы этого сочувствія не находимъ Если аффекты

другого человѣка находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ симпатическими эмоціями зрителя, то они кажутся этому послѣднему естественными и соотвѣтствующими предметамъ, вызвавшимъ ихъ; наоборотъ, если зритель, поставивъ себя на мѣсто другого человѣка, не находитъ въ себѣ чувствованій, переживаемыхъ этимъ лицомъ, то онъ не считаетъ этихъ чувствованій умѣстными и соотвѣтствующими предметамъ, которые возбудили ихъ. Такимъ образомъ, одобрять или не одобрять чувство другихъ людей, это все равно, что симпатизировать или не симпатизировать ему. На почвѣ симпатіи создается и оцѣнка собственнаго поведенія Мы стараемся смотрѣть на него такъ, какъ посмотрѣлъ бы безпристрастный и справедливый человѣкъ Если бы онъ раздѣлилъ наши мотивы, то они заслуживаютъ одобренія, въ противномъ случаѣ—нѣтъ. Такимъ путемъ создается судъ общественнаго мнѣнія; но такъ и въ каждомъ изъ насъ вырастаетъ судъ собственной совѣсти „Мягкое чувство человѣколюбія, говоритъ Смитъ, та слабая искра благожелательности, которую природа зажгла въ человѣческомъ сердцѣ, не въ состояніи заглушить сильнѣйшихъ импульсовъ себялюбія. Болѣе сильная власть, болѣе сильный мотивъ дѣйствуетъ на насъ въ подобныхъ случаяхъ. Это — разумъ, принципъ, совѣсть, живущій въ насъ внутренній человѣкъ, великій судья и высшій оцѣнщикъ нашего поведенія“. Судъ совѣсти стоитъ выше суда общественнаго мнѣнія, такъ какъ власть надъ нами мнѣнія другихъ людей основана на нашемъ желаніи похвалы и на опасеніи порицанія, а власть совѣсти—на желаніи *заслуженной* похвалы и опасеніи такого же порицанія. Въ *совѣсти* Смитъ усматриваетъ нѣчто Божественное и видитъ въ ея голосѣ связь съ религіознымъ чувствомъ. Только мысль о Божественной справедливости можетъ дать человѣку утѣшеніе, когда его постигаетъ людская несправедливость. Тѣмъ не менѣе Смитъ не считаетъ для морали существенной именно религіозную санкцію Нравственность представляется ему, въ конечномъ счетѣ, дѣломъ вполнѣ естественнымъ, и конечной санкціей добродѣтели онъ считаетъ то чувство нравственнаго удовлетворенія, которое испытывается каждымъ, кто только поступаетъ согласно велѣніямъ долга. Весь трактатъ Смита проникнутъ характернымъ для XVIII вѣка оптимизмомъ. По его убѣжденію, счастіе людей и всѣхъ разумныхъ существъ,

повидимому, было главною цѣлью создавшаго ихъ Творца природы; поэтому и нравственныя наши способности являются средствомъ для той же цѣли, дѣйствуя въ направленіи противоположномъ ихъ указаніямъ, мы возмущаемъ порядокъ, установленный Творцомъ природы для благоденствія и совершенствованія всего міра, и, такъ сказать, объявляемъ себя его врагами „Если мы изслѣдуемъ общіе законы, по которымъ распредѣляется въ этомъ мірѣ добро и зло, то мы найдемъ, что, несмотря на кажущійся безпорядокъ въ этомъ распредѣленіи, каждая добродѣтель находитъ свое вознагражденіе, и награжденіе самое приличное для ея поощренія, и что необходимо стеченіе дѣйствительно исключительныхъ обстоятельствъ, чтобы она осталась безъ награды“.

Охарактеризованное направленіе англійской этики дало весьма много цѣннаго для выясненія психологическихъ основъ нравственности. Его недостаткомъ является черезчуръ натуралистическое отношеніе къ нравственной проблемѣ, приводящее къ тому, что оно недостаточно считается съ нормативнымъ характеромъ морали и затрудняется дать объясненіе понятія долга въ его строгомъ значеніи. Противоположность этому, чисто эмпирическому, теченію составляютъ англійскіе *интуиціонисты,* къ числу которыхъ относятся: *Кедворзъ* (1617—1688 гг), *Кларкъ* (1675—1729 гг.), *Бэтлеръ* (1692—1752 гг.) и такъ называемая шотландская школа *здраваго смысла* (common sense) съ *Ридомъ* (1710—1796 гг.) и *Стюартомъ* (1753—1828 гг.) во главѣ Интуиціонисты настаиваютъ на наличности извѣстныхъ общихъ для всѣхъ людей и недоказуемыхъ основныхъ положеній, которыми опредѣляется какъ познаніе, такъ и поведеніе людей. Такъ, напримѣръ, Ридъ полагаетъ, что понятіе долга нельзя выводить ни изъ полезности или пріятности, ни изъ какихъ-либо искусственныхъ измышленій; совѣсть заложена въ насъ Богомъ, и наличность ея голоса и отличаетъ человѣка отъ животныхъ. „Я никогда не слыхалъ, говоритъ Ридъ, о человѣкѣ, который вызывающе бы утверждалъ, что онъ не чувствуетъ никакого обязательства чести, правды или справедливости въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ“. Эти мыслители, слѣдовательно, защищаютъ апріоризмъ въ этикѣ, который впослѣдствіи получилъ яркое выраженіе въ трудахъ Канта.

Съ именемъ *Бентама* (1748—1832 гг) связанъ поворотъ къ болѣе субъективному направленію въ эмпирической этикѣ; если до сихъ поръ представители эмпиризма главное вниманіе обращали на объективную полезность дѣйствій для рода и индивида, то Бентамъ базируетъ все на субъективномъ принципѣ удовольствія и предлагаетъ цѣлую „моральную ариѳметику“ для опредѣленія того, какія удовольствія должны пользоваться предпочтеніемъ передъ другими; при этомъ Бентамъ убѣжденъ, что человѣкъ, разумно заботящійся о своемъ счастіи, тѣмъ самымъ будетъ увеличивать и сумму общаго счастія. *Джемсъ Миллъ* (1773 — 1836 гг.), опираясь на аналогичные принципы и примѣняя ученія ассоціативной психологіи къ этикѣ, высказываетъ идеи, впослѣдствіи развитыя его сыномъ Джономъ-Стюартомъ Миллемъ, о томъ, что вещи, имѣщія первоначально цѣнность, только какъ средства, затѣмъ въ результатѣ ассоціаціи, входящей въ привычку, становятся непосредственными цѣнностями (сравненіе добродѣтели со скупостью).

IV. Что касается *Франціи XVII и XVIII вѣковъ,* то здѣсь мы не встрѣтимъ чего-либо особенно цѣннаго въ разработкѣ этическихъ проблемъ. Наиболѣе видный мыслитель Франціи этой эпохи—*Декартъ* (1596—1650 гг)—занимался, главнымъ образомъ, вопросами метафизики и натурфилософіи; этическихъ проблемъ онъ касался бѣгло и случайно. Заслуга его состоитъ въ томъ, что онъ своимъ ученіемъ объ аффектахъ проложилъ путь натуралистическому изслѣдованію душевныхъ движеній. Характеренъ также его взглядъ на сущность этической, какъ и всякой вообще, истины Декартъ безусловно настаиваетъ на одномъ свойствѣ, присущемъ Богу, — правдивости. А затѣмъ изъ его ученія можно сдѣлать выводъ, что въ основѣ всего сущаго лежитъ абсолютно свободная воля Бога; поэтому и основныя положенія познанія и основные принципы нравственнаго поведенія у людей имѣютъ тотъ или иной характеръ только потому, что такова воля Бога; если бы Богъ пожелалъ, то все это имѣло бы совсѣмъ иное содержаніе, такъ какъ воля Божія не связана ни логическими ни этическими положеніями въ томъ видѣ, какъ они намъ извѣстны. И при оцѣнкѣ постигающихъ насъ страданій и бѣдствій, окружающаго насъ зла, мы не должны роптать, помня, что весь

міръ управляется благимъ Провидѣніемъ. Во всей своей дальнѣйшей философіи Декартъ является чистѣйшимъ *раціоналистомъ*. Выше всего въ его глазахъ стоятъ ясныя и отчетливыя идеи. Поэтому и нравственной задачей человѣка считается стремленіе къ такимъ идеямъ, достигаемое путемъ побѣды воли надъ аффектами; аффекты появляются въ результатѣ воздѣйствія тѣла на душу и содержатъ въ себѣ неясныя и неточныя представленія, подлежащія устраненію. Заблужденіе, по мнѣнію Декарта, происходитъ у людей потому, что они торопятся со своими сужденіями и высказываютъ ихъ раньше, чѣмъ они достигли надлежащей ясности; въ волѣ намъ дана способность, задерживая сужденія, избѣгать заблужденій [1]).

Чисто религіозную систему этики создаетъ *Мальбраншъ* (1638—1715 гг). Этотъ мыслитель смотритъ на истину совершенно иначе, чѣмъ Декартъ. Онъ считаетъ основныя и общія истины неизмѣнными и заложенными въ самомъ существѣ Бога. Богъ постигаетъ въ общихъ идеяхъ свою обоснованную сущность и вѣчный законъ своей дѣятельности, и потому Бога можно обозначить въ одно и то же время и какъ вѣчную истину и какъ неизмѣнный порядокъ. Нравственность состоитъ въ познаніи Бога и въ любви къ нему, естественно возникающей изъ правильнаго познанія. Безнравственность есть уклоненіе воли отъ любви къ Богу въ сторону любви къ другимъ объектамъ. Въ возможности такого уклоненія состоитъ свобода человѣка, не совсѣмъ послѣдовательно допускаемая Мальбраншемъ, такъ какъ онъ не считаетъ возможнымъ приписывать Богу установленіе

---

[1]) На почвѣ картезіанизма выросла этика *нидерландскаго* философа *Арнольда Гелинкса* (1625—1669 гг) Гёлинксъ не допускаетъ возможности непосредственнаго взаимодѣйствія между духовной и тѣлесной субстанціей; если мы наблюдаемъ такое взаимодѣйствіе, то оно является результатомъ Божественнаго вмѣшательства, для котораго наши состоянія оказываются только поводами (окказіонализмъ). Поэтому въ своей этикѣ Гёлинксъ настаиваетъ на томъ, что добродѣтель должна состоять исключительно въ ограниченіи разума самимъ собою, въ воздержаніи отъ желаній, относящихся къ чувственному міру, гдѣ духъ не имѣетъ власти; возвышаясь до познанія Бога, духъ проникается смиреніемъ, въ которомъ и находитъ свое удовлетвореніе Кореннымъ зломъ является себялюбіе; люди несчастны, потому что хотятъ быть счастливы, счастіе подобно тѣни: оно убѣгаетъ отъ тебя, когда ты идешь за нимъ, оно слѣдуетъ за тобой, когда ты бѣжишь отъ него

безнравственности. Но онъ признаетъ, что Богъ допустилъ въ созданномъ имъ лучшемъ изъ міровъ зло, отмѣчая, однако, что вмѣстѣ со зломъ существуетъ въ мірѣ непосредственное дѣйствіе благодати, спасающей человѣка отъ зла и приводящей избранныхъ къ Богу.

Скептицизмъ XVII вѣка во Франціи, въ лицѣ своихъ представителей, каковы: Huet, De-la-Mothe le Vayer, Blaise Pascal (1623—1662 гг.), получаетъ тотъ же религіозный характеръ. Скептики проникнуты сомнѣніемъ въ силахъ человѣческаго разума, но на этой почвѣ возвеличиваютъ значеніе вѣры и религіознаго откровенія. Познаніе Бога и его милости къ людямъ, учитъ Паскаль, дается не разумомъ, а чистымъ и смиреннымъ сердцемъ „Сердце имѣетъ свои основанія, которыхъ разумъ не знаетъ“. Съ большимъ талантомъ Паскаль рисуетъ слабость грѣховной человѣческой природы, но съ не меньшей силой превозноситъ онъ величіе человѣка, какъ носителя Божественной благодати — Большой интересъ представляетъ возникшій между Фенелономъ (1651—1715 гг.) и Боссюэ (1627—1704 гг) *споръ о возможности безкорыстной любви къ Богу;* споръ этотъ декретомъ римской куріи рѣшенъ былъ въ пользу Боссюэ, утверждавшаго, что любовь къ Богу безъ желанія насладиться Богомъ невозможна, такъ какъ человѣческая натура немыслима безъ постояннаго стремленія къ счастію. Фенелонъ, напротивъ, отстаивалъ возможность чистой любви къ Богу, которую онъ изображалъ, какъ такое состояніе преданности Богу, въ которомъ ни страхъ передъ наказаніемъ, ни надежда на награду, ни заслуга, ни совершенство, ни счастіе не являются дѣйствующими мотивами.

Переходъ къ настроенію XVIII вѣка составляетъ скептицизмъ *Бэйля* (1647—1706 гг), который, если не по замысламъ самого автора, то по произведенному имъ на общество впечатлѣнію, направленъ уже противъ религіи и религіознаго откровенія. Бэйль постоянно подчеркиваетъ несогласимость религіозныхъ догматовъ съ требованіями разума. Самъ онъ не отвергаетъ на этомъ основаніи вѣры; напротивъ, онъ видитъ заслугу именно въ томъ, чтобы вѣрить вопреки разуму. Но на современниковъ эти разсужденія Бэйля произвели иное впечатлѣніе и много содѣйствовали подрыву религіознаго духа въ обществѣ. Что касается морали, то Бэйль настаиваетъ на ея независимости отъ ре-

лигіи. Онъ проводитъ ту мысль, что человѣкъ можетъ сдѣлаться нравственнымъ помимо религіи. Если нравственное зло не есть плодъ религіи, разсуждаетъ онъ, то не можетъ быть такимъ и нравственное добро.

Философія XVIII вѣка во Франціи въ общемъ носитъ матеріалистическій характеръ, вызванный отчасти успѣхами естествознанія, отчасти же духомъ оппозиціи противъ всѣхъ идей, которыя поддерживались церковью, однимъ изъ главныхъ оплотовъ стараго порядка. Она проникнута также сенсуализмомъ, опирающимся въ значительной степени на идеи Локка. Но французская этика не дала того тонкаго и строго научнаго анализа нравственныхъ чувствъ, который мы отмѣтили въ Англіи соотвѣтствующей эпохи, конечно, главнымъ образомъ, потому, что вопросами нравственности занимались съ слишкомъ большимъ практическимъ интересомъ, заботясь о томъ, чтобы возможно скорѣе и радикальнѣе реформировать общественные порядки.

Уже нѣсколько моралистовъ XVII вѣка представили весьма отрицательную характеристику человѣческой природы въ нравственномъ отношеніи *Ларошфуко* (1613—1680 гг) и *Лабрюйеръ* (1639—1696 гг.) согласно высказываются въ томъ направленіи, что основнымъ двигателемъ человѣческихъ поступковъ обыкновенно является эгоизмъ. Въ болѣе мягкой формѣ характеризуетъ человѣческій родъ въ XVIII вѣкѣ *Вовенаргъ* (1715—1747 гг.). Опредѣляя добродѣтель, какъ служеніе благу общества, Вовенаргъ настаиваетъ на томъ, что въ людяхъ, какъ существахъ несовершенныхъ по природѣ, великодушіе неизбѣжно смѣшивается съ низостью. Людямъ поэтому не приходится особенно сокрушаться о своихъ порокахъ: безъ нихъ не было бы и добродѣтели „Вмѣсто того, чтобы краснѣть за наши слабости, было бы основательнѣе краснѣть за то, что мы—люди“.—Но находятся мыслители, которые рѣшаются эгоизмъ въ довольно грубой формѣ поставить даже въ основу этической системы. Особенно выдается въ этомъ отношеніи этика извѣстнаго матеріалиста *Ламеттри* (1709 — 1751 гг.). Ламеттри признаетъ между человѣкомъ и животнымъ только количественное, а не качественное различіе и выше всего ставитъ чувственныя наслажденія. Довольно близко стоитъ пользовавшаяся большимъ распространеніемъ система *Гельвеція* (1715—1771 гг), которая всю нравственность сводитъ къ

утонченному эгоизму, дошедшему до согласованія своихъ видовъ съ нуждами общества; для правильнаго воспитанія эгоизма необходимо законодательство, на которое Гельвецій возлагаетъ большія надежды Нѣсколько больше значенія, чѣмъ Гельвецій, придаютъ альтруистическимъ чувствамъ энциклопедисты *д'Аламберъ* (1717 — 1783 гг.) и *Дидро* (1713—1784 гг), а также баронъ *Гольбахъ* (1723—1789 гг.) въ своей матеріалистически обоснованной „Системѣ природы". Моральное ученіе Гольбаха основано на заимствованной въ англійской этикѣ предпосылкѣ, что правильно понятый личный интересъ совпадаетъ съ требованіями общаго блага; основой всѣхъ добродѣтелей является гражданская доблесть

Въ значительномъ разногласіи съ Гельвеціемъ находится *Вольтеръ* (1694—1778 гг.). Онъ вообще старается занять срединную позицію между крайностями Признавая значеніе за эмпиризмомъ, онъ въ то же время допускаетъ наличность и извѣстной априорной основы нравственности, нѣкоторыхъ постоянныхъ элементовъ, которые стоятъ надъ всѣмъ измѣнчивымъ Будучи противникомъ всякихъ суевѣрій, Вольтеръ, однако, не раздѣляетъ абсолютно отрицательнаго отношенія къ религіи многихъ своихъ современниковъ и является проповѣдникомъ религіи разума.

Довольно обособленную позицію во многихъ отношеніяхъ занимаетъ *Руссо* (1712—1778 гг.) Онъ вѣритъ въ первоначальную доброту человѣческой природы, что сближаетъ его съ Шефтсбери. Руссо убѣжденъ, что все хорошо въ томъ видѣ, какъ оно выходитъ изъ рукъ Творца, и извращается только въ дальнѣйшемъ развитіи культуры. Онъ самыми яркими красками рисуетъ состояніе естественнаго человѣка, еще не испорченнаго культурой, и считаетъ нравственность не продуктомъ рефлексіи, а первоначальнымъ достояніемъ человѣка. Однако, естественное состояніе теперь безвозвратно потеряно, и потому Руссо для своего времени придаетъ большое значеніе организаціи общежитія и постановкѣ воспитанія. Задачей того и другого является устраненіе тѣхъ препятствій, которыя мѣшаютъ человѣческой природѣ раскрыться во всей ея добротѣ. Расходясь съ вѣкомъ просвѣщенія, который все вниманіе сосредоточивалъ на разумѣ человѣка, Руссо на первый планъ выдвигаетъ чувство. Воспитаніе должно быть прежде всего

воспитаніемъ чувства; чувство же лежитъ и въ основѣ религіи.

V. Въ *Германіи XVIII вѣка* раціоналистически-утилитарное направленіе въ этикѣ представлено извѣстнымъ *Хр Вольфомъ* (1679—1754 гг), который въ своихъ „разумныхъ мысляхъ о томъ, что надо и чего не надо дѣлать, чтобы увеличить свое счастіе“, развивая оптимистическія положенія, высказанныя Лейбницемъ, даетъ подробную разработку человѣческихъ обязанностей, при чемъ все ученіе покоится на основномъ принципѣ самосохраненія или, какъ Вольфъ его называетъ, самоусовершенствованія. Вольфъ является типичнымъ представителемъ философіи просвѣщенія. Выше всего ставитъ онъ дедуктивное, умозрительное построеніе, постоянно смѣшивая логическія основанія съ реальными причинами, такъ что логика принимаетъ у него онтологическій характеръ. Эмпирическія данныя пригодны лишь для того, чтобы подтверждать реальность сужденій, добытыхъ логическимъ путемъ, при помощи основного, по Вольфу, логическаго закона—закона противорѣчія Міръ представляется Вольфу машиной, искусно построенной Богомъ для того, чтобы проявить этимъ путемъ свою доброту и мудрость и быть предметомъ удивленія для находящихся въ немъ разумныхъ существъ, т.-е. прежде всего для людей Поэтому всѣ вещи въ мірѣ философія Вольфа объясняетъ съ точки зрѣнія ихъ полезности людямъ, впадая при этомъ въ очень плоскія сужденія, вызвавшія противъ себя насмѣшки Вольтера и нѣкоторыхъ другихъ современниковъ. Задача философіи состоитъ не только въ томъ, чтобы объяснить людямъ міръ, но чтобы научить ихъ быть счастливыми. Счастіе достигается путемъ разсудочнаго обсужденія поступковъ Воля опредѣляется, по Вольфу, дѣятельностью представленій, такъ что вся его психологія носитъ раціоналистическій характеръ. Счастіе связано съ жизнью, сообразной съ природой, и потому для его достиженія слѣдуетъ заботиться о познаніи того, что отвѣчаетъ нашей природѣ Такого познанія достаточно, чтобы человѣкъ опредѣлялся къ правильному дѣйствованію. Что касается общества, то оно представляется Вольфу необходимымъ средствомъ для личнаго счастія каждаго. О самостоятельной жизни общества Вольфъ не имѣетъ представленія и идеаломъ государственнаго управленія ему

представляется полицейское государство монархическаго строя, дѣйствующее въ духѣ просвѣщеннаго абсолютизма.

VI Несмотря на всю близость этихъ этическихъ направленій новаго времени къ греческому натурализму, слѣдуетъ отмѣтить, что *христіанство* оставило слишкомъ глубокіе слѣды въ мировоззрѣніи новыхъ народовъ, чтобы они не дали знать себя въ этическихъ системахъ, не будучи вполнѣ изглажены вѣяніями раціонализма и индивидуализма. Паульсенъ [1]) сводитъ къ слѣдующимъ положеніямъ эти глубоко вкоренившіяся подъ вліяніемъ христіанства идеи 1) Страданіе есть существенная сторона человѣческой жизни Страданія имѣютъ большое этическое значеніе, такъ какъ они препятствуютъ человѣку чрезмѣрно увлекаться всѣмъ внѣшнимъ и преходящимъ, дѣлаютъ его отзывчивымъ къ чужому горю и, такимъ образомъ, способствуютъ нравственному просвѣтленію. 2) Зло составляетъ важный и неизбѣжный элементъ жизни Радикально злое начало въ человѣкѣ есть тотъ фонъ, на которомъ только и проявляется въ человѣчествѣ сила добра. Вся исторія человѣчества есть исторія мученичества, возникающаго на почвѣ постоянной борьбы добра и зла; въ самой основѣ нашей религіи лежитъ крестная смерть ея Основателя. Этотъ мотивъ также не укладывается въ греко-римское мировоззрѣніе съ его вѣрой въ доброту человѣческой природы и въ возможность полной гармоніи душевныхъ эмоцій. 3) Цѣнность жизни далеко не исчерпывается видимымъ эмпирическимъ міромъ и не въ немъ даже по существу заключается. Есть особый потусторонній міръ, къ которому насъ только готовитъ земная жизнь. И подготовка къ этому міру заключается не столько во внѣшнихъ результатахъ нашихъ поступковъ, сколько во внутреннемъ нашемъ настроеніи.

Всѣ эти мотивы, представляющіе собою реакцію противъ раціонализма, утилитаризма и оптимизма эпохи просвѣщенія, съ особенной силой даютъ себя чувствовать въ этикѣ *Канта*, съ именемъ котораго связанъ рѣшительный поворотъ въ исторіи нравственныхъ ученій Кантъ (1724—1804 гг.) во главу своей этики ставитъ понятіе долга и рѣшительно настаиваетъ на устраненіи изъ морали эвде-

---

[1]) Основы этики (рус пер. 1906 г.), стр. 155 и сл.

монизма Кантъ стоитъ на почвѣ признанія двойственности человѣческой природы. онъ различаетъ человѣка-феномена, который подлежитъ чувственнымъ влеченіямъ, и человѣка-ноумена, который является членомъ умопостигаемаго, недоступнаго внѣшнимъ чувствамъ міра и свободнымъ носителемъ автономно налагаемаго на себя нравственнаго закона Кантъ раздѣляетъ вѣру въ безсмертіе души и въ достижимость блаженства въ умопостигаемомъ мірѣ Кантъ, наконецъ, выдвигаетъ мысль о радикально зломъ началѣ въ человѣческой природѣ, борьба съ которымъ составляетъ нравственную заслугу и ведетъ къ достиженію нравственнаго достоинства.

Первоначально самъ Кантъ былъ сторонникомъ утилитарнаго эвдемонизма, но впослѣдствіи сдѣлался ярымъ противникомъ этого направленія Отчасти къ этому его привело то вырожденіе утилитарной этики, которое съ такой яркостью обнаруживается въ плоскихъ разсужденіяхъ извѣстнаго уже намъ Хр. Вольфа. Отчасти это стоитъ въ связи съ гносеологическими изслѣдованіями Канта, сдѣлавшими его рѣшительнымъ сторонникомъ апріоризма въ теоріи познанія, что затѣмъ перенесено было и въ область практическаго разума Наконецъ, здѣсь сказалось, по признанію самого Канта, вліяніе Руссо, который въ духѣ своего общаго демократизма отдаетъ чувству и волѣ предпочтеніе передъ знаніемъ, доступнымъ лишь немногимъ людямъ, и вообще расходится съ вѣкомъ просвѣщенія въ томъ, что не вѣритъ въ совершенствованіе людей силами только разума.

Кантъ, какъ сказано, составляетъ такой важный поворотный пунктъ въ исторіи этической мысли, что именно съ него умѣстно начинать изложеніе этическихъ направленій современности. Всѣ эти направленія такъ или иначе вынуждены сводить счеты съ Кантомъ, или вступая въ полемику съ его основными принципами или же пытаясь въ той или иной мѣрѣ найти въ нихъ подкрѣпленіе.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Обзоръ основныхъ направленій новѣйшей этики.

Глава I.

Этика категорическаго императива.

§ 13. Изложеніе этики Канта.

I. Изложенію Кантовской этики необходимо предпослать хотя бы краткое указаніе на основные принципы его *теоріи познанія* въ виду той связи, которая существуетъ между Кантовской системой спекулятивнаго разума и практическаго разума [1])

Задачей Канта въ его гносеологическихъ трудахъ является борьба съ *догматизмомъ*, которымъ страдала, по его убѣжденію, предшествующая философія. Догматизмъ этотъ состоялъ въ наивной увѣренности философовъ въ безграничности силъ разума; это приводило къ тому, что метафизика смѣло приступала къ разрѣшенію конечныхъ проблемъ знанія, съ великой увѣренностью высказывала свои рѣшенія, но при этомъ философы оказывались въ постоянномъ разногласіи другъ съ другомъ Такое положеніе въ конечномъ счетѣ вело къ скептицизму, т.-е къ сомнѣнію въ возможности какого-либо знанія. Кантъ пытается проложить

---

[1]) Ссылки на сочиненія Канта въ дальнѣйшемъ изложеніи сдѣланы по слѣдующимъ изданіямъ: Kritik der Reinen Vern. — Valentiner, Kr d. prakt Vern.—Vorländer, Kr. d. Urt.—Vorländer, Religion—Vorlander, Metaphysik d. Sitten—Kirchmann, Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, русск. пер. Л Д. В. подъ ред. В М. Хвостова, Idee zu einer allgemeinen Geschichte—Kirchmann.

средній путь между этими крайностями догматизма и скептицизма и создаетъ свою систему *философскаго критицизма* Задача критической философіи Канта состоитъ въ томъ, чтобы изслѣдовать самыя условія доступнаго человѣку познанія и тѣмъ опредѣлить законныя границы знанія Выводъ Канта состоитъ въ томъ, что существуютъ необходимыя и неизбѣжныя условія познанія, заложенныя въ самомъ разумѣ, составляющія трансцендентальную основу знанія Безъ этихъ условій познаніе было бы невозможно, только они придаютъ нашему знанію характеръ необходимости и всеобщности Но ими же опредѣляются и непреходимыя границы человѣческаго достовѣрнаго знанія. Это можно пояснить такимъ сравненіемъ: голубю кажется, что въ безвоздушномъ пространствѣ ему было бы легче летать, однако, на самомъ дѣлѣ, ясно, что воздухъ, именно, и поддерживаетъ его своимъ сопротивленіемъ, хотя тѣмъ самымъ ставитъ его полету неизбѣжныя границы. Въ результатѣ изслѣдованія оказывается, что все наше знаніе покоится на трансцендентальныхъ условіяхъ, присущихъ дискурсивному человѣческому разсудку Разсудокъ болѣе совершенный могъ бы познавать міръ не въ этихъ узкихъ условіяхъ, но во всей полнотѣ его реальности Мы познаемъ міръ не такъ, какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, не въ смыслѣ „вещей въ себѣ“, но только такъ, какъ онъ намъ кажется. Нашему знанію доступны только явленія вещей, *феномены,* составляющіе содержаніе нашего опыта. Приводимъ мы этотъ опытъ къ единству силами нашего разума; то, что мы считаемъ законами природы, на самомъ дѣлѣ есть связь, вносимая разумомъ въ міръ явленій. Въ этой идеѣ и состоитъ то, что Кантъ называетъ своимъ Коперниканскимъ переворотомъ въ философіи: до сихъ поръ думали, что разумъ изъ разсмотрѣнія природы получаетъ представленіе о законахъ природы; Кантъ же утверждаетъ, что нашъ разумъ предписываетъ законы доступнымъ намъ явленіямъ опыта. Но міру явленій соотвѣтствуетъ истинная, независимая отъ человѣческаго сознанія, сущность вещей: вѣдь, долженъ же самый опытъ имѣть какое-нибудь необходимое основаніе Однако, эти „вещи въ себѣ“ составляютъ только необходимое примышленіе наше къ опыту, познаніе же ихъ для насъ недоступно; они для насъ только *но-*

умены, т.-е умопостигаемая, но не данная въ опытѣ сущность міра

Въ чемъ же состоятъ трансцендентальныя условія познанія? Во-первыхъ, въ такъ называемыхъ *формахъ воззрѣнія*, пространствѣ и времени. Кантъ убѣжденъ въ томъ, что свойства пространства и времени намъ извѣстны раньше, чѣмъ мы сдѣлали хоть одно воспріятіе. Они составляютъ неизмѣнную и постоянную часть нашего знанія Поэтому онъ полагаетъ, что они представляютъ собою формы воспріятія, присущія нашему разуму, но не принадлежатъ къ области опыта. Пространство и время идеальны, а не реальны. Въ мірѣ ноуменовъ нѣтъ ни того ни другого; эти формы приложимы только къ феноменамъ опыта. Явленія опыта, индивидуализируемыя при помощи воспріятія въ пространствѣ и времени, мы затѣмъ связываемъ между собою посредствомъ сужденій, въ основѣ которыхъ лежатъ *категоріи разсудка*, т.-е тѣ основныя понятія разсудка, которыя соотвѣтствуютъ основнымъ формамъ сужденій Кантъ даетъ таблицу цѣлыхъ двѣнадцати категорій. Наиболѣе важнымъ для насъ въ этомъ ученіи является разсужденіе Канта о категоріи причинности. Изъ этого разсужденія слѣдуетъ, что причинность есть также только категорія разсудка, при помощи которой онъ приводитъ къ связному единству матеріалъ опыта Для міра ноуменовъ причинность значенія не имѣетъ.—Обрабатывая съ помощью категорій и формъ воззрѣнія міръ опыта, нашъ дискурсивный разумъ никогда не можетъ дойти до конца. Когда онъ ставитъ предѣльные вопросы, то оказывается не въ состояніи дать на нихъ отвѣтъ. Дѣло въ томъ, что для полученія достовѣрнаго знанія наши сужденія должны быть подтверждены опытомъ. Между тѣмъ, когда дѣло идетъ о всей полнотѣ условій, то опытная провѣрка становится невозможной, ибо міръ въ опытѣ не данъ намъ въ такой полнотѣ Поэтому теоретическій разумъ, стремясь къ единству, создаетъ только *идеи,* которыя не могутъ быть подтверждены въ опытѣ и оказываются въ лучшемъ случаѣ только возможными, но не достовѣрными. Среди этихъ идей чистаго разума Кантъ различаетъ раціональную психологію, раціональную космологію и раціональную теологію. Раціональная психологія, т.-е. ученіе о духовной субстанціи, даетъ только паралогизмъ чистаго разума; идея духовной

субстанціи выводится теоретическимъ разумомъ изъ единства сознанія, но, вѣдь, по единству функціи нельзя заключать къ единству той субстанціи, которая производитъ эту функцію. Раціональная космологія приводитъ къ тому, что разумъ, пытаясь отвѣтить на вопросы о природѣ всего міра въ цѣломъ, запутывается въ антиноміяхъ, гдѣ иногда возможными оказываются какъ тезисъ, такъ и антитезисъ. Такъ, съ одинаковымъ основаніемъ можно доказывать какъ то, что міръ насквозь обусловленъ причинностью, такъ и то, что на-ряду съ причинностью по законамъ природы въ немъ есть и причинность черезъ свободу. Что касается, наконецъ, раціональной теологіи, то Кантъ заключаетъ, что всѣ раціоналистическія доказательства бытія Божія не выдерживаютъ критики Тѣмъ не менѣе, Кантъ отмѣчаетъ, что чистый разумъ только не можетъ доказать субстанціальности души, наличности свободы и бытія Бога, но вовсе и не опровергаетъ этихъ идей; онъ даже показываетъ невозможность ихъ теоретически опровергнуть и тѣмъ очищаетъ мѣсто для иного знанія объ этихъ предметахъ, если бы оно оказалось возможнымъ.

II. Въ *этикѣ* мы встрѣчаемся уже не съ теоретическимъ спекулятивнымъ разумомъ, но съ *разумомъ практическимъ*. Разница сводится къ тому, что теоретическій разумъ имѣетъ дѣло съ предметами, данными разуму, тогда какъ практическій разумъ занимается не познаваніемъ, но осуществленіемъ своихъ объектовъ; онъ имѣетъ дѣло съ волей, которую Кантъ опредѣляетъ, какъ способность дѣйствовать согласно съ представленіемъ извѣстныхъ законовъ (Осн. 53). Объектами практическаго разума являются добро и зло, т.-е. то, что можетъ быть произведено волей, при чемъ практическій разумъ долженъ указывать, чего мы можемъ желать и отъ чего должны отвращаться, другими словами, къ чему существуетъ моральная возможность и къ чему ея нѣтъ (Кр. пр. раз 115, 75). Чистый практическій разумъ даетъ волѣ *нравственный законъ*, который Кантъ во многихъ отношеніяхъ любитъ сравнивать съ законами природы: онъ является, напр., всеобщнымъ, какъ и законы природы. Но есть, однако, весьма существенное отличіе между нравственнымъ закономъ и законами природы. Послѣдніе суть, какъ мы только что видѣли, результатъ приложенія нашихъ апріорныхъ категорій, прежде всего ка-

тегоріи причинности, къ міру явленій; законы природы не имѣютъ никакого отношенія къ міру вещей въ себѣ Практическій нравственный законъ, напротивъ, по представленію Канта, далеко не ограниченъ областью феноменовъ. Кантъ на него смотритъ, какъ на законъ міра самого по себѣ, независимо отъ нашихъ представленій о мірѣ; онъ приложимъ и въ такой области, о которой у насъ никакого нагляднаго представленія нѣтъ, которая не входитъ въ область опыта Нравственный законъ есть законъ не только для человѣка, но для всѣхъ разумныхъ существъ вообще, если таковыя имѣются, хотя о природѣ ихъ мы ничего сказать не можемъ (Кр. 15). Единственнымъ условіемъ является то, чтобы эти разумныя существа были надѣлены волей, т.-е способностью опредѣляться къ дѣйствіямъ представленіемъ принциповъ. При этомъ условіи нравственный законъ распространяется на всѣ конечныя существа, которыя имѣютъ разумъ и волю, и даже на безконечное существо, какъ высшій интеллектъ (Кр. 41). Такимъ образомъ, нравственный законъ оказывается основнымъ закономъ сверхчувственной природы и чистаго умопостигаемаго міра (Кр. 57; ср. Осн. 28, 50). Объективность закона и заключается въ этой его значимости для всѣхъ разумныхъ существъ вообще (Кр. 23, 26).

Отъ какого-либо дальнѣйшаго обоснованія нравственнаго закона Кантъ отказывается. Этотъ законъ для него есть просто *фактъ чистаго практическаго разума*. Это — фактъ не въ томъ смыслѣ, будто нравственный законъ постоянно дѣйствительно осуществляется людьми; напротивъ, Кантъ убѣжденъ въ томъ, что „совершенно невозможно привести изъ опыта съ полной достовѣрностью хотя бы одинъ случай, гдѣ максима дѣйствія покоилась бы исключительно на моральныхъ основаніяхъ и на представленіи нашего долга. Правда, иногда можетъ случиться, что при строжайшемъ испытаніи самихъ себя мы не встрѣчаемъ ничего, что, помимо моральнаго основанія, могло бы оказаться настолько могущественнымъ, чтобы побудить къ тому или другому доброму дѣйствію и столь великой жертвѣ; однако, отсюда никакъ нельзя съ увѣренностью заключить, что дѣйствительно никакое тайное побужденіе эгоизма, только подъ видомъ той идеи, не было настоящей опредѣляющей причиной воли; мы же вмѣсто нея охотно ласкаемъ себя

ложно присвоеннымъ болѣе благороднымъ побудительнымъ мотивомъ, а на самомъ дѣлѣ даже путемъ строжайшаго испытанія никогда не можемъ вполнѣ раскрыть тайныя побужденія, такъ какъ, когда мы говоримъ о моральной цѣнности, то дѣло идетъ не о тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя мы видимъ, но о тѣхъ внутреннихъ принципахъ дѣйствій, которыхъ мы не видимъ". (Осн. 27). Кантъ считаетъ возможнымъ даже сомнѣваться въ томъ, „есть ли дѣйствительно въ мірѣ какая-нибудь истинная добродѣтель" (Осн. 28; ср Рел 33—35) Но тѣмъ не менѣе, нравственный законъ заложенъ во всѣхъ людяхъ, и нѣтъ человѣка, которому не свойственно было бы сознаніе нравственнаго долга „Всякій человѣкъ, даже самый отъявленный злодѣй, правда, только привыкшій вообще къ употребленію разума, если ему приводятъ примѣры честности въ намѣреніяхъ, твердости въ слѣдованіи добрымъ максимамъ, участія и всеобщаго доброжелательства (и при томъ даже, когда все это связано съ большими жертвами выгодой и удобствами), конечно, пожелалъ бы, чтобы и онъ могъ быть настроенъ такимъ образомъ. Ему только нелегко привести себя къ этому настроенію, благодаря его склонностямъ и влеченіямъ, при чемъ, однако, онъ въ то же время хочетъ освободиться отъ такихъ, для него самого тягостныхъ, склонностей" (Осн. 87—88). „Сознаніе этого основного закона можно назвать фактомъ разума, такъ какъ его нельзя добыть путемъ размышленія изъ предшествующихъ данныхъ разума, напримѣръ, изъ сознанія свободы (ибо оно не дано раньше), но такъ какъ оно само собою навязывается намъ, какъ синтетическое положеніе a priori, которое не основано ни на какомъ воззрѣніи, ни на чистомъ ни на эмпирическомъ: оно, конечно, могло бы быть аналитическимъ, если бы предполагалась уже свобода воли, но для нея, какъ положительнаго понятія, требовалось бы интеллектуальное воззрѣніе, котораго въ этомъ случаѣ принять нельзя" (Кр 41). „Только что названный фактъ не подлежитъ отрицанію. Слѣдуетъ только расчленить сужденіе, которое люди дѣлаютъ относительно закономѣрности своихъ дѣйствій, и мы всегда найдемъ, что хотя бы склонности и противились, но разумъ неподкупно и вынуждаемый самимъ собою всегда примѣняетъ максиму воли при всякомъ дѣйствіи къ чистой волѣ, т.-е. къ себѣ самому, разсматривая себя въ качествѣ

a priori практическаго“ (Кр. 41). Нравственные вопросы разрѣшаются въ самомъ обыденномъ человѣческомъ разумѣ не по выведеннымъ общимъ формуламъ, но обычнымъ употребленіемъ разума съ такою же очевидностью, какъ различіе правой руки отъ лѣвой (Кр. 196, ср. 46, 55, 62, 72, 118, 168, 182). Нравственный законъ всякому человѣку, даже самому скверному, навязывается непреодолимо въ силу его нравственныхъ задатковъ (Рел. 37)

„Значеніе нравственнаго закона, говоритъ Кантъ, до такой степени широко, что онъ имѣетъ силу не только для людей, но для всѣхъ разумныхъ существъ вообще, не только при случайныхъ условіяхъ и съ исключеніями, но *безусловно необходимо*; тогда дѣлается яснымъ, что никакой опытъ не можетъ дать повода къ заключенію даже о возможности такихъ аподиктическихъ законовъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ какимъ же правомъ можемъ мы то, что, можетъ-быть, имѣетъ значеніе только при случайныхъ условіяхъ человѣчества, окружать безпредѣльнымъ уваженіемъ, какъ всеобщее предписаніе для всякой разумной природы, и какимъ образомъ законы опредѣленія нашей воли могли бы признаваться за законы опредѣленія воли разумнаго существа вообще, и, только какъ таковые, считаться закономъ и для нашей воли, если бы они были только эмпирическими и не получали бы своего источника вполнѣ a priori изъ чистаго, но практическаго разума?“ (Осн 28—29). Такимъ образомъ, по убѣжденію Канта, нравственный законъ долженъ непремѣнно обладать признакомъ всеобщности и необходимости и потому можетъ быть только апріорнымъ положеніемъ разума. Изъ эмпирическихъ данныхъ такого закона получить нельзя.

Въ частности, Кантъ безусловно отвергаетъ всякую возможность построенія этики на *эвдемонистическихъ* основахъ. Этическія системы, кладущія въ основаніе стремленіе человѣка къ счастію, погрѣшаютъ во многихъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, на этой основѣ можно получить обобщенія только случайныя, а не необходимыя, ибо представленія о счастіи у всѣхъ людей различны и могутъ совпасть только по случайнымъ причинамъ. Въ случаѣ такого совпаденія „воля всѣхъ, говоритъ Кантъ, имѣетъ не одинъ и тотъ же объектъ, но каждый имѣетъ свой объектъ (свое собственное благополучіе), который, хотя случайно можетъ совмѣ-

щаться съ цѣлями другихъ, которыя они также приспособляютъ къ самимъ себѣ, но далеко не достаточенъ для закона, такъ какъ исключенія, которыя всѣ считаютъ себя въ правѣ при случаѣ дѣлать, безконечны и вовсе не предназначены быть уложенными въ общее правило Этимъ путемъ получается гармонія, которая подобна описанной въ сатирическомъ стихотвореніи по поводу согласія двухъ ссорящихся супруговъ: о, чудная гармонія, чего онъ хочетъ, хочетъ также и она, и т. д.; или тому, что разсказывается объ обязательствѣ короля Франца I по отношенію къ императору Карлу V: что хочетъ имѣть мой братъ Карлъ (Миланъ), того же хочу и я для себя" (Кр. 36, ср 32, 33) Кантъ пытается въ юмористическомъ духѣ показать, насколько принципъ собственнаго благополучія не годится для оцѣнки людей; онъ спрашиваетъ, не было ли бы смѣшно, если бы мы вздумали рекомендовать людей другъ другу, расхваливая ихъ умѣнье заботиться о собственномъ благополучіи (Кр. 46—47). Во-вторыхъ, этика счастія никогда не будетъ имѣть категорическаго характера Ея императивы всегда будутъ гипотетическими, условными Они будутъ указывать намъ средства для достиженія счастія, при условіи, что человѣкъ хочетъ этого счастія Такая наука учила бы насъ практичности и давала бы намъ совѣты, но она не имѣла бы дѣла съ безусловными предписаніями нравственности (Осн 38) Наконецъ, если бы задачей міра было бы созданіе нашего счастія, то, по мнѣнію Канта, не понадобилось бы давать людямъ разумъ. Счастія люди гораздо вѣрнѣе достигли бы, если бы ими руководилъ слѣпой, но непогрѣшимый инстинктъ, а не склонный къ постояннымъ заблужденіямъ, и потому слабый и обманчивый разумъ (Осн 11 – 12, Кр. 80).

Такъ какъ нравственный законъ не можетъ заключать въ себѣ ничего эмпирическаго—эмпирическіе мотивы сдѣлали бы его положенія условными,—то его содержаніе, по мнѣнію Канта, сводится къ одной только *формѣ чистой воли*. „Если изъ закона исключить всякую матерію, т.-е. всякій предметъ воли (какъ опредѣляющее основаніе), то не останется ничего, кромѣ простой формы всеобщаго законодательства. Такимъ образомъ, разумное существо или совсѣмъ не можетъ мыслить свои субъективно-практическіе принципы, т.-е максимы, какъ въ то же время всеобщіе

законы, или же оно должно допустить, что простая форма ихъ, по которой онѣ годятся для всеобщаго законодательства, дѣлаетъ ихъ сама по себѣ практическимъ закономъ“ (Кр. 34, ср. 37) Воля мыслится, по Канту, какъ способность опредѣлять саму себя къ дѣйствованію, согласно съ представленіемъ извѣстныхъ законовъ (Осн. 53, 34). Воля необходима для наличности моральнаго закона; одного разума было бы недостаточно. „Изъ того, что существо имѣетъ разумъ, вовсе еще не слѣдуетъ, что въ немъ содержится способность безусловно опредѣлять произволъ простымъ представленіемъ квалификаціи его максимъ ко всеобщему законодательству и, такимъ образомъ, быть самому по себѣ практическимъ. Самое разумнѣйшее существо могло бы, однако, постоянно нуждаться въ извѣстныхъ мотивахъ, которые получаются для него отъ объектовъ склонности, для того, чтобы опредѣлять его произволъ; при этомъ оно могло бы примѣнять разумное взвѣшиваніе какъ въ томъ, что касается наибольшей суммы мотивовъ, такъ и въ томъ, что касается и средствъ для достиженія опредѣленной ими цѣли, вовсе и не подозрѣвая о чемъ-либо подобномъ закону, просто морально повелѣвающему и возвѣщающему самому о себѣ въ качествѣ высшаго мотива. Если бы этотъ законъ не былъ заложенъ въ насъ, мы не могли бы измыслить его никакимъ разумомъ или же навязать произволу; и однако, этотъ законъ единственное, что даетъ намъ сознаніе независимости нашего произвола отъ опредѣленія всѣми другими мотивами (нашей свободы) и тѣмъ самымъ способности ко вмѣненію всѣхъ дѣйствій“ (Рел. 25 прим.).

Изъ этихъ соображеній сама собою вытекаетъ первая формула, которую Кантъ даетъ категорическому, т.-е. безусловно и необходимо предписывающему, императиву морали: *„дѣйствуй только по такой максимѣ, руководясь которой ты въ то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщимъ закономъ“*, или, нѣсколько иначе, *„дѣйствуй такъ, какъ будто бы максима твоего дѣйствія по твоей волѣ должна сдѣлаться всеобщимъ закономъ природы“* (Осн. 45, ср. 20, Кр. 35, 39). Цѣлымъ рядомъ примѣровъ Кантъ пытается доказать, какъ легко на практикѣ примѣненіемъ этого положенія опредѣлить, какое поведеніе будетъ нравственнымъ и какое безнравственнымъ. Прежде чѣмъ дѣйствовать, слѣдуетъ посмотрѣть, можетъ ли максима

предполагаемаго дѣйствія быть представлена въ видѣ всеобщаго закона природы; если окажется, что при такомъ обобщеніи мы запутаемся въ противорѣчіяхъ или же придемъ къ такому результату, котораго мы не можемъ желать, то дѣйствіе, покоящееся на такой максимѣ, должно быть отвергнуто. Такъ, не можетъ быть нравственнымъ самоубійство, ибо „природа, если бы ея закономъ было уничтожать жизнь посредствомъ того же ощущенія, назначеніе котораго—побуждать къ поддержанію жизни, противорѣчила бы самой себѣ“; не можетъ быть нравственной ложь, ибо при всеобщности максимы, допускающей ложь, „никто не сталъ бы вѣрить, будто ему что-то обѣщано, а смѣялся бы надъ всѣми подобными изъявленіями, какъ надъ пустой видимостью“; не можетъ быть нравственнымъ поведеніе человѣка, который не трудится надъ развитіемъ своихъ талантовъ, ибо человѣкъ не можетъ хотѣть, чтобы такая максима стала всеобщимъ закономъ: „какъ разумное существо, вѣдь онъ необходимо хочетъ, чтобы въ немъ развивались всѣ способности, такъ какъ онѣ служатъ и даны ему для всевозможныхъ цѣлей“; никто не можетъ хотѣть, чтобы всеобщимъ принципомъ было отсутствіе помощи другимъ людямъ, находящимся въ бѣдѣ: „вѣдь, воля, которая пришла бы къ такому заключенію, противорѣчила бы самой себѣ, такъ какъ все же иногда могутъ быть такіе случаи, когда человѣкъ нуждается въ любви и участіи другихъ, между тѣмъ такимъ закономъ природы, проистекшимъ изъ его собственной воли, онъ отнялъ бы у себя самого всякую надежду на помощь, которой онъ себѣ желаетъ“ (Осн 46—48, ср. 20—22; Кр. 90)

Кантъ дѣлаетъ различіе между понятіемъ цѣны и понятіемъ *достоинства* (Würde) На мѣсто того, что имѣетъ цѣну, можетъ быть поставлено также и что-нибудь другое, какъ эквивалентъ; что, напротивъ того, выше всякой цѣны, слѣдовательно, не допускаетъ никакого эквивалента, то обладаетъ достоинствомъ (Осн. 63). Высшей цѣнностью является моральный законъ, только нравственность, поэтому, и обладаетъ достоинствомъ (тамъ же). Но человѣчество является носителемъ нравственнаго закона. Поэтому и ему сообщается понятіе достоинства. „Цѣнность настроенія, вполнѣ соотвѣтствующаго моральному закону, безконечна“ (Кр. 164). Вотъ почему на человѣка слѣдуетъ смотрѣть,

какъ на такое существо, которое носитъ свое назначеніе въ самомъ себѣ, которое, по самому своему понятію, не можетъ быть средствомъ для какихъ-нибудь иныхъ цѣлей, но только цѣлью самой по себѣ, само составляя высшую надъ всѣми иными цѣль „Существа, бытіе которыхъ, хотя и зависитъ не отъ нашей воли, но отъ природы, имѣютъ тѣмъ не менѣе, если они не надѣлены разумомъ, только относительную цѣнность, какъ средства, и называютея поэтому *вещами*, тогда какъ разумныя существа называются *лицами*, такъ какъ ихъ природа уже отмѣчаетъ ихъ въ качествѣ цѣлей самихъ въ себѣ, т.-е. какъ нѣчто, что не слѣдуетъ употреблять только какъ средство, слѣдовательно, постольку ограничиваетъ всякій произволъ (и является предметомъ уваженія)“ (Осн. 54) Отсюда дѣлаются новые выводы по поводу содержанія нравственнаго закона. „Моральный законъ святъ (ненарушимъ). Человѣкъ хотя въ достаточной степени не является святымъ, но человѣчество, въ его лицѣ, должно быть священно. Во всемъ твореніи все, что угодно и надъ чѣмъ что-либо можно выполнить, можетъ употребляться только какъ средство; только человѣкъ и вмѣстѣ съ нимъ всякое разумное существо есть цѣль сама по себѣ. Именно онъ—субъектъ моральнаго закона, который святъ, въ силу автономіи своей свободы. Благодаря этому, всякая воля, даже собственная воля каждаго лица, есть воля, обращенная на самое себя подъ условіемъ согласованія съ автономіей разумнаго существа; она ограничена тѣмъ, чтобы не подчинять это существо никакой цѣли, которая не была бы возможна по закону, который могъ бы возникнуть изъ воли самого подлежащаго воздѣйствію субъекта; слѣдовательно, этотъ послѣдній никогда не долженъ употребляться только какъ средство, но всегда въ то же время и какъ цѣль. Это условіе мы съ полнымъ основаніемъ прилагаемъ даже къ Божественной волѣ въ отношеніи къ разумнымъ существамъ въ свѣтѣ, какъ ея твореніямъ, такъ какъ оно покоится на личности того, черезъ кого одного они являются цѣлями сами по себѣ“ (Кр. 112—113). Такъ выводится вторая формула категорическаго императива, которая гласитъ: *„дѣйствуй такъ, чтобы ты никогда не относился къ человѣчеству какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, только какъ къ средству, но всегда въ то же время и какъ къ цѣли“* (Осн. 55). На

основаніи этой формулы, человѣкъ долженъ относиться и къ себѣ, и къ окружающимъ съ тѣмъ уваженіемъ, которое подобаетъ людямъ, какъ носителямъ нравственнаго закона Уваженіе къ себѣ самому, охраненіе достоинства всякой личности, и прежде всего своей собственной, оказывается руководящимъ принципомъ нравственнаго поведенія. Нравственное движеніе воли учитъ человѣка чувствовать свое собственное достоинство; оно придаетъ духу для него самого неожиданную силу отрѣшиться отъ всякой чувственной склонности и приносить всякія жертвы въ сознаніи независимости своей умопостигаемой природы и душевнаго величія (Кр 193—194) Наихудшее для человѣка есть паденіе въ собственныхъ глазахъ (Кр 49, 114) Задачей творенія не является непосредственно счастіе созданныхъ существъ, но то, чтобы эти существа оказались *достойными счастія* (Осн 10, Кр. 166). „Ничто больше не служитъ къ чести Бога, чѣмъ то, что является самымъ цѣннымъ на свѣтѣ,—уваженіе къ Его заповѣди, соблюденіе святого долга, который налагается на насъ Его закономъ, если Его славное учрежденіе придетъ къ тому, чтобы подобный прекрасный порядокъ увѣнчать соотвѣтствующимъ ему благополучіемъ“ (Кр 167—168).

Такъ какъ нравственный законъ не есть средство для какой-либо цѣли, лишенъ эмпирическаго содержанія и содержитъ въ себѣ только форму чистой воли, то и подчиняться ему мы должны не во имя какого-нибудь расчета, который поставилъ бы самый законъ въ зависимость отъ этого расчета, создалъ бы *гетерономію воли*, но исключительно во вниманіе къ самому закону, изъ интереса къ нему самому Наша чувственность не только не помогаетъ соблюденію закона, но, напротивъ, примѣшивая ко всѣмъ нашимъ дѣйствіямъ разные расчеты, только вредитъ чистотѣ нравственнаго настроенія. Между тѣмъ, самое существенное въ морали есть именно это настроеніе. „Существенное во всякой нравственной цѣнности дѣйствія сводится къ тому, чтобы моральный законъ непосредственно опредѣлялъ волю. Если опредѣленіе воли происходитъ, хотя и согласно закону, но только при посредствѣ чувства, какого бы рода оно ни было, которое должно быть предположено, чтобы законъ оказался достаточнымъ опредѣляющимъ основаніемъ для воли, слѣдовательно не ради за-

кона, то дѣйствіе будетъ въ себѣ содержать только легальность, а не моральность“ (Кр 93). „Дѣломъ величайшей важности во всѣхъ моральныхъ сужденіяхъ является принятіе во вниманіе съ самой крайней точностью субъективнаго принципа всѣхъ максимъ, дабы моральность дѣйствій полагалась въ необходимости ихъ изъ долга и изъ уваженія къ закону, а не изъ любви и склонности къ тому, что будетъ достигнуто при помощи этихъ дѣйствій“ (Кр. 105). Сознавая затруднительность для себя чистаго моральнаго настроенія, благодаря помѣхамъ ему со стороны склонностей, человѣкъ можетъ испытывать къ закону только уваженіе, т.-е совершенно особое чувство, которое не является основаніемъ обязательности закона, не создаетъ самаго закона и не лежитъ въ его основѣ, но есть, напротивъ, только результатъ сознанія его обязательности. „Непосредственное опредѣленіе воли закономъ и сознаніе этого опредѣленія называется *уваженіемъ*, такъ что послѣднее разсматривается, какъ дѣйствіе закона на субъекта, а не какъ причина, порождающая законъ“ (Осн. 19 прим) „При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что, такъ какъ уваженіе есть дѣйствіе на чувство, слѣдовательно на чувственность разумнаго существа, то оно предполагаетъ эту чувственность, т.-е. конечность такихъ существъ, которымъ моральный законъ внушаетъ уваженіе, и что не можетъ быть приписано уваженіе къ закону высшему или свободному отъ всякой чувственности существу, для котораго чувственность не можетъ послужить препятствіемъ практическому разуму“ (Кр 99) Такимъ образомъ, нравственный законъ налагается разумнымъ существомъ на себя не въ силу какого-либо побужденія чувственности, не подъ вліяніемъ психической причинности, но свободнымъ актомъ воли, не изъ расчета, но только изъ уваженія къ закону, не гетерономно, но *автономно*. Эту мысль Кантъ передаетъ въ предлагаемой имъ третьей формулѣ категорическаго императива, которая гласитъ: *„идея воли каждаго разумнаго существа, какъ воли, установляющей всеобщіе законы“* (Осн. 58). Кантъ слѣдующимъ образомъ самъ поясняетъ эту формулу: „отказъ отъ всякаго интереса при воленіи изъ долга, какъ специфическій отличительный признакъ категорическаго императива отъ гипотетическаго, могъ быть показанъ въ самомъ императивѣ, при помощи какого-нибудь заключающагося въ немъ

обозначенія, это и происходитъ въ разбираемой теперь третьей формулѣ принципа, именно въ идеѣ воли каждаго разумнаго существа, какъ воли, установляющей всеобщіе законы" (Осн 59).

Всѣ эти три формулы категорическаго императива самъ Кантъ считаетъ только различнымъ выраженіемъ одного и того же положенія „Три приведенные способа представлять принципъ нравственности въ основѣ суть только три формулы одного и того же закона, изъ которыхъ одна сама собой объединяетъ въ себѣ двѣ другія.. Лучше въ нравственномъ сужденіи поступать всегда по строжайшей методѣ и класть въ основу всеобщую формулу категорическаго императива: дѣйствуй по такой максимѣ, которая въ то же время можетъ сдѣлать сама себя всеобщимъ закономъ Но если хотятъ въ то же время практически примѣнить нравственный законъ, то очень полезно одно и то же дѣйствіе провести черезъ всѣ три названныя понятія, и этимъ путемъ, насколько возможно, приблизить его къ воззрѣнію" (Осн. 65).

Идеаломъ соблюденія нравственнаго закона разумными существами является *царство цѣлей*, т.-е. „систематическая связь различныхъ разумныхъ существъ посредствомъ общихъ законовъ Такъ какъ законы опредѣляютъ цѣли по ихъ общей пригодности, то, если отвлечься отъ индивидуальныхъ отличій разумныхъ существъ, равнымъ образомъ отъ всего содержанія ихъ частныхъ цѣлей, можно будетъ помыслить цѣлое всѣхъ цѣлей (понимая подъ ними и разумныя существа въ качествѣ цѣлей самихъ по себѣ и тѣ особенныя цѣли, которыя каждое изъ нихъ можетъ ставить самому себѣ) въ систематической связи, т.-е царство цѣлей, которое возможно, согласно вышеустановленнымъ принципамъ" (Осн 61) Въ этой мысли о царствѣ цѣлей заключается единственное указаніе Канта на общественный моментъ въ этикѣ.

Таково, по мнѣнію Канта, содержаніе нравственнаго закона. Раскрывается оно въ написанномъ въ 1785 г сочиненіи „Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ" (рус. пер Л. Д. Б. подъ моей редакціей вышелъ въ 1911 г). Въ этомъ сочиненіи Кантъ идетъ путемъ анализа содержанія, какъ онъ выражается, „обычнаго нравственнаго познанія" разума, т.-е. тѣхъ нравственныхъ началъ, которыя можетъ

открыть въ себѣ каждый, даже самый обыкновенный и мало образованный человѣкъ; такъ какъ нравственный законъ есть фактъ практическаго разума, то Кантъ и считаетъ этотъ путь единственно вѣрнымъ. Но установленіемъ содержанія категорическаго императива нравственное ученіе Канта не исчерпывается. Возникаетъ цѣлый рядъ вопросовъ, которые нуждаются въ изслѣдованіи. Первымъ изъ этихъ вопросовъ является проблема *свободы воли*. Мы видѣли, что такая свобода предполагается Кантовскимъ категорическимъ императивомъ. Вѣдь, онъ предписываетъ человѣку дѣйствовать изъ долга, руководясь только уваженіемъ къ закону, и при этомъ отрѣшиться отъ всякихъ склонностей А такое дѣйствованіе возможно только для свободнаго существа. Свобода, по Канту, не есть безпричинность Она „должна быть причинностью по неизмѣннымъ законамъ, но только особаго рода; ибо, въ противномъ случаѣ, свободная воля была бы небылицей“ (Осн 77) Свобода есть способность воли опредѣляться къ дѣйствію только представленіемъ закона. „Свобода, причинность которой опредѣляема только закономъ, состоитъ именно въ томъ, что она ограничиваетъ всѣ склонности, въ томъ числѣ и самооцѣнку лица, условіемъ соблюденія ея чистаго закона“ (Кр 101—102). Взятая въ положительномъ значеніи свобода есть автономія воли, т.-е. способность воли самой на себя налагать нравственный законъ, безъ всякаго гетерономнаго расчета, только изъ уваженія къ закону. „Въ независимости отъ всякой матеріи закона (именно отъ желаемаго объекта) и въ то же время въ опредѣленіи произвола простой формой всеобщаго законодательства, къ которому должна быть способна максима, состоитъ общій принципъ нравственности. Эта независимость есть свобода въ отрицательномъ смыслѣ, а это собственное законодательство чистаго и въ этомъ качествѣ практическаго разума есть свобода въ положительномъ смыслѣ“ (Кр 43)

Такимъ образомъ, нравственный законъ предполагаетъ свободу воли. Но въ то же время, знакомясь съ человѣкомъ, какъ онъ намъ данъ въ опытѣ, мы убѣждаемся, по мнѣнію Канта, въ томъ, что онъ несвободенъ Здѣсь онъ подчиненъ природной *необходимости*. Изъ природной необходимости слѣдуетъ, „что каждое событіе, слѣдовательно и каждое дѣйствіе, которое совершается въ извѣстный мо-

ментъ времени, необходимо подъ условіемъ того, что было въ предшествующемъ времени Но такъ какъ прошедшее время болѣе не находится въ моей власти, то каждое дѣйствіе, которое я совершаю, должно быть необходимымъ по опредѣляющимъ основаніямъ, которыя не въ моей власти, т-е. въ тотъ моментъ, когда я дѣйствую, я никогда не бываю свободенъ. И даже если я приму все мое существованіе независимымъ отъ какой бы то ни было чуждой причины (напр, отъ Бога), такъ что опредѣляющія основанія моей причинности, даже всего моего существованія будутъ совершенно не внѣ меня, то и это ни въ малѣйшей степени не превратило бы эту природную необходимость въ свободу Ибо въ каждый моментъ времени я все же стою подъ необходимостью опредѣляться къ дѣйствію тѣмъ, что не въ моей власти, и a parte priori безконечная цѣпь событій, которую я всегда продолжалъ бы по предначертанному уже порядку, но никогда не начиналъ бы самостоятельно, была бы постоянной природной цѣпью, а моя причинность никогда, слѣдовательно, не была бы свободой“ (Кр 122). Такимъ образомъ, и психологическая, а не механическая причинность, т.-е зависимость дѣйствій отъ закономѣрной связи представленій, по Канту, какъ причинность во времени, содержала бы въ себѣ природную необходимость (Кр. 124); такая причинность даетъ намъ только „свободу вертела“, который, разъ будучи заведенъ, самъ собою вращается (125)

Возникаетъ вопросъ, какъ выйти изъ этого затрудненія. Сущность его состоитъ въ томъ, что человѣкъ, какъ носитель нравственнаго закона, нуждается въ свободѣ и сознаетъ себя способнымъ къ автономіи воли, но тотъ же человѣкъ, какъ показываетъ намъ опытъ, является существомъ, подлежащимъ природной необходимости во времени и, потому, не свободнымъ. Кантъ ставитъ эту проблему уже въ третьей части „Основоположенія“ и тамъ даетъ свой отвѣтъ на вопросъ; но, главнымъ образомъ, вопросу о свободѣ и анализу тѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ, къ которымъ приводитъ принятіе свободы воли, посвящена „Критика практическаго разума“, появившаяся въ 1788 году.

Рѣшеніе Канта состоитъ въ томъ, что человѣкъ является подчиненнымъ природной необходимости только какъ феноменъ; но тотъ же человѣкъ по своей умопостигаемой сущ-

ности, какъ ноуменъ, оказывается свободнымъ, т.-е. способнымъ къ особой причинности черезъ свободу, въ отличіе отъ причинности черезъ природу. Такое рѣшеніе вопроса намѣчено было уже критикой чистаго разума (1781 г.), ибо тамъ было развито ученіе объ идеальности времени, которое приводило къ выводу, что время не существуетъ въ умопостигаемомъ мірѣ вещей въ себѣ (ср. Кр пр раз. 132), а въ ученіи объ идеяхъ чистаго разума была показана возможность свободы именно въ умопостигаемомъ мірѣ Теперь въ понятіи практическаго разума, по мнѣнію Канта, свобода въ умопостигаемомъ мірѣ, настоятельно требуемая самымъ содержаніемъ нравственнаго закона, дана какъ фактъ, ей обезпечена реальность именно тѣмъ, что она составляетъ неизбѣжное предположеніе нравственнаго закона. Но не слѣдуетъ забывать, что фактъ свободы установленъ именно практическимъ, а не теоретическимъ разумомъ. Для насъ практически необходимо полагать въ основу нравственнаго настроенія идею свободы. Такъ, практическій разумъ расширяетъ область знанія, придавая объективную реальность идеямъ, которыя для разума теоретическаго падали только въ область возможнаго. Но онъ, конечно, не даетъ намъ никакого нагляднаго представленія о содержаніи этихъ идей, ибо онъ не дѣлается теоретическимъ „Расширяется ли, дѣйствительно, наше познаніе такимъ образомъ черезъ чистый практическій разумъ, спрашиваетъ Кантъ, и является ли то, что было для теоретическаго разума трансцендентнымъ, для практическаго имманентнымъ? Конечно, но только въ практическихъ цѣляхъ“ (Кр. 170). Именно, этимъ путемъ мы устанавливаемъ несомнѣнную реальность свободы, какъ факта умопостигаемаго міра, но мы не можемъ описать ея содержаніе, не можемъ сказать, какъ положительно и теоретически представлять себѣ этого рода причинность, дѣйствующую внѣ времени (Кр. 71, 125, 128). Въ этомъ и состоитъ особаго рода *моральное знаніе*, даваемое намъ практическимъ разумомъ. Роль теоретическаго разума состоитъ при этомъ только въ томъ, что онъ освобождаетъ эти данныя практическаго разума отъ разнаго рода вредныхъ наростовъ, въ родѣ антропоморфизма, фанатизма, суевѣрій, которыми склонны обрастать эти данныя, когда человѣкъ теоретически начинаетъ разсуждать объ ихъ содержаніи; но для построенія теоріи

сверхчувственнаго міра теоретическій разумъ никогда употребленъ быть не можетъ, ибо у насъ нѣтъ соотвѣтствующаго воззрѣнія относительно этого міра, никакого матеріала опыта (Кр 71, 173, 175).

Всѣ эти разсужденія показываютъ, что на человѣка слѣдуетъ смотрѣть, какъ на *двойственное существо:* съ одной стороны, человѣкъ, какъ явленіе, оказывается несвободнымъ членомъ природнаго порядка, всецѣло подчиненнымъ природной необходимости, съ другой же стороны, тотъ же человѣкъ является, въ качествѣ ноумена, свободнымъ носителемъ нравственнаго закона и, подчиняя свою волю ему актомъ свободнаго усмотрѣнія, можетъ сдѣлаться членомъ умопостигаемаго царства цѣлей. Вотъ почему, ставя вопросъ о происхожденіи и основаніи нравственнаго долга, Кантъ даетъ на него въ одномъ мѣстѣ „Критики практическаго разума“ слѣдующій отвѣтъ: „Это не можетъ быть нѣчто меньшее, чѣмъ то, что подымаетъ человѣка надъ самимъ собою (какъ частью чувственнаго міра), что связываетъ его съ такимъ порядкомъ вещей, который только можетъ быть помышленъ разумомъ и который въ то же время имѣетъ подъ собой весь чувственный міръ съ его эмпирически опредѣляемымъ бытіемъ человѣка во времени и съ полнотою всѣхъ цѣлей (а только это и соотвѣтствуетъ такимъ безусловнымъ практическимъ законамъ, какъ моральный). Это не что иное, какъ *личность*, т.-е. свобода и независимость отъ механизма всей природы, разсматриваемая, однако, какъ способность существа, которое подчинено особеннымъ, именно даннымъ его собственнымъ разумомъ чистымъ практическимъ законамъ; такимъ образомъ, лицо, въ качествѣ части чувственнаго міра, подчинено своей собственной личности, поскольку она въ то же время принадлежитъ къ умопостигаемому міру, поэтому нельзя удивляться тому, что человѣкъ, принадлежа къ обоимъ мірамъ, долженъ разсматривать свое собственное существо въ отношеніи къ своему второму и высшему назначенію не иначе, какъ съ почтеніемъ, а законы этого назначенія— съ величайшимъ уваженіемъ“ (Кр 112). Между человѣкомъ-феноменомъ, обладающимъ природными склонностями, и нравственнымъ закономъ, требующимъ дѣйствій только изъ долга, существуетъ антагонизмъ (Осн. 49). „Человѣкъ ощущаетъ въ себѣ самомъ могущественный противовѣсъ

всѣмъ предписаніямъ долга, которыя разумъ представляетъ ему достойными такого высокаго уваженія, въ своихъ потребностяхъ и склонностяхъ, удовлетвореніе которыхъ въ цѣломъ онъ охватываетъ подъ именемъ счастія" (Осн. 24). „Слѣдовательно, нравственный законъ унижаетъ неизбѣжно каждаго человѣка, когда онъ сравниваетъ съ нимъ чувственныя наклонности своей природы" (Кр. 96) Законъ ощущается человѣкомъ, какъ тяжелый *долгъ*, который приходится выполнять въ постоянной борьбѣ со склонностями. Но зато сознаніе, что собственной волей можно наложить на себя законъ, подымающій человѣка надъ властью склонностей, содержитъ въ себѣ и ощущеніе извѣстнаго подъема (Кр. 104). „Есть нѣчто весьма возвышенное въ человѣческой природѣ—быть опредѣляемымъ къ дѣйствіямъ непосредственно чистымъ закономъ разума" (Кр 150)

Какъ подробно объясняется въ „Религіи въ предѣлахъ только разума" (1793 г), сущность *радикально злого начала* въ человѣкѣ сводится не къ тому, чтобы въ человѣкѣ совсѣмъ не было нравственнаго сознанія; это Кантъ считаетъ совершенно невозможнымъ, такъ какъ нравственный законъ есть неустранимый фактъ разума. Но радикально злое состоитъ въ томъ, что человѣкъ слѣдуетъ въ своемъ поведеніи извращенному порядку максимъ: вмѣсто того, чтобы подчинить склонности нравственному закону, онъ, прежде всего, заботится объ удовлетвореніи склонностей и дѣлаетъ его условіемъ соблюденія нравственнаго долга (Рел. 37—38, 39, 62—63). Склонности сами по себѣ Кантъ не считаетъ злыми и вовсе не требуетъ ихъ искорененія; морально-злое въ нихъ состоитъ только въ томъ, что онѣ могутъ быть поставлены человѣкомъ выше самаго нравственнаго закона (Рел. 62 — 63). Вообще первоначальную природу человѣка Кантъ считаетъ доброй; зло, которое, по Канту, не есть простое ограниченіе нашей природы, но нѣчто положительное (Рел 46), возникаетъ, благодаря своего рода грѣхопаденію, благодаря рѣшенію нашей свободной воли извратить надлежащее расположеніе максимъ и поставить склонности выше долга Воля существа, которое лишено чувственныхъ склонностей и для котораго исполненіе закона не предполагаетъ такой борьбы со склонностями, какъ для человѣка, есть святая воля, такимъ существомъ является

Богъ, Который проникнутъ моральнымъ закономъ, но для Котораго нѣтъ моральнаго долга (Осн 69, Кр 42)

Кантъ является безусловнымъ противникомъ выведенія нравственнаго закона изъ особаго моральнаго чувства, которое приводитъ къ тому, что человѣкъ ощущаетъ угрызенія совѣсти отъ неисполненія долга, и довольство при его исполненіи. Онъ указываетъ, что для наличности какъ угрызеній, такъ и довольства уже на-лицо должно быть сознаніе нравственнаго долга; такимъ образомъ, не долгъ возникаетъ изъ чувства, но чувство является результатомъ наличности долга (Кр 51) Человѣкъ долженъ выполнять законъ, какъ много разъ уже указано, *не изъ склонности,* но только изъ уваженія къ закону Иное поведеніе даже не соотвѣтствовало бы его положенію въ мірѣ, какъ существа конечнаго и чувственнаго, какъ твари „Очень хорошо, говоритъ Кантъ, дѣлать людямъ добро изъ любви къ нимъ и сочувственнаго расположенія, или быть справедливымъ изъ любви къ порядку; но это еще не есть истинная моральная максима нашего поведенія, которая соотвѣтствуетъ нашему положенію между разумными существами, какъ людей, если мы заявляемъ притязаніе, въ родѣ какихъ-то волонтеровъ, съ гордой заносчивостью отрѣшиться отъ мысли о долгѣ и дѣйствовать независимо отъ заповѣди, просто изъ собственнаго удовольствія совершать то, къ чему насъ не принуждаетъ никакая заповѣдь. Мы стоимъ подъ дисциплиной разума и должны во всѣхъ нашихъ максимахъ не забывать о подчиненіи ей, не отнимать у нея ничего и не сокращать величія закона (хотя его даетъ нашъ собственный разумъ) собственнымъ самомнѣніемъ, тѣмъ, что мы ставимъ опредѣляющее основаніе нашей воли, хотя и согласно закону, но въ чемъ-либо иномъ, чѣмъ въ самомъ законѣ и въ уваженіи къ закону Долгъ и обязанность суть наименованія, которыя только мы и должны давать нашему отношенію къ моральному закону. Мы хотя и являемся законодательствующими членами царства нравовъ, возможнаго благодаря свободѣ, силами практическаго разума представленнаго намъ для уваженія, но въ то же время его подданные, а не глава его, и непризнаніе нашей низшей ступени, какъ тварей, и возстаніе самомнѣнія противъ достоинства священнаго закона есть уже отпаденіе отъ послѣдняго по духу, хотя бы буква его была исполнена“ (Кр. 106—107).

Нравственный человѣкъ, по мнѣнію Канта, вовсе не долженъ разсчитывать на какое-нибудь благополучіе въ эмпирическомъ мірѣ. Такое благополучіе могло бы быть достигнуто только на основаніи законовъ природы, а нравственный законъ свободы ничего общаго съ ними не имѣетъ. „Всякое практическое связываніе причинъ и слѣдствій на свѣтѣ, какъ результатъ опредѣленія воли, направляется не по моральнымъ настроеніямъ воли, но сообразно знанію законовъ природы и физической возможности пользоваться ими для своихъ цѣлей; слѣдовательно, въ результатѣ самаго точнаго соблюденія моральныхъ законовъ нельзя ожидать необходимой и достаточной для высшаго блага связи счастія и добродѣтели въ мірѣ“ (Кр 146, ср. 159, 184). Напротивъ, въ „Религіи“ высказывается мысль, что человѣкъ, обратившійся къ служенію добру, скорѣе можетъ навлечь на себя бѣдствія, которыми міровое зло будетъ ему мстить за его моральное настроеніе „Злой принципъ можетъ все же быть названъ княземъ этого міра, въ которомъ тѣ, кто прилежитъ доброму принципу, постоянно должны быть готовы къ физическимъ страданіямъ, жертвамъ, оскорбленіямъ самолюбія, которыя представляются преслѣдованіями со стороны злого принципа, такъ какъ онъ имѣетъ въ своемъ царствѣ награды лишь для тѣхъ, кто сдѣлалъ своей конечной цѣлью земное благополучіе“ (Рел. 93). Но праведникъ долженъ мириться съ этими бѣдствіями, видя въ нихъ заслуженное *воздаяніе за свою прежнюю грѣховность* (Рел. 82). Въ общемъ же настроеніе человѣка, служащаго долгу, должно быть не подавленное, но радостно-бодрое. Подавленное „рабское настроеніе духа никогда не можетъ имѣть мѣста безъ скрытой ненависти къ закону, а радостное сердце въ исполненіи своего долга (но не удовольствіе въ его признаніи) есть знакъ подлиннаго добродѣтельнаго настроенія даже въ благочестіи, которое состоитъ не въ самобичеваніи кающагося грѣшника (которое весьма двусмысленно и обыкновенно сводится къ внутреннему упреку въ нарушеніи правилъ практичности), но въ твердомъ намѣреніи исправиться на будущее время, которое, воспламененное хорошимъ успѣхомъ, должно вызвать радостное настроеніе духа, безъ котораго никогда нельзя быть увѣреннымъ, что добро стало предметомъ любви, т.-е. принято въ максимы“ (Рел. 22 — 23 прим.). Кантъ при

этомъ признаетъ значеніе *привычки,* которая можетъ сдѣлать исполненіе долга болѣе легкимъ и вызвать извѣстное удовлетвореніе, какъ результатъ моральнаго поведенія. Онъ настаиваетъ только на томъ, что нельзя изъ этого чувства выводить самый моральный законъ „Я вовсе не отрицаю, говоритъ онъ, что, какъ въ силу свободы человѣческая воля непосредственно опредѣляема закономъ, то частая практика согласно этому опредѣляющему основанію субъективно, въ концѣ-концовъ, можетъ вызвать за собою чувство довольства самимъ собою, скорѣе въ составъ долга даже входитъ обоснованіе и культивированіе этого чувства, которое и могло бы быть названо моральнымъ чувствомъ; но понятіе долга не можетъ быть изъ него выведено, иначе мы должны бы были мыслить чувство закона, какъ такового, и дѣлать предметомъ ощущенія то, что можетъ быть только помышлено разумомъ, а это, если только не должно быть плоскимъ противорѣчіемъ, должно бы было совсѣмъ уничтожить всякое понятіе долга и на мѣсто него поставить просто механическую игру тонкихъ склонностей, которыя иногда впадаютъ въ раздоръ съ болѣе грубыми“ (Кр. 51—52). На наличности такого чувства основано, по Канту, всякое моральное воспитаніе. „Почаще пробуждать это чувство возвышенности моральнаго назначенія есть средство, которое преимущественно можно рекомендовать къ пробужденію нравственныхъ настроеній, ибо это прямо противодѣйствуетъ прирожденной склонности къ извращенію максимъ нашего произвола, чтобы въ безусловномъ уваженіи къ закону, какъ высшему условію всѣхъ подлежащихъ принятію максимъ, возстановить въ его чистотѣ первоначальный нравственный порядокъ между мотивами и вмѣстѣ съ тѣмъ предрасположеніе къ добру въ человѣческомъ сердцѣ“ (Рел. 54—55). Любовь къ закону, которая должна возникнуть въ результатѣ легкости его исполненія, есть идеалъ нравственнаго поведенія (Кр. 108—109, ср. 201, 202).

Такимъ образомъ, для Канта является цѣннымъ безкорыстное служеніе закону, въ основѣ котораго не должно лежать никакого расчета, хотя въ результатѣ можетъ получиться чувство внутренняго довольства и любви къ закону и нравственному добру Въ морали вообще основнымъ является *внутреннее настроеніе человѣка,* направленное къ

добру, а не внѣшніе результаты поступовъ. Моральность настроенія, а не легальность поведенія составляетъ предметъ моральнаго разсмотрѣнія. Съ объявленія этого принципа и начинается изслѣдованіе содержанія нравственнаго закона въ „Основоположеніи“ Первая книга этого сочиненія открывается знаменитой фразой: „нигдѣ въ мірѣ да вообще и внѣ его невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрымъ безъ ограниченія, кромѣ одной только *доброй воли*“ (Осн 9)

Вообще, внѣшніе поступки человѣка представляютъ для морали лишь тотъ интересъ, что въ нихъ проявляется внутреннее настроеніе человѣка. При этомъ слѣдуетъ помнить, что и самое внутреннее настроеніе эмпирическаго человѣка, по Канту, есть только выраженіе во времени внѣвременной ноуменальной сущности человѣка. Ноуменальная воля внѣвременнымъ актомъ можетъ обратиться къ добру или ко злу, тогда и эмпирическое поведеніе человѣка получаетъ соотвѣтственный характеръ во времени (Рел. 12) То, что съ точки зрѣнія ноумена представляется безусловнымъ поворотомъ воли къ добру, съ точки зрѣнія феномена представится безпрерывнымъ совершенствованіемъ человѣка въ своемъ поведеніи во времени (Рел. 52). Такимъ образомъ, для того, чтобы человѣкъ привелъ въ должный порядокъ свои максимы и отъ служенія злу перешелъ къ служенію добру, требуется внѣвременный актъ ноуменальной воли, который Кантъ называетъ революціей въ настроеніи человѣка (Рел. 47—51).

Естественнымъ выводомъ изъ всего изложеннаго является положеніе, что воздѣйствіе на внѣшніе поступки человѣка не имѣетъ значенія для его нравственнаго воспитанія. И, дѣйствительно, Кантъ такой выводъ дѣлаетъ. „Отсюда слѣдуетъ, пишетъ онъ, что моральное образованіе человѣка должно начинаться не съ исправленія нравовъ, но съ перемѣны въ образѣ мыслей и съ основанія характера, хотя обыкновенно поступаютъ иначе и начинаютъ бороться противъ пороковъ въ отдѣльности, оставляя нетронутымъ ихъ общій корень“ (Рел. 52) Моральное воспитаніе, по Канту, должно состоять въ томъ, чтобы подымать въ душѣ человѣка цѣнность нравственнаго закона и уваженіе къ нему, внушать то чувство возвышенности, которое въ человѣка внѣдряется истинно моральнымъ настроеніемъ, сознаніемъ

независимости воли отъ чувственнаго міра. Большое значеніе Кантъ придаетъ примѣрамъ добродѣтельнаго поведенія (Рел 52, Осн 32 прим.), хотя и здѣсь не упускаетъ случая сдѣлать предостереженіе, что не слѣдуетъ злоупотреблять развитіемъ удивленія передъ добродѣтелью: всегда нужно помнить, что самое добродѣтельное поведеніе въ конечномъ счетѣ есть все же не болѣе, какъ исполненіе долга (Рел. 53). Стремясь къ радикальному измѣненію своего моральнаго настроенія, человѣкъ долженъ вѣрить, что это возможно для него его собственными силами; но онъ можетъ вѣрить и тому, что, поскольку это ему непосильно, онъ получитъ содѣйствіе высшей силы. во всякомъ случаѣ, условіемъ такого содѣйствія (дѣйствія благодати), согласно моральной религіи, является то, чтобы человѣкъ самъ не упускалъ сдѣлать всего, что находится въ его силахъ, для достиженія нравственнаго улучшенія (Рел 56) А разъ достигнута перемѣна въ нравственномъ настроеніи, она сама собою отразится и на характерѣ внѣшнихъ поступковъ человѣка.

Съ этой точки зрѣнія возникаетъ вопросъ, какое же этическое значеніе можетъ имѣть *легальность* поведенія и тѣ внѣшнія мѣры, въ родѣ правового принужденія, которыя принимаются для ея насажденія? Повидимому, легальность не имѣетъ никакого отношенія къ моральности, такъ какъ воздѣйствіе на внѣшнее поведеніе человѣка ничѣмъ не обезпечиваетъ измѣненія его внутренняго настроенія Тѣмъ не менѣе Кантъ въ своей „Метафизикѣ нравовъ“ (1797 г.) посвящаетъ всю первую часть ученію о правѣ и, сверхъ того, въ своихъ сочиненіяхъ по философіи исторіи, главнымъ образомъ въ статьѣ, посвященной „идеѣ всеобщей исторіи, какъ пути ко всемірному гражданству“ (1784 г), говоритъ о значеніи чисто внѣшняго прогресса человѣчества, состоящаго въ достиженіи такого государственнаго строя, при которомъ обезпечена была бы гражданская свобода на основахъ права и вѣчный міръ между народами Въ какой связи этотъ чисто внѣшній прогрессъ легальности въ человѣчествѣ стоитъ съ разрѣшеніемъ моральной задачи, которая, по Канту, есть задача каждаго отдѣльнаго человѣка, а не человѣчества въ цѣломъ, и центръ тяжести которой ложится отнюдь не на внѣшнее поведеніе, но исключительно на внутреннее настроеніе,—все это остается весьма неяснымъ

Кантъ настолько индивидуалистъ въ своихъ представленіяхъ о нравственности, что въ своихъ этическихъ сочиненіяхъ почти не упоминаетъ объ *обществѣ* Его случайныя разсужденія о царствѣ цѣлей, намъ извѣстныя, содержатъ почти все соціальное, что есть въ его моральныхъ построеніяхъ. По существу же нравственная проблема есть проблема каждой отдѣльной личности. Въ связи съ этимъ стоитъ ученіе Канта о *безсмертіи души.* Оно состоитъ въ томъ, что Кантъ считаетъ признаніе безсмертія души неизбѣжнымъ для всякаго, кто только принимаетъ нравственный законъ Въ самомъ дѣлѣ: законъ этотъ требуетъ отъ каждаго изъ насъ безусловнаго совершенства. Если законъ имѣетъ серьезное значеніе, то и такое совершенство для насъ должно быть возможнымъ Между тѣмъ, въ предѣлахъ нашего конечнаго существованія мы этой степени совершенства, очевидно, достигнуть не можемъ. Отсюда практическая неизбѣжность вѣрить въ то, что нашему духу обезпечено безконечное существованіе внѣ предѣловъ видимой эмпирической жизни, и что, такимъ образомъ, для него открывается возможность безконечнаго совершенствованія, не стѣсненнаго узкими границами временной земной жизни. Практическій разумъ дѣлаетъ для насъ неразрушимость духовной субстанціи такой же несомнѣнной истиной, какъ и свободу воли. Это новый случай, когда практическій разумъ придаетъ реальность той идеѣ, которая привела разумъ теоретическій къ извѣстному намъ паралогизму. Конечно, и относительно безсмертія моральное знаніе, заключающееся въ практическомъ разумѣ, какъ и относительно свободы, сводится только къ констатированію истинности идеи безмертія, но не къ построенію теоріи безсмертія, не къ объясненію теоретической сущности этой идеи (Кр. 156 и сл.).

Если бы когда-нибудь наступило абсолютное осуществленіе нравственнаго закона разумными существами, т.-е. то состояніе, которое Кантъ называетъ царствомъ цѣлей, то была бы достигнута цѣль міроздания (Кр. 166 и сл.). Хотя этой цѣлью, конечно, не является само по себѣ счастіе людей, почему расчеты на него и не должны входить въ составъ мотивовъ нравственнаго поведенія, но о счастіи все-таки приходится говорить, какъ о составной части того конечнаго состоянія міра, которое получилось бы въ этомъ

случаѣ достиженія мірового заданія. Такой міръ былъ бы совершеннымъ, а въ составъ понятія совершенства, *высшаго блага*, входитъ и счастіе. Человѣкъ въ результатѣ нравственнаго поведенія становится достойнымъ счастія. Хотя нравственность и счастіе остаются различными элементами, но въ понятіи высшаго блага они должны быть синтезированы. Синтезъ этотъ состоитъ въ томъ, что мы принимаемъ необходимость наступленія счастія черезъ свободу воли, сумѣвшей подчинить себя безусловно нравственному закону (Кр. 142—145). Уже въ эмпирическомъ мірѣ исполненіе долга, какъ мы видѣли, даетъ человѣку нравственное удовлетвореніе, сообщаетъ его настроенію извѣстный подъемъ, вытекающій изъ сознанія независимости духа отъ природныхъ склонностей (Кр. 152, 203). Въ ноуменальномъ же царствѣ цѣлей, получающемся въ результатѣ идеально нравственнаго настроенія, мы можемъ разсчитывать на осуществленіе высшаго блага, состоящаго въ сочетаніи абсолютной нравственности съ абсолютнымъ блаженствомъ

Сущность задачи, которую Кантъ ставитъ каждому человѣку, сводится, такимъ образомъ, къ слѣдующему. Въ своемъ настроеніи онъ долженъ руководиться только уваженіемъ къ закону и дѣйствовать не только сообразно съ долгомъ, но и изъ долга, отрѣшаясь отъ всякихъ склонностей. Ни въ какомъ случаѣ человѣкъ не долженъ допускать власти склонностей надъ собою. „Склонность слѣпа и отличается рабскимъ духомъ, будь она благодушна или нѣтъ, и разумъ, что касается нравственности, долженъ выступать не просто въ роли опекуна склонности, но, не принимая ея во вниманіе, онъ долженъ совсѣмъ одинъ, какъ чистый практическій разумъ, заботиться о своихъ интересахъ. Даже чувство состраданія и мягкосердечнаго участія, если оно предшествуетъ размышленію о томъ, что такое долгъ, и становится опредѣляющимъ основаніемъ, тягостно для самихъ благомыслящихъ лицъ, приводитъ въ замѣшательство ихъ продуманныя максимы и производитъ желаніе освободиться отъ нихъ и быть въ подчиненіи только у законодательствующаго разума“ (Кр. 151—152). Но въ то же время нравственный человѣкъ долженъ раздѣлять вѣру въ достиженіе высшаго блага, заключающаго въ себѣ и высшее блаженство, какъ необходимый результатъ совер-

шенной моральности. Только эта вѣра въ блаженство никоимъ образомъ не должна привходить въ его настроеніе въ качествѣ мотива для соблюденія долга: иначе будетъ уничтожена всякая моральная цѣнность настроенія; законъ будетъ соблюдаться уже не изъ одного уваженія къ нему (Кр. 120, 141).

Принятіе идеи высшаго блага даетъ еще одинъ результатъ въ смыслѣ расширенія нашего моральнаго знанія. Именно, изъ этой идеи съ необходимостью вытекаетъ реальность *Бога*, какъ Виновника всего этого нравственнаго порядка. Намъ необходимо принять отличную отъ природы причину самой природы, причину, которя является источникомъ всякаго добра и которая одна только и можетъ привести къ тому синтезу нравственности и счастія, который заключается въ идеѣ высшаго блага и который средствами природы въ порядкѣ эмпирической закономѣрности, какъ мы видѣли раньше, достигнуть быть не можетъ Такой причиной и является Богъ Для теоретическаго разума Богъ былъ только возможной идеей, для разума практическаго Онъ становится несомнѣнной реальностью (Кр 158—160).

Содержаніе моральнаго знанія, слѣдовательно, сводится къ тому, что оно намъ гарантируетъ реальность трехъ идей, которыя не могли быть доказаны разумомъ теоретическимъ: бытія Бога, свободы воли, безсмертія души Эти три идеи и составляютъ то, что Кантъ называетъ *постулатами практическаго разума* (Кр. 169). Подъ именемъ постулата онъ разумѣетъ положеніе, которое теоретическимъ разумомъ доказано быть не можетъ, но неизбѣжно связано съ принятіемъ моральнаго закона, вытекаетъ изъ факта практическаго разума съ полной очевидностью (Кр. 156, 168, 182). Постулаты обращаютъ въ реальность то, что для спекулятивнаго разума оставалось въ предѣлахъ только возможности, и въ ихъ наличности состоитъ то первенство, которое въ глазахъ Канта, практическому разуму принадлежитъ надъ теоретическимъ, *примать практическаго разума* (Кр. 153—156). Гарантируя бытіе Бога, практическій разумъ отъ морали ведетъ къ религіи *Религія*, по Канту, есть результатъ истинно моральнаго настроенія человѣка (Рел 1—5)

Тѣмъ не менѣе слѣдуетъ помнить, что моральное зна-

ніе только удостовѣряетъ намъ факты бытія Бога, свободы воли и безсмертія души, но не даетъ теоріи этихъ фактовъ Оно не даетъ намъ объясненія того, какъ произошелъ міръ, въ чемъ состоятъ пути Божественнаго управленія имъ и та окончательная развязка мірового процесса, въ которую мы можемъ вѣрить, но которой мы не въ состояніи теоретически доказать Въ этомъ состоитъ *ограниченность человѣческаго разума* Констатируя этотъ фактъ, Кантъ отмѣчаетъ, однако, что есть свой смыслъ и въ этой ограниченности Если бы человѣкъ былъ надѣленъ абсолютнымъ знаніемъ, то для него не было бы ни риска ни борьбы при выполненіи нравственнаго долга. Онъ обратился бы въ простую маріонетку въ міровомъ механизмѣ. и самая свобода была бы ему ни къ чему Теперь же для человѣка многое въ мірѣ остается неяснымъ и непонятнымъ, но зато для него открывается возможность нравственнаго совершенствованія на свой рискъ и страхъ и нравственной заслуги „Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ, и здѣсь оправдывается то, чему учитъ насъ въ достаточной степени наблюденіе надъ природой и людьми, а именно, что неисповѣдимая мудрость, въ силу которой мы существуемъ, не менѣе достойна уваженія въ томъ, въ чемъ она намъ отказала, чѣмъ въ томъ, что она намъ удѣлила“ (Кр 188).

§ 14 Критика Кантовской этики.

I. Я съ особенной подробностью остановился на изложеніи этической системы Канта, такъ какъ, по моему убѣжденію, эта система является самой глубокой изъ всѣхъ нравственныхъ ученій современности Въ ученіи Канта содержится весьма много вѣрныхъ мыслей, и я считаю правильной его основную концепцію нравственности. Намъ еще придется вернуться къ положительнымъ сторонамъ Кантовской этики Теперь же я сдѣлаю нѣсколько критическихъ замѣчаній по поводу этого ученія, укажу на тѣ *недостатки*, которые ему присущи и нѣкоторые изъ которыхъ имѣютъ большое значеніе, очень умаляютъ цѣнность всего построенія.

Первымъ такимъ недостаткомъ является, въ моихъ глазахъ, *основная формулировка содержанія нравственнаго за-*

кона, которую мы находимъ у Канта. Первая формула категорическаго императива указываетъ на принципъ всеобщности, какъ на мѣрило нравственнаго поведенія: нравственны лишь тѣ максимы, относительно которыхъ мы, не запутываясь въ противорѣчіяхъ, можемъ желать, чтобы онѣ были всеобщими законами природы. Кантъ убѣжденъ, что съ помощью этой формулы мы всегда получимъ совершенно ясные и надежные результаты на практикѣ. Я этого не думаю, и не убѣждаютъ меня въ этомъ приводимые Кантомъ примѣры. Такъ, я вполнѣ себѣ представляю, что человѣкъ въ очень трудныхъ и запутанныхъ положеніяхъ жизни можетъ допустить нѣкоторые вообще предосудительные поступки, если не какъ нѣчто похвальное, то, по крайней мѣрѣ, какъ наименьшее изъ предстоящихъ золъ, и мы не будемъ въ правѣ его за это осуждать. Затѣмъ я думаю, что съ помощью Кантовской формулы убѣжденный человѣкъ можетъ оправдать всякое поведеніе Такъ, по мнѣнію самого Канта (Кр. 23—24), месть за обиды недопустима и не выдерживаетъ пробы съ точки зрѣнія первой формулы; я же полагаю, что убѣжденный въ противномъ человѣкъ никогда не задумается объявить долгъ мести именно всеобщимъ закономъ. Точно такъ же Кантъ, конечно, осудилъ бы всякій фанатизмъ и нетерпимость; но убѣжденный религіозный фанатикъ среднихъ вѣковъ и начала новаго времени, конечно, не задумался бы объявить всеобщимъ закономъ максиму, требующую сожженія на кострахъ еретиковъ и вѣдьмъ. Съ другой стороны, такіе поступки, которые приводятъ къ самопожертвованію, едва ли выдержали бы пробу при помощи Кантовской формулы, такъ какъ, возводя самопожертвованіе въ законъ природы, мы запутаемся въ противорѣчіяхъ: если всѣ будутъ жертвовать собою для другихъ, то кто же будетъ принимать эти жертвы? Такимъ образомъ, всеобщность максимы есть дѣло весьма условное и не дающее опредѣленныхъ результатовъ Да иначе и быть не можетъ: жизнь слишкомъ сложна, чтобы можно было ее безъ остатка уложить въ такую простую формулу. На самомъ дѣлѣ, въ нашей нравственной практикѣ нѣтъ такихъ правилъ, которыя дѣйствительно не допускали бы исключеній, и нельзя утверждать, что для каждаго человѣка нравственный долгъ по своему содержанію непремѣнно сводится къ одному и тому же

даже при прочихъ равныхъ условіяхъ Жизнь не допускаетъ такой раціоналистической нивеллировки и требуетъ безконечнаго разнообразія Правильно указываютъ критики Канта на то, что у нашего философа слишкомъ схематическое представленіе о самомъ человѣкѣ; онъ вездѣ беретъ человѣка не какъ жизненное явленіе съ безконечно сложнымъ и разнообразнымъ содержаніемъ, но какъ простое абстрактное понятіе. Вотъ почему ему и представляется столь легкимъ подвести всѣхъ подъ сухія и схематическія максимы, цѣнность которыхъ заключается только въ ихъ всеобщности и однообразіи. Здѣсь Кантъ остается на почвѣ яркаго раціонализма эпохи просвѣщенія

Да и на чемъ основана самая эта мысль, что цѣнно въ этическомъ отношеніи то, что допускаетъ обобщеніе? Когда мы начинаемъ объ этомъ допрашивать самого Канта, то находимъ только извѣстный намъ отвѣтъ; категорическій императивъ содержитъ только форму чистой воли, а форма состоитъ во всеобщности. Здѣсь все является недоказаннымъ Не доказано, какъ мы увидимъ ниже, что императивъ долженъ быть непремѣнно только формальнымъ и не включать въ себя никакого эмпирическаго содержанія. Но не доказана и та мысль, что форма нравственной воли должна сводиться именно ко всеобщности максимы. Почему же такъ цѣнна эта всеобщность? Очевидно, Кантъ здѣсь, въ концѣ-концовъ, руководится все-таки такой аналогіей: законы природы отличаются всеобщностью, слѣдовательно, всеобщностью должны отличаться и законы нравственности. Но тогда возникаетъ новый вопросъ: если даже и допустить, что законы природы имѣютъ характеръ всеобщихъ правилъ, то развѣ это само по себѣ говоритъ въ пользу цѣнности того, что̀ такимъ характеромъ отличается? Для этого мы должны впередъ допустить, что самый міръ природы, проникнутой такими всеобщими законами, имѣетъ положительную цѣнность, ибо, если бы онъ ея не имѣлъ, то и съ законами природы нельзя было бы проводить параллель, разсуждая о нравственности. И дѣйствительно, Кантъ, повидимому, убѣжденъ въ благости бытія вообще. На это указываютъ многія его разсужденія, между прочимъ и знаменитое мѣсто въ заключеніи „Критики практическаго разума, гдѣ Кантъ заявляетъ, что „двѣ вещи наполняютъ духъ все новымъ и все возрастающимъ удивленіемъ и бла-

говѣніемъ, чѣмъ чаще и чѣмъ упорнѣе размышленіе имп занимается: звѣздное небо надо мною и нравственный законъ во мнѣ“ (Кр 205) Ясно, что признается извѣстная связь между нравственнымъ закономъ и физическимъ космосомъ Но въ такомъ случаѣ слѣдовало бы раньше доказать правильность такого представленія о мірѣ, подвергнуть критическому разсмотрѣнію вопросъ о цѣнности самого бытія, старинную тяжбу пессимизма и оптимизма Кантъ этого не сдѣлалъ, и потому приходится сказать, что въ основѣ его первой формулы лежитъ скрытая оптимистическая предпосылка, элементъ, не подвергнутый критикѣ и потому представляющій собою догматическое допущеніе.

Въ этомъ вопросѣ Канту тѣмъ болѣе надлежало разобраться, что на провѣрку оказывается, что самая аналогія нравственнаго закона съ законами природы у него далеко не выдержана. Изъ дальнѣйшаго изложенія оказывается, что, напротивъ, существуетъ рѣзкая противоположность между міромъ свободы и міромъ природы, что слѣдованіе моральному закону не можетъ обезпечить благополучія въ эмпирическомъ мірѣ, именно въ силу этого расхожденія причинности природной съ причинностью изъ свободы Далѣе оказывается, что самая всеобщность нравственнаго закона есть, на самомъ дѣлѣ, нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ всеобщность законовъ природы. Законы природы, вѣдь, суть, по Канту, не что иное, какъ результатъ приложенія къ опыту присущей намъ апріорной категоріи причинности. Самъ разумъ диктуетъ законы природѣ. Напротивъ, по отношенію къ нравственному закону разумъ стоитъ въ отношеніи подчиненія; онъ добровольно себя подчиняетъ этому закону, и нравственный законъ ничего общаго не имѣетъ съ міромъ феноменовъ. Напротивъ, онъ есть законъ для ноуменальнаго міра, онъ распространяетъ свое дѣйствіе на всѣхъ разумныхъ существъ, въ томъ числѣ и на Самого Бога, т.-е. дѣйствуетъ въ такой области, которая ни въ какомъ опытѣ не содержится. При такой постановкѣ дѣла, неудивительно заявленіе Канта, что мы никакой теоріи не можемъ построить о томъ мірѣ, въ которомъ дѣйствуетъ нравственный законъ и который есть міръ не природной необходимости, но причинности изъ свободы. А разъ это такъ, то почему же мы въ этотъ міръ должны переносить

принципъ всеобщности, заимствованный именно изъ разсмотрѣнія природной необходимости?

Такимъ образомъ, первая формула Кантовскаго категорическаго императива представляется мнѣ и практически мало пригодной и теоретически плохо обоснованной. Что касается остальныхъ двухъ, то я не могу согласиться съ Кантомъ, будто онѣ представляютъ собою только иныя формулировки той же самой мысли и потому не нуждаются въ особомъ обоснованіи. Я думаю, напротивъ, что въ нихъ содержится много мыслей совершенно новыхъ и иногда весьма цѣнныхъ, но что поэтому эти формулы должны быть обоснованы болѣе тщательно и болѣе самостоятельно Въ самомъ дѣлѣ, обратимся ко второй формулѣ

Кантъ увѣряетъ, будто его *вторая формула* есть простой логическій выводъ изъ первой: человѣкъ есть носитель нравственнаго закона и, какъ таковой, можетъ претендовать на безусловную цѣнность. На самомъ дѣлѣ, такой выводъ вовсе не обязателенъ. Носителемъ нравственнаго закона можно считать, напримѣръ, не отдѣльнаго человѣка, но все человѣчество или же различныя его коллективныя единицы, въ родѣ народовъ и государствъ. Отдѣльный человѣкъ тогда самостоятельной нравственной цѣнности не получитъ. Онъ будетъ разсматриваться только въ качествѣ органа общественной нравственности и не будетъ считаться цѣлью самой по себѣ, но именно только средствомъ для общественнаго прогресса. И такія построенія нравственности дѣлались и дѣлаются Такъ, *Гегель* (1770—1831 гг) училъ въ свое время, что нравственное начало раскрывается только въ человѣчествѣ, взятомъ, какъ цѣлое. Отдѣльные народы при этомъ сами играютъ уже второстепенную роль: въ нихъ обнаруживается міровой разумъ только въ отдѣльныхъ своихъ проявленіяхъ. Выполнивъ свою историческую миссію, народъ сходитъ со сцены. Тѣмъ менѣе значенія получаютъ при такой концепціи индивиды. Индивидъ, по Гегелю, никогда полностью не выражаетъ идеи своего вида; въ немъ есть элементъ случайности Гегель прямо говоритъ, что для объективной нравственности безразлично, существуютъ ли индивиды или нѣтъ; она представляетъ собою то постоянное и ту силу, которой управляется жизнь индивидовъ (Philos. d. Rechts, § 145). Человѣкъ получаетъ всякую нравственную цѣнность, всякую духовную дѣйствительность

только черезъ государство, которое онъ долженъ поэтому почитать, какъ нѣчто Божественное на землѣ, тогда какъ для государства судьба индивида совершенно безразлична. Отсюда понятно, что Гегеля вообще гораздо больше интересуетъ право, какъ нѣчто объективное, нежели субъективная мораль, которой онъ придаетъ цѣнность лишь постольку, поскольку она совпадаетъ съ объективными установленіями общественныхъ союзовъ Гегель и не написалъ особаго сочиненія по этикѣ Его нравственныя воззрѣнія изложены въ „Философіи права“ (1821 г.).—Приблизительно такіе же взгляды встрѣчаемъ мы у основателя позитивизма—*Огюста Конта* (1798—1857 гг). И для него цѣнность представляетъ собою лишь человѣчество въ цѣломъ. Задача индивида можетъ состоять только въ служеніи соціальному прогрессу. На этой почвѣ человѣкъ добываетъ себѣ единственно возможное для него безсмертіе: жизнь въ памяти потомства Контъ и кончилъ проповѣдью новой религіи, для которой божествомъ является le Grand Etre de l'Humanité. Это великое существо—человѣчество—по своему значенію далеко оставляетъ за собой индивида и суверенно имъ управляетъ, вліяя на его судьбы всѣмъ своимъ прошлымъ и заботой о будущемъ. Формулой позитивизма является положеніе: любовь, какъ принципъ, порядокъ, какъ основа, прогрессъ, какъ цѣль. Большую роль играетъ въ религіи человѣчества, между прочимъ, женскій элементъ, такъ какъ Контъ свое собственное моральное возрожденіе склоненъ былъ приписывать ангельскому вліянію обожаемой имъ женщины (Clotilde de Vaux).—Близко къ Гегелю стоятъ и нѣкоторые современные философы въ своихъ этическихъ построеніяхъ Такъ, *Вундтъ* (род. въ 1832 г) слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ нравственность: нравственны тѣ настроенія и дѣйствія, въ которыхъ единичная воля согласна съ общей волей, въ составъ которой она входитъ (Wundt, Ethik, II, 52, 159). Такой же характеръ имѣетъ формула *Виндельбанда* (род. въ 1848 г.), который утверждаетъ, что „долгъ личности—служить обществу, но въ томъ смыслѣ, чтобы послѣднее, путемъ совмѣстной работы своихъ членовъ, создавало свою систему культуры“ (Виндельбандъ, Прелюдіи, 276). И въ этихъ формулахъ личность выступаетъ только, какъ средство для общественныхъ цѣлей.—Такимъ образомъ, ясно, что Канту слѣдовало больше об-

основать свою вторую формулу, чтобы имѣть право утверждать, что именно личность является носителемъ нравственнаго закона и потому можетъ претендовать на безусловную цѣнность

Третья формула Канта требуетъ отъ человѣка исполненія нравственнаго долга исключительно изъ уваженія къ закону, безъ всякихъ расчетовъ, и, въ частности, подъ условіемъ, чтобы надежда на блаженство, какъ результатъ совершенной нравственности, не входила въ побудительные мотивы нравственнаго поведенія Въ то же время, однако, Кантъ считаетъ необходимымъ ввести въ составъ своего этическаго построенія идею высшаго блага, которое должно осуществиться въ результатѣ торжества моральнаго принципа Такимъ образомъ, человѣкъ въ одно и то же время долженъ вѣрить въ наступленіе высшаго блага, но не долженъ давать этой идеѣ никакой силы надъ собою, такъ какъ иначе будетъ уничтожена всякая нравственная заслуга съ его стороны. Такая постановка дѣла содержитъ въ себѣ психологическую невозможность Нельзя проникнуться какой-либо идеей безъ того, чтобы она не оказала вліянія на практическое поведеніе. Да и вообще отношеніе Канта къ склонностямъ не представляется ни достаточно яснымъ, ни достаточно мотивированнымъ. Склонности сами по себѣ, по ученію Канта, ни добры ни злы. Зло проистекаетъ только отъ извращеннаго порядка максимъ, когда удовлетвореніе склонностей становится условіемъ выполненія закона. Если и согласиться съ этой мыслью, то изъ нея не слѣдуетъ, что всякая примѣсь склонностей къ настроенію уничтожаетъ его моральную цѣнность. Почему же склонности не могутъ быть признаннымъ союзникомъ идеи долга? Почему въ самомъ дѣлѣ такую малую моральную цѣнность имѣетъ благотвореніе изъ склонности? Несомнѣнно, Кантовскій *ригоризмъ* является преувеличеннымъ, и Шиллеръ имѣлъ основаніе, когда въ извѣстной эпиграммѣ выразилъ свое ироническое отношеніе къ такой усиленно ригористической постановкѣ вопроса. Эта эпиграмма гласитъ:

Дѣлать добро моимъ ближнимъ привыкъ я, но только къ несчастью
Съ радостью благотворю, сердцемъ ихъ нѣжно любя.
Какъ же тутъ быть? Ненавидь ихъ и, полонъ враждою и злобой,
Благотвори· лишь тогда будешь ты нравственно правъ.

Вѣдь, и самъ Кантъ вынужденъ все-таки признать

нравственное поведеніе само по себѣ создаетъ для человѣка извѣстное чувство удовлетворенія, и что на почвѣ такого чувства можетъ вырости любовь къ добру; онъ, какъ мы видѣли, настаиваетъ на томъ, что долгъ слѣдуетъ выполнять съ радостнымъ настроеніемъ, но не съ рабски-подавленнымъ. Въ такихъ разсужденіяхъ звучатъ уже иные, менѣе ригористическіе мотивы.

Однимъ изъ самыхъ слабыхъ пунктовъ этики Канта является его *ученіе о феноменальной и ноуменальной волѣ* и, стоящее съ нимъ въ связи, ученіе о моральности и легальности Самъ Кантъ признаетъ, что „предложенное имъ разрѣшеніе затрудненій заключаетъ въ себѣ много тяжелаго и едва ли пригодно для яснаго изложенія“ (Кр 132). И дѣйствительно, трудности, которыя представляетъ въ этомъ мѣстѣ Кантовское построеніе, едва ли преодолимы. Какъ представлять себѣ, въ самомъ дѣлѣ, отношеніе подчиненной причинной необходимости воли человѣка-феномена къ подлежащей причинности изъ свободы волѣ человѣка-ноумена? Повидимому, наиболѣе правильное толкованіе состоитъ въ томъ, что феноменальный характеръ человѣка и вытекающіе изъ него поступки человѣка во времени представляютъ собою только эмпирическое выраженіе внѣвременныхъ актовъ ноумена Оставляя въ сторонѣ затрудненіе, возникающее изъ самаго понятія внѣвременнаго акта и внѣвременнаго бытія, мы не можемъ не остановиться передъ слѣдующей, уже чисто практической, проблемой. Если все зависитъ отъ свободныхъ актовъ ноумена, то возможно ли какое-либо воздѣйствіе на человѣческую волю? Вѣдь, нашему воздѣйствію открытъ только міръ явленій; только въ этомъ мірѣ дѣйствуетъ извѣстная намъ научно причинность природы, и только знаніе этой причинности обезпечиваетъ намъ способы воздѣйствія на теченіе событій. Но, согласно ученію Канта, воздѣйствуя на внѣшніе поступки человѣка, мы можемъ добиться только легальности поведенія, которая не имѣетъ моральнаго значенія Что же касается единственно цѣннаго въ нравственномъ отношеніи элемента—настроенія человѣка,—то оно зависитъ отъ свободной воли, для воздѣйствія на которую никакихъ путей намъ не указано, ибо и самая сущность причинности изъ свободы, по словамъ Канта, уяснена быть не можетъ: вѣдь, никакой теоріи ноуменальнаго міра мы не въ состояніи построить. Правда,

самъ Кантъ говоритъ о воспитаніи моральной воли, указываетъ въ качествѣ средства къ этому поднятіе уваженія къ закону путемъ приведенія примѣровъ добродѣтельнаго поведенія Но, вѣдь, всѣ эти средства падаютъ въ предѣлы міра явленій и не касаются воли ноумена, такъ что остается неяснымъ, какимъ образомъ все это можетъ воздѣйствовать на свободную, внѣвременную ноуменальную волю. И дѣйствительно, нѣкоторые послѣдователи Канта, на первомъ мѣстѣ *Шопенгауэръ* (въ сочиненіи „Двѣ основныя проблемы этики"), сдѣлали изъ этого ученія выводъ, который еще болѣе усиливаетъ наши сомнѣнія въ правильности Кантовской постановки дѣла. Именно, Шопенгауэръ, признавая, что на свободную ноуменальную волю не можетъ быть никакого воздѣйствія, заключилъ изъ этого, что эмпирическій характеръ человѣка всегда остается неизмѣннымъ Онъ разъ навсегда опредѣляется внѣвременнымъ актомъ ноумена, и затѣмъ усиліями эмпирическаго человѣка или окружающихъ его людей измѣненъ быть не можетъ. Съ точки зрѣнія Шопенгауэра, самая этика теряетъ поэтому всякій воспитательный характеръ. Она представляется ему чисто описательной наукой, которая можетъ насъ ознакомить съ различными фактами нравственнаго быта, но не можетъ оказать воздѣйствія на наше поведеніе и на наши характеры. Такой выводъ едва ли можетъ быть принятъ и при томъ не потому, что онъ представляется весьма пессимистическимъ, но потому, что онъ не соотвѣтствуетъ фактамъ опыта. Опытъ насъ учитъ, что характеры людей могутъ измѣняться какъ подъ вліяніемъ воспитанія, такъ и подъ вліяніемъ самовоспитанія, и современная прикладная психологія склонна весьма широко опредѣлять границы возможнаго въ этомъ отношеніи воздѣйствія на человѣка. Метафизическая теорія, которая расходится съ признанными наукой фактами опыта, конечно, не можетъ быть принята [1]).

Но дѣлается и еще одна попытка спасти построеніе Канта. Самъ Кантъ, особенно въ третьей книгѣ своего „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ", даетъ основаніе истолковать его ученіе о свободѣ воли и не въ метафизическомъ смыслѣ. Онъ указываетъ здѣсь, что, если даже

---

[1]) Ср критику этой теоріи Канта—Шопенгауэра у *Malapert*, Les éléments du caractère (2 éd 1906 г.), 256—265.

фактъ свободы останется недоказаннымъ, то ничто не мѣшаетъ человѣку все же дѣйствовать такъ, *какъ будто бы* онъ былъ свободенъ, и это—единственный путь, при которомъ возможно выполненіе категорическаго императива. Поэтому, нѣкоторые современные истолкователи Канта, напр., *Когенъ* [1]) въ своемъ сочиненіи „Кантовское обоснованіе

---

[1]) *Когенъ* (род въ 1842 г.) со своей „Этикой чистой воли" является яркимъ выразителемъ современнаго *неокантіанства*, которое и въ теоріи познанія и въ этикѣ усиленно выдвигаетъ на первый планъ трансцендентальныя, апріорныя основы, старательно устраняя всякіе метафизическіе и религіозные элементы и отводя второстепенное мѣсто эмпирическимъ даннымъ; ученіе проникнуто строгимъ имманентизмомъ и заботится объ устраненіи всего трансцендентнаго сознанію, такъ что о Богѣ позволяетъ себѣ говорить только въ смыслѣ „идеи Бога", но не болѣе того; если *Наторпъ* допускаетъ въ своей „Соціальной педагогикѣ" религіозное чувство, то опять-таки въ смыслѣ чисто субъективнаго состоянія, согрѣвающаго нравственное настроеніе, съ которымъ никакой догматики не должно быть связано — По Когену, задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы построить міровоззрѣніе на основѣ *чистаго мышленія*, т-е такого, которое въ самомъ себѣ имѣло бы свое начало; основная ошибка Канта состояла въ томъ, что онъ логикѣ предпослалъ эстетику, между тѣмъ какъ мышленіе должно имѣть начало не внѣ себя, не въ воззрѣніи, но въ самомъ себѣ; бытіе и мышленіе совпадаютъ, такъ какъ мышленіемъ порождается бытіе Если логика чистаго мышленія изучаетъ съ этой точки зрѣнія бытіе природы, то *этика* изучаетъ *бытіе долженствования* Въ этикѣ основную роль играетъ идея *свободы*, какъ автономіи нравственнаго законодательства. Предметомъ этики *чистой воли* является дѣйствіе, которое, въ отличіе отъ научнаго мышленія, не успокаивается на предметѣ, но смотритъ на предметъ только какъ на средство произвести дѣйствіе, за совершеніемъ котораго возникаютъ непремѣнно новыя задачи, такъ что дѣятельность никогда не прекращается. Путемъ дѣйствія человѣкъ раскрываетъ свою внутреннюю сущность, достигаетъ самосознанія; самосознаніе, однако, опредѣляется не разсмотрѣніемъ человѣка въ его единичности, но разсмотрѣніемъ его въ связи съ единствомъ высшаго порядка, какимъ является государство. *Государство* есть юридическое лицо, связывающее въ единство индивидовъ; въ виду краеугольнаго значенія государства для этики, огромное методологическое значеніе придается *юриспруденціи*, которая опредѣляется, какъ математика этики Заключительной идеей этики является *идея Бога*, въ которой объединяются природа и долженствованіе, логика и этика. Идея Бога заключаетъ въ себѣ ручательство въ побѣдѣ добра. Богъ не заключается ни въ природѣ ни въ нравственности, но, стоя внѣ обоихъ началъ, объединяетъ ихъ Собою, и въ этомъ заключается Его трансцендентность. На идеѣ Бога философія и останавливается; никакой самостоятельной роли для религіи Когенъ не допускаетъ, ибо не можетъ быть двухъ знаній объ одномъ и томъ же предметѣ. (См объ этомъ ученіи кн. *Е. Н Трубецкой* въ „Вопр философ. и психол.", 1909 г., кн 97).

этики", предлагаютъ разсматривать Кантовскую идею свободы исключительно, какъ регулятивную идею: человѣкъ долженъ выполнять свой нравственный долгъ такъ, какъ будто бы онъ былъ свободенъ. Свобода воли дѣлается для него руководящимъ принципомъ поведенія, недостижимымъ, но практически необходимымъ идеаломъ. — Я не могу согласиться и съ подобной постановкой вопроса. Я вполнѣ признаю огромное значеніе регулятивныхъ идей для воспитанія человѣка, но думаю, что всѣ эти идеи должны строиться въ предѣлахъ возможнаго Если свобода совершенно не существуетъ для эмпирическаго человѣка,—а другого человѣка мы не знаемъ и воздѣйствовать на него не можемъ, — то она не можетъ быть для этого человѣка и регулятивной идеей. Мы не должны брать нашихъ идеаловъ изъ явно негоднаго для насъ міра представленій о несуществующемъ. Идеалъ, конечно, можетъ быть очень отдаленнымъ, достиженіе его можетъ оказаться весьма труднымъ, но все же идеалъ, чтобы имѣть практическое значеніе, долженъ оставаться въ предѣлахъ осуществимаго, а не превращаться въ чистѣйшую фантазію. Я не хочу этимъ сказать, что свобода воли, какъ регулятивная идея, должна быть отброшена изъ области этики. Но я настаиваю на томъ, что для свободнаго поведенія долженъ быть найденъ какой-нибудь фундаментъ въ эмпирической волѣ человѣка. Иначе самая идея свободы останется совершенно безплодной и негодной для этическихъ выводовъ

Послѣднее мое критическое замѣчаніе по адресу Канта состоитъ въ томъ, что критика практическаго разума, обѣщанная намъ Кантомъ, въ моихъ глазахъ остается *недоведенной до конца.* Въ самомъ дѣлѣ, что̀ сдѣлалъ Кантъ въ этой области? Онъ съ большимъ искусствомъ вскрылъ содержаніе нормальнаго нравственнаго сознанія современнаго человѣка; затѣмъ онъ сдѣлалъ рядъ по существу метафизическихъ выводовъ изъ полученныхъ положеній, назвавъ ихъ постулатами практическаго разума. Но самое обоснованіе нравственнаго долга едва ли проведено Кантомъ въ достаточной мѣрѣ. Нравственный законъ остается для насъ, какъ его называетъ Кантъ, фактомъ практическаго разума. Но на чемъ основанъ этотъ фактъ, почему голосъ категорическаго императива является для насъ столь священнымъ, почему мы должны приносить ему въ жертву всю

нашу чувственную природу, всѣ наши склонности,—все это остается весьма неяснымъ Возникаютъ тяжелыя сомнѣнія: а не является ли этотъ голосъ практическаго разума или, какъ его иначе называютъ, голосъ совѣсти простымъ темнымъ инстинктомъ, который вводитъ насъ въ заблужденіе, не выдерживающее критики разума? Вѣдь, раціональнаго обоснованія этому голосу Кантъ все-таки не далъ и самъ закончилъ свое „Основоположеніе“ словами: „такимъ образомъ, мы, правда, не постигаемъ практической безусловной необходимости моральнаго императива, но мы постигаемъ все же его *непостижимость;* больше этого, по справедливости, уже нельзя требовать отъ философіи, которая стремится въ принципахъ дойти до границы человѣческаго разума“. Можно поставить вопросъ: точно ли ничего больше нельзя требовать отъ философіи и не слѣдуетъ ли дѣлать новыя попытки для выясненія происхожденія и для раціональнаго обоснованія нравственнаго долга? Однимъ словомъ, очевидно, критика практическаго разума нуждается въ продолженіи и послѣ работъ самого Канта

II. Мы можемъ указать и на нѣкоторыя основныя *причины отмѣченныхъ недостатковъ* Кантовской этической системы.

Первой изъ этихъ причинъ я считаю стремленіе Канта построить этику *всецѣло на апріорныхъ началахъ*. Кантъ приступаетъ къ своей работѣ уже съ предвзятой идеей, навѣянной „Критикой чистаго разума“. Подобно тому, какъ въ этомъ сочиненіи онъ пришелъ къ выводу, что все необходимое и общеобязательное въ наукѣ оказывается продуктомъ трансцендентальныхъ принциповъ спекулятивнаго разума, такъ онъ ищетъ такой же трансцендентальной основы для нравственности. Между тѣмъ, если попытка Канта въ области теоретическаго разума вызываетъ противъ себя основательныя возраженія, такъ какъ и здѣсь опытъ играетъ, повидимому, гораздо большую роль, чѣмъ какую склоненъ былъ отводить ему самъ Кантъ, то еще въ большей степени подобныя возраженія возникаютъ въ области морали. Здѣсь мы на каждомъ шагу встрѣчаемся съ такими понятіями, которыя не будутъ имѣть никакого уловимаго содержанія, если мы лишимъ ихъ эмпирической основы. И Кантъ, на самомъ дѣлѣ, свои построенія наполняетъ эмпиричскимъ содержаніемъ, но только проводимымъ въ скры-

той формѣ Дѣйствительно, какъ мы только что видѣли, самое понятіе воли, хотя бы и чистой, можетъ имѣть для насъ какой-либо уловимый смыслъ только въ примѣненіи къ извѣстной намъ эмпирической волѣ, но не къ совершенно неизвѣстной волѣ ноуменальной; далѣе, понятіе закона, какъ правила, регулирующаго настроеніе и поведеніе человѣка, предполагаетъ возможность воздѣйствія на волю, а воздѣйствіе предполагаетъ причинность, которая опять-таки, какъ мы только что убѣдились, извѣстна намъ только изъ опыта; далѣе, понятіе акта, о которомъ Канту постоянно приходится говорить не только въ примѣненіи къ человѣку-феномену, и къ человѣку-ноумену и къ самому Божеству (актъ творенія), дѣлается намъ уловимымъ только пока мы остаемся въ предѣлахъ протекающей во времени эмпирической дѣйствительности; когда же Кантъ начинаетъ разсуждать о внѣвременныхъ актахъ ноуменальной воли, то мы получаемъ пустые звуки, лишенные всякаго содержанія, если мы серьезно попытаемся моментъ времени, какъ относящійся только къ опыту (по Канту), устранить изъ этихъ понятій; далѣе, мы видѣли также, что другой человѣкъ, бытіе котораго, какъ разумнаго существа, предполагается второй формулой категорическаго императива, есть несомнѣнно эмпирическій фактъ и,—если мы припомнимъ всю трудность, связанную въ теоріи знанія съ вопросомъ чужого одушевленія [1]),—фактъ, устанавливаемый въ результатѣ весьма сложной обработки показаній опыта; и такія указанія можно продолжать до безконечности; всѣ они намъ свидѣтельствуютъ, что, на самомъ дѣлѣ, эмпирическій элементъ въ большомъ количествѣ присутствуетъ въ этическихъ построеніяхъ Канта, и что его этика вовсе не такъ апріорна, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда А разъ это такъ, то тогда можно только пожалѣть, что эмпирическій элементъ проведенъ въ этику, такъ сказать, контрабандой, въ замаскированномъ видѣ. Поэтому онъ проведенъ сюда недостаточно рѣшительно и не въ достаточной степени. Если бы Кантъ не стремился изгнать эмпиризмъ изъ этики, то онъ, можетъ-быть, поставилъ бы себѣ задачей изслѣдовать нѣкоторые вопросы, которые почти совсѣмъ обойдены въ его построеніяхъ и обойдены,

---

[1]) См *мою* „Теорію историческаго процесса“, § 7

по моему мнѣнію, съ большимъ ущербомъ для всей системы Такъ, тогда Кантъ, вѣроятно, счелъ бы своимъ долгомъ обстоятельнѣе изслѣдовать человѣка не только въ качествѣ абстрактнаго разумнаго существа вообще, но, именно, какъ эмпирически даннаго человѣка. Тогда онъ убѣдился бы въ томъ, что нельзя этого эмпирическаго человѣка брать въ этической системѣ, какъ изолированное существо, такъ какъ, на самомъ дѣлѣ, нравственная жизнь человѣка протекаетъ въ обществѣ Это, быть-можетъ, заставило бы Канта обратить вниманіе и на *природу человѣческаго общества* Изслѣдованіе этого вопроса могло бы заставить Канта отрѣшиться отъ того узкаго и абстрактнаго индивидуализма, жертвой котораго онъ сталъ въ связи съ апріорнымъ характеромъ своего ученія. Кантъ могъ бы убѣдиться тогда, что человѣческое общество само по себѣ есть реальная величина въ качествѣ закономѣрнаго процесса взаимодѣйствія человѣческихъ психикъ Ставъ на точку зрѣнія ученія о реальности общества, какъ органическаго цѣлаго, онъ могъ бы уяснить себѣ понятіе общественнаго благосостоянія, а это показало бы ему, что вообще понятіе *счастія или благосостоянія* вовсе не такъ случайно и не такъ уже низменно по своему содержанію, какъ это ему представлялось, пока онъ въ своихъ разсужденіяхъ имѣлъ въ виду только личное эгоистическое счастіе изолированнаго индивида. Общественное благосостояніе, какъ непремѣнное условіе личнаго счастія, привело бы къ измѣненію представленій и о личномъ счастіи; содержаніе этого счастія утратило бы тотъ черствый и, такъ сказать, мѣщанскій характеръ, съ которымъ оно представляется въ разсужденіяхъ Канта объ эвдемонизмѣ. Изслѣдованіе закономѣрности жизни общества и самаго индивида, взятаго во всей полнотѣ своихъ эмпирическихъ проявленій, вывело бы и изъ того безнадежнаго субъективизма, съ которымъ Канту представляется неизбѣжно связаннымъ понятіе счастія. Это понятіе было бы поставлено въ связь съ требованіями эмпирической природы человѣка и человѣческаго общества и въ нихъ получило бы объективное обоснованіе. При чисто же апріорномъ характерѣ этики, изъ которой изгоняются всѣ эмпирическіе элементы, ничего этого Кантъ сдѣлать не могъ. И самыя склонности человѣка не представлялись бы Канту въ такомъ чисто отрицательномъ

освѣщеніи, если бы онъ призналъ бо́льшія права за эмпиризмомъ, такъ какъ, несомнѣнно, главнымъ мотивомъ отрицательнаго отношенія Канта къ склонностямъ является соображеніе, что склонности представляютъ собою свойство только человѣка, а не всякаго разумнаго существа вообще, и что поэтому имъ не мѣсто въ трансцендентальной этикѣ, разсчитанной не на эмпирическаго человѣка, а на абстрактное разумное существо вообще

Слѣдующимъ источникомъ недостатковъ Кантовской этики я считаю его *принципіально-отрицательное отношеніе къ метафизическимъ проблемамъ*. Этимъ я не хочу сказать, что этика должна непремѣнно воздвигаться на метафизическихъ основахъ. Но я думаю, что въ этической системѣ метафизическіе вопросы, связанные съ этической проблемой, во всякомъ случаѣ, должны быть обстоятельно критически разсмотрѣны. Кантъ такого систематическаго разсмотрѣнія не дѣлаетъ Такъ, у него отсутствуетъ анализъ весьма важнаго для этики спора оптимистическаго и пессимистическаго міропониманія. Между тѣмъ, самъ Кантъ принимаетъ извѣстную позицію въ этомъ вопросѣ, но, думая уклониться отъ метафизики, принимаетъ ее опять-таки скрыто, почему его утвержденія въ этой области отличаются не-критическимъ догматизмомъ. Для насъ остается неяснымъ, на чемъ именно покоится Кантовская увѣренность въ цѣнности бытія, а между тѣмъ, какъ мы видѣли, эта увѣренность лежитъ въ основѣ его параллели между законами природы и нравственнымъ закономъ. Да и въ другихъ частяхъ своей системы Кантъ нерѣдко вводитъ метафизическіе элементы, но опять таки въ скрытомъ видѣ. Такъ, онъ самъ установляетъ, что практическій разумъ можетъ намъ только констатировать такіе факты, какъ свобода воли, безсмертіе, бытіе Бога, но не можетъ создать о нихъ никакой теоріи. Однако, на протяженіи всѣхъ разсужденій Канта о содержаніи морали, мы постоянно встрѣчаемся именно съ такой теоріей, ибо здѣсь авторъ постоянно оперируетъ и съ причинностью изъ свободы, свойственной ноуменальной волѣ, и съ цѣлями Бога при твореніи міра, и съ разумными существами вообще, наличность которыхъ никакимъ опытомъ не засвидѣтельствована, помимо эмпирическаго человѣка. Слѣдовало бы всѣ эти явно метафизическіе элементы признать таковыми открыто и

подвергнуть ихъ болѣе систематическому обсужденію. Тогда въ ученіи Канта не осталось бы такихъ неясностей, какъ его отношеніе къ космическому пессимизму или оптимизму, что весьма важно для этической системы.

Наконецъ, отмѣчу еще одну черту, болѣе частнаго характера, но весьма существенную именно для этики. Я разумѣю Кантовское пониманіе эмпирической *причинности*. Уже давно отмѣчено критикой, что Кантъ эмпирическую причинность понималъ исключительно въ узкомъ смыслѣ причинности физической, механической, для которой основнымъ положеніемъ является, что слѣдствіе всегда цѣликомъ заключается въ своихъ причинахъ, и что, поэтому, содержаніе причинныхъ связей сполна укладывается въ количественныя математическія формулы. Хотя Кантъ и упоминаетъ о причинности психической, но она явно по своему характеру въ его глазахъ ничѣмъ не отличается отъ причинности механической и создаетъ ту же природную необходимость, исключающую всякую свободу, съ которой мы встрѣчаемся въ физическомъ мірѣ. Конечно, Канту нельзя дѣлать упрека въ томъ, что онъ не былъ знакомъ съ тѣмъ ученіемъ о творческой психической причинности, которое начала обосновывать психологическая наука только въ самое новѣйшее время (оно будетъ изложено ниже въ § 19). Но можно тѣмъ не менѣе отмѣтить, что, если бы Канту это ученіе было извѣстно, онъ, можетъ-быть, не построилъ бы своего неяснаго и противорѣчиваго ученія о причинности изъ свободы въ ноуменальномъ мірѣ. Весьма важный для этики вопросъ о свободѣ воли, можетъ быть, получилъ бы разрѣшеніе въ положительномъ смыслѣ на эмпирической основѣ, и все ученіе выиграло бы въ ясности и убѣдительности.

§ 15. Шиллеръ, Фихте, Шлейермахеръ

I. Уже два младшихъ современника Канта, принимая весьма многое изъ его этическаго ученія, внесли очень существенныя въ него поправки. Я имѣю въ виду Шиллера и Фихте.

Въ своихъ произведеніяхъ до-Кантовскаго періода *Шиллеръ* (1759—1805 гг.) уже совершенно ясно проводитъ

тенденцію къ примиренію чувственности и разума, склонностей и долга. Въ эту эпоху мы читаемъ слѣдующее:

Мой вольный духъ гнететъ земное тѣло
Оно тѣснитъ—оно мѣшаетъ мнѣ
Быть ангеломъ, но мнѣ какое дѣло?
Я человѣкомъ быть могу вполнѣ
(„Моралисту“ пер. Миллера).

Что здѣсь встрѣчаетъ насъ, какъ *красота* земная,
То встрѣтитъ нѣкогда, какъ *истина* сама
(„Художники“, пер Мина, см также „Борьба“,
„Боги Греціи“, и т. п).

Въ этикѣ Канта Шиллера привлекало возвышенное настроеніе по отношенію къ нравственному долгу Но въ то же время его мягкую, эстетическую натуру отталкивало отъ Канта непризнаніе со стороны послѣдняго возможности внутренней гармоніи и красоты для человѣка Оставляя поэтому въ полной силѣ Кантовское понятіе долга, сводящееся къ категорическому императиву, Шиллеръ, однако, въ значительной степени смягчаетъ этическій пессимизмъ и вытекающій изъ него чрезмѣрный ригоризмъ этики внесеніемъ болѣе свѣтлаго взгляда на человѣческую природу и *эстетическаго элемента* въ этическую систему. Именно, Шиллеръ считаетъ, по крайней мѣрѣ, въ извѣстныхъ предѣлахъ совершенно возможнымъ для человѣка выполненіе нравственнаго долга съ удовольствіемъ и легкостью Въ этомъ и состоитъ *грація* или красота въ поведеніи (Anmuth), доступная нравственно гармоническимъ натурамъ; грація имѣетъ мѣсто, пока чувственная природа человѣка находится въ согласіи съ велѣніями долга. Въ особенности часто приходится наблюдать это свойство у женщинъ: въ нихъ чаще всего проявляется тотъ складъ личности, который Шиллеръ именуетъ *прекрасной душой*. Но, конечно, такая гармонія возможна не при всѣхъ условіяхъ; бываютъ такія положенія, когда требованія долга не могутъ быть совмѣщены съ потребностями и склонностями чувственной природы, и тогда приходится жертвовать этой природой во имя долга; и въ этомъ случаѣ въ этикѣ имѣетъ мѣсто эстетическій моментъ, только мѣсто граціи въ поведеніи человѣка занимаетъ тогда *достоинство* (Würde), которому въ области эстетики соотвѣтствуетъ уже не понятіе пре-

краснаго, но понятіе возвышеннаго (см. статью „О граціи и достоинствѣ“).—Могущественное содѣйствіе нравственности оказываетъ развитіе эстетическаго вкуса. Человѣку, который стремится къ красотѣ въ своихъ поступкахъ, легче перейти къ нравственному поведенію, нежели человѣку лишенному эстетическаго чувства. Свободное отъ всякаго интереса эстетическое созерцаніе избавляетъ человѣка отъ господства чувственныхъ влеченій и дѣлаетъ его болѣе способнымъ слѣдовать нравственнымъ мотивамъ. „Чтобы эстетическаго человѣка привести къ великимъ помысламъ, для этого ему необходимо дать великіе поводы, для того же, чтобы достигнуть этого у чувственнаго человѣка, надо измѣнить его природу“ Отсюда великое значеніе въ глазахъ Шиллера эстетической культуры для нравственнаго прогресса человѣчества Философія исторіи („Художники“, „Письма объ эстетическомъ воспитаніи“) построена на этой основѣ. Одинъ разъ человѣчеству, благодаря совпаденію счастливыхъ внѣшнихъ условій, удалось достичь яснаго состоянія эстетической культуры и гармонической нравственности; это было въ древней Греціи. Но единство, достигнутое не въ результатѣ сознательнаго напряженія силъ, было затѣмъ утрачено Теперь человѣчеству приходится вновь пролагать путь къ этому состоянію. Примиреніе чувственности и разума остается идеальной цѣлью исторіи. „*Динамическое* государство, укрощающее природу природой же, можетъ сдѣлать общежитіе только возможнымъ; *этическое* государство, подчиняя единичную волю общей, можетъ сдѣлать его только необходимымъ (нравственно); одно лишь *эстетическое* государство можетъ осуществить совершенное общежитіе, потому что оно приводитъ въ исполненіе волю цѣлаго, пользуясь для этого природой отдѣльныхъ индивидовъ“. „Доставить свободу при посредствѣ свободы же— вотъ основной законъ этого государства“. „Въ эстетическомъ государствѣ все—даже служебное орудіе—есть свободный гражданинъ, который имѣетъ равныя права съ наиблагороднѣйшимъ, и разсудокъ, насильственно подчиняющій терпящую толпу своимъ цѣлямъ, долженъ здѣсь спрашивать у нея согласія. Здѣсь, слѣдовательно, въ царствѣ эстетической показности, выполненъ идеалъ равенства, который мечтатель такъ охотно желалъ бы видѣть осуществленнымъ въ дѣйствительности; и если правда, что хо-

рошій тонъ раньше всего и лучше всего созрѣваетъ вблизи трона, то и здѣсь слѣдовало бы видѣть благодѣтельную судьбу, которая такъ часто ограничиваетъ человѣка предѣлами дѣйствительности лишь для того, чтобы направить его въ міръ идеаловъ.—Существуетъ ли такое государство прекрасной показности и гдѣ его найти? Потребность въ немъ существуетъ во всякой тонко настроенной душѣ; на дѣлѣ же его, какъ и чистую церковь и чистую республику, можно найти только въ нѣкоторыхъ избранныхъ кругахъ, гдѣ поведеніе опредѣляется не бездушнымъ подражаніемъ чужимъ нравамъ, но собственной прекрасной природой, гдѣ человѣкъ идетъ черезъ самыя запутанныя обстоятельства съ смѣлой простотою и спокойной невинностью и не поставленъ въ необходимость оскорблять чужую свободу, чтобы утвердить свою, или отказаться отъ своего достоинства, чтобы проявить грацію“ (Письма объ эст. восп., письмо 27 въ концѣ).

Слѣдуетъ замѣтить, что Канта Шиллеръ своими построеніями не убѣдилъ. Кантъ остался при томъ мнѣніи, что въ примѣненіи къ чувственнымъ людямъ въ этикѣ можетъ итти рѣчь только о томъ, что соотвѣтствуетъ въ эстетикѣ понятію возвышеннаго, но не граціи и красотѣ (см. Рел. 22 пр.).

II. *Фихте* (1762—1814 гг.) ставитъ своей задачей преодолѣніе того дуализма, которымъ отличается вся Кантовская философія. Въ теоріи познанія этотъ дуализмъ выражается въ противопоставленіи міра явленій—вещамъ въ себѣ, въ этикѣ—въ противопоставленіи причинности изъ природы—причинности изъ свободы, разума теоретическаго—разуму практическому. Въ системѣ Фихте дѣлается попытка обойтись безъ такого дуализма; на почвѣ своего монизма Фихте создаетъ этическое ученіе, въ которомъ, во всякомъ случаѣ, гораздо больше натурализма, чѣмъ въ ученіи Канта; природа и свобода не стоятъ здѣсь въ такомъ антагонизмѣ. Напротивъ, природа сама является средствомъ для цѣлей нравственности. У Канта зачатки подобныхъ мыслей замѣчаются въ его „Критикѣ способности сужденія“ (1790 г), гдѣ онъ разсуждаетъ о возможности смотрѣть на природу не только съ каузальной, но и съ телеологической, финальной точки зрѣнія, т.-е. съ точки зрѣнія цѣлесообразности ея устройства. Но Кантъ допускалъ эту точку зрѣнія только

въ качествѣ особаго пріема изученія природы, полезнаго, напримѣръ, при разсмотрѣніи живыхъ организмовъ; онъ допускалъ возможность въ подобныхъ случаяхъ говорить о природѣ такъ, „какъ будто бы“ она преслѣдуетъ извѣстныя цѣли; но объективнаго значенія этимъ цѣлямъ природы онъ не придавалъ Фихте въ своемъ „Наукословіи“ поступаетъ иначе: онъ пытается здѣсь начертать полную картину мірового процесса и въ этой картинѣ отводитъ природѣ такое мѣсто, что она является необходимымъ средствомъ въ этомъ процессѣ, понимаемомъ, въ общемъ, какъ процессъ духовный, идеалистическій. Природа есть необходимое средство для самораскрытія абсолютнаго „я“ Вся философія Фихте носитъ ярко идеалистическій характеръ. Понятіе вещи въ себѣ, бытія, независимаго отъ сознанія, изъ нея въ первомъ, по крайней мѣрѣ, ея начертаніи устранено, и законы сознанія получили вмѣстѣ съ тѣмъ значеніе законовъ мірового процесса Гносеологія и космологія при такомъ построеніи совпадаютъ, разумъ человѣческій расширяется до предѣловъ разума мірового.

Взятая съ другой точки зрѣнія, философія Фихте есть философія постоянной *борьбы и дѣятельности*. Философія Фихте есть философія *свободы*, исходящая изъ самодѣятельности духа, а не философіи *необходимости*, основанная на опредѣляемости духа независимымъ отъ него бытіемъ; и понятна эта философія можетъ быть, какъ увѣряетъ самъ ея авторъ, только внутренне свободнымъ людямъ. Не бытіе составляетъ основу міра, но дѣяніе: бытіе [1]) есть результатъ дѣянія, направленнаго къ осуществленію высшей цѣли, установленія нравственнаго абсолютнаго міропорядка. Міръ, по Фихте, произошелъ не въ результатѣ необходимаго дѣйствія порождающей его причины, какъ у Спинозы, но въ его основѣ лежитъ нравственная задача, для выполненія которой понадобилось бытіе міра. Примать практическаго разума, выставленный Кантомъ, сталъ основой всей метафизики Фихте Весь міровой процессъ есть непрестанная борьба и дѣятельность, въ самой себѣ носящая свою нравственную цѣль, достиженіе торжества абсолютнаго добра, ко-

---

[1]) Которое, по первоначальной системѣ Фихте, возможно лишь, какъ бытіе для субъекта, но не какъ бытіе въ себѣ, независимое отъ субъекта.

торое мыслится не какъ абсолютное бытіе, но какъ абсолютная идея, конечная задача міра

Для установленія нравственнаго порядка необходимо познаніе міра и овладѣніе имъ въ духѣ разума. Но для познанія безусловнымъ предположеніемъ является взаимодѣйствіе познающаго субъекта и познаваемаго объекта, ибо познаніе и рефлексія относительны. Вотъ почему первоначальный безсознательный актъ, полагающій основу бытію, состоитъ въ томъ, что міровое „я“ противополагаетъ себѣ все свое содержаніе въ видѣ „не-я“, и затѣмъ весь міровой процессъ состоитъ во взаимодѣйствіи между „я“ и „не-я“. Я *теоретическое* познаетъ „не-я“ для того, чтобы затѣмъ я *практическое* преобразовывало міръ въ духѣ нравственнаго добра Природа существуетъ лишь для того, чтобы въ борьбѣ съ ней мы выполняли свой долгъ. Я теоретично полагаетъ себѣ границу для того, чтобы практически ее преодолѣть.

Такимъ образомъ, Фихте отказывается отъ Кантовскаго рѣзкаго противоположенія природы и свободы; онъ сооружаетъ извѣстный мостъ между природой и нравственностью, оставляя лишь то раздвоеніе, которое необходимо для самаго понятія нравственной дѣятельности и долга, которое предполагаетъ борьбу съ препятствіями и ихъ преодолѣніе. Въ этомъ смыслѣ мы и можемъ сказать, что этика Фихте отличается натурализмомъ въ сравненіи съ этикой Канта и смягчаетъ этическій ригоризмъ. На первый планъ въ этикѣ Фихте выдвигается творческая дѣятельность, преобразованіе міра въ духѣ нравственнаго добра Этимъ опредѣляется назначеніе какъ всего человѣчества, такъ и отдѣльныхъ людей въ міровомъ процессѣ. Фихте, подобно современнымъ энергистамъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже, выше всего ставитъ самый процессъ творческой дѣятельности.

Отправной точкой въ *этикѣ* Фихте, такъ же какъ и въ его ученіи о мірѣ, является раздвоеніе человѣческой личности въ ея практической дѣятельности, хотя въ основѣ эта личность едина. Въ теоріи познанія и основанной на ней метафизикѣ это раздвоеніе сказывается въ противоположеніи „я“ и „не-я“, субъекта и объекта, которое составляетъ необходимое предположеніе познанія, рефлексіи Въ этикѣ подобное же раздвоеніе лежитъ въ основѣ понятія долга. Но это раздвоеніе не проведено съ тою рѣзкостью,

какъ у Канта. Фихте для этой цѣли не прибѣгаетъ къ трансцендентному міру вещей въ себѣ, но остается въ имманентныхъ сознанію предѣлахъ. Раздвоеніе основано на томъ, что мировое „я“ можетъ проявить себя лишь во множествѣ конечныхъ существъ; безъ такого множества не было бы борьбы и дѣятельности, такъ какъ эти понятія предполагаютъ ограниченія и ихъ преодолѣніе. Поэтому человѣкъ сознаетъ себя существомъ, ограниченнымъ своею физической природой и угнетаемымъ присущей ему инертностью и *льностью;* но въ то же время онъ ощущаетъ въ себѣ и мощный духъ, который не хочетъ знать никакихъ преградъ своему развитію. Согласно своей міровой роли, человѣкъ долженъ жить во имя своего достоинства, т-е. слѣдовать гордымъ требованіямъ духа и преодолѣвать тѣ преграды, которыя ставитъ ему его же ограниченная природа. Но въ той формулѣ категорическаго императива, которую предлагаетъ Фихте, есть важное отступленіе отъ формулы Канта. Именно, Фихте большое значеніе придаетъ принципу *индивидуальности.* Множество конечныхъ разумныхъ существъ въ мірѣ представляется ему не простымъ аггрегатомъ, но цѣлой системой, въ которой каждый индивидъ по отношенію къ задачѣ всего человѣческаго рода занимаетъ опредѣленное положеніе и выполняетъ опредѣленную роль. Поэтому, служа цѣлямъ всего мірового процесса и содѣйствуя спеціальной миссіи человѣческаго рода, индивидъ въ то же время не утрачиваетъ своей особности, и нравственный долгъ получаетъ для каждаго индивидуальное содержаніе. Вотъ почему категорическій императивъ въ формулировкѣ Фихте гласитъ: *„дѣйствуй своеобразно съ твоимъ назначеніемъ“*.—Но Фихте не хочетъ всѣмъ этимъ сказать, подобно Канту, что человѣкъ во имя долга обязанъ находиться въ принципіальной борьбѣ со своими природными склонностями. Напротивъ, Фихте, возлагая на человѣка внѣшнюю миссію, состоящую въ содѣйствіи культурному прогрессу человѣческаго рода, требуетъ отъ человѣка даже культуры тѣла въ предѣлахъ разумнаго назначенія человѣка, такъ какъ тѣло является необходимымъ для насъ орудіемъ воздѣйствія на окружающій міръ, и безъ него мы не можемъ выполнять нашего назначенія. Мы должны ѣсть и пить во славу Божію, говоритъ онъ въ своей „Системѣ нравственности“.—Точно такъ же, въ противоположность Канту, Фихте

весьма подчеркиваетъ въ своемъ этическомъ ученіи *соціальную сторону* человѣческаго существа Человѣкъ, по его ученію, можетъ познать свою собственную свободу только путемъ столкновенія съ другими свободными существами. Поэтому только въ обществѣ возможно нравственное развитіе индивидума На-ряду съ нравственнымъ совершенствованіемъ личности необходимо заботиться и о нравственномъ прогрессѣ человѣчества. Философія исторіи Фихте строится именно на основахъ идеи нравственнаго просвѣтлѣнія человѣческаго рода въ цѣломъ Въ своихъ лекціяхъ объ „Основныхъ чертахъ современной эпохи“ (1806 г.) Фихте набрасываетъ цѣлую схему историческаго процесса, которая стоитъ въ близкомъ соотвѣтствіи съ предложенной имъ въ „Системѣ нравственности“ (1798 г.) схемой развитія отдѣльнаго индивида —Такъ какъ для недостигшаго еще совершенства человѣчества правовое принужденіе оказывается необходимымъ условіемъ существованія общежитія, то въ системѣ Фихте *право и государство* занимаютъ видное мѣсто, какъ первостепенныя условія прогресса. Право при помощи государства должно путемъ принужденія реализовать тѣ внѣшнія условія общежитія, при которыхъ каждому члену государства была бы обезпечена возможность нравственнаго развитія. Между прочимъ, право должно гарантировать каждому и доступъ къ труду, который оставлялъ бы достаточно досуга для моральнаго совершенствованія — Но принудительныя организаціи необходимы лишь до тѣхъ поръ, пока не окажется возможнымъ перейти къ чисто нравственному свободному сожительству, которое по своему характеру приближается уже не столько къ государству, сколько къ церкви, понимаемой въ смыслѣ свободнаго соединенія вѣрующихъ. Во всякомъ случаѣ, для Фихте несомнѣнную истину составляетъ положеніе, что человѣкъ, культивируя свою свободу, долженъ *относиться съ безусловнымъ уваженіемъ къ свободѣ другихъ людей,* такъ какъ только на почвѣ свободнаго убѣжденія возможна истинная нравственность. Поэтому мы должны содѣйствовать нравственному прогрессу другъ друга исключительно мѣрами убѣжденія. Нельзя дѣлать людей нравственными и разумными противъ ихъ воли. Отсюда видное значеніе системы общественнаго *воспитанія* для нравственнаго развитія на-

рода. Эта мысль особенно выдвигается въ извѣстныхъ „Рѣчахъ къ германскому народу“ (1807 г.) гдѣ, между прочимъ, Фихте ярко освѣщаетъ значеніе *національнаго момента* въ эволюціи человѣчества. Республика ученыхъ, которымъ предоставляется право свободнаго изслѣдованія, ведетъ впередъ человѣчество, открывая новыя идеи въ познаніи міра и назначеніи человѣка.

Въ позднѣйшемъ, Берлинскомъ, періодѣ своей жизни, начиная съ 1800 года, Фихте вводитъ въ свою философію новый *религіозный моментъ,* который не во всѣхъ подробностяхъ согласованъ съ его первоначальной системой „Наукословія“, такъ что нѣкоторые изслѣдователи даже говорятъ съ этого момента о новой системѣ философіи Фихте Именно, въ третьей части „Назначенія человѣка“ (1800 г.) и въ „Наставленіи къ блаженной жизни“ (1806 г.) проводится мысль *о потустороннемъ мірѣ вѣчнаго и всегда самому себѣ равнаго покойнаго абсолютнаго бытія,* которое принимаетъ характеръ и значеніе Божества, стоящаго надъ эмпирическимъ міромъ вѣчнаго становленія и борьбы, и являющагося основаніемъ самого „Я“ и міра сознанія Такимъ образомъ, рядомъ съ дѣятельностью теперь въ систему вводится и понятіе внѣвременнаго *бытія.* Человѣку указывается новый путь къ блаженству. Этотъ путь состоитъ въ томъ мистическомъ единеніи съ Источникомъ всякаго добра, которое получается на почвѣ нравственнаго настроенія, является результатомъ не знанія, но вѣры. *Вѣра* же опредѣляется, какъ воля, направленная къ добру. Вѣра отличается отъ знанія тѣмъ, что она непередаваема ни въ какихъ отвлеченныхъ формулахъ Однако, въ ней есть объективное содержаніе, это удостовѣряется тѣмъ, что къ вѣрѣ приходитъ всякій человѣкъ на почвѣ соотвѣтственныхъ переживаній. Такимъ образомъ, прежнее этическое ученіе остается въ силѣ: отъ человѣка требуется постоянная дѣятельность, направленная къ добру; но новымъ результатомъ этой дѣятельности является теперь мистическое приближеніе къ вѣчно сущему потустороннему міру абсолютнаго добра. По новому ученію Фихте, наша нравственная дѣятельность представляетъ интересъ не только со стороны тѣхъ внѣшнихъ результатовъ, которые ею порождаются въ видимомъ для насъ мірѣ. Эти результаты могли бы быть

достигнуты дѣйствіемъ мірового механизма и помимо нашей свободы Но важное значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что *добрая воля* человѣка сама по себѣ производитъ благія послѣдствія въ потустороннемъ мірѣ вѣчнаго бытія, эти послѣдствія для насъ невидимы и непостижимы, но ихъ наличность стоитъ для нашей вѣры внѣ всякаго сомнѣнія. Абсолютное добро теперь оказывается не только задачей мірового процесса, доступнаго нашему знанію, но и мистической сущностью міра, особымъ потустороннимъ и внѣвременнымъ бытіемъ. Человѣческій разумъ оказывается не адэкватнымъ міру въ этой его мистической сущности, но дополняется вѣрой, которая одна только даетъ намъ проникновеніе въ это основное бытіе. — Новое ученіе о вѣчно пребывающемъ бытіи Бога, которое является основаніемъ всего познаваемаго для нашего разума и по своему характеру относительнаго міра явленій, по настойчивымъ указаніямъ самого Фихте, не устраняетъ того ученія о мірѣ, которое содержалось до сихъ поръ въ „Наукословіи“, но только составляетъ къ нему необходимое дополненіе. Фихте убѣдился, что, если мы ограничимся разсмотрѣніемъ міра только съ точки зрѣнія научной рефлексіи, съ точки зрѣнія нашего анализирующаго самосознанія, то намъ грозитъ опасность иллюзіонизма или солипсизма, такъ какъ съ этой точки зрѣнія очень трудно показать, что то „я“, о которомъ приходится говорить, какъ о творцѣ всего міра „не-я“, есть не наше эмпирическое я, а я сверхъиндивидуальное, что міръ „не-я“ не есть наша греза, и что вообще есть какая-либо реальность, кромѣ факта нашего самосознанія. Поэтому онъ настаиваетъ теперь на дополненіи знанія вѣрой Вѣра, какъ актъ воли, даетъ намъ увѣренность въ томъ абсолютномъ, нераздѣльномъ бытіи, которое предшествуетъ всякой рефлексіи, лежитъ въ ея основѣ Будучи убѣждены въ серьезности нашей нравственной задачи, мы не можемъ сомнѣваться въ реальности другихъ окружающихъ насъ людей и въ реальности той высшей міровой воли, которая произвела въ насъ сознаніе нравственнаго долга и породила то рефлектирующее самосознаніе, продуктомъ котораго оказывается весь видимый феноменальный міръ. Такимъ образомъ, на почвѣ вѣры мы приходимъ къ принятію вѣчнаго и неизмѣннаго бытія, которое недо-

ступно нашему познанію, въ которомъ „я“ и „не-я“ нераздѣльно еще слиты и которое составляетъ основаніе самаго „я“ и его раздвоенія на „я“ и „не-я“, сопровождающагося рефлексіей, т.-е. возвращеніемъ „я“ отъ „не-я“ къ самому себѣ. Вѣра, по Фихте, есть необходимое дополненіе знанія и его конечная основа, гарантія реальности міра.

Весьма *цѣнными* въ этикѣ Фихте, на мой взглядъ, представляются слѣдующіе моменты Во-первыхъ, Фихте выдвинулъ впервые идею творчества; правда, онъ не далъ ей достаточнаго психологическаго обоснованія и облекъ ее въ метафизическія формы, но все-таки была высказана мысль, которая съ теченіемъ времени привела къ современному ученію о творческой психической причинности, очень важному для правильной постановки этической проблемы; мы съ нимъ познакомимся позже Во-вторыхъ, Фихте отводитъ надлежащее мѣсто соціальному моменту и въ достаточной степени оцѣниваетъ этическое значеніе права и государства, при чемъ государство у него не ограничивается, какъ у Канта, чисто отрицательной дѣятельностью по охраненію внѣшняго порядка, но оказываетъ и положительное содѣйствіе индивиду въ его нравственной дѣятельности, гарантируя право на трудъ. Въ-третьихъ, Фихте отдаетъ должное значенію индивидуальности, чѣмъ опять-таки дѣлаетъ большой шагъ впередъ сравнительно съ абстрактнымъ схематическимъ раціонализмомъ Канта, который находитъ цѣнность только во всеобщности и къ ней пытается свести все содержаніе категорическаго императива. Наконецъ, Фихте отрѣшается отъ Кантовскаго ригоризма и вноситъ въ свою этику натуралистическіе элементы, которые придаютъ ей жизненную теплоту.

Основнымъ *недостаткомъ* этическаго построенія Фихте я считаю его метафизическую концепцію, которая, по моему мнѣнію, будучи послѣдовательно проведена, приводитъ къ весьма сомнительнымъ для нравственности выводамъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія этой монистической метафизики, міръ представляется продуктомъ внѣвременнаго акта самополаганія „я“, предпринятаго для опредѣленной цѣли, полнаго самораскрытія „я“, которое должно быть и полнымъ торжествомъ добра, достиженіемъ „я“, какъ идеи, выражаясь словами самого Фихте. Но тогда возникаютъ слѣдующіе, мнѣ кажется, неразрѣшимые вопросы. Во-первыхъ,

какимъ образомъ міровое „я“ могло избрать для достиженія этой цѣли именно такой путь самополаганія и заключающагося въ немъ раздробленія себя на „я“ и „не-я“? Дѣло въ томъ, что въ получающемся отсюда мірѣ относительнаго мышленія и относительной дѣятельности, состоящей въ преодолѣніи препятствій, какъ-разъ и не можетъ быть никогда достигнута та абсолютная цѣль, которая лежитъ въ основѣ начальнаго акта. Вѣдь, относительными средствами никогда нельзя достигнуть абсолютнаго состоянія. И самъ Фихте, поэтому, представляетъ міровой процессъ, какъ процессъ безконечной дѣятельности, которая, правда, направлена къ опредѣленной цѣли, но достигнуть этой цѣли никогда не можетъ. Получается въ результатѣ странная концепція дѣятельности ради недостижимаго результата, постояннаго приближенія къ идеалу безъ всякой надежды на его осуществленіе. Объяснить, почему именно міровой абсолютъ избралъ такой путь обращенія себя въ относительное познаніе и относительную борьбу,—Фихте не удалось. Какъ правильно замѣчаетъ Куно Фишеръ, Фихте удалось на почвѣ анализа относительнаго сознанія человѣка добраться при помощи вѣры до абсолютнаго бытія, но ему не удалось обратно вывести міръ относительнаго становленія изъ этого абсолютнаго бытія. Его представленіе о мірѣ заключаетъ въ себѣ явный антропоморфизмъ, распространеніе на весь міръ относительной природы человѣка. Но онъ не показываетъ намъ, почему міровой абсолютъ не раскрылся во всей своей абсолютности непосредственно, а долженъ былъ для своего самораскрытія избрать длинный, сложный и, въ концѣ-концовъ, не приводящій къ цѣли процессъ относительнаго становленія?—Во-вторыхъ, по ученію Фихте, міровой процессъ все-таки имѣетъ заранѣе ему поставленную цѣль. Хотя эта цѣль, какъ мы видѣли, реализована окончательно средствами относительнаго міра быть не можетъ, но міровой процессъ все же неуклонно движется въ направленіи этой цѣли. Въ такомъ случаѣ получается выводъ, что въ этомъ процессѣ все предопредѣлено заранѣе. И каждый отдѣльный человѣкъ, повидимому, выполняетъ здѣсь ту роль, которая ему отведена въ общемъ планѣ міровой экономіи. Но не являемся ли, въ такомъ случаѣ, всѣ мы простыми маріонетками на сценѣ всемірной

исторіи, которыя только выполняютъ заранѣе назначенныя роли и лишь проникнуты при этомъ иллюзіей, будто онѣ производятъ нѣчто самостоятельное, творческое? Не приходимъ ли мы этимъ путемъ къ рѣшительному Спинозизму? Для чего же тогда можетъ требоваться человѣческая свобода, не какъ иллюзія, а какъ нѣчто реальное, и остается ли тогда мѣсто для нравственной заслуги и нравственнаго автономнаго долга? Не можетъ ли каждый изъ насъ спокойно предаваться преслѣдованію своихъ ограниченныхъ эгоистическихъ цѣлей въ полной увѣренности, что движеніе міра въ сторону добра все равно обезпечено и не зависитъ отъ его личнаго поведенія и свободнаго творчества? Однимъ словомъ, метафизика, предлагающая намъ полное знаніе о міровомъ процессѣ, не ведетъ ли за собою именно тѣ опасности для нравственнаго сознанія человѣка, о которыхъ говорилъ Кантъ, воздавая хвалы Устроителю міра за то, что Онъ надѣлилъ человѣка только ограниченнымъ знаніемъ и тѣмъ далъ ему возможность нравственной дѣятельности на собственный рискъ и страхъ и связанной съ этимъ нравственной заслуги? И самъ Фихте въ „Назначеніи человѣка“, какъ уже было указано, вынужденъ заявить, что прогрессъ человѣчества могъ бы быть достигнутъ помимо человѣческой свободы просто силами Провидѣнія, которое самое зло обращаетъ къ добру [1]). Если Фихте въ этой же книгѣ прибавляетъ новую этическую точку зрѣнія, именно, помимо этики, основанной на идеѣ общечеловѣческаго и мірового прогресса и на дѣятельности отдѣльныхъ людей въ этомъ направленіи, проповѣдуетъ еще возможность для каждаго отдѣльнаго человѣка достигать блаженства путемъ непосредственнаго единенія съ Божествомъ на почвѣ доброй воли, независимо отъ внѣшнихъ результатовъ

---

[1]) Фихте уже въ своей „Системѣ нравственности“ § 18, III, h, сознаетъ несогласованность въ его ученіи идей предопредѣленія и свободы и пытается здѣсь выйти изъ затрудненія такимъ путемъ, который напоминаетъ Кантовскія попытки создать примиреніе свободы и необходимости. Именно, онъ намекаетъ на то, что міровое предопредѣленіе не знаетъ времени, свобода же опредѣляетъ ходъ событій во времени. Опасность такого пріема очевидна: онъ выводитъ насъ за границы всего познаваемаго; невозможно оперировать въ предѣлахъ раціональнаго истолкованія міра съ внѣвременнымъ состояніемъ или актомъ, ибо ничего подобнаго мы себѣ ясно представить не имѣемъ возможности.

нашихъ дѣйствій, то возникаетъ вопросъ, въ какомъ же отношеніи стоитъ этотъ видъ нравственнаго добра и успокоенія личности съ оставленной въ силѣ этикой прогресса, руководясь которой человѣкъ ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть равнодушенъ къ внѣшнимъ результатамъ своихъ поступковъ? Повидимому, эта новая этика чисто индивидуальнаго приближенія къ Божеству мало согласована со старой этикой прогрессивно-міровой дѣятельности человѣчества, въ которой каждый человѣкъ выполняетъ свою спеціальную миссію, какъ членъ цѣлой системы человѣчества

III. Еще болѣе рѣшительный шагъ въ сторону натурализма дѣлаетъ въ своей этикѣ *Шлейермахеръ* (1768—1834 гг.). Основнымъ положеніемъ этого философа является утвержденіе, что мышленіе и бытіе согласны между собою, такъ какъ формы воззрѣнія — пространство и время — и формы мышленія суть въ то же время формы бытія. Тѣмъ не менѣе, полное знаніе нашему разуму недоступно. Наше знаніе не можетъ проникнуть ни въ первопричину всего, ни охватить цѣлостность міра; оно постоянно остается между этими двумя предѣлами Только въ *религіозномъ чувствѣ*, которое характеризуется Шлейермахеромъ, какъ чувство безусловной зависимости конечнаго существа отъ безконечности, переживается единство противоположностей. Но это чувство не можетъ быть адэкватно выражено въ идеяхъ, оно создаетъ только образы — Точно такъ же, какъ знаніе было бы невозможно, если бы не было согласія между бытіемъ и мышленіемъ, не было бы возможно дѣйствованіе, если бы не было согласія между волей и бытіемъ Воля есть мышленіе въ его наивысшей активности и въ наибольшей противоположности къ немыслящему пассивному бытію; она составляетъ вершину идеальнаго въ мірѣ. Міръ представляется, какъ объектъ, пригодный для воздѣйствія воли. Наука о той сторонѣ міра, въ которой бытіе перевѣшиваетъ надъ мыслью и волей, называется *физикой*, наука же о той сторонѣ міра, гдѣ мышленіе и воля одерживаютъ перевѣсъ надъ бытіемъ, есть *этика*. Этика прослѣживаетъ *процессъ единенія разума съ природой, проникновенія природы разумомъ*. Человѣкъ стремится сдѣлаться господиномъ природы, и въ этомъ проявляется его организующая дѣятельность. Онъ стремится дать внѣшнее выраженіе своей духовной жизни, и въ этомъ состоитъ его символизирующая

дѣятельность. Такъ какъ разумъ въ мірѣ представленъ во множествѣ людей, то единство разума въ его воздѣйствіи на природу становится возможнымъ только при нравственномъ общеніи между отдѣльными людьми Но, съ другой стороны, каждая *индивидуальность* сохраняетъ свое самостоятельное значеніе, ибо отдѣльный человѣкъ получаетъ нравственную цѣнность лишь тогда, когда онъ раскроетъ общую человѣческую природу именно такъ, какъ это свойственно его индивидуальной природѣ Но свою собственную индивидуальность каждый познаетъ только въ общеніи съ другими, т.-е. въ единеніи со всѣмъ своимъ родомъ

Шлейермахеръ, такимъ образомъ, понимаетъ этическую дѣятельность въ весьма широкомъ смыслѣ, относя сюда всю переработку природы въ духѣ разума. Кантовское раздвоеніе природы и свободы смѣняется у него тожествомъ бытія и мышленія На почвѣ его ученія категорическій императивъ въ смыслѣ нравственнаго закона, который не имѣетъ ничего общаго съ природной необходимостью, исчезаетъ. Нравственность получаетъ значеніе совершенно естественнаго явленія: нравственная эволюція входитъ въ составъ закономѣрной общеміровой эволюціи. Принципіальной противоположности между закономъ морали и закономъ природы не получается Натурализмъ Шлейермахера напоминаетъ натурализмъ античной этики.

Своимъ признаніемъ права индивидуальности Шлейермахеръ, какъ и Фихте, далеко уходитъ отъ схематизма Кантовской раціонализирующей морали и приближается къ литературному теченію, которое само считало своимъ философомъ Фихте съ его индивидуализмомъ и именовало себя *романтизмомъ*. Романтизмъ представляетъ собою контрастное теченіе вѣку просвѣщенія. Вѣкъ просвѣщенія подъ духовной культурой разумѣлъ исключительно сухое теоретическое знаніе и разсчетливую утилитарную мораль. Романтизмъ настаиваетъ на всестороннемъ развитіи личности, которое должно приводить къ гармоническому согласованію чувственныхъ и сверхчувственныхъ элементовъ человѣческаго существа. Большое значеніе придается эстетическому элементу культуры. Отстаиваются особыя права геніальной индивидуальности, которая выдѣляется своими свойствами изъ общаго уровня и тѣмъ самымъ въ глазахъ романтиковъ получаетъ право требовать для себя свободы отъ тѣхъ

ограниченій, которыя налагаются на человѣка общепринятыми правилами поведенія. Въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ романтизмъ приводитъ къ полному *субъективизму* въ представленіяхъ о поведеніи или, что то же, къ отрицанію всякой объективной и общеобязательной морали. Къ разсмотрѣнію такъ называемаго имморализма, зародившагося въ новой философіи на почвѣ романтизма въ лицѣ Фридриха Шлегеля, мы теперь и обратимся.

Глава II

Имморализмъ.

§ 16. Шлегель и Штирнеръ

I. Мы видѣли, что Канту не удалось обосновать категорическій императивъ. Въ его системѣ онъ остается съ простымъ характеромъ факта практическаго разума, при чемъ возможны сомнѣнія, насколько же и почему именно этотъ фактъ является для насъ столь цѣннымъ, какъ его представляетъ Кантъ? Такимъ образомъ, этическая система Канта, несмотря на всю геніальность ея автора, оставляетъ мѣсто для *нравственнаго скептицизма*, съ которымъ мы теперь и должны познакомиться, какъ онъ выразился въ послѣ-Кантовской философіи. Я возьму наиболѣе яркихъ представителей того направленія мысли, которое въ лицѣ Ницше само наименовало себя *имморализмомъ* Въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ имморализмъ сводится къ отрицанію всякой морали или, по крайней мѣрѣ, такой морали, которая въ основу всего кладетъ понятіе нравственнаго долга Подобное направленіе, конечно, имѣетъ очень большое значеніе для развитія этической философіи, ибо такія отрицанія морали всегда заставляютъ защитниковъ нравственнаго закона заново пересмотрѣть свои аргументы и, такимъ образомъ, весьма содѣйствуютъ углубленію постановки проблемы. Въ качествѣ представителей новѣйшаго имморализма я возьму: Фридриха Шлегеля, Штирнера и Ницше.

II. *Фридрихъ Шлегель* (1772—1829 гг.) является однимъ изъ основателей романтической школы въ литературѣ. Въ своихъ философскихъ основахъ эта школа опирается, главнымъ образомъ, на Фихте, но придаетъ его мыслямъ весьма своеобразный оттѣнокъ. Та творческая способность мірового

„я“, которую Фихте кладетъ въ основу всего внѣшняго міра, превращается у романтиковъ въ художественную фантазію, самое міровое я подмѣнивается у нихъ субъективнымъ я отдѣльнаго человѣка, и, въ результатѣ, они приходятъ къ культу *геніальной личности*, которая своей фантазіей, свободно и не зная никакихъ преградъ, творитъ свой міръ. Съ особенной рѣзкостью выражаетъ всѣ эти идеи, которыя приводятъ къ смѣшенію философіи и искусства, Фридрихъ Шлегель въ среднемъ періодѣ своей дѣятельности.

Въ своей теоріи романтической поэзіи Шлегель высказывается за искусство, какъ единственное полное выраженіе стремленія человѣческаго духа къ безконечности. Но въ противоположность „классическому“ художнику, который, такъ сказать, растворяется и исчезаетъ въ своемъ матеріалѣ, художникъ романтическій, прежде всего, заботится о выраженіи собственной личности

Романъ есть высшая форма поэзіи, такъ какъ въ немъ съ наибольшей полнотой можетъ выразиться духовная жизнь геніальнаго индивида Истинный человѣкъ есть художникъ Рѣшаясь подняться надъ всѣмъ низменнымъ и итти къ безконечности, онъ дѣлается геніальнымъ человѣкомъ, въ которомъ говоритъ Божество. Никакихъ преградъ его творчество не должно знать и никакимъ нормамъ оно не подчиняется. Истинной добродѣтелью является геніальность, которая не знаетъ никакихъ нравственныхъ ограниченій и сталкивается лишь съ тѣми преградами, которыя заключаются въ „не-я“. Не работа, но наслажденіе творчествомъ является высшей задачей геніальнаго человѣка. Въ своей постоянной борьбѣ съ конечнымъ въ стремленіи къ безконечному, геніальный художникъ возвышается до состоянія *иронiи*, которая заключаетъ въ себѣ и возбуждаетъ въ другихъ сознаніе неразрѣшимаго противорѣчія между безусловностью и условностью, между невозможностью и необходимостью полнаго проникновенія въ бытіе и адэкватнаго изложенія идей художника. Благодаря этому, иронія становится постоянной пародіей художника на самого себя. Художникъ, проникнутый ироніей, свободно возносится надъ всѣмъ, въ томъ числѣ и надъ собственнымъ творчествомъ Иронія есть самая смѣлая изъ всѣхъ поэтическихъ вольностей, потому что даетъ поэту возможность отрѣшиться отъ самого себя, но вмѣстѣ съ тѣмъ и самая законная, потому что без-

условно необходима. Наиболѣе яркимъ выраженіемъ идеи романа Шлегель считаетъ Гетевскаго „Вильгельма Мейстера“; въ немъ онъ находитъ и духъ иронiи, выражающійся въ томъ, что авторъ, съ высоты своего генія, подсмѣивается надъ всѣмъ, въ томъ числѣ и надъ своимъ образцовымъ произведеніемъ. Въ такихъ произведеніяхъ виденъ умъ, который возвышается надъ всѣмъ, что условно, даже надъ своимъ собственнымъ искусствомъ, надъ своей собственной даровитостью и геніальностью; а во внѣшней формѣ ихъ изложенія видны мимическіе пріемы хорошаго итальянскаго буффона [1]). Философія Фихте и „Вильгельмъ Мейстеръ“ Гете, по мнѣнію Шлегеля, составляютъ эпоху въ области исторіи человѣческаго ума и, по важности произведеннаго ими переворота, могутъ быть поставлены рядомъ съ французской революціей. Самъ Шлегель также попытался создать художественное произведеніе въ духѣ изложенной теоріи, это былъ романъ „Люцинда“ (1799 г.), гдѣ борьба съ нравственностью и ограниченіями личной свободы, отъ нея исходящими, привела его къ довольно циничесской проповѣди безстыдства и половой распущенности. Конечно, такого рода построенія только по внѣшности и отчасти по терминологіи примыкаютъ къ философіи Фихте, такъ какъ на мѣсто Фихтевскаго объективнаго идеализма они ставятъ полнѣйшій и безпринципный субъективизмъ:

---

[1]) Любопытное развитіе мысли, аналогичной изложеннымъ разсужденіямъ Фр Шлегеля объ иронiи, мы находимъ въ книгѣ *Paulhan* „La morale de l'ironе“, 1909 г Авторъ смотритъ на міръ, какъ на сочетаніе непримиримыхъ противоположностей; въ частности, онъ настаиваетъ на невозможности когда бы то ни было прійти къ примиренію интересовъ личности и общества. Считая мораль исключительно средствомъ для проведенія охраны общественныхъ интересовъ и подавленія личной свободы, Paulhan отрицательно относится къ идеѣ моральнаго долга и настаиваетъ на относительномъ и временномъ характерѣ моральныхъ предписаній. Въ конечномъ результатѣ, не видя возможности рационально обосновать мораль и найти въ ней согласованіе общественныхъ и личныхъ запросовъ, авторъ приходитъ къ выводу, что единственно возможнымъ видомъ отношенія человѣка къ обществу и ко всему міру является *ироническое отношеніе;* эта иронія должна быть доведена до степени иронiи надъ самой ироніей. Только въ этомъ случаѣ человѣкъ достигаетъ сравнительно спокойнаго отношенія ко всему происходящему съ нимъ самимъ и во кругъ него Эти разсужденія въ значительной степени напоминаютъ эти ческіе совѣты античныхъ скептиковъ (см. выше § 7). О книгѣ Paulhan см. *P. Gaultier*, La pensée contemporaine, 1911 г., стр. 175—196.

Фихтевскій міровой духъ здѣсь подмѣняется конечнымъ человѣческимъ индивидомъ, не знающимъ никакихъ сверхъиндивидуальныхъ законовъ въ своей дѣятельности

III. Въ серединѣ XIX вѣка съ еще болѣе рѣзкой проповѣдью безусловной личной свободы, которая не хочетъ знать никакихъ объективныхъ нормъ и ограниченій, выступаетъ *Максъ Штирнеръ* (псевдонимъ Каспара Шмидта) въ своей книгѣ „Единственный и его собственность“ (1845 г.) Штирнеръ считаетъ всякую сверхъиндивидуальную мораль, а также и право, предразсудками, подлежащими уничтоженію Хотя онъ и признаетъ людей неодинаковыми по ихъ свойствамъ и способностямъ, но тѣмъ не менѣе онъ отвергаетъ всякую ихъ сравнительную расцѣнку и считаетъ свое ученіе пригоднымъ для каждаго, кто только сумѣетъ имъ воспользоваться. Доктрина же его очень проста. Штирнеръ признаетъ только конкретнаго человѣческаго индивида, который для каждаго изъ насъ является „единственнымъ“. Всѣ стѣсненія личной свободы, откуда бы они ни исходили и во имя чего бы они ни дѣлались, имъ отвергаются. Для него одинаково ненавистны ограниченія произвола, исходящія отъ государства, отъ церкви, дѣлаемыя во-имя нравственности и даже во-имя самой истины. И государство и религія, и истина суть только простыя абстракціи, призраки, которыми окружилъ себя человѣкъ, и вѣра въ которые его порабощаетъ. Соціализмъ и коммунизмъ Штирнеру еще ненавистнѣе, чѣмъ политическій и экономическій либерализмъ: сторонники этихъ доктринъ отнимаютъ у человѣка даже его имущество и всѣхъ дѣлаютъ нищими. Штирнеръ проповѣдуетъ возстаніе личности противъ всѣхъ опутавшихъ ее узъ, ниспроверженіе всѣхъ призраковъ, которые лишили ее свободы. Онъ провозглашаетъ полную свободу самобытнаго я, которое есть, въ его глазахъ, единственная реальность. Никакихъ нормъ, объективно опредѣляющихъ отношенія между отдѣльными личностями, быть не должно. Каждый эгоистъ захватываетъ въ свое обладаніе все, что хочетъ и что можетъ, и удерживаетъ это у себя, пока въ состояніи защитить свою добычу. Если эгоистъ пожелаетъ, онъ вступаетъ въ союзы съ другими такими же эгоистами. Но эти союзы существуютъ лишь до тѣхъ поръ, пока это нравится заключившимъ ихъ лицамъ, и прекращаются для каждаго

изъ нихъ въ любой моментъ, когда кто-либо пожелаетъ выйти изъ союза. Нѣтъ для эгоиста не только никакой морали, но, какъ сказано, даже никакой вообще истины. Истина есть то, что мнѣ въ данный моментъ нравится.

Эта доктрина не оставляетъ уже никакого подобія морали или права. Но послѣдовательное проведеніе такихъ воззрѣній приводитъ только къ тому, что особенно ярко обнаруживаетъ ихъ внутреннюю несостоятельность Въ самомъ дѣлѣ, не трудно убѣдиться, что вся теорія Штирнера исполнена серьезныхъ внутреннихъ противорѣчій и практически совершенно неосуществима.—Штирнеръ утверждаетъ, что нѣтъ никакой обязательной для человѣка истины. Но если нѣтъ истины, то нѣтъ и никакой науки и никакой философіи. Между тѣмъ, Штирнеръ свою собственную философію считаетъ истинной, хотя бы то ея основное положеніе, что индивидъ представляетъ собою единственную реальность Съ другой стороны, Штирнеръ совершенно открыто признаетъ и науку; онъ вполнѣ допускаетъ, что его эгоистъ будетъ пользоваться данными науки, чтобы подчинять своему господству окружающій міръ —Что касается внутренней содержательности рисуемаго Штирнеромъ идеала его „единственнаго“, то едва ли можно придумать что-либо болѣе скудное въ этомъ отношеніи. Нельзя усмотрѣть, что собственно отличаетъ эгоиста, созданнаго фантазіей Штирнера, отъ безсловеснаго и безсмысленнаго хищнаго животнаго. Какъ животное, такъ и эгоистъ, столь превозносимый Штирнеромъ, живутъ исключительно моментальными влеченіями, такъ какъ разумъ и руководящія идеи не играютъ никакой роли въ поведеніи существъ, которымъ истина недоступна или которыя ее отвергаютъ —Съ точки же зрѣнія практической осуществимости, теорія Штирнера явно несостоятельна. Штирнеръ проповѣдуетъ полный индивидуализмъ и допускаетъ только свободно расторжимые союзы эгоистовъ Но если мы вдумаемся въ тѣ послѣдствія, которыя неизбѣжно возникли бы при попыткѣ реализовать это ученіе, то безъ труда убѣдимся въ томъ, что они привели бы къ торжеству самаго жестокаго соціальнаго деспотизма и полному порабощенію личности. Въ самомъ дѣлѣ, союзы эгоистовъ, несомнѣнно, вступили бы между собою въ такую же борьбу, которая Штирнеромъ узаконяется для отдѣльныхъ эгоистовъ. Въ

этой борьбѣ, конечно, верхъ одержали бы сильнѣйшіе изъ этихъ союзовъ Но сильнѣйшими оказались бы среди отдѣльныхъ лицъ наиболѣе соціальные, т-е. тѣ, которые сумѣли бы сплотить вокругъ себя наибольшее количество вѣрныхъ союзниковъ. А среди союзовъ сильнѣйшими оказались бы наиболѣе сплоченные и наиболѣе дисциплинированные, т.-е тѣ, которые сумѣли бы въ моментъ опасности удержать отдѣльныхъ личностей у себя въ повиновеніи Такіе болѣе сплоченные союзы, конечно, безъ особаго труда подчинили бы себѣ союзы болѣе разрозненные, а также и тѣхъ личностей, которыя предпочли бы изолированное, внѣобщественное состояніе, такъ какъ эти общественныя группы просто оказались бы болѣе сильной стороной въ борьбѣ. Въ результатѣ настало бы вновь соціальное рабство, но только уже не умѣряемое никакими моральными сдержками. И все это наступило бы просто потому, что общество, органически сплоченное, всегда окажется болѣе сильной величиной, чѣмъ отдѣльная личность. Ошибка Штирнера и всѣхъ ему подобныхъ индивидуалистовъ состоитъ въ томъ, что они совершенно игнорируютъ реальность общества Между тѣмъ, общество, конечно, не менѣе реально, чѣмъ индивидъ, такъ какъ оно состоитъ въ реально происходящемъ процессѣ взаимодѣйствія отдѣльныхъ индивидовъ, процессѣ, который подлежитъ своей неустранимой закономѣрности и приводитъ къ независящимъ отъ нашей воли послѣдствіямъ. Суммируя силы отдѣльныхъ личностей, общество, конечно, оказывается весьма мощной величиной, если оно органически развивается, согласно своей природной закономѣрности. Избѣжать же конфликта съ этой мощной силой индивидъ не можетъ, такъ какъ человѣкъ по природѣ соціаленъ и безъ общества, въ концѣ-концовъ, обойтись не въ состояніи. Нельзя, поэтому, теорію человѣческаго поведенія строить на принципіальномъ отрицаніи органически живущаго общества, общенія, возникающаго помимо воли индивидовъ; такая теорія безжалостно будетъ разбита самой жизнью, факты которой игнорируются ея авторами. А между тѣмъ, именно въ такомъ отрицаніи органической общественной реальности повиненъ Штирнеръ, допускающій только искусственно, механически создаваемые союзы эгистовъ.

§ 17. Ницше.

I. Наиболѣе даровитымъ представителемъ новѣйшаго имморализма является, конечно, *Фридрихъ Ницше* (1844—1900 гг.), къ доктринѣ котораго мы теперь и обратимся.

Въ заключительномъ періодѣ своего творчества, который представляетъ для насъ наибольшій интересъ, Ницше прямо заявляетъ, что его ученіе „свободно отъ моралина"; онъ изобрѣтаетъ слово „имморализмъ". Но эта доктрина имморализма не сразу была создана Ницше. Этотъ писатель нѣсколько разъ довольно кореннымъ образомъ измѣнялъ свои исходныя точки зрѣнія, такъ что у него, по моему мнѣнію, можно найти, въ сущности, не одну этическую систему, а цѣлыхъ три, согласно тремъ основнымъ періодамъ его писательской дѣятельности. Слѣдуетъ, впрочемъ, отмѣтить, что всю жизнь, однако, Ницше оставался вѣренъ нѣкоторымъ излюбленнымъ идеямъ. Именно, всегда главнымъ предметомъ его вниманія было культурное развитіе человѣчества; задачей этого развитія, мѣняя взглядъ на средства, онъ постоянно ставилъ выработку сильной личности, довольно низко оцѣнивая значеніе человѣческихъ массъ. Далѣе, онъ постоянно отстаивалъ освобожденіе личности отъ всѣхъ препятствій къ ея развитію. Наконецъ, изъ всѣхъ психическихъ свойствъ человѣка Ницше всегда на первый планъ выдвигалъ волю. Но въ остальномъ, какъ это мы сейчасъ увидимъ, взгляды его очень измѣнялись Для насъ наибольшій интересъ представляетъ третій и послѣдній періодъ дѣятельности Ницше Поэтому на первыхъ двухъ мы можемъ остановиться очень кратко. И вообще я не буду вдаваться въ подробности какъ при изложеніи ученія Ницше, такъ и при его оцѣнкѣ, такъ какъ посвятилъ Ницше довольно обширную статью въ моихъ „Этюдахъ по современной этикѣ" (изд Сытина, 1908 г.).

Главнымъ произведеніемъ перваго періода является сочиненіе, озаглавленное „Происхожденіе трагедіи" (1872 г.). Ницше въ эту эпоху находится подъ вліяніемъ Шопенгауэра. Онъ усваиваетъ себѣ основныя идеи метафизики Шопенгауэра, но переработываетъ это ученіе на свой ладъ. Шопенгауэръ полагаетъ въ основу своей концепціи міра вѣчно страдающую міровую волю. Различая, вслѣдъ за

Кантомъ, міръ, какъ онъ намъ кажется, міръ феноменовъ, міръ, какъ представленіе, и міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, міръ ноуменовъ,—онъ усматриваетъ въ качествѣ умопостигаемой основы міра единую страдающую волю, которая только представляется намъ, людямъ, какъ многообразіе явленій въ пространствѣ и времени. Это многообразіе не есть истинная реальность Шопенгауэръ считаетъ его покрываломъ, наброшеннымъ на міръ и скрывающимъ отъ насъ его настоящую сущность Вотъ эти-то элементы метафизики Шопенгауэра Ницше и кладетъ въ основу своего ученія даннаго періода. Ницше различаетъ въ искусствѣ два элемента: Аполлоновское искусство, изображающее намъ міръ, какъ пестрое сочетаніе феноменовъ, и Діонисовское искусство, вводящее насъ въ самое существо міра, какъ процесса страдающей воли. Но, признавая трагическій элементъ въ самомъ существѣ міровой воли, Ницше не приходитъ на этой почвѣ къ Шопенгауэровскому отрицанію жизни. Напротивъ, онъ проповѣдуетъ укрѣпленіе воли къ жизни, настаивая только на томъ, что эта воля должна быть волей героической, которая не боится никакихъ страданій. Діонисовскій элементъ въ искусствѣ долженъ сблизить насъ съ истинной основой міра и разрушить обманчивое покрывало, наброшенное на него явленіями, составляющими предметъ жизнерадостнаго и свѣтлаго Аполлоновскаго искусства. Человѣчество должно создать новую культуру „трагическаго познанія“, которая укрѣпитъ волю къ жизни на почвѣ истиннаго героизма. Рихардъ Вагнеръ является, въ глазахъ Ницше, однимъ изъ тѣхъ геніевъ, которые поведутъ людей по этому пути. Необходимо работать надъ созданіемъ правильной системы воспитанія, которая помогла бы человѣку найти самого себя, вырабатывала бы личность, свободную отъ всего, навязаннаго ей извнѣ. Шопенгауэръ представляется Ницше прекраснымъ воспитателемъ въ этомъ направленіи. Занятія же исторіей Ницше признаетъ вредными, такъ какъ исторія развиваетъ настроеніе эпигоновъ, для которыхъ все великое уже находится назади, въ прошедшемъ.

Вторую эпоху составляютъ годы, ознаменованные изданіемъ нѣсколькихъ сборниковъ афоризмовъ, между которыми самый видный озаглавленъ: „Человѣческое, слишкомъ человѣческое“ (1878—1880 гг.). Въ этомъ періодѣ

Ницше является врагомъ всякой метафизики, въ томъ числѣ и ученія Шопенгауэра, въ которомъ онъ успѣлъ уже основательно разочароваться. Ницше, напротивъ, выступаетъ теперь въ обличіи яраго позитивиста и поетъ цѣлые гимны точной наукѣ и опытному знанію. Въ области морали онъ стоитъ на утилитарной почвѣ. Въ основѣ нравственности лежатъ, по его мнѣнію, обычаи, закрѣпляющіе тѣ дѣйствія, которыя, по опыту поколѣній, оказались полезными дая сохраненія индивидовъ и цѣлаго вида. Ницше уже теперь различаетъ мораль рабовъ и мораль господъ, но современную мораль считаетъ именно моралью господъ и, въ общемъ, относится къ ней сочувственно, считая необходимымъ подвергнуть ее только частичной чисткѣ. Къ жестокимъ людямъ у него проявляется отрицательное отношеніе: онъ считаетъ ихъ пережитками отъ давно минувшихъ временъ варварскаго состоянія человѣчества. Исторію онъ признаетъ теперь полезной наукой, такъ какъ въ ней заключается самопознаніе человѣчества. Въ великихъ людяхъ Ницше гораздо болѣе цѣнитъ теперь свойственное имъ прилежаніе и техническіе навыки, чѣмъ природныя дарованія. Однимъ словомъ, по всей линіи проповѣдуется міровоззрѣніе, во многихъ отношеніяхъ діаметрально противоположное съ предыдущей эпохой

Но такое увлеченіе положительной наукой долго не могло продолжаться. Ницше былъ слишкомъ страстной натурой, чтобы его могли удовлетворить методическія изысканія, гдѣ каждый шагъ подвергается тщательной провѣркѣ и гдѣ не такъ легко открываются широкіе горизонты Онъ самъ сознается, что ему душно въ пыльныхъ комнатахъ ученыхъ, и онъ рвется на чистый воздухъ Поэтому, третій періодъ творчества составляетъ рѣшительную реакцію противъ многихъ мыслей, проповѣдывавшихся во второмъ, хотя и не представляетъ возврата къ точкамъ зрѣнія перваго періода. Этотъ періодъ, открывающійся сочиненіемъ со знаменательнымъ названіемъ „Утренняя заря“ (1881 г.) и имѣющій въ своемъ центрѣ извѣстную книгу „Такъ говорилъ Заратустра“ (1883—1891 гг.), есть наиболѣе оригинальный и наиболѣе для насъ интересный. Въ эту эпоху Ницше выступилъ съ своей доктриной имморализма.

Теперь провозглашается полнѣйшій бунтъ противъ науки, доходящій, какъ и у Штирнера, до полнаго отрицанія ка-

кой бы то ни было общеобязательной истины. Ницше ставитъ своимъ девизомъ положеніе: *„ничто не истинно, все дозволено“*. Онъ отказывается понимать, почему истину слѣдуетъ ставить выше лжи Соотвѣтственно съ этимъ, отрицается и всякая нравственная истина Къ современной морали Ницше теперь относится безусловно отрицательно Онъ находитъ необходимымъ произвести *„переоцѣнку всѣхъ цѣнностей“* Продолжая настаивать на различіи между моралью рабовъ и моралью господъ, онъ утверждаетъ теперь, что современная мораль, основанная на христіанствѣ, и есть мораль рабовъ. Она проповѣдуетъ милосердіе и состраданіе, т-е. добродѣтели, выгодныя только для слабыхъ натуръ, для рабовъ. Господскія натуры отличаются, прежде всего, индивидуализмомъ; сильные люди стремятся не другъ къ другу, а другъ отъ друга; одиночество есть ихъ удѣлъ Наслажденіе состоитъ для нихъ въ свободномъ творчествѣ, которое не знаетъ никакой пощады, никакого состраданія къ своему матеріалу, въ чемъ бы онъ ни заключался. А такимъ матеріаломъ для сильной натуры является весь окружающій міръ, въ томъ числѣ и массы обыденныхъ людей Сильная натура имѣетъ своей задачей перестраивать этотъ міръ по своему вкусу, влагать въ него тотъ смыслъ, который сама захочетъ. Сильныя натуры по природѣ жестоки, ибо не знаютъ границъ для своего творчества. Господствующая въ настоящее время мораль только стѣсняетъ подобныя избранныя натуры, она создана не въ ихъ интересахъ. Она является продуктомъ начавшагося въ Іудеѣ 2000 лѣтъ тому назадъ возстанія рабовъ, которые сплотились и навязали всему міру свою рабскую мораль состраданія Эта мораль возвеличиваетъ всѣ свойства слабыхъ натуръ, каковы покорность и состраданіе, и налагаетъ путы на свободное и жестокое творчество сильнаго человѣка. Вотъ почему эта мораль должна быть отброшена во имя достоинства аристократовъ земли. Эти аристократы должны получить полный просторъ для своего творчества. Всякая моральная сдержка можетъ быть сброшена ими съ себя

Конечно, новое ученіе предназначено не для всѣхъ, а только для достойныхъ его натуръ На этой почвѣ и вырастаетъ знаменитое ученіе Ницше о *„сверхчеловѣкѣ“*. Представленія Ницше объ этомъ существѣ, въ которомъ онъ видитъ истиннаго носителя его ученія, не отличаются боль-

шой опредѣленностью Иногда Ницше представляетъ его намъ, какъ существо, высшее по своей природѣ, чѣмъ человѣкъ, какъ новый продуктъ эволюціи, который долженъ собою смѣнить человѣка Иногда же сверхчеловѣкъ оказывается просто высшей человѣческой натурой, такъ что и самъ Ницше можетъ, повидимому, считаться таковымъ. Во всякомъ случаѣ, только для меньшинства предназначено новое ученіе о свободномъ и жестокомъ творчествѣ, не подлежащемъ никакимъ моральнымъ ограниченіямъ. Къ большинству людей Ницше относится съ полнымъ презрѣніемъ, считаетъ ихъ достойнымъ объектомъ жестокой эксплуатаціи со стороны сильныхъ и презрительно называетъ ихъ „слишкомъ многими“.

Есть у Ницше въ этомъ періодѣ и метафизическое ученіе о мірѣ. Именно, онъ выступаетъ проповѣдникомъ *„вѣчнаго возврата всѣхъ вещей“*, теоріи постояннаго круговращенія. Ученіе это состоитъ въ томъ, что все на свѣтѣ постоянно повторяется, что жизнь міра состоитъ изъ повторенія однихъ и тѣхъ же цикловъ, въ которыхъ возрождаются все тѣ же люди и переживаютъ ту же самую жизнь, повторяющуюся до мелочей во всѣхъ деталяхъ. Такимъ образомъ, каждому изъ насъ предстоитъ вѣчное возрожденіе къ разъ прожитой уже жизни, безконечное переживаніе одного и того же безчисленное количество разъ. Никакого опредѣленнаго смысла въ мірѣ, устроенномъ подобнымъ образомъ, нѣтъ, и поэтому Ницше считаетъ это ученіе о вѣчномъ круговращеніи страшной истиной, которую смогутъ вынести только самыя сильныя натуры. Онъ даже полагаетъ, что эта доктрина возврата вещей можетъ служить мѣриломъ силы каждаго человѣка Истинно-сильными можно признать лишь тѣхъ, которые, познакомившись съ этой истиной, при окончаніи жизни своей будутъ имѣть смѣлость сказать: „вотъ это и есть жизнь? прекрасно, еще разъ“.

II. Такова общая концепція того ученія, которое авторъ его называетъ имморализмомъ. Спрашивается, удался ли автору его замыселъ? Точно ли мораль разрушена тѣми нападеніями, которыя на нее сдѣлалъ Ницше въ послѣднемъ періодѣ своего творчества? Мнѣ кажется, отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только отрицательнымъ. Нетрудно показать, что доктрина Ницше страдаетъ вопіющими проти-

ворѣчіями и обнаруживаетъ весьма слабую обоснованность его основныхъ утвержденій, а потому серьезной опасности для сторонниковъ нравственнаго долга не представляетъ Остановимся, прежде всего, на *противорѣчіяхъ*

Первое противорѣчіе, бросающееся въ глаза, состоитъ въ томъ, что Ницше одновременно выступаетъ съ ученіемъ о томъ, будто истина не обязательна, и съ метафизическимъ утвержденіемъ страшной истины о существѣ міра, состоящемъ въ вѣчномъ возвратѣ всѣхъ вещей Если нѣтъ никакой истины вообще, то есть ли какое-нибудь основаніе выступать съ провозглашеніемъ подобнаго рода истины, которая даже не можетъ быть научно обоснована? Далѣе, нельзя не признать, что эта страшная истина сама по себѣ стоитъ въ извѣстномъ противорѣчіи съ ученіемъ о сверхчеловѣкѣ. Вѣдь, сверхчеловѣкъ, какъ его намъ рисуетъ Ницше, есть нѣчто новое, то, къ чему должна стремиться эволюція человѣчества, и что должно послужить ея завершеніемъ. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія ученія о вѣчномъ возвратѣ всѣхъ вещей, именно ничего новаго быть не можетъ. всѣ наши стремленія не приводятъ тогда ни къ какимъ небывалымъ результатамъ, но состоятъ въ утомительномъ и при томъ разъ навсегда предопредѣленномъ повтореніи одного и того же. Тогда о чемъ же мечтать? Сверхчеловѣкъ уже безконечное количество разъ былъ и теперь появится въ свое время; мы ничѣмъ этому не можемъ ни содѣйствовать, ни противодѣйствовать, ибо все, въ томъ числѣ и значеніе нашего содѣйствія и противодѣйствія, уже заранѣе предрѣшено въ томъ причинномъ узлѣ, въ которомъ завязанъ и сверхчеловѣкъ и его проповѣдникъ— Ницше. Едва ли можно, наконецъ, признать согласимыми преклоненіе Ницше передъ культурнымъ развитіемъ и постоянно имъ же высказываемыя симпатіи къ давно отжившимъ институтамъ. Ницше въ послѣднюю эпоху своего творчества не устаетъ громить современную культуру за ея гуманность и воспѣваетъ такіе институты давно минувшихъ эпохъ, какъ античное рабство

Переходя теперь къ самому *содержанію* того идеала, который Ницше создаетъ для избранныхъ, сильныхъ натуръ, едва ли мы можемъ признать его достаточно содержательнымъ. Въ самомъ идеалѣ сверхчеловѣка заключается также

внутреннее противорѣчіе, которое дѣлаетъ его и непріемлемымъ и неосуществимымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, на первый взглядъ, основной заботой Ницше является освобожденіе человѣческой личности отъ всего, что стѣсняетъ ея свободное развитіе; свобода эта, правда, не можетъ быть удѣломъ всѣхъ, но она безусловно необходима для сильныхъ натуръ. Никто и ничто не должно стѣснять такія натуры въ процессѣ ихъ жестокаго творчества, мѣшать имъ по-своему преобразовывать міръ. Спрашивается, чѣмъ же будутъ руководиться эти сильныя натуры въ своемъ творчествѣ? Вѣдь, творчество должно же имѣть какія-нибудь задачи Какова же задача героевъ Ницше?

Пересоздавая міръ по своимъ вкусамъ, сильныя натуры не будутъ, конечно, руководиться благосостояніемъ ни своимъ, ни, тѣмъ болѣе, тѣхъ человѣческихъ массъ, которыя будутъ предметомъ ихъ воздѣйствія. Для Ницше нѣтъ понятія болѣе ненавистнаго, чѣмъ счастіе или благосостояніе. Остается думать только объ идеалахъ прекраснаго; можетъ-быть, задачей творчества будетъ внесеніе въ міръ красоты, хотя бы и трагическаго характера? Но, вѣдь, и для красоты должно быть какое-нибудь мѣрило; не можетъ быть рѣчи о красотѣ, разъ нѣтъ никакихъ общепризнанныхъ критеріевъ прекраснаго. Могутъ ли, однако, получиться такіе критеріи, разъ мы будемъ исходить изъ отрицанія всякой вообще обязательной истины? Вѣдь, отрицаніе истины приводитъ вообще къ отрицанію всякаго смысла въ мірѣ и всякой его расцѣнки. Что можетъ быть признано высшимъ и низшимъ, прекраснымъ и безобразнымъ въ мірѣ, гдѣ вообще нѣтъ ни верха, ни низа, ни добра, ни зла, но происходитъ только безконечное повтореніе одного и того же?

Слѣдовательно, творческія натуры, по ученію Ницше, не будутъ руководиться въ своей дѣятельности вообще никакими постоянными и твердыми принципами. Онѣ будутъ дѣлать то, что имъ заблагоразсудится въ каждый данный моментъ. И Ницше во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній послѣдняго періода подтверждаетъ правильность такого пониманія его воззрѣній. Но, спрашивается, можно ли дѣйствительно такое состояніе назвать *свободой?* Я полагаю, что оно ничего общаго съ свободой личности не имѣетъ Въ самомъ дѣлѣ, то существо, которое сегодня не знаетъ,

что оно будетъ дѣлать завтра, которое завтра будетъ сжигать то, чему оно поклонялось сегодня, прежде всего не можетъ быть названо цѣльною личностью, въ общепринятомъ смыслѣ этого выраженія. Цѣльность личности создается, несомнѣнно, наличностью опредѣленнаго и твердаго міровоззрѣнія, наличностью извѣстныхъ идеаловъ, которымъ личность остается вѣрной и которыми опредѣляется ея поведеніе и вносится въ него внутренняя связь Если же мы представимъ себѣ человѣка безъ такихъ опредѣленныхъ идеаловъ, то всѣ его поступки будутъ обусловливаться не внутреннимъ единствомъ міровоззрѣнія, но исключительно случайной смѣной внѣшнихъ обстоятельствъ и вызываемыхъ ими мыслей и настроеній. Подобный человѣкъ, конечно, никогда не заслужитъ названія свободной личности. Напротивъ, людей, поведеніе которыхъ зависитъ не отъ нихъ самихъ въ смыслѣ ихъ твердаго характера и выработанныхъ убѣжденій, но только отъ смѣны внѣшнихъ впечатлѣній и порождаемыхъ ими настроеній, мы называемъ людьми слабохарактерными, рабами своихъ страстей и настроеній и никакого величія въ нихъ не признаемъ и не замѣчаемъ.

Такимъ образомъ, на повѣрку оказывается, что ученіе Ницше не только не приводитъ къ освобожденію личности, но, напротивъ, рисуетъ намъ картину человѣка, порабощеннаго внѣшними обстоятельствами и капризами своихъ минутныхъ настроеній И это не удивительно: иныхъ результатовъ и не могло дать ученіе, столь скудное положительнымъ содержаніемъ, отрицательно относящееся ко всякой истинѣ и ко всякимъ обязательнымъ цѣнностямъ.

Нетрудно выяснить и тѣ *причины*, которыя привели къ такой безсодержательности доктрины Онѣ состоятъ въ томъ, что Ницше при построеніи своего ученія отправлялся отъ недостаточно полныхъ предпосылокъ, что онъ недостаточно широко охватилъ тотъ матеріалъ, съ которымъ приходится считаться каждому изслѣдователю нравственной проблемы.

Основныя ошибки Ницше въ этомъ отношеніи сводятся къ слѣдующему.

1. Никогда не можетъ получиться ученія о человѣческомъ поведеніи, сколько-нибудь содержательнаго, у писателя, который отрицаетъ всякій внутренній *смыслъ въ мірѣ*, членами котораго являются люди. Если міръ таковъ, какъ

намъ представляетъ его Ницше со своей доктриной вѣчнаго круговращенія, если міровой процессъ подобенъ бѣлкѣ въ колесѣ, то, спрашивается, какой же можетъ имѣть смыслъ и существованіе отдѣльнаго человѣка? Въ такомъ мірѣ самая сильная личность неизбѣжно обречена на дѣятельность, не имѣющую никакого опредѣленнаго смысла, сообразно всему характеру этого міра Мы видѣли, что на такую дѣятельность и обрекаетъ ее Ницше своимъ ученіемъ 2. Нельзя признать соотвѣтствующимъ даннымъ опыта и тотъ догматъ, который кладетъ Ницше въ основу своего воззрѣнія на самую жизнь. По ученію Ницше, воля къ жизни есть всецѣло *воля къ власти,* а власть есть жестокость, эксплуатація. Если даже и согласиться съ тѣмъ, что основу жизни составляетъ активное стремленіе, которое можно обозначить, какъ волю къ власти, то изъ этого вовсе еще не слѣдуетъ, что власть есть всегда и непремѣнно жестокость и эксплуатація по отношенію къ другимъ людямъ. Вѣдь, намъ приходится вступать въ борьбу не только съ другими людьми, но и съ окружающей природой, а что самое главное, борьбу приходится вести и съ самими собою, если мы хотимъ, чтобы наше міросозерцаніе, въ истинности котораго мы убѣждены, получило власть надъ моментальными влеченіями и настроеніями и придало необходимое для истинной силы единство нашей личности Въ такой борьбѣ съ природой и собственными увлеченіями намъ не только нѣтъ нужды постоянно быть жестокими по отношенію къ другимъ людямъ, но, напротивъ, часто весьма полезно находиться съ ними въ мирномъ сотрудничествѣ 3. Эти соображенія сами собою приводятъ насъ къ третьему недостатку предпосылокъ Ницше. Ницше является во всѣхъ своихъ построеніяхъ крайнимъ *индивидуалистомъ.* Онъ беретъ человѣка, какъ изолированное существо, и хочетъ его разсматривать довольно безотносительно къ обществу. Онъ съ величайшимъ презрѣніемъ относится къ массамъ и удѣломъ сильной личности считаетъ одиночество Но такое представленіе о человѣкѣ попросту противоестественно. Человѣкъ есть существо соціальное по самой своей природѣ, и если мы будемъ его брать внѣ общества, то станемъ оперировать съ такой абстракціей, которой никакая конкретная реальность не отвѣчаетъ. Тогда нечего удивляться, если выводы наши окажутся поразительно скудными. Ницше,

какъ и всѣ крайніе индивидуалисты въ этикѣ, отстаивая свободу изолированной личности, забываетъ при этомъ, что сама сознающая свободу личность есть, въ концѣ-концовъ, продуктъ общественной эволюціи и появилась уже на сравнительно высокой ступени общественнаго развитія Самые общеизвѣстные факты показываютъ, что и для сохраненія своей разумности человѣкъ нуждается въ общественной средѣ, лишеніе которой можетъ его довести даже до помѣшательства. Внѣ общества мы, слѣдовательно, не только не получили бы личности, стремящейся къ свободѣ и самоутвержденію, но вообще не имѣли бы человѣка, какъ разумнаго существа 4. Четвертая и чуть ли не самая важная причина скудости выводовъ Ницше заключается въ отношеніи его къ *истинѣ*. Если мы будемъ отрицать истину, то неизбѣжно придемъ къ отрицанію свободы во всѣхъ смыслахъ этого понятія. Безъ истины не можетъ быть свободы въ смыслѣ независимости отъ окружающей насъ природы Вѣдь, для такой независимости необходимо овладѣніе природой, умѣніе направлять дѣйствіе ея силъ въ желательную для насъ сторону. Но такое овладѣніе мыслимо только на почвѣ знанія законовъ природы. Разъ нѣтъ истины, то нѣтъ и никакого знанія. Разъ нѣтъ знанія, то нѣтъ у насъ и средствъ для полученія господства надъ окружающимъ міромъ. Но этимъ же путемъ разрушается и внутренняя свобода человѣка. Свобода человѣка, какъ разумнаго существа, состоитъ въ томъ, что онъ свой разумъ, освѣщенный знаніемъ, логически провѣреннымъ, дѣлаетъ судьей въ своихъ дѣйствіяхъ и этимъ придаетъ своей личности необходимую цѣльность, превращаетъ ее въ опредѣленное активное начало, самостоятельно воздѣйствующее на окружающій міръ. Но разъ нѣтъ истины, то нѣтъ и логически провѣренной мысли. А разъ нѣтъ мысли, то овладѣвающее нами въ каждый данный моментъ чувство должно непосредственно переходить въ дѣйствіе, такъ какъ не будетъ посредства размышленія между чувствомъ и дѣйствіемъ. Но такого рода образъ дѣйствій, когда чувство непосредственно переходитъ въ волевой актъ, характерно для психологіи животнаго, а не для психологіи человѣка, какъ мыслящаго существа Мы, такимъ образомъ, еще разъ подошли къ тому общему заключенію объ ученіи имморалистовъ, которое уже разъ вывели. Мы убѣждаемся теперь,

что сверхчеловѣкъ Ницше на самомъ дѣлѣ не есть соціальное мыслящее существо и что психика его построена не по типу психики человѣка. но по типу психики животнаго Человѣкъ безъ опредѣленныхъ идеаловъ, человѣкъ, отрицающій истину и исповѣдующій антисоціальныя воззрѣнія, есть не сверхчеловѣкъ, а на самомъ дѣлѣ подчеловѣкъ, т.-е. животное. Кто хочетъ въ этомъ наглядно удостовѣриться, пусть возьметъ изображенія въ изящной литературѣ героевъ, вдохновленныхъ Ницшеанскими идеями; я, по правдѣ сказать, не вижу большой разницы между сильнымъ животнымъ и хотя бы героемъ извѣстнаго романа „Санинъ“.

Такимъ образомъ, доктрина Ницше, исполненная внутреннихъ противорѣчій, во всякомъ случаѣ не способствуетъ поднятію человѣческой личности. Напротивъ, она чрезчуръ упрощаетъ содержаніе человѣка, не только не поднимаетъ его надъ остальнымъ міромъ, но принижаетъ его на степень неосмысленнаго животнаго.

III Этимъ, я, впрочемъ, не хочу сказать, что ученіе Ницше лишено всякихъ *положительныхъ элементовъ*. Въ немъ можно считать цѣннымъ протестъ противъ чрезмѣрнаго преклоненія передъ общественнымъ элементомъ въ этикѣ и противъ такихъ доктринъ, которыя всю сущность назначенія человѣка видятъ въ служеніи общественнымъ цѣлямъ. Несомнѣнно, что такія доктрины впадаютъ въ крайность, противоположную индивидуализму Ницше. И нѣтъ никакого основанія общество во всѣхъ отношеніяхъ ставитъ выше личности и, напримѣръ, въ общественномъ прогрессѣ видѣть единственный смыслъ существованія людей. Хотя личность для своего развитія предполагаетъ общественную среду, но все же она цѣликомъ въ обществѣ не растворяется. Она все же остается самостоятельной величиной, которая своими личными свойствами можетъ многое давать самому обществу и по своему уровню можетъ стоять гораздо выше окружающаго ее общества Можно считать доказаннымъ фактомъ, что и самый прогрессъ получаетъ свое начало всегда отъ выдающихся личностей, такъ какъ массы, въ которыхъ всегда преобладаютъ посредственности, къ творчеству новыхъ идей малоспособны. Сверхъ того, личность, конечно, имѣетъ свои собственныя нравственныя задачи, помимо служенія обществу, свое собственное до-

стоинство, не только какъ членъ окружающей общественной среды Все это говоритъ въ пользу индивидуализма; его нельзя просто и безусловно устранить изъ этики. Можно согласиться съ Ницше даже въ томъ, что сильная творческая личность до извѣстной степени нуждается въ одиночествѣ. Конечно, сильный человѣкъ не можетъ быть только стаднымъ животнымъ. Общеніе съ людьми, которыхъ онъ переросъ, можетъ его иногда тяготить и вызывать въ немъ потребность уединенія. Можно признать правильнымъ и положеніе, что творчество сильной личности иногда требуетъ отъ нея суровости къ окружающимъ Пока люди не достигли совершенства, иногда въ борьбѣ за истину, въ процессѣ проведенія въ жизнь идеаловъ необходима и суровость.

Нельзя только такъ заострять всѣ эти мысли, какъ это дѣлаетъ Ницше, нельзя всѣ эти положенія проводить съ такой односторонностью, такъ какъ все это приводитъ къ игнорированію неустранимыхъ фактовъ, съ которыми нельзя не считаться. И уже безусловно излишними являются въ проповѣди Ницше такія положенія, какъ отрицаніе истины, которое приводитъ къ невозможности построить вообще ученіе, выдерживающее какую-нибудь серьезную критику. Для кого нѣтъ истины, тому нечего сообщить окружающимъ людямъ, съ тѣмъ и всякіе споры становятся невозможными, такъ какъ во имя чего же они будутъ совершаться?

Такимъ образомъ, едва ли мы можемъ удовлетвориться этой доктриной имморализма Ея изученіе не избавляетъ насъ, повидимому, отъ необходимости продолжать дальнѣйшій анализъ нравственныхъ системъ и посмотрѣть, какія еще дѣлались въ новое время попытки положительно обосновать нравственный принципъ.

Глава III

Этика на эмпирическихъ основахъ.

§ 18. Утилитарная этика. Спенсеръ.

I. Мы знаемъ, что Кантъ хотѣлъ создать систему нравственности, построенную исключительно на апріорныхъ основаніяхъ. Долгъ является въ его представленіяхъ фактомъ чистаго разума, такъ что задача философа сводится только къ выясненію разъ навсегда даннаго его содержанія; всякіе эмпирическіе элементы должны быть исключены изъ нравственной системы; они только вредятъ чистотѣ нравственныхъ понятій, общихъ для всѣхъ разумныхъ существъ.

Полную противоположность принципамъ Канта составляютъ попытки построить этику на чисто *эмпирическихъ основахъ* Эти попытки исходятъ изъ предположенія, что можно вывести понятіе добродѣтели и содержаніе нравственнаго долга изъ разсмотрѣнія эмпирическихъ данныхъ, которыми мы располагаемъ относительно природы человѣка и его поведенія. При построеніи этической системы, по мнѣнію сторонниковъ этого направленія, мы не должны сходить съ почвы строго научнаго изслѣдованія, а потому не должны вводить въ наше разсужденіе такихъ положеній, которыя не могли бы выдержать опытной провѣрки. Насколько это направленіе не только по методу изслѣдованія, но и по содержанію ученія расходится съ Кантовскимъ, ясно уже изъ того, что представители его, при всемъ различіи школъ, совершенно согласно полагаютъ въ основу своихъ построеній то самое понятіе, которое Кантъ такъ старательно устранялъ изъ этики, именно *понятіе счастія или благосостоянія* При этомъ получаются, однако, большія различія въ

зависимости отъ того, какъ опредѣляется самое счастіе и какіе пути считаются наиболѣе правильными для его достиженія Стремленіе къ счастію считается присущимъ человѣку по природѣ и потому наиболѣе надежнымъ базисомъ для теоріи человѣческаго поведенія; но содержаніе счастія и средства его осуществленія представляются въ весьма различномъ видѣ

II. Мы начнемъ нашъ обзоръ съ англійской школы *утилитарной морали*, потомъ смѣняющейся въ той же странѣ эволюціоннымъ направленіемъ Англійская этика XIX столѣтія представляетъ собою дальнѣйшее развитіе нравственной мысли на той почвѣ, которая была подготовлена мыслителями XVII и XVIII вѣковъ въ этой странѣ (выше, § 12, III)

Прежде всего, мы встрѣчаемся въ исторіи англійскаго утилитаризма XIX вѣка съ именемъ *Бентама*, о которомъ мы вскользь упомянули уже въ предыдущемъ отдѣлѣ Бентамъ (1748 — 1832 гг.) извѣстенъ тѣмъ огромнымъ вліяніемъ, которое онъ имѣлъ не на одно только англійское законодательство и юриспруденцію начала минувшаго столѣтія, но и на законодательныя работы нѣкоторыхъ другихъ странъ.—По ученію Бентама, въ основѣ человѣческаго поведенія лежитъ стремленіе къ счастію. Каждый желаетъ своего счастія, и ничего иного, кромѣ эгоизма, въ основѣ поведенія людей мы найти не можемъ. Вся суть этической нормировки состоитъ въ томъ, чтобы этотъ эгоизмъ былъ разуменъ, чтобы человѣкъ зналъ, гдѣ именно слѣдуетъ искать счастія. Первый принципъ разумнаго эгоизма состоитъ въ томъ, что человѣкъ сознаетъ невозможность жить въ обществѣ безъ симпатіи и помощи со стороны окружающихъ и при наличности враждебныхъ съ ними отношеній. Но, размышляя объ этомъ, онъ убѣждается, что для полученія помощи и сочувствія необходимо и самому быть готовымъ къ проявленію того же самаго окружающимъ Слѣдовательно, мы можемъ содѣйствовать нашему счастію только при томъ условіи, чтобы не противодѣйствовать счастію другихъ и даже помогать ему, когда этого возможно безъ самопожертвованія. Если все общество состоитъ изъ людей, усвоившихъ себѣ эту истину, то въ немъ окажется возможнымъ достиженіе *наибольшаго счастія для наибольшаго количества людей* на почвѣ эгоистической, но разумной дѣятельности отдѣльныхъ людей. Руководясь разумнымъ эго-

измомъ, никто не будетъ мѣшать другимъ, наступитъ полная солидарность, такъ какъ всѣ будутъ сознавать свою зависимость другъ отъ друга.

Чтобы эгоизмъ былъ разумнымъ, человѣкъ долженъ въ точности знать, въ чемъ же состоитъ его счастіе. Для рѣшенія этого вопроса необходимо умѣть соразмѣрять удовольствія и страданія, и знать, какимъ видамъ поведенія слѣдуетъ отдавать предпочтеніе, какъ доставляющимъ наибольшую сумму удовольствій при наименьшемъ количествѣ страданій. Для производства такихъ расчетовъ, Бентамъ рекомендуетъ свою *„моральную ариѳметику“*. Онъ убѣжденъ въ томъ, что можно найти количественный масштабъ для сопзмѣренія удовольствій и страданій, возникающихъ въ результатѣ нашихъ дѣйствій. Для этого необходимо ихъ учитывать по степени интенсивности, продолжительности, достовѣрности и близости; къ этому слѣдуетъ еще добавлять оцѣнку ихъ плодотворности и чистоты, т.-е. вѣроятности, что за извѣстнымъ чувствомъ будетъ слѣдовать чувство того же рода, а не противоположнаго; наконецъ, имѣетъ значеніе и признакъ распространенности, т.-е. числа лицъ, у которыхъ въ результатѣ даннаго дѣйствія возникаетъ удовольствіе или страданіе. Дополненіемъ къ расцѣнкѣ по этой схемѣ удовольствій, ожидаемыхъ отъ дѣйствія, является такая же расцѣнка страданій. По вычисленіи той и другой суммы остается подвести балансъ, и тогда ясно будетъ, заслуживаетъ ли данное дѣйствіе поощренія или же должно быть отвергнуто Человѣкъ, который умѣетъ правильно дѣлать такой расчетъ счастія, и есть добродѣтельный человѣкъ. Содѣйствуя своему счастію, онъ въ то же время будетъ увеличивать и сумму общаго счастія. Человѣкъ безнравственный или даже преступный есть, въ сущности, человѣкъ, сдѣлавшій неправильный расчетъ

Санкціей нравственнаго поведенія являются, прежде всего, тѣ страданія, которыми сопровождается всякое дѣйствіе, предпринятое въ результатѣ неправильнаго расчета. Но, сверхъ того, существуетъ санкція общественнаго мнѣнія, санкція политическая, санкція религіозная Бентамъ не придаетъ самостоятельнаго значенія санкціи совѣсти; поэтому его не безъ основанія упрекаютъ въ томъ, что онъ не проводитъ различія между моральностью, основанной

на чистотѣ внутренняго настроенія, и легальностью, довольствующеюся внѣшними результатами дѣйствій. Мало значенія онъ придаетъ и санкціи религіозной и особенно внимательно останавливается на санкціи политической, т-е. на угрозѣ *наказаніемъ*. Эта санкція необходима, потому что не всѣ члены общества способны правильно разсчитывать и, такимъ образомъ, самопроизвольно вести общество къ достиженію наибольшаго счастія наибольшаго количества людей. Ихъ приходится побуждать къ такому образу дѣйствія угрозой наказанія. Эта угроза сама по себѣ склоняетъ людей въ сторону правильнаго расчета, такъ какъ заставляетъ ихъ принимать во вниманіе при расчетѣ послѣдствій своихъ поступковъ то страданіе, которое получится отъ наказанія, установленнаго за извѣстное дѣйствіе. Тяжесть наказанія не замедлитъ перевѣсить расчетъ въ отрицательную сторону. Но такъ какъ наказаніе есть само по себѣ зло, то имъ грозить слѣдуетъ лишь въ важнѣйшихъ случаяхъ, въ предѣлахъ строгой необходимости, чтобы безъ нужды не увеличивать сумму страданій, составляющихъ удѣлъ людей.

Къ чему же должно стремиться законодательство? Такъ какъ главнѣйшимъ средствомъ для достиженія всѣхъ благъ является *богатство*, то на его распредѣленіе и должно быть обращено преимущественное вниманіе законодателя. Но увеличеніе богатства не идетъ пропорціонально съ увеличеніемъ доставляемаго имъ удовольствія: если богатство даннаго лица увеличится вдвое, то сумма получаемаго имъ удовольствія возрастетъ не вдвое, но въ меньшей степени. Поэтому вся сумма народнаго богатства доставитъ наибольшее количество удовольствій наибольшему количеству людей только при равномъ ея распредѣленіи между всѣми членами общества. Однако, это не значитъ, что слѣдуетъ проводить коммунистическій строй. Важнѣе всего для счастія — обезпеченность пользованія богатствомъ, а такая обезпеченность достигается лишь при помощи собственности. Поэтому равенство въ распредѣленіи богатства можетъ быть проводимо лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ которыхъ оно не подрываетъ собственности. Налогъ на наслѣдство представляется Бентаму наиболѣе практичнымъ путемъ къ возможному достиженію имущественнаго равенства.

Основныя положенія утилитарной этики въ гораздо болѣе утонченномъ видѣ, чѣмъ у Бентама, представлены въ сочиненіяхъ *Джона-Стюарта Милля* (1806—1873 гг). Въ своей извѣстной статьѣ объ „Утилитаризмѣ“ (1861 г) Милль не удовлетворяется Бентамовской оцѣнкой удовольствій и страданій только съ количественной стороны Онъ выдвигаетъ на первый планъ *качественное различіе* между ними. По мнѣнію Милля, есть удовольствія низшаго разряда и высшаго; только вторыя соотвѣтствуютъ достоинству человѣка, и человѣкъ, познавшій и оцѣнившій ихъ, никогда отъ нихъ не откажется, хотя бы въ погонѣ за ними рисковалъ остаться вполнѣ неудовлетвореннымъ. „Лучше быть неудовлетвореннымъ Сократомъ, говоритъ Милль, чѣмъ довольнымъ глупцомъ“ Истинный утилитаризмъ состоитъ въ стремленіи къ высшимъ удовольствіямъ за счетъ низшихъ. Но тутъ возникаетъ вопросъ: гдѣ же критерій для различія высшихъ удовольствій отъ низшихъ? На этотъ вопросъ Милль не даетъ удовлетворительнаго отвѣта; не видя критерія по-существу, онъ ограничивается тѣмъ, что отсылаетъ насъ къ мнѣнію большинства изъ тѣхъ людей, кто испыталъ оба рода удовольствій. Почему для насъ обязательно мнѣніе большинства, при извѣстной субъективности взглядовъ на удовольствія, Милль не объясняетъ.—Далѣе Милль расходится съ Бентамомъ въ томъ, что замѣняетъ Бентамовскія разсужденія о счастіи наибольшаго количества людей понятіемъ *общаго блага* и выводитъ стремленіе содѣйствовать ему не изъ простого расчета, но изъ складывающейся у насъ привычки ассоціировать наше благосостояніе съ благомъ того общества, въ которомъ мы живемъ Привычныя ассоціаціи вообще заставляютъ насъ часто, безъ всякаго сознательнаго расчета, дѣйствовать въ томъ направленіи, которое соотвѣтствуетъ истинному счастію Подъ вліяніемъ практики и упражненія, тѣ пути, которые по указаніямъ опыта ведутъ насъ къ счастію, становятся для насъ мало-по-малу цѣнными сами по себѣ, безъ сознательнаго соображенія о томъ, почему именно они представляются цѣнными. Мы начинаемъ культивировать то, что называется *добродѣтелью,* какъ благо само по себѣ, независимо отъ той пользы, которую она приноситъ, совершенно такъ же, какъ скупецъ цѣнитъ деньги сами по себѣ, забывая, что онѣ только средство

для нашихъ цѣлей и цѣнны только въ этомъ отношеніи. Въ виду дѣйствія подобныхъ привычныхъ ассоціацій мы и можемъ передъ обычно совершаемыми дѣйствіями освобождать себя отъ размышленій о томъ, какъ намъ слѣдуетъ поступить, сознательные расчеты, показывающіе, какъ слѣдуетъ вести себя, чтобы итти къ счастію, сдѣланы уже въ большинствѣ случаевъ раньше практикой не только нашей, но и предшествующихъ поколѣній, и намъ остается только слѣдовать привычнымъ ассоціаціямъ, т-е такъ называемымъ указаніямъ добродѣтели Самое чувство долга есть не что иное, какъ ассоціація, возникшая тѣмъ путемъ, что съ извѣстными дѣйствіями связалось чувство страха передъ тѣми непріятными послѣдствіями, къ которымъ приводитъ ихъ выполненіе Воспитаніе должно укрѣплять въ людяхъ соціальныя наклонности, а законодательство должно способствовать установленію возможно большей гармоніи между индивидуальными интересами и интересами, общими для всѣхъ.

III. Глубже, чѣмъ у этихъ писателей, вопросъ о происхожденіи моральнаго чувства поставленъ у представителей *эволюціонной школы*. *Чарльзъ Дарвинъ* въ своемъ извѣстномъ сочиненіи „О происхожденіи человѣка“ (1871 г) ставитъ и этотъ вопросъ и рѣшаетъ его въ духѣ всей своей теоріи борьбы за существованіе и отбора. Точно такъ же, какъ подъ вліяніемъ этихъ двухъ факторовъ происходитъ эволюція животныхъ видовъ, ибо они закрѣпляютъ за животными тѣ свойства, которыя особенно полезны для сохраненія индивида и вида, такъ эти же факторы оказываются рѣшающими для эволюціи морали. Къ числу полезныхъ свойствъ у многихъ животныхъ принадлежитъ соціальный инстинктъ, который помогаетъ этимъ животнымъ соединенными силами бороться противъ общихъ враговъ. Въ случаѣ необходимости этотъ инстинктъ заставляетъ животныхъ даже жертвовать собою для спасенія вида. У человѣка соціальный инстинктъ дополняется дѣятельностью разсудка, который освѣщаетъ для него выгоды общежитія и помогаетъ ему выбирать правильныя средства для обезпеченія блага своего и всего своего вида. Такъ возникаетъ моральное чувство. Оно составляетъ результатъ приспособленія человѣка къ окружающей средѣ и является сред-

ствомъ обезпечить благосостояніе наибольшаго количества индивидовъ въ человѣческомъ родѣ.

Независимо отъ Дарвина, къ аналогичнымъ выводамъ пришелъ въ своей грандіозной „Системѣ синтетической философіи“ *Гербертъ Спенсеръ* (1820—1903 гг.) Спенсеръ также стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что всякому живому существу присуще стремленіе къ счастію, которое и должно быть положено въ основу этической системы Но онъ идетъ дальше Бентама и Милля и ставитъ вопросъ о томъ, почему же люди должны стремиться къ счастію, имѣетъ ли это стремленіе какія-нибудь глубокія основанія? На этотъ вопросъ Спенсеръ отвѣчаетъ, что стремленіе къ счастію входитъ составной частью въ общій планъ мірозданія, является однимъ изъ условій *всемірной эволюціи*. „Каждая наука, говоритъ Спенсеръ, начинается накопленіемъ наблюденій и затѣмъ сначала обобщаетъ ихъ эмпирическимъ образомъ, но лишь съ достиженіемъ той ступени, на которой ея эмпирическія обобщенія обнимаются какимъ-либо раціональнымъ обобщеніемъ, становится она развитой наукой“. „Нынѣшній утилитаризмъ, признающій установленіе принциповъ поведенія только индуктивнымъ путемъ, составляетъ лишь подготовительную ступень къ тому утилитаризму, который дедуктивно выводитъ эти принципы изъ процессовъ жизни въ томъ видѣ, въ какомъ они совершаются при господствующихъ въ данное время условіяхъ существованія“ (Основанія этики, гл IV, §§ 22 и 23)

Весь міровой процессъ, по Спенсеру, покрывается основной его формулой *эволюціи и диссолюціи*. Онъ представляетъ собою во всѣхъ своихъ познаваемыхъ для насъ проявленіяхъ волнообразную смѣну эволюцій, которыя достигаютъ состоянія равновѣсія, послѣ котораго начинается неизбѣжная диссолюція Всякая эволюція, гдѣ бы она ни имѣла мѣсто, въ физическомъ ли мірѣ, въ человѣческомъ обществѣ, или въ области человѣческаго поведенія, выражается формулой, согласно которой она состоитъ въ интеграціи матеріи, сопровождающейся утратой самостоятельнаго движенія частей. При этомъ матерія изъ неопредѣленнаго и несвязнаго состоянія однородности обращается въ состояніе опредѣленной и связной разнородности По окончаніи эволюціи, какъ сказано, устанавливается состояніе абсолютнаго

равновѣсія системы Однако, это состояніе не можетъ быть вѣчнымъ; оно неизбѣжно нарушается воздѣйствіемъ силъ, находящихся внѣ данной системы, а потому смѣняется процессомъ диссолюціи, по окончаніи котораго начинается новая эволюція, и т д. Наглядно можно иллюстрировать процессъ эволюціи, согласно формулѣ Спенсера, на образованіи сложной дифференцированной и тѣсно связанной планетной системы изъ первоначальной мировой туманности или на возникновеніи сложнаго современнаго государства, основаннаго на раздѣленіи труда, изъ первобытнаго недифференцированнаго общества

Тотъ же самый процессъ эволюціи происходитъ, по ученію Спенсера, и съ человѣческимъ *поведеніемъ* Поведеніе людей развивается въ направленіи болѣе совершеннаго приспособленія дѣйствій къ цѣлямъ, отвѣчающаго наилучшему сохраненію индивида и вида. При этомъ, по мѣрѣ развитія, поведеніе становится болѣе связнымъ и прочнымъ, болѣе опредѣленнымъ и разнообразнымъ. Конечный идеалъ состоитъ въ наступленіи абсолютнаго равновѣсія, когда уничтожится всякій антагонизмъ между индивидомъ и окружающей его общественной средой, дѣйствія всѣхъ членовъ общества окажутся вполнѣ согласованными, и исчезнетъ практическая необходимость въ какомъ-либо принужденіи. Этому состоянію будетъ соотвѣтствовать абсолютная мораль и *органическая нравственность* Въ настоящее время такая нравственность, при которой исчезаетъ и всякая потребность въ самопожертвованіи, для насъ недостижима, хотя теоретически мы способны начертать ея основы. Практически же мы принуждены довольствоваться несовершенной моралью, вытекающей изъ нашей неполной приспособленности къ жизни. Эта мораль ведетъ насъ по пути эволюціи и достиженія счастія для индивида и вида. Санкціей морали является то, что общества съ плохой моралью оказываются болѣе слабыми и погибаютъ въ столкновеніяхъ съ обществами, опередившими ихъ въ нравственномъ развитіи

Абсолютная этика, по ученію Спенсера, сводится къ комбинаціи двухъ принциповъ: *справедливости, отрицательной и положительной благотворительности.* Важнѣйшимъ изъ нихъ является принципъ справедливости. Формула его состоитъ въ томъ, что каждый человѣкъ можетъ требовать полнѣйшей свободы для упражненія своихъ способностей,

если только свобода эта совмѣстима съ подобной же свободой каждаго другого человѣка Отрицательная благотворительность сводится къ тому, что никто не долженъ производить для другихъ людей несчастій ни прямымъ ни косвеннымъ путемъ; положительная благотворительность требуетъ, чтобы каждый, кромѣ пріятныхъ ощущеній, получаемыхъ отъ личнаго удовлетворенія, участвовалъ, путемъ сочувствія, въ пріятныхъ ощущеніяхъ, получаемыхъ другими —Всѣ эти принципы Спенсеръ выводитъ изъ указаній, даваемыхъ самою человѣческою природой. Природа человѣка показываетъ, что счастье составляетъ цѣль творенія, цѣль Бога. Удовольствія получаются только при свободномъ упражненіи нашихъ способностей. Слѣдовательно, идеальный порядокъ состоитъ въ возможности свободнаго упражненія способностей, открытой для всѣхъ людей. При условіи жизни въ обществѣ, такая свобода мыслима только тогда, когда она открыта для всѣхъ въ равной мѣрѣ Но это условіе само собою будетъ достигнуто только тогда, когда у каждаго способности будутъ таковы, чтобы ихъ развитіе не стѣсняло другихъ людей. Когда люди эволюціонируютъ до такого состоянія, то жизнь въ обществѣ будетъ происходить безъ всякихъ треній и не понадобится никакого принужденія, чтобы удержать людей въ общественномъ состояніи и сдѣлать возможнымъ ихъ сотрудничество. Это и будетъ состояніе органической нравственности, соединенное съ установленіемъ полной свободы.

Изъ этого слѣдуетъ, что, съ точки зрѣнія абсолютнаго нравственнаго принципа, Спенсеръ не допускаетъ никакого соціальнаго *принужденія*. Государство, съ его системой принудительныхъ нормъ, представляется ему только необходимымъ историческимъ зломъ. По убѣжденію Спенсера, чѣмъ менѣе въ людяхъ развито уваженіе къ свободѣ, тѣмъ сильнѣе и подчиненіе ихъ авторитету Поэтому, наиболѣе грубыя общества имѣютъ и наиболѣе деспотическую власть. По мѣрѣ развитія нравственнаго чувства, гнетъ власти ослабѣваетъ, пока, наконецъ, она не станетъ вполнѣ излишней (Соціальная статика, гл. XXX). Государство, какъ принудительная организація, необходимо, чтобы удержать въ общественномъ состояніи несовершенныхъ людей. Въ идеальномъ же обществѣ принужденія не будетъ; это общество будетъ состоять изъ свободныхъ союзовъ, выходъ изъ

которыхъ не можетъ быть запрещенъ. Но союзы эти на ступени развитія органической нравственности будутъ достаточно прочны. Полной соціальной свободѣ соотвѣтствуетъ упраздненіе права частной собственности на землю. Земля должна принадлежать обществу, а отдѣльные члены могутъ получать ее въ аренду, соотвѣтственно размѣрамъ своихъ потребностей Во всякомъ случаѣ, правительство, пока оно существуетъ, должно ограничиваться исключительно защитой правопорядка, обезпечивающаго свободу, а не брать на себя какія-нибудь иныя задачи; вся творческая дѣятельность должна быть предоставлена свободнымъ гражданамъ и ихъ добровольнымъ организаціямъ

Спенсеръ вполнѣ убѣжденъ, что развитіе человѣчества шло и будетъ итти именно въ этомъ направленіи. Люди предназначены къ тому, чтобы развиться до состоянія органической нравственности. Они не могли начать прямо съ такого состоянія, ибо имъ пришлось предварительно выполнить большую разрушительную работу Необходимо было истребить всѣ тѣ породы, которыя враждебны человѣку. Эту работу могли выполнить только несовершенные люди, ибо, чѣмъ ближе человѣкъ къ совершенству, тѣмъ болѣе отвращенія чувствуетъ онъ къ убійству Весь ходъ прогресса состоитъ въ томъ, что человѣкъ приспособляетъ окружающія условія къ своимъ свойствамъ, и самъ приспособляется къ этимъ условіямъ Пока процессъ приспособленія не законченъ, до тѣхъ поръ не можетъ быть осуществлена и абсолютная нравственность.

Спенсеръ не отрицаетъ вполнѣ *значенія идей*, но и не придаетъ имъ сколько-нибудь рѣшающаго значенія „Рядъ истинъ, называемыхъ, при нашей искусственной классификаціи, ученіемъ о нравственности, въ существѣ своемъ однороденъ съ истинами міра физическаго. Порядокъ вещей, предписываемый закономъ равной свободы... порядокъ, къ которому стремится человѣчество, это тотъ же порядокъ, къ какому стремится и вся природа“ (Соц. статика, стр 591, рус. пер.). Человѣкъ съ его идеями есть только орудіе природы (тамъ же, 532 с). Поэтому, если у него явилось извѣстное убѣжденіе, то онъ долженъ его свободно высказывать и бороться за его реализацію, не задумываясь особенно о томъ, насколько оно можетъ быть осуществлено по состоянію людей въ данный моментъ Самый фактъ, что

такое убѣжденіе явилось у даннаго лица, имѣетъ извѣстное симптоматическое значеніе, и за это убѣжденіе надлежитъ бороться; а въ какой степени оно можетъ реализоваться, это отъ насъ не зависитъ, это покажетъ сама жизнь; не наше дѣло исправлять природу и естественный ходъ вещей нашей предусмотрительностью. Такимъ образомъ, въ политику и этику вносится извѣстный фатализмъ, и люди въ значительной степени обращаются Спенсеромъ въ простыя орудія независящаго отъ нихъ фатума. Хотя самое счастіе состоитъ, по Спенсеру, въ свободной дѣятельности, но наиболѣе интересная для людей сторона этой дѣятельности — идейное творчество и борьба за идеалъ — едва ли получила должную оцѣнку въ схемѣ, установленной Спенсеромъ. „Безъ насъ, говоритъ Спенсеръ, приняты мѣры, чтобы каждая истина появилась въ свое надлежащее время“ (Тамъ же, 532)

IV Таково, въ общихъ чертахъ, ученіе англійскихъ позитивистовъ XIX вѣка въ области этики. Англійская школа утилитаристовъ и эволюціонистовъ стремится поставить этику на вполнѣ научную почву и, такимъ образомъ, подвести подъ нее прочный фундаментъ, поддающійся опытной провѣркѣ и доказательству. Нравственность не является здѣсь ни голымъ „фактомъ разума“ ни продуктомъ недоказуемой метафизической теоріи, по крайней мѣрѣ, въ принципіальной постановкѣ вопроса, дѣлаемой этими мыслителями Подвергая научному изученію нравственность, англійская школа, несомнѣнно, пролила много свѣта на происхожденіе нравственнаго инстинкта и на практическое значеніе морали для эволюціи человѣчества Тѣмъ не менѣе, и выводовъ этой школы никоимъ образомъ нельзя признать окончательными.

Прежде всего, невозможно удовольствоваться тѣмъ опредѣленіемъ счастія, которое даетъ англійскій утилитаризмъ. *Понятіе счастія у Бентама* страдаетъ совершенно очевидными недостатками. Въ основѣ представленій этого автора о счастіи лежитъ мысль о сытости и удовлетворенности чисто внѣшними благами. Исходя изъ этого представленія, Бентамъ поставилъ на первый планъ матеріальную обезпеченность человѣка и предложилъ измѣрять удовольствія *количественнымъ* масштабомъ. Самаго поверхностнаго разсужденія достаточно, чтобы убѣдиться, что совершенно не-

мыслимо видѣть идеалъ нравственности въ наиболѣе сытомъ и довольномъ человѣкѣ, въ особенности, если самое довольство въ такой степени, какъ Бентамъ, ставитъ въ зависимость отъ чисто внѣшнихъ благъ Это хорошо сознаетъ уже *Милль,* который пытается поэтому замѣнить количественный масштабъ Бентама качественнымъ Ему не удается, однако, найти надлежащій для этого критерій, мнѣніе большинства, которое онъ предлагаетъ намъ въ такомъ качествѣ, слишкомъ внѣшній признакъ, чтобы можно было имъ удовольствоваться Эта неудача Милля объясняется тѣмъ, что и ему не удалось отрѣшиться отъ стремленія искать счастія въ состояніи *спокойнаго довольства*: онъ недостаточно продумалъ вопросъ, насколько довольство, въ смыслѣ спокойствія, совмѣстимо съ самымъ понятіемъ жизни и дѣятельности, характеризующихъ такія существа, какъ человѣкъ.

Если этика хочетъ сообразоваться съ истинной природой человѣка, какъ живого существа, разумнаго и общественнаго, то въ ней на первый планъ должны быть выдвинуты моменты активности, разумности и соціальности

Что касается *соціальности*, то этотъ моментъ никогда не упускался изъ виду англійской этикой XIX, такъ же какъ и предыдущихъ, столѣтія, въ такой степени, какъ, напримѣръ, этикой Канта. Соціальность человѣка оттѣнена и у Бентама, воззрѣнія котораго грѣшатъ лишь въ томъ отношеніи, что онъ смотритъ на человѣческое общество еще въ достаточной степени, какъ на простую сумму отдѣльныхъ людей, почему его формула гласитъ о наибольшемъ счастіи наибольшаго количества людей. Милль говоритъ уже объ „общемъ благѣ“; въ этомъ выраженіи заключается указаніе на единство человѣческаго общества, которое вызываетъ представленіе и о благѣ общества, какъ цѣлаго Уже въ очень яркой формѣ проводитъ эту *идею общественнаго единства Спенсеръ*. Въ своихъ соціологическихъ трудахъ Спенсеръ прямо защищаетъ представленіе о человѣческомъ обществѣ, какъ о своего рода *организмѣ,* который живетъ своею закономѣрною жизнью, имѣетъ свои свойства, не исчерпывающіяся свойствами отдѣльныхъ людей Поэтому, между обществомъ, какъ цѣлымъ, и отдѣльной личностью и возникаютъ конфликты: личность начинаетъ стремиться къ свободѣ, а общество требуетъ отъ нея жертвъ

во-имя своихъ собственныхъ интересовъ Если Спенсера можно въ чемъ упрекнуть, то только въ томъ, что при развитіи этой органической теоріи общества, онъ слишкомъ большое значеніе придаетъ аналогіямъ съ біологическими организмами. Общество людей въ его сочиненіяхъ выступаетъ въ родѣ нѣкоего большого животнаго, въ которомъ онъ отыскиваетъ даже подобіе разныхъ біологическихъ органовъ (см. особенно статью Спенсера „Соціальный организмъ"). Мы увидимъ ниже, что такая постановка вопроса объ органической природѣ общества неправильна и стоитъ въ связи съ недостаточной разработкой Спенсеромъ вопроса о самостоятельности духовныхъ психическихъ процессовъ.

Какъ правильно отмѣчаетъ Визе [1]), въ основѣ всѣхъ построеній Спенсера лежитъ весьма своеобразный натурализмъ, который сводится къ чрезмѣрному оттѣненію исключительно *физической и механической причинности*. Это обстоятельство и помѣшало Спенсеру въ его этикѣ въ достаточной степени выдвинуть моментъ *активности* и *разумности*, характеризующихъ человѣческое существо. Мы видѣли, что Спенсеръ рисуетъ намъ эволюцію нравственности тѣми же красками, какъ и всякую вообще эволюцію. Идеи, создаваемыя людьми, стоятъ при этомъ на второмъ планѣ. Весь процессъ получаетъ видъ механическаго, совершающагося помимо сознательной воли людей Между тѣмъ, наша воля, съ ея способностью руководиться сознательно поставляемыми идеалами, есть самостоятельное звено въ причинномъ ряду событій, и та этика, которая недостаточно съ этимъ считается, тѣмъ самымъ не охватываетъ важнѣйшихъ для этической системы сторонъ человѣческаго существа.

Спенсеръ, конечно, чрезмѣрно увлекся методами и пріемами наукъ о природѣ и недостаточно уяснилъ себѣ, что этика и соціологія ближе стоятъ къ области наукъ о духѣ; правильнѣе даже сказать, что у Спенсера отсутствуетъ представленіе о принципіальномъ отличіи духовной жизни отъ физическаго міра Въ глазахъ Спенсера человѣкъ является почти такимъ же пассивнымъ матеріаломъ для воздѣйствія окружающей среды, какъ неорганическіе предметы, растенія и низшія животныя. Самая жизнь опредѣляется у него только, какъ процессъ приспособленія къ

---

[1]) *Wiese*, Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre, 117.

внѣшней средѣ; познаніе есть только пассивное, по существу, воспріятіе, такъ что всѣ мысли критической философіи объ активномъ участіи человѣческаго мышленія въ обработкѣ воспріятій отвергаются имъ цѣликомъ. Съ процессомъ постояннаго творчества, на самомъ дѣлѣ, какъ мы это увидимъ ниже, происходящимъ какъ въ психикѣ отдѣльнаго человѣка, такъ и въ духовной жизни цѣлыхъ обществъ и являющимся основной причиной культурнаго прогресса, Спенсеръ совершенно не знакомъ Вотъ почему всѣ соціологическія представленія Спенсера оказываются наиболѣе правильными, пока дѣло идетъ о малокультурныхъ и малосознательныхъ обществахъ, но дѣлаются все менѣе правильными въ примѣненіи къ обществамъ, живущимъ болѣе развитою духовною жизнью. Точно такъ же совсѣмъ почти не выяснено Спенсеромъ значеніе государства, какъ творческой силы; въ законахъ и нравахъ Спенсеръ видитъ обыкновенно только выраженіе общественной традиціи, вліянія минувшихъ условій и поколѣній, но не силу идеала, стремленія впередъ. Вообще, какъ мы указали, идеалы людей, по представленіямъ Спенсера, самостоятельнаго значенія не имѣютъ; они являются лишь симптоматическими показателями закономѣрно, помимо воли людей, происходящей эволюціи Неудивительно поэтому, что многіе читатели выносятъ изъ сочиненій Спенсера такое впечатлѣніе, что людямъ можно сидѣть, сложа руки, и спокойно ожидать результатовъ естественнаго хода вещей, которые неизбѣжно въ свое время наступятъ Хотя самъ Спенсеръ протестуетъ противъ такого толкованія его воззрѣній (см. „Изученіе соціологіи“, заключеніе и post-scriptum), но его протесты не особенно убѣдительны: роль личности въ исторіи очерчена имъ очень блѣдно, а значеніе такъ называемыхъ великихъ людей Спенсеръ совсѣмъ склоненъ отвергать; все это стоитъ въ связи съ его общимъ пренебреженіемъ къ идейному творчеству въ исторіи.

Если мы придаемъ значеніе человѣческимъ идеаламъ, какъ силѣ, вносящей нѣчто самостоятельное въ ходъ событій, то мы не можемъ не придавать значенія и вопросу о положительномъ *смыслѣ всего мірозданія*. Вѣдь, тотъ, кто не видитъ никакого положительнаго смысла въ мірѣ, едва ли можетъ создавать какіе-нибудь идеалы, которые были бы предметомъ его искренней вѣры и могли бы вдохновлять

его къ дѣйствіямъ Поэтому въ этикѣ неизбѣжно возникаетъ вопросъ, можемъ ли мы открыть положительный смыслъ въ нашей жизни и во всемъ мірозданіи? Если это окажется недостижимымъ средствами точной науки, то нѣтъ ли къ этому иныхъ путей, въ родѣ метафизическаго познанія или религіозной вѣры, и насколько эти пути правомѣрны?

И Спенсеръ чувствуетъ необходимость углубить этическое изслѣдованіе и вывести его за предѣлы простого констатированія факта, что всякое живое существо стремится къ счастію. Такимъ констатированіемъ, въ сущности, ограничиваются Бентамъ и Милль, которые даже не ставятъ вопроса, имѣетъ ли какую-нибудь положительную цѣнность человѣкъ со всѣмъ своимъ стремленіемъ къ счастію. Спенсеръ пытается въ своей системѣ показать, что присущее человѣку стремленіе къ счастію есть необходимая пружина въ общемъ процессѣ міровой эволюціи и въ этомъ качествѣ имѣетъ за собою полныя основанія. Но едва ли можно признать достаточнымъ такое обоснованіе основного этическаго принципа Если даже и согласиться съ общей теоріей Спенсера, будто весь міровой процессъ есть смѣна эволюцій, за которыми неизбѣжно слѣдуютъ диссолюціи, то это немного дастъ намъ для уясненія положительнаго смысла жизни и цѣнности бытія. Возникаетъ тогда вопросъ: но *почему же эволюція лучше и цѣннѣе диссолюціи?* Симпатіи автора всегда явно находятся на сторонѣ эволюціи, но оправдать ихъ довольно трудно. Какой можетъ быть внутренній смыслъ въ міровомъ процессѣ, который подлежитъ такому закону круговращенія? Хотя Спенсеръ не говоритъ, подобно Ницше, о вѣчномъ возвратѣ одного и того же, но допускаетъ безконечное разнообразіе въ этихъ другъ друга смѣняющихъ эволюціяхъ и диссолюціяхъ, однако, отъ этого міровой процессъ все же въ нашихъ глазахъ не пріобрѣтаетъ уловимаго внутренняго смысла и понятной намъ положительной цѣнности.

Такимъ образомъ, общая концепція Спенсера о мірѣ едва ли можетъ удовлетворить нашимъ нравственнымъ запросамъ. А между тѣмъ, несомнѣнно, что при ея построеніи Спенсеръ, вопреки собственнымъ планамъ, на вполнѣ научной почвѣ не остался и перешелъ въ область *метафизики*. Чтобы придать единство безконечнымъ процессамъ

эволюціи и диссолюціи, ему пришлось допустить существованіе „Непознаваемаго", которое онъ представляетъ себѣ въ видѣ абсолютной субстанціи, безусловной, реальной, неразрушимой и являющейся причиной всѣхъ вещей. Но именно съ такимъ допущеніемъ Спенсеръ переходитъ границы научнаго знанія Допуская, что наши опытныя знанія имѣютъ въ основѣ впечатлѣнія, получаемыя воспринимающимъ субъектомъ отъ этой субстанціи, Спенсеръ тѣмъ самымъ даетъ метафизическій отвѣтъ на основной вопросъ гносеологіи, ограничивается ли реальность нашими ощущеніями и представленіями или же за ними скрывается какой-либо трансцендентный субстратъ Говоря о „Непознаваемомъ", что оно реально, неразрушимо и есть причина всего, Спенсеръ тѣмъ самымъ признаетъ его познаваемость, хотя бы въ извѣстныхъ предѣлахъ. Въ такомъ случаѣ Спенсеру приходится сдѣлать упрекъ, что, вступивши на путь метафизики, онъ недостаточно смѣло по нему пошелъ и не отважился создать изъ своего „Непознаваемаго" такого начала, которое больше удовлетворило бы насъ въ стремленіи проникнуть въ положительный смыслъ жизни и бытія

Да и самый *законъ всеобщей эволюціи и диссолюціи*, которымъ Спенсеръ хочетъ покрыть познаваемый нами міръ, едва ли можетъ быть признанъ только крайнимъ научнымъ обобщеніемъ, какъ его склоненъ представлять намъ самъ авторъ Въ значительной степени выводы Спенсера въ этой области основаны на поверхностныхъ и случайныхъ аналогіяхъ. „Исторія англійскаго языка, потерявшаго флексіи и замѣнившаго ихъ предлогами, укоротившаго слова до минимума, объясняется, напримѣръ, законами интеграціи, которая уничтожаетъ будто бы многосложныя слова Отсутствіе перспективы въ живописи древнихъ египтянъ, исторія ритма въ музыкѣ,—все это фигурируетъ въ качествѣ иллюстраціи интеграціи матеріи и разсѣянія движенія" [1]). Возникаетъ поэтому вопросъ, насколько законъ эволюціи есть, дѣйствительно, обобщеніе, охватывающее собою всю полноту жизни, и не значитъ ли укладывать богатое разнообразіе сложной дѣйствительности въ прокрустово ложе предвзятой идеи, если мы стремимся все объяснить съ его помощью? А, вѣдь, именно такой упрекъ дѣлается всегда метафизи-

---

[1]) *П. Г Виноградовъ.* О прогрессѣ, стр 40.

ческимъ ученіямъ; таковымъ и является, въ конечномъ счетѣ, ученіе Спенсера о мірѣ.

Замѣтимъ, что, даже оставаясь на почвѣ своего ученія, Спенсеръ могъ бы создать теорію болѣе для насъ утѣшительную, если бы придавалъ должное значеніе силѣ человѣческаго духа. Гюйо въ своей книгѣ „О невѣріи будущаго“ дѣлаетъ слѣдующее остроумное замѣчаніе: почему не допустить, что развитіе мысли произведетъ силу достаточную, чтобы остановить грозящій міру процессъ диссолюціи? [1])

§ 19. Этика энергизма.

I Многіе изъ этихъ недостатковъ этики утилитаристовъ и Спенсера исправляются тѣмъ направленіемъ эмпирической

---

[1]) Многія изъ тѣхъ замѣчаній, которыя были сдѣланы нами по адресу Спенсера, могутъ быть примѣнены къ этикѣ, сооружаемой на основахъ *историческаго матеріализма*, напримѣръ, къ построенію *А. Менгера* въ его „Новомъ ученіи о нравственности“ или *К Каутскаго* въ его книгѣ „Этика и историческій матеріализмъ“. Не усматривая въ этихъ ученіяхъ поэтому ничего особенно цѣннаго для выясненія сущности этической проблемы, я не буду на нихъ подробно останавливаться, тѣмъ болѣе, что уже имѣлъ случай о нихъ высказаться въ моихъ „Этюдахъ по современной этикѣ“ (1908 г). Въ основѣ названной этики лежитъ высказанное *Карломъ Марксомъ* положеніе, что „не сознаніе людей опредѣляетъ ихъ бытіе, но, напротивъ, общественное бытіе опредѣляетъ ихъ сознаніе“ (см. мою „Теорію историческаго процесса“, § 19). Человѣческія воззрѣнія на нравственность представляются здѣсь поэтому только отраженіемъ существующаго въ каждый данный моментъ общественнаго строя, обусловленнаго въ конечномъ счетѣ экономическими условіями, соотношеніемъ производительныхъ силъ и производственныхъ отношеній Нравственность есть только надстройка надъ экономическимъ основаніемъ, и съ измѣненіемъ этого основанія, которое закономѣрно и независимо отъ воли людей наступаетъ по естественному ходу исторической діалектики, соотвѣтственно мѣняются нравственныя воззрѣнія. Послѣдовательно проведенная теорія эта не оставляетъ мѣста идеямъ, какъ самостоятельному фактору исторіи, и не заботится отвѣчать на вопросы, выходящіе за предѣлы общественныхъ отношеній и эмпирическихъ данныхъ столь узко понимаемой исторіи Я считаю такое пониманіе исторіи несоотвѣтствующимъ фактамъ, а устраненіе изъ этическихъ изслѣдованій основныхъ вопросовъ нравственной философіи о положительномъ смыслѣ жизни и цѣнности бытія ни на чемъ не основаннымъ; не могу я признать правильной и мысль о созданіи особой этики и даже теоріи познанія, основанныхъ на классовомъ самосознаніи пролетаріата. Обо всемъ этомъ достаточно сказано въ указанныхъ двухъ моихъ трудахъ

этики, которое у Паульсена основательно окрещено именемъ энергизма

Паульсенъ [1]) опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ разницу между гедонизмомъ и энергизмомъ По мнѣнію гедонистовъ, послѣдней цѣлью или высшимъ благомъ для человѣка является удовольствіе или наслажденіе; съ точки же зрѣнія энергизма, высшимъ благомъ оказывается сама жизненная дѣятельность, точнѣе, опредѣленный способъ ея проявленія. Эту противоположность гедонизма и энергизма онъ находитъ не только въ новѣйшей философіи; онъ относитъ къ гедонистамъ: Аристиппа, Эпикура, Бентама, Милля, къ энергистамъ: Платона, Аристотеля, стоиковъ, Гоббза, Спинозу, Шефтсбери, Лейбница, Вольфа. Такимъ образомъ, въ то время какъ гедонисты видятъ сущность счастія въ извѣстныхъ результатахъ нашего поведенія, въ достигнутомъ при его помощи состояніи спокойной удовлетворенности, энергисты, напротивъ, сущность счастія или благосостоянія усматриваютъ не во всякаго рода внѣшнихъ благахъ, удовлетворяющихъ наши потребности, и не въ состояніи спокойствія и довольства, но въ самомъ *процессѣ дѣятельности*, если только эта дѣятельность согласна съ условіями нашей природы и сама по себѣ можетъ доставить чувство удовлетворенія, независимо отъ достигаемыхъ ею внѣшнихъ результатовъ. Только такое представленіе о высшемъ благѣ, думаютъ энергисты, стоитъ въ дѣйствительномъ согласіи какъ съ показаніями психологіи, такъ и съ содержаніемъ нашего нравственнаго чувства. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя удовольствіе и боль разсматривать, какъ побудительныя причины къ дѣйствованію. Нужно уже дѣйствовать для того, чтобы познакомиться съ чувствами удовольствія или боли. Накопляющаяся въ насъ энергія требуетъ расходованія и вызываетъ дѣйствіе; свободное развитіе дѣятельности сопряжено съ чувствомъ удовольствія, несвободное—съ чувствомъ боли или страданія. Слѣдовательно, удовольствіе — не первичный элементъ дѣйствія, но вторичный. Затѣмъ сами по себѣ чувства удовольствія и страданія еще не являются достаточными руководителями нашей дѣятельности и въ будущемъ, если мы только будемъ

---

1) *Паульсенъ*. Основы этики, кн., I гл. II. *Его же*, Введеніе въ философію, прибавленіе въ концѣ книги.

заботиться о сохраненіи нашего существованія. Удовольствіе показываетъ, что пріятно нашему организму въ данный моментъ, но оно вовсе не удостовѣряетъ, полезно ли будетъ организму данное состояніе и въ будущемъ. Разгоряченный человѣкъ съ удовольствіемъ пьетъ воду, но это не значитъ, чтобы холодная вода была ему полезна: она можетъ вызвать тяжелую простуду; напротивъ, лѣкарство можетъ быть очень противнымъ, но приноситъ пользу.

Намеки на ученія современнаго энергизма на эмпирической основѣ можно найти уже въ этикѣ *Людвига Фейербаха* (1804—1872 гг.), основателя нѣмецкаго позитивизма. Философія Фейербаха представляетъ собою рѣшительный протестъ противъ попытокъ построить этическое ученіе на почвѣ отвлеченныхъ умозрѣній Она требуетъ обращенія къ фактамъ дѣйствительной жизни, къ психологическимъ даннымъ и на почвѣ психологическаго анализа строитъ всѣ свои положенія Въ частности, въ нѣмецкой этикѣ Фейербахъ возрождаетъ эвдемонистическое начало Стремленіе къ счастію, по его ученію, есть необходимое предположеніе морали, ибо человѣкъ, не дорожащій своимъ счастіемъ, не можетъ и сочувствовать чужому несчастію. Зарожденіе нравственности слѣдуетъ искать въ необходимомъ по природѣ половомъ общеніи мужчины и женщины; здѣсь мы имѣемъ то положеніе, въ которомъ два индивида должны вмѣстѣ общими усиліями искать своего счастія. На этой основѣ зарождается представленіе объ обязанности къ другому человѣку и укрѣпляется мысль объ обязанностяхъ къ самому себѣ. Въ основу стремленія къ счастію Фейербахъ кладетъ не интеллектуалистическія представленія, но *волевой моментъ*, что и позволяетъ видѣть въ немъ предшественника современныхъ энергистовъ. При томъ въ ученіи о характерѣ человѣка Фейербахъ очень рѣзко проводитъ мысль объ его *измѣнчивости во времени* и о способности человѣка воздѣйствовать на свой характеръ работой мысли и упражненія; здѣсь нельзя не видѣть зачатковъ современнаго ученія о творческой психической причинности, которое будетъ изложено ниже Религіозный базисъ Фейербахъ не считаетъ необходимымъ для этики культурнаго человѣчества, видя въ идеѣ Бога только выраженіе человѣческихъ желаній и считая возможнымъ замѣнить ее идеей культурнаго прогресса человѣческаго рода.

Хорошо изображаетъ разницу между новымъ направленіемъ и англійскимъ утилитаризмомъ одинъ изъ самыхъ видныхъ представителей современнаго энергизма — *Жанъ-Мари Гюйо* (1854—1888 гг)—въ слѣдующемъ отрывкѣ. „Главный недостатокъ утилитарной школы, пишетъ онъ въ своемъ сочиненіи: „О современной англійской морали“, состоитъ въ томъ, что она слишкомъ большое значеніе въ человѣческой дѣятельности придавала наклонности къ удовольствію, и при томъ къ удовольствію въ самой его поверхностной формѣ. Есть два рода удовольствія. Одинъ отвѣчаетъ частной и преходящей формѣ дѣятельности, какъ удовольствіе ѣсть и пить; другой связанъ съ самимъ существомъ дѣятельности, какъ удовольствіе жить, хотѣть, думать. Первый родъ удовольствія — чисто чувственный; другой, болѣе независимый отъ внѣшнихъ объектовъ, составляетъ единство съ самимъ сознаніемъ жизни. Не всегда человѣкъ дѣйствуетъ, преслѣдуя частное удовольствіе, опредѣленное и внѣшнее по отношенію къ самому дѣйствію; иногда дѣйствуютъ изъ удовольствія дѣйствовать, живутъ, чтобы жить, мыслятъ, чтобы мыслить Въ насъ есть накопившаяся сила, которая требуетъ расходованія; когда какое-либо препятствіе мѣшаетъ ея расходованію, эта сила дѣлается желаніемъ или отвращеніемъ; когда желаніе удовлетворяется, получается удовольствіе; когда ему препятствуютъ, возникаетъ боль; но изъ этого не слѣдуетъ, что накопившаяся дѣятельность разрѣшается исключительно въ виду удовольствія, съ удовольствіемъ, какъ мотивомъ; жизнь развивается и осуществляется, потому что она—жизнь. Удовольствіе сопровождаетъ у всѣхъ существъ исканіе жизни, гораздо въ большей степени, чѣмъ вызываетъ его; прежде всего нужно жить, а затѣмъ уже наслаждаться“.

Считать этическимъ идеаломъ состояніе удовлетворенаго спокойствія, по мнѣнію энергистовъ, уже потому невозможно, что такое состояніе несовмѣстимо съ самымъ понятіемъ жизни *Жизнь есть состояніе активное*; она предполагаетъ, какъ всякая дѣятельность, какое-нибудь сопротивленіе, которое вызываетъ активную реакцію. А всякое сопротивленіе создаетъ страданіе и боль Такимъ образомъ, безъ борьбы съ препятствіями, безъ страданій человѣкъ жить не можетъ. Вотъ почему и обычное нравственное

сознаніе никогда не считаетъ наиболѣе достойнымъ въ нравственномъ отношеніи человѣка наиболѣе сытаго, довольнаго и спокойнаго Такое представленіе попросту не согласовалось бы съ понятіемъ о человѣкѣ, какъ о живомъ и потому вѣчно дѣятельномъ существѣ Наибольшее спокойствіе въ смыслѣ отсутствія борьбы и стремленій можетъ быть достигнуто, во-первыхъ, безъ особыхъ трудовъ и заслугъ со стороны человѣка; такъ, столь цѣнимое Бентамомъ матеріальное обезпеченіе достигается часто просто путемъ полученія хорошаго наслѣдства или выгодной женитьбы Съ другой стороны, достиженіе и при этихъ условіяхъ довольства и пассивнаго спокойствія возможно лишь при условіи сознательнаго ограниченія своихъ потребностей. И вообще только при этомъ условіи можемъ мы говорить о достижимости спокойствія, иначе наши потребности способны, по самой природѣ человѣческой, расти безконечно, такъ что по полученіи удовлетворенія однѣхъ потребностей человѣкъ начинаетъ безпокоится изъ-за другихъ, вновь у него возникающихъ Если же мы въ качествѣ пути къ счастію рекомендуемъ, по примѣру греческихъ циниковъ, ограниченіе потребностей, само по себѣ, то, вѣдь, по этому пути надлежитъ итти послѣдовательно; тогда окажется, что животныя по природѣ счастливѣе человѣка, такъ какъ количество ихъ потребностей ограниченнѣе отъ природы, растенія еще счастливѣе, а неорганическій міръ, несомнѣнно, ведетъ самое спокойное состояніе, не обладая никакими потребностями. Но не слѣдуетъ забывать при этомъ, что, по мѣрѣ такого пониженія темпа жизни, вызываемаго ограниченіемъ потребностей, мы неизбѣжно понижаемъ и способность къ наслажденіямъ: мало развитой человѣкъ съ ограниченными потребностями, правда, страдаетъ меньше высоко развитого и потому болѣе уязвимаго, болѣе чувствительнаго человѣка, но зато ему недоступны и всѣ тѣ наслажденія, которыя требуютъ извѣстнаго культурнаго развитія и которыя людьми культурными очень высоко цѣнятся, каковы разныя высшія интеллектуальныя и эстетическія наслажденія [1]). Вѣдь, такой человѣкъ не получаетъ

[1]) Это было отмѣчено уже античными философами; см *Seneca*, de vita beata, 5· „Камни и звѣри свободны отъ страха и печали; однако, никто не назоветъ ихъ счастливыми, ибо у нихъ отсутствуетъ сознаніе счастія. На той же ступени стоятъ люди, которые, вслѣдствіе тупости чувствъ и недостатка самосознанія, спустились на уровень животныхъ“.

наслажденія ни отъ занятій наукой и философіей, ни отъ произведеній искусства, которыя стоятъ выше уровня его пониманія Вотъ новое основаніе, которое заставляетъ думать, что не путь ограниченія потребностей, но, напротивъ, путь ихъ развитія соотвѣтствуетъ природѣ человѣка, хотя этотъ путь дѣлаетъ для людей немыслимымъ достиженіе состоянія спокойнаго довольства, столь цѣнимаго гедонистами и утилитаристами

Такимъ образомъ, утверждаютъ энергисты, дѣятельность есть естественное состояніе человѣка, и въ развитіи ея самой по себѣ заключается указываемый природой человѣку путь къ счастію Названный уже выше Гюйо поэтому строитъ свою „Мораль безъ обязанностей и санкцій“ на вытекающемъ изъ развитыхъ только что положеній энергизма понятіи *плодородія воли*—(fecondité du vouloir) „Мы чувствуемъ, говоритъ онъ въ сочиненіи, носящемъ приведенное заглавіе, потребность въ томъ, чтобы производить, чтобы налагать печать нашего творчества на міръ Дѣятельность сдѣлалась своего рода необходимостью для большинства людей. Наиболѣе постоянный и правильный видъ дѣятельности есть трудъ съ тѣмъ вниманіемъ, котораго онъ требуетъ Дикарь къ настоящему труду неспособенъ; тѣмъ болѣе неспособенъ, чѣмъ ниже онъ стоитъ. Преступники,—тѣ организмы, которые среди насъ являются живыми остатками древняго человѣка,—обыкновенно отличаются отвращеніемъ къ труду Они не скучаютъ онъ ничего недѣланія. Можно сказать, что скука у человѣка есть знакъ превосходства, плодородія воли Народъ, который изобрѣлъ сплинъ, есть самый дѣятельный народъ. Со временемъ трудъ будетъ становиться все необходимѣе для человѣка. Между тѣмъ, трудъ есть явленіе одновременно экономическое и моральное, гдѣ лучше всего примиряются эгоизмъ и альтруизмъ. Трудиться, значитъ—производить, а производить, значитъ—быть одновременно полезнымъ и себѣ и другимъ“. Далѣе Гюйо указываетъ, что человѣкъ находитъ наслажденіе въ самой борьбѣ, въ связанномъ съ нею рискѣ. Отсюда любовь нѣкоторыхъ людей къ мореплаванію, къ войнѣ, къ опаснымъ охотамъ, и т п. Здѣсь очень ярко обнаруживается, что въ самомъ процессѣ дѣятельности, въ преодолѣніи препятствій находитъ человѣкъ наслажденіе. Нѣкоторые идеалы могутъ получить въ нашихъ глазахъ

такое значеніе, что жизнь теряетъ всякій смыслъ при отказѣ отъ нихъ Человѣкъ есть, по выраженію Гюйо, философское животное—animal philosophique На этомъ покоится возможность для человѣка самопожертвованія, жертва даже жизнью ради идеи; такое самопожертвованіе даетъ человѣку больше удовлетворенія, чѣмъ жизнь при условіи отказа отъ идеала.

Въ изящной литературѣ яркое выраженіе идеи энергизма получили въ поэмѣ *Гете* (1749—1832 гг) „Фаустъ“, по крайней мѣрѣ, какъ указываетъ Куно Фишеръ въ своемъ изслѣдованіи объ этой поэмѣ, въ прологѣ и второй ея части. Руководясь идеей, что назначеніе человѣка состоитъ въ неустанной дѣятельности, Фаустъ заключаетъ съ Мефистофелемъ свое пари, смыслъ котораго состоитъ въ томъ, что Фаустъ сдѣлается добычей злого духа, если когда-нибудь позволитъ себѣ, увлеченный довольствомъ отъ достигнутыхъ результатовъ, сказать мгновенію: „остановись, прекрасно ты“ Въ заключительныхъ сценахъ поэмы Фаустъ опять повторяетъ:

Лишь тотъ достоинъ жизни и свободы,
Кто каждый день въ борьбѣ ихъ добывалъ.

А хоръ ангеловъ, несущихъ безсмертное Фауста, поетъ:

Чья жизнь стремленіемъ была,
Того спасти мы можемъ.

II Но, конечно, только та дѣятельность ведетъ насъ къ счастію, которая оказывается и въ своемъ содержаніи соотвѣтствующей природѣ человѣка. Выясняя себѣ вопросъ о томъ, какимъ же она должна удовлетворять признакамъ, современные энергисты идутъ, въ общемъ, по пути, проложенному уже Аристотелемъ. Аристотель начиналъ свою этику съ вопроса о томъ, какими свойствами человѣкъ отличается отъ животнаго, и эти именно свойства считалъ наиболѣе цѣнными. Такъ поступаютъ и энергисты. Они придаютъ наибольшее значеніе *разумности человѣка* и въ ея развитіи видятъ дѣятельность, доставляющую человѣку наибольшее счастіе. Они подчеркиваютъ при этомъ, что наиболѣе разумные виды дѣятельности, во-первыхъ, оказываются наиболѣе независимыми отъ условій внѣшняго міра, во-вторыхъ, и наиболѣе соціальными по самой своей природѣ; а соціальность есть также такое свойство человѣка,

которое необходимо должно быть принимаемо къ учету при построеніи понятія благосостоянія, ибо человѣкъ, какъ общественное животное, безъ удовлетворенія соціальнаго влеченія счастливъ быть не можетъ. Такимъ образомъ, наиболѣе независимое отъ условій внѣшняго міра, наиболѣе, такъ сказать, внутреннее, наиболѣе прочное и наиболѣе соціальное счастіе могутъ намъ доставить тѣ виды дѣятельности, которые имѣютъ наиболѣе духовный характеръ, стоятъ въ связи съ высшей разумностью человѣка

Хорошо выражаетъ эти положенія Лакомбъ въ своей книгѣ: „Соціологическія основанія исторіи". „Вообще говоря, замѣчаетъ онъ, умственныя эмоціи обладаютъ меньшею живостью, чѣмъ чувственныя и сердечныя, но зато имѣютъ на своей сторонѣ другое преимущество. Онѣ не ослабѣваютъ отъ продолжительности и повторенія Порождаемое ими слабое мирное счастіе можетъ быть непрерывнымъ и наполнять почти всѣ мгновенія существованія. Средствомъ къ пріобрѣтенію этого счастія является опять-таки трудъ, но здѣсь онъ оказывается главнымъ источникомъ пріятной эмоціи. Трудъ, обыкновенно ослабляющій счастіе, здѣсь, напротивъ, увеличиваетъ его, что составляетъ громадное преимущество въ пользу умственныхъ эмоцій. Наслажденія, принадлежащія къ этой категоріи, могутъ сообщаться другимъ лицамъ безъ всякаго ущерба для кого бы то ни было, вслѣдствіе чего исчезаетъ всякій поводъ къ конфликту между частными лицами и отдѣльными группами. Что касается до внутренняго конфликта въ собственномъ я, онъ, разумѣется, не исчезаетъ, но сводится къ возможно меньшимъ размѣрамъ. Стремленіе къ такой формѣ счастія, становясь преобладающимъ, вредитъ одному только стремленію разбогатѣть и устраняетъ лишь наслажденія роскошью. Напротивъ того, преобладающее стремленіе къ богатству, вслѣдствіе соединенныхъ съ нимъ заботъ, трудовъ и борьбы, вообще говоря, препятствуетъ возникновенію не только умственныхъ, но и сердечныхъ эмоцій".

Въ этихъ словахъ Лакомба заключается указаніе на новый выигрышъ энергистической этики. На почвѣ своего утонченнаго пониманія счастія, какъ активнаго процесса дѣятельности, она получила тотъ *критерій для разграниченія высшихъ и низшихъ наслажденій*, котораго безуспѣшно искалъ, какъ мы видѣли, Милль. Критерій этотъ со-

стоитъ именно въ разумности человѣка: чѣмъ ближе стоитъ удовольствіе къ высшей разумности человѣка, тѣмъ оно является выше въ нравственномъ отношеніи. Такимъ образомъ, мы начинаемъ понимать, почему всегда и вездѣ культурное человѣчество выше всего ставитъ служеніе истинѣ, добру и красотѣ. Это — именно тѣ высшія цѣнности, служеніе которымъ обезпечиваетъ людямъ и наиболѣе прочное и независимое отъ внѣшнихъ причинъ счастіе, при томъ счастіе, наиболѣе согласное съ соціальной природой человѣка. Человѣкъ, поставившій служеніе этимъ цѣнностямъ во-главу своего поведенія, будетъ для нихъ жертвовать всѣми остальными своими влеченіями, поскольку они съ этими высшими цѣнностями несовмѣстимы, и такимъ путемъ получаетъ возможность установить опредѣленный порядокъ въ своей духовной жизни, внести въ нее необходимое единство Всѣ цѣли размѣщаются въ іерархическомъ порядкѣ, и низшія изъ нихъ приносятся въ жертву высшимъ, во всякомъ случаѣ занимаютъ только служебное положеніе, являются средствами для высшихъ цѣлей, но не цѣлями самими по себѣ. Такое единство поведенія напоминаетъ единство логически упорядоченнаго знанія и представляетъ собою поэтому нѣчто въ родѣ *логическаго элемента въ этикѣ*. Въ то же время такое упорядоченное поведеніе, сводящее къ минимуму внутренніе конфликты въ каждой личности, заключаетъ въ себѣ и нѣчто подобное *эстетической* красотѣ Нравственный человѣкъ путемъ размышленія и упражненія воспитываетъ въ себѣ особое чувство *нравственной гармоніи*, которое и руководитъ имъ въ практической дѣятельности. Это чувство сводится къ стремленію достичь именно извѣстнаго единства и законченности во всемъ стилѣ нашей жизни, — законченности, напоминающей красоту художественнаго произведенія. Разъ это чувство развилось, то всякій поступокъ, противный этикѣ, вызываетъ особое ощущеніе брезгливости, которое похоже на раздраженіе, вызываемое рѣзкимъ диссонансомъ при исполненіи музыкальной симфоніи. „Развивать нашу жизнь въ такую гармонію, говоритъ *Корнеліусъ* въ своемъ „Введеніи въ философію“, создать себѣ стиль жизни, который во всякомъ нашемъ словѣ, въ каждомъ изъ нашихъ движеній свидѣтельствовалъ бы объ единствѣ нашего внутренняго міра,—вотъ въ чемъ состоитъ наша этическая

задача... Не въ познаніи истины, а въ гармоническомъ развитіи нашей личности, не въ мышленіи, а въ цѣльной дѣятельности мы признаемъ цѣль нашей жизни. Только для того, кто посвятилъ свою жизнь научнымъ изысканіямъ, познаніе является высшею цѣлью, потому что только въ стремленіи къ познанію совершается развитіе его внутренняго міра. Благодаря односторонности нашего научнаго воспитанія, за такой оцѣнкой познанія было признано значеніе общеобязательной нормы Но такое мнѣніе несправедливо Не изъ нашего знанія, а изъ нашей жизни создать художественное произведеніе,—вотъ общечеловѣческая задача. Творить для себя нашъ внутренній міръ, независимо отъ всѣхъ мелочей жизни, воспитать наши чувства и волю такъ, чтобы все наше существо, подобно хорошо настроенной арфѣ, само давало правильный отвѣтъ на каждый тонъ, который тревожитъ нашу душу, сдѣлаться тѣмъ, что мы есть, какъ увѣщеваетъ насъ Пиндаръ,—вотъ что даетъ намъ прочный міръ и душевный покой".

III. Немаловажную научную опору находитъ этика энергизма въ томъ ученіи объ особаго типа *психической творческой причинности,* разработка котораго связана, главнымъ образомъ, съ именемъ *Вильгельма Вундта* (род. въ 1832 г). По ученію Вундта, душа не есть какое-нибудь неподвижное бытіе, какая-нибудь неизмѣнная субстанція. Она представляетъ собою закономѣрное теченіе духовныхъ процессовъ, находящихся между собою въ связи и потому разсматриваемыхъ, какъ единство. Въ основу всего душевнаго процесса Вундтъ кладетъ волевыя переживанія, почему его психологія и получаетъ названіе волюнтаристической. Что самое главное, Вундтъ убѣжденъ, что причинность, лежащая въ основѣ психическихъ процессовъ, принципіально отличается отъ причинности, дѣйствующей въ физическомъ мірѣ. Если для физическаго міра характернымъ является основной принципъ современнаго естествознанія, такъ называемый законъ сохраненія энергіи, то для міра духовнаго основнымъ является предлагаемый Вундтомъ *принципъ творческаго синтеза.* Это значитъ, другими словами, что въ физическомъ мірѣ никогда ничего новаго по существу не происходитъ. Если смотрѣть на этотъ міръ, какъ на законченную систему, то въ немъ существуетъ

разъ навсегда данное количество физической энергіи, которая не можетъ ни погибать ни возникать вновь, но способна только къ трансформаціи, т.-е. къ перераспредѣленію въ разныхъ формахъ, и то лишь до тѣхъ поръ, пока въ силу принципа энтропіи не обратится въ связанную энергію, которая больше работать, т.-е. мѣнять свои формы не въ состояніи Поэтому въ физическомъ мірѣ нѣтъ никакого творчества: тамъ результатъ всегда заключается цѣликомъ въ своихъ причинахъ и при точномъ знаніи этихъ причинъ можетъ быть заранѣе предсказанъ Здѣсь важны количества, а не качества, и физическіе законы допускаютъ адэкватное выраженіе въ математическихъ уравненіяхъ.— Совсѣмъ иное происходитъ въ мірѣ духовной, психической жизни. Это, главнымъ образомъ, міръ качествъ, а не количествъ. Психическая энергія отличается тѣмъ, что она, при условіи непрерывности духовной жизни, постоянно творитъ качественно-новые синтезы, т.-е. изъ данныхъ элементовъ производитъ нѣчто такое, что содержитъ въ себѣ качественно-новое, то, чего не было въ самихъ элементахъ. Такъ, напримѣръ, психическое ощущеніе музыкальнаго аккорда содержитъ въ себѣ не простую сумму ощущеній отдѣльныхъ, входящихъ въ аккордъ, тоновъ, но нѣчто новое, присущее аккорду въ цѣломъ; впередъ этого новаго изъ изученія отдѣльныхъ тоновъ вывести нельзя; этотъ новый синтезъ будетъ усвоенъ только тѣмъ человѣкомъ, который его переживетъ, и тогда онъ можетъ уже проанализировать и свести къ элементамъ пережитое имъ новое ощущеніе. Подобнымъ образомъ творческій синтезъ даетъ себя знать во всѣхъ областяхъ духовной жизни, отъ самыхъ простыхъ и элементарныхъ процессовъ и вплоть до такихъ сложныхъ, какъ научное или эстетическое творчество, творчество нравственныхъ идеаловъ и т. п. На этой особенности психической причинности основанъ и духовный ростъ каждаго индивида, который выражается въ томъ, что при непрерывности жизни и дѣятельности запасъ духовной энергіи человѣка съ годами возрастаетъ, не въ томъ смыслѣ, что его душевныя силы увеличиваются количественно—количественная сторона въ психологіи стоитъ на второмъ планѣ,—но въ томъ смыслѣ, что его духовная энергія становится качественно сильнѣе, глубже, разностороннѣе и разнообразнѣе по содержанію своихъ синте-

зовъ Тѣмъ не менѣе, психическая жизнь является закономѣрной. Слѣдуетъ только помнить, что съ понятіемъ причинности вовсе не связано требованіе, чтобы слѣдствіе цѣликомъ уже было дано въ своихъ причинахъ; это имѣетъ мѣсто лишь въ мірѣ физическомъ Въ мірѣ же психической жизни причинность сказывается только въ томъ, что и здѣсь все должно имѣть свои предшествующія причины, безъ которыхъ ничто возникнуть не можетъ. Но слѣдствіе не дано цѣликомъ въ своихъ причинахъ, а всегда содержитъ въ себѣ качественно-новые элементы, которыхъ раньше не было. Въ этомъ смыслѣ причинность проникнута творческимъ характеромъ, поскольку она проявляется въ жизни духа.

Отъ этого понятія творческой причинности нетрудно подойти и къ понятію *свободы воли*, которое такъ необходимо для этики и которое Кантъ, знавшій одну только механическую физическую причинность, вынужденъ былъ столь неудачно помѣстить въ непознаваемый для насъ міръ ноуменовъ. Съ точки зрѣнія творческой причинности, свобода воли можетъ быть констатирована въ эмпирическомъ мірѣ. Съ особеннымъ блескомъ это заключеніе представлено французскимъ философомъ *Бергсономъ* (см. въ русскомъ переводѣ его сочиненія „Время и свобода воли“ и „Творческая эволюція“). У насъ въ Россіи подобная теорія нашла себѣ даровитаго защитника въ лицѣ проф. *Л. М Лопатина*[1]). Аналогичныя воззрѣнія лежатъ въ основѣ защищаемаго *Альфредомъ Фулье* (1838—1912 гг) ученія объ „идеяхъ-силахъ“ (idée-force) и опирающейся на это ученіе его этической системы (см. *Fouillée*, Morale des idées-forces, 1908 г.). Ходъ мысли въ этомъ случаѣ получается приблизительно такой Если психическая причинность имѣетъ творческій характеръ, то, слѣдовательно, человѣкъ, въ смыслѣ духовной личности, постоянно мѣняется. Даже хорошо зная характеръ человѣка, мы не можемъ съ полной увѣренностью предсказать, какъ онъ поступитъ въ томъ или другомъ случаѣ своей жизни, такъ какъ не знаемъ, какъ сложится его духовный обликъ къ моменту

---

[1]) См его статью въ сборникѣ Московскаго Психологическаго Общества „О свободѣ воли“ (1889 г.) *Его же*, „Положительныя задачи философіи“ т II (1891 г).

дѣйствованія. Въ каждый данный моментъ человѣкъ дѣлаетъ то, что съ неизбѣжностью вытекаетъ изъ сочетанія его характера и окружающихъ его условій Но, во-первыхъ, подъ вліяніемъ совершеннаго поступка, если онъ имѣетъ для него серьезное значеніе, человѣкъ можетъ такъ измѣниться, что онъ во второй разъ уже этого поступка не повторитъ, и ему кажется, что онъ и тогда могъ бы поступить иначе; во-вторыхъ, человѣкъ можетъ и заранѣе готовить себя къ извѣстнымъ жизненнымъ положеніямъ для того, чтобы его характеръ оказалъ въ этихъ положеніяхъ именно ту реакцію, которая ему представляется желательной На этомъ и покоится возможность воспитанія и самовоспитанія человѣка. Въ этомъ заключается и основаніе его отвѣтственности за поступки: будучи надѣленъ творческой причинностью, человѣкъ можетъ воздѣйствовать на самого себя въ любомъ направленіи, а потому онъ не можетъ отговариваться, когда его обвиняютъ въ его поступкахъ, ссылкой на то, что они составляютъ неизбѣжный результатъ его характера и окружающей среды Каждый изъ насъ долженъ помнить, что для него открыта возможность самому творить свой характеръ и воздѣйствовать на окружающую среду. Въ этомъ смыслѣ воля человѣка, хотя и является закономѣрнымъ процессомъ, но не подлежитъ безусловной необходимости, проникающей міръ физическій, а заключаетъ въ себѣ элементы творческой свободы. Ученіе о психической причинности, такимъ образомъ, въ предѣлахъ опытнаго знанія примиряетъ давнишній споръ между сторонниками свободы воли—индетерминистами, и сторонниками причинности духовной жизни — детерминистами; оно приводитъ къ детерминистическому пониманію свободы и даетъ вполнѣ достаточныя основанія для нравственной и уголовной отвѣтственности за поступки, а также и для науки о воспитаніи и самовоспитаніи людей [1]).

Связь этого ученія съ энергистической этикой очевидна. Эта этика полагаетъ высшее благо въ наслажденіи, доставляемомъ людямъ самой дѣятельностью. Ученіе о творческой духовной причинности объясняетъ намъ источникъ этого наслажденія: наслажденіе заключается именно

---

[1]) См подробнѣе о психической причинности и свободѣ воли *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 99—124.

въ присущей человѣку *способности творчества*, которая приводитъ къ тому, что человѣкъ видитъ въ себѣ не простую игрушку міровой необходимости, но свободнаго дѣятеля въ міровой цѣпи причинъ и слѣдствій, дѣятеля, который можетъ въ извѣстныхъ предѣлахъ преобразовывать себя и все окружающее въ духѣ выработанныхъ имъ же самимъ идеаловъ, новыхъ синтезовъ его психики, т-е. налагать на міръ печать своего творчества. Вотъ почему наибольшее счастіе и доставляютъ наиболѣе духовные виды дѣятельности, тѣ виды дѣятельности, способностью къ которымъ человѣкъ подымается надъ всѣмъ остальнымъ животнымъ міромъ и которые составляютъ содержаніе его высшей разумности.

IV. Современные представители энергистической этики стоятъ, далѣе, на почвѣ признанія *человѣческаго общества* не простой суммой отдѣльныхъ людей, но особаго рода единствомъ. И здѣсь разработка понятія духовной причинности дала возможность глубже и правильнѣе проникнуть въ существо общественнаго единства, чѣмъ это было возможно, напримѣръ, для Спенсера. Если Вундтъ, такъ же какъ и Спенсеръ, называетъ общество людей, особенно такое, какъ государство, организмомъ, то онъ не хочетъ этимъ сказать, что общество есть нѣчто подобное біологическому организму, большому животному Общество является для него организмомъ лишь въ томъ смыслѣ, что оно обладаетъ своими свойствами, которыя не являются свойствами отдѣльныхъ его членовъ, создаетъ свои продукты, которые не подъ-силу отдѣльнымъ людямъ (языкъ, право, религія), однимъ словомъ, ведетъ свою жизнь, которая не исчерпывается жизнью отдѣльныхъ членовъ. Но общество не есть нѣчто механически, физически скрѣпленное. Оно представляетъ собою не физическое тѣло, а просто закономѣрный процессъ взаимодѣйствія психикъ составляющихъ его людей, который именно въ силу своей закономѣрности и можетъ быть разсматриваемъ, какъ единство. Общество есть *единство духовное, психологическое*, и соціальные законы имѣютъ въ основѣ психическую, а не физическую причинность. Вотъ почему въ жизни общества, какъ цѣлаго, мы встрѣчаемся съ тѣмъ же процессомъ творчества, который такъ характеренъ для индивидуальной психологіи. Только здѣсь это творчество выражается уже

не въ психологическихъ, а въ соціологическихъ формулахъ Будучи прослѣжено на извѣстной намъ части человѣческой исторіи, оно даетъ намъ картину *культурнаго прогресса,* который и состоитъ въ постоянно творящемъ новое процессѣ выработки обладающихъ общечеловѣческою значимостью *цѣнностей логическихъ, этическихъ и эстетическихъ* [1]).

Творчество въ соціальной жизни приводитъ къ важному для историка явленію *гетерогоніи цѣлей,* отмѣченному въ такомъ обоснованіи также Вундтомъ. Гетерогонія цѣлей состоитъ въ томъ, что въ соціальной жизни каждое дѣйствіе людей вызываетъ всегда не совсѣмъ тѣ послѣдствія, которыя отъ него ожидались заранѣе, даже при очень хорошемъ знаніи общественныхъ условій, такъ какъ общественная жизнь, постоянно развиваясь, создаетъ постоянно и новыя условія, заранѣе непредвидимыя. Поэтому послѣдствія нашихъ обдуманныхъ дѣйствій разыгрываются не въ той обстановкѣ, въ которой они были задуманы, не отвѣчаютъ вполнѣ нашимъ планамъ и, наступивши, заставляютъ насъ ставить себѣ новыя цѣли, зарожденіе которыхъ, какъ мы видимъ, зависитъ не отъ насъ, а оказывается естественнымъ и неизбѣжнымъ продуктомъ творческаго характера соціальной причинности Явленіе гетерогоніи цѣлей объясняетъ намъ, почему въ исторіи далеко не все является продуктомъ сознательнаго расчета людей и далеко не все можетъ быть предвидимо людьми съ такой точностью, съ какой они могутъ предвидѣть событія въ физическомъ мірѣ Творческій характеръ духовной и соціальной причинности приводитъ къ тому, что въ этихъ областяхъ бытія никогда не будетъ возможно для людей такое точное предвидѣніе, какъ въ области естествознанія, въ смыслѣ наукъ о физическомъ мірѣ; благодаря творческому характеру причинности, мы здѣсь постоянно будемъ встрѣчаться съ новыми синтезами, которыхъ раньше не было и которые, поэтому, пока не появились, не могутъ быть намъ извѣстны и нами предвидѣны

Общество, какъ органическое единство, ставитъ своимъ членамъ извѣстныя требованія, которыя часто расходятся

---

[1]) См о соціальномъ организмѣ *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр 147—188.

со вкусами и желаніями отдѣльной личности. Отсюда неизбѣжные конфликты личности и общества, о примиреніи которыхъ, какъ объ идеалѣ, говорилъ уже Спенсеръ Энергисты также считаютъ идеаломъ общественнаго порядка такой строй общества, который бы содержалъ въ себѣ *гармоническое примиреніе требованій общественнаго единства съ интересами личной свободы* Они указываютъ, что благосостояніе общества не только не исключаетъ по самому своему существу разнообразія индивидовъ и ихъ свободнаго развитія въ духѣ способностей и склонностей каждаго, но, напротивъ, требуетъ такого разнообразія Хорошее обоснованіе этихъ положеній даетъ, напримѣръ, датскій философъ *Гаральдъ Геффдингъ* (см. его „Этику“, гл. VIII) Дѣло въ томъ, что чѣмъ разнообразнѣе члены общества, тѣмъ полнѣе содержаніемъ становится жизнь общественнаго цѣлаго. Затрудненіе состоитъ, однако, въ томъ, что на практикѣ часто трудно найти способъ справедливаго примиренія нерѣдко исключающихъ другъ друга интересовъ общества и личности, а также отдѣльныхъ личностей и классовъ общества; а гдѣ даже теоретически возможно отыскать такое справедливое положеніе, тамъ не всегда удается создать такую организацію власти, которая достаточно искренне стремилась бы къ осуществленію справедливости; власть нерѣдко оказывается въ рукахъ какого-нибудь преобладающаго класса и заботится, главнымъ образомъ, объ его интересахъ Вотъ почему этотъ идеалъ соціальной справедливости, хотя уже вполнѣ сознанъ современнымъ культурнымъ человѣчествомъ, но еще нигдѣ практически не осуществленъ, и нѣтъ надежды въ близкомъ будущемъ на его осуществленіе Общій этическій принципъ остается неизмѣннымъ, но содержаніе тѣхъ нормъ, съ помощью которыхъ люди пытаются его провести въ жизнь, мѣняется въ зависимости отъ прогресса знанія и перемѣны общественныхъ условій. Такимъ образомъ, конкретныя нормы права и нравственности постоянно измѣняютъ свое содержаніе, несмотря на неизмѣнность извѣстныхъ основныхъ этическихъ принциповъ. Будучи объединено этими неизмѣнными принципами, вытекающими изъ природы человѣка и человѣческаго общества, развитіе нравственности въ человѣчествѣ получаетъ характеръ единаго процесса. Можно говорить объ эво-

люціи соціальныхъ нормъ, какъ о единомъ закономѣрномъ процессѣ соціально-психическаго творчества

V Тотъ фактъ, что человѣкъ есть по природѣ общественное существо, заставляетъ его придавать своимъ нравственнымъ идеаламъ, по возможности, характеръ положеній, пріемлемыхъ для другихъ людей. Это хорошо разъясняетъ бернскій профессоръ *Эрнстъ Дюрръ* въ своихъ „Основаніяхъ этики“ (1909 г.) Дюрръ указываетъ здѣсь, что нравственный человѣкъ даже въ томъ случаѣ, когда его этика построена на соображеніяхъ о счастіи, долженъ заботиться о томъ, чтобы не стоять одиноко со своими представленіями о благосостояніи, такъ какъ въ подобномъ случаѣ и его собственный идеалъ счастія окажется трудно реализуемымъ и потому непрочнымъ „Едва ли удастся какому-либо человѣку удержать въ полной свѣжести нравственныя свои оцѣнки въ такой средѣ, которая постоянно выражаетъ противоположныя оцѣнки, и которой онъ самъ рекомендуетъ эти противоположныя оцѣнки“. Поэтому каждый, кто придаетъ практическое значеніе своему идеалу счастія, долженъ заботиться о томъ, чтобы этотъ идеалъ былъ, по возможности, достояніемъ и того общества, въ которомъ ему приходится жить и дѣйствовать. Этотъ идеалъ долженъ построяться съ тѣмъ расчетомъ, чтобы онъ былъ пріемлемъ не только для его творца, но и для всякаго человѣка вообще. Этимъ, конечно, не исключаются особыя обязанности для каждаго отдѣльнаго индивида, вытекающія изъ особенностей его профессіи или его положенія въ обществѣ; такія дополненія къ общеэтическому идеалу вполнѣ допустимы и даже необходимы, но подъ однимъ условіемъ: чтобы они были совмѣстимы съ общеобязательнымъ моральнымъ фондомъ. Но этимъ устраняются такія постановки нравственнаго идеала, какъ, напримѣръ, *эстетизмъ*, который проповѣдуетъ, какъ идеалъ поведенія, служеніе внѣшней красотѣ Подобнаго рода идеалъ предполагаетъ, что его осуществленіе будетъ дѣломъ немногихъ, такъ какъ должны же быть люди, которые будутъ заботиться объ удовлетвореніи тѣхъ необходимыхъ нуждъ героя красоты, которыхъ онъ самъ удовлетворять не станетъ въ виду некрасиваго характера дѣятельности, необходимой для ихъ удовлетворенія. И дѣйствительно, эстетизмъ въ этикѣ всегда и выступаетъ, какъ мораль, доступная лишь для немногихъ,

избранныхъ Осуществленіе такой морали предполагаетъ рядъ тяжелыхъ жертвъ со стороны всѣхъ окружающихъ въ пользу эстета Прекраснымъ примѣромъ эстета въ исторіи является Неронъ, сжигающій Римъ для того, чтобы насладиться единственнымъ въ своемъ родѣ зрѣлищемъ пожара вѣчнаго города и такъ уяснить себѣ нѣкоторыя красивыя мѣста греческаго эпоса

Такимъ образомъ, мораль энергизма должна покоиться *на общечеловѣческомъ фонѣ*, чтобы быть практически проводимой, но можетъ и должна въ то же время включать въ себѣ признаніе индивидуальныхъ особенностей различныхъ людей. Тогда мы получимъ сотрудничество въ обществѣ лицъ, хотя и различныхъ, но уважающихъ взаимныя различія и другъ друга пополняющихъ въ своей дѣятельности. Путемъ такого разсужденія эмпирически обосновывается, съ необходимыми ограниченіями и поправками, то требованіе *общеобязательности* нравственныхъ принциповъ, которое въ постановкѣ Канта грѣшило тѣмъ, что выдвигалось безъ достаточнаго обоснованія, какъ самодовлѣющій принципъ, и потому проводилось въ слишкомъ абстрактной и абсолютной формѣ. Такая всеобщность этическаго идеала сама по себѣ способствуетъ его поднятію въ глазахъ человѣка. Онъ обращается въ общечеловѣческую, *сверхъиндивидуальную цѣнность,* значеніе которой у людей убѣжденныхъ ставится выше, чѣмъ значеніе жизни самой по себѣ. Лучше умереть, чѣмъ пожертвовать тѣмъ идеаломъ, который придаетъ цѣнность и положительный смыслъ самой жизни. Такъ нравственный идеалъ становится долгомъ человѣка передъ самимъ собою. На почвѣ вѣры въ идеалъ выростаетъ чувство собственнаго достоинства Измѣнить идеалу стыдно и долгъ соблюдается, какъ высшая цѣнность, безъ всякихъ иныхъ практическихъ расчетовъ и соображеній. Лучше пожертвовать всѣмъ, чѣмъ позорно отказаться отъ того, въ чемъ человѣкъ полагаетъ свое человѣческое достоинство Такъ мы доходимъ, опять-таки эмпирическимъ путемъ, и до понятія о нравственномъ долженствованіи, напоминающемъ Кантовскій категорическій императивъ, но въ эмпирическомъ освѣщеніи.

VI. Многіе современные позитивисты признаютъ совершенно возможнымъ ограничиться такими выводами и считать нравственную проблему разрѣшенной подобными со-

ображеніями Задача этической науки, по ихъ мнѣнію, состоитъ въ томъ, чтобы изучать эволюцію нравственныхъ нормъ, происходящую въ человѣчествѣ, и, на основаніи фактовъ, уяснять себѣ руководящіе принципы этой эволюціи Изученіе природы человѣка и общества поможетъ намъ закономѣрно объяснить эту эволюцію Въ такомъ видѣ представляется дѣло, напримѣръ, въ заключительной главѣ извѣстной книги *Летурно* объ эволюціи морали или въ вышедшемъ въ 1903 году сочиненіи парижскаго профессора *Леви-Брюля* „Мораль и наука нравовъ“. Съ точки зрѣнія Леви-Брюля, истинная наука морали не будетъ себѣ ставить общихъ задачъ, подобныхъ тѣмъ, которыми занимается современная спекулятивная философія. Ея дѣло будетъ состоять только во внимательномъ изученіи деталей и въ построеніи обобщающихъ гипотезъ, которыя затѣмъ будутъ подвергаться фактической провѣркѣ Вмѣстѣ съ тѣмъ исчезнутъ претензіи на построеніе абсолютныхъ системъ морали. Наука о морали будетъ изучать только моральную дѣйствительность для формулированія научно выведенныхъ законовъ моральнаго развитія; въ области моральныхъ знаній водворятся тѣ же методы, которые господствуютъ въ сферѣ естествознанія.

Таково, въ общихъ чертахъ, современное состояніе позитивной этики, которая хочетъ рѣшить нравственную проблему, оставаясь въ границахъ эмпирическаго знанія. Спрашивается, *можно ли удовлетвориться этими выводами* и считать проблему, хотя бы въ принципѣ, разрѣшенной этимъ путемъ? Я полагаю, что отвѣтъ можетъ быть только отрицательный, такъ какъ на очень важные вопросы этики позитивная мораль отвѣта не даетъ

Начнемъ съ той науки нравовъ, которую предлагаетъ намъ Леви-Брюль взамѣнъ той морали, которую онъ презрительно называетъ спекулятивной Мнѣ кажется, совершенно основательно говоритъ по поводу этого предложенія французскій академикъ *Эмиль Фагэ* въ своей книгѣ „La démission de la morale“ (1910 г.), что подобная наука нравовъ, при всемъ представляемомъ ею интересѣ, не можетъ служить замѣной того, что до сихъ поръ называлось нравственной философіей. Конечно, слѣдуетъ изучать имѣвшую мѣсто въ дѣйствительности эволюцію нравовъ и выяснять закономѣрность этой эволюціи. Полученныя знанія будутъ

имѣть и теоретическую и практическую цѣнность Но они сами по себѣ не дадутъ отвѣта на вопросъ о томъ, чѣмъ же намъ слѣдуетъ руководиться въ нашемъ поведеніи. Изъ предлагаемой Леви-Брюлемъ науки нравовъ мы будемъ знать, какъ объ этомъ думали люди раньше, и какіе отвѣты на этотъ вопросъ даются нравами, господствующими въ современныхъ обществахъ Но мы не получимъ никакихъ указаній на то, какъ же намъ слѣдуетъ относиться къ этимъ отвѣтамъ, надлежитъ ли считать установившіеся въ наше время нравы окончательнымъ словомъ человѣчества или же нѣтъ, и если нѣтъ, то въ какомъ направленіи должны быть измѣнены эти нравы? Въ духѣ Леви-Брюля слѣдовало бы отвѣтить на этотъ вопросъ, что закономѣрная эволюція своимъ ходомъ сама приведетъ къ тому измѣненію нравовъ, которое соотвѣтствуетъ даннымъ исторической дѣйствительности Но тогда мы опять спросимъ, должны ли мы просто мириться съ результатами такого естественнаго хода вещей или же мы можемъ дѣлать оцѣнку продуктовъ исторической эволюціи, разбираться въ нихъ и признавать ихъ отвѣчающими нравственному критерію или нѣтъ? Если мы такую оцѣнку можемъ дѣлать,—а, вѣдь, она является несомнѣннымъ фактомъ,—то какой же критерій мы должны положить въ ея основу? На этотъ вопросъ теорія Леви-Брюля никакого отвѣта не даетъ. Вѣдь, его наука нравовъ занимается только изученіемъ того, что было и что есть, но отнюдь не ставитъ себѣ задачей вырабатывать какіе бы то ни было критеріи нравственной оцѣнки сущаго и выяснить степень и основанія ихъ обязательности. Такимъ образомъ, главной задачи нравственной философіи—найти критерій должнаго для людей поведенія — предлагаемая Леви-Брюлемъ положительная наука даже себѣ не ставитъ [1]).

Подобныя замѣчанія можно сдѣлать и по поводу этики энергистовъ вообще. Энергисты съ большимъ остроуміемъ выяснили намъ, въ чемъ можетъ состоять высшее доступное человѣку счастіе. Они вскрыли ошибку утилитаризма, состоявшую въ томъ, что счастіе опредѣлялось, какъ покой; между тѣмъ покой по существу несовмѣстимъ съ понятіемъ жизни, которая есть активный процессъ дѣятельности, т.-е. борьбы съ препятствіями, т.-е безпокойства Они

---

[1]) См. также *Aslan*, L'expérience et l'invention en morale (1908 г)

показали намъ также, почему однѣ формы дѣятельности ставятся выше другихъ, такъ какъ обезпечиваютъ намъ счастіе болѣе длительное, болѣе соціальное, болѣе независимое отъ внѣшнихъ условій Но остается цѣлый рядъ вопросовъ, на которые этика энергизма, оставаясь въ предѣлахъ опытныхъ данныхъ, отвѣта не даетъ

Такъ, интересно было бы знать, почему же міръ устроенъ такъ, что рекомендуемые энергистами пути къ счастію не всѣмъ доступны? Энергисты выше всего ставятъ дѣятельность, состоящую въ высшихъ умственныхъ, эстетическихъ и иныхъ эмоціяхъ Но для наслажденія такими эмоціями требуется отъ человѣка соотвѣтственная подготовка интеллектуальная, которая далеко не всѣмъ доступна, такъ какъ она дорого стоитъ и требуетъ затратъ большого труда Что же касается всѣмъ, повидимому, доступнаго наслажденія альтруистической дѣятельностью на пользу окружающихъ, то для нея, конечно, какой-либо особой подготовки не требуется. Но сколько же есть въ нашихъ высококультурныхъ обществахъ людей, которые на всю жизнь прикованы къ подневольному, неинтересующему ихъ фабричному труду, который не только не даетъ имъ ни малѣйшаго этическаго удовлетворенія, но не оставляетъ имъ времени и для какой-нибудь другой дѣятельности? А какія массы людей и понынѣ пребываютъ вообще въ состояніи варварства и вовсе лишены всѣхъ культурныхъ благъ? Наконецъ, почему даже представители высшихъ культурныхъ слоевъ, которые имѣютъ, по своей подготовкѣ, полную возможность предаваться именно той дѣятельности, которая рекомендуется энергистами, на самомъ дѣлѣ ею не увлекаются, исполнены пресыщенія жизнью и тоской и не находятъ въ себѣ силъ для выполненія рецептовъ энергистической этики?

Вообще, желательно бы было выяснить, почему то счастіе, которое энергисты считаютъ доступнымъ людямъ, всегда должно покупаться цѣною большихъ жертвъ, страданій и лишеній? Почему на практикѣ самыя лучшія въ смыслѣ энергизма начинанія терпятъ неудачу и торжествуютъ вовсе не тѣ люди, поведеніе которыхъ одобряется этикой энергизма, но ихъ противники? Вообще, откуда въ мірѣ то, что мы называемъ зломъ, и не перевѣшиваетъ ли сумма этого зла сумму того добра и счастія, которое намъ доступно?

Если энергисты намъ скажутъ на это, что зло является

результатомъ неустройства соціальной жизни и вообще окружающей насъ среды и самой природы человѣческой, и что оно будетъ устранено усиліями дальнѣйшаго культурнаго развитія,—то мы опять спросимъ, справедливо ли, что окончательными результатами культурнаго прогресса воспользуются только какіе-то наши очень отдаленные потомки, а масса уже отжившихъ поколѣній и еще предстоящихъ вынуждена будетъ постоянно жить среди зла и страданій?

Но что самое главное, такъ это послѣдній вопросъ, который мы можемъ поставить энергизму Допустимъ, что человѣчество когда-нибудь завоюетъ себѣ то счастіе, которое для него возможно, хотя въ результатѣ трудной борьбы и ужасныхъ жертвъ и страданій Какую же, однако, цѣнность имѣетъ само человѣчество со всѣмъ его счастіемъ? Есть ли какой-нибудь внутренній смыслъ въ жизни людей и въ ихъ дѣятельности, даже совершаемой въ духѣ культивированія высшей разумности, того, что люди называютъ истиной, красотой и добромъ? Не являются ли эти наши представленія объ истинѣ, красотѣ и добрѣ только чисто человѣческими иллюзіями, которыя никакого космическаго значенія и цѣнности не имѣютъ? Вообще, есть ли какой-нибудь внутренній смыслъ въ самомъ бытіи человѣчества, какое-нибудь опредѣленное назначеніе человѣка?

Между тѣмъ, всѣ эти вопросы имѣютъ очень важное этическое значеніе Если бы мы знали, что наше стремленіе къ счастію входитъ составной частью въ планъ міроздания и что въ этомъ планѣ имѣетъ самостоятельное значеніе вообще образъ нашего поведенія, то мы могли бы говорить о томъ, что стремленіе къ жизни, согласной съ природой, есть нашъ долгъ передъ всѣмъ мірозданіемъ. Если же такого смысла въ мірозданіи нѣтъ, то ни о какомъ долгѣ, съ точки зрѣнія энергизма, говорить нельзя. Тогда наши стремленія къ счастію получаютъ характеръ только фактовъ, которые создаются закономѣрностью жизни. Есть люди, которые поставлены условіями въ такое положеніе, что они могутъ выяснить себѣ, въ чемъ состоитъ наиболѣе доступное людямъ счастіе, и настолько укрѣпить свою волю, чтобы дѣйствовать въ духѣ усвоенныхъ ими положеній; эти люди могутъ принять мѣры къ тому, чтобы сдѣлать счастіе доступнымъ какъ самимъ себѣ, такъ и возможно большему количеству другихъ людей. Но почему же они могутъ

считаться обязанными это дѣлать? Если они хотятъ своего счастія, то они могутъ воспользоваться рецептами энергизма. Но вмѣнять имъ въ обязанность быть счастливыми мы не имѣемъ основанія. *Этика энергизма сама по себѣ нравственнаго долга обосновать не можетъ*. Выражаясь словами Канта, она даетъ только совѣты, какъ достигнуть счастія, содержитъ въ себѣ гипотетическіе императивы, которые обязательны лишь для тѣхъ, кто хочетъ счастія, но не императивъ категорическій, которымъ устанавливался бы нашъ долгъ.

Представители позитивизма на эти упреки могутъ отвѣтить, что на поставленные вопросы нельзя дать отвѣта въ предѣлахъ научно-доказуемаго знанія. Наука не можетъ дать намъ полной картины міра, а, между тѣмъ, именно такое полное знаніе міра требовалось бы для отвѣта на вопросы о смыслѣ мірозданія и о назначеніи человѣка во вселенной Конечно, такое возраженіе совершенно основательно. Но изъ него слѣдуетъ, что нравственная проблема не укладывается цѣликомъ въ предѣлы эмпирическаго научнаго знанія, и что мы должны заглянуть и въ другія области этическихъ ученій, познакомиться съ попытками построить этику не на однѣхъ основахъ научнаго знанія, но на основахъ метафизическихъ и на основахъ вѣры, отличаемой отъ научнаго знанія Нравственная проблема есть проблема всего существованія человѣка, а не одного только его интеллекта и чувственнаго опыта. Если знаніе въ границахъ опыта не даетъ на нее вполнѣ удовлетворительнаго отвѣта, то мы должны поискать другихъ источниковъ для ея рѣшенія. Можетъ-быть, они заключаются въ другихъ сторонахъ человѣческаго существа.

Глава IV

Оптимизмъ, пессимизмъ, плюрализмъ въ этикѣ.

§ 20. Оптимизмъ

I Попытки построить этическую систему на чисто позитивныхъ основахъ, какъ мы убѣдились, приводятъ къ тому, что мы не получаемъ отвѣта на вопросы весьма важные съ точки зрѣнія нравственнаго принципа Наиболѣе существенными изъ этихъ вопросовъ являются слѣдующіе: 1) имѣютъ ли наши понятія о добрѣ и злѣ какое-нибудь отношеніе къ міру, взятому въ цѣломъ, или же представляютъ собою только чисто человѣческія переживанія, значеніе которыхъ и ограничивается сферой человѣческихъ же отношеній; 2) каково отношеніе добра и зла и можно ли признавать за міромъ, въ которомъ существуетъ зло, положительную цѣнность и положительный разумный смыслъ? Вопросы эти потому получаютъ коренное значеніе, что отъ характера отвѣтовъ на нихъ зависитъ и отвѣтъ на вопросъ о назначеніи человѣка въ мірозданіи, а рѣшеніемъ этого вопроса окончательно опредѣляется нашъ взглядъ на нравственный долгъ человѣка и всего человѣчества

Наука, въ точномъ смыслѣ этого слова, за рѣшеніе этихъ вопросовъ не берется, такъ какъ для этой цѣли ей необходимо было бы располагать знаніемъ о мірѣ, взятомъ въ цѣломъ. Между тѣмъ, наука работаетъ только въ предѣлахъ тѣхъ данныхъ, которыя ей доставляетъ опытъ внутренній и внѣшній, т.-е тѣ ощущенія, на основаніи которыхъ мы составляемъ себѣ представленіе объ окружающемъ насъ мірѣ физическихъ предметовъ и о духовной жизни, происходящей съ каждымъ изъ насъ Опытныя данныя не

охватываютъ міра во всей полнотѣ и потому не позволяютъ наукѣ приступать къ рѣшенію вышепоставленныхъ вопросовъ. Научное знаніе поэтому не даетъ намъ законченной картины міра и, по всей видимости, никогда ея не дастъ, такъ какъ не располагаетъ для этого необходимыми средствами [1])

На этомъ основано существованіе у людей такъ называемой *метафизической потребности* [2]). Человѣка, когда онъ начинаетъ размышлять о себѣ и о задачахъ своего поведенія, неотступно преслѣдуетъ мысль о томъ, имѣетъ ли его бытіе какой-нибудь опредѣленный смыслъ и назначеніе въ мірозданіи, обладаетъ ли само мірозданіе положительной цѣнностью? Такъ какъ средствами доказуемаго опытомъ научнаго знанія этихъ вопросовъ разрѣшить невозможно, то дѣлаются попытки найти ихъ рѣшеніе иными путями. Такъ возникаетъ метафизика, которая отличается отъ науки тѣмъ, что, какъ ее опредѣлилъ еще Кантъ, она представляетъ собою познаніе изъ однихъ только понятій. Метафизикъ старается построить ту цѣльную картину міра, которой намъ не даетъ наука, путемъ одного только умозрѣнія, средствами одного только мышленія, которое создаетъ идеи, идущія за предѣлы опыта и объединяющія наши представленія о мірѣ въ одну цѣльную концепцію. Всякая метафизика имѣетъ тенденцію къ *монизму*, т.-е. къ сведенію міра къ какому-нибудь единому принципу, такъ какъ она является продуктомъ исключительно логической работы, а нашему логическому мышленію по самому его существу присуща тенденція къ единству. Логическая совѣсть человѣка неспокойна, пока въ сужденіяхъ остается что-нибудь несогласованное и противорѣчивое; отсутствіе же противорѣчій получается тогда, когда всѣ сужденія удалось представить, какъ развитіе какого-нибудь одного основного.

Но тотъ же Кантъ показалъ, что при помощи одной только разработки понятій мы никогда не можемъ установить чего-либо реальнаго; мы можемъ получать этимъ пу-

---

[1]) См. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 1—34.

[2]) См. о ней статью кн. *С. Н. Трубецкого* въ сборникѣ „Проблемы идеализма“ (1903 г)

темъ однѣ только возможности, т.-е. болѣе или менѣе вѣроятныя сужденія, относительно которыхъ, однако, не можемъ доказать, что они соотвѣтствуютъ дѣйствительности. Сто реальныхъ талеровъ во всемъ сходны со ста мыслимыми только талерами; но у послѣднихъ отсутствуетъ реальность, которая можетъ быть дана только въ опытѣ Въ этомъ и заключается слабость метафизики Она въ своихъ построеніяхъ идетъ дальше науки, такъ какъ пытается своими сужденіями охватить бытіе во всей его полнотѣ и цѣлостности; но зато, будучи лишена провѣрки опытомъ, она не можетъ выйти изъ простыхъ предположеній и возможностей, цѣнность которыхъ зависитъ отъ того, во-первыхъ, насколько они логически послѣдовательно выведены, во-вторыхъ,—насколько они могутъ быть согласованы съ тѣми данными, которыя неопровержимо установлены опытной наукой.

Создавая общую концепцію міра, метафизическія системы могутъ различно оцѣнивать бытіе На этомъ основана разница между оптимистическимъ и пессимистическимъ міровоззрѣніемъ. Съ точки зрѣнія *оптимизма*, міръ представляетъ собою положительную цѣнность; если въ мірѣ есть зло, то оно, во всякомъ случаѣ, представляетъ собою второстепенный элементъ бытія или даже совсѣмъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія. Съ точки зрѣнія *пессимизма*, напротивъ, бытіе не имѣетъ положительной цѣнности; міръ представляетъ собою или сплошное зло, въ которомъ добро оказывается только обманчивой иллюзіей; или же такую систему, въ которой зло перевѣшиваетъ и побѣждаетъ добро. Познакомимся съ нѣкоторыми наиболѣе яркими представителями того и другого взгляда въ новой этикѣ.

II. Наиболѣе виднымъ представителемъ безусловнаго оптимизма въ новой философіи до сихъ поръ приходится считать *Лейбница* съ его знаменитой „Теодицеей“ (1710 г). Поэтому, хотя Лейбницъ хронологически падаетъ въ до-Кантовскій періодъ философіи, я считаю полезнымъ именно здѣсь, гдѣ мы дѣлаемъ обзоръ разныхъ направленій этической мысли, представить очеркъ его ученія

Лейбницъ проводитъ ту мысль, что вполнѣ совершенный міръ, въ которомъ не было бы зла, невозможенъ, такъ какъ не можетъ быть совершеннымъ міръ, состоящій изъ конечныхъ существъ. Иного же міра, кромѣ конечнаго и

ограниченнаго, Богъ сотворить не могъ, не впадая въ противорѣчіе со своимъ собственнымъ существомъ По вѣчнымъ и ненарушимымъ законамъ логики только одно существо можетъ быть безконечнымъ, два же такихъ существа взаимно бы ограничивали другъ друга и оба оказались бы конечными и несовершенными Поэтому безконеченъ и абсолютенъ только Богъ, созданный же Имъ міръ неизбѣжно состоитъ изъ многихъ конечныхъ, и потому несовершенныхъ, существъ. Конечность, ограниченность есть необходимый признакъ всего сотвореннаго; безъ этого признака не было бы различія между творцомъ и твореніемъ Между тѣмъ, ограниченность именно есть отсутствіе нѣкоторыхъ свойствъ, т.-е. несовершенство Omnis determinatio est negatio (всякое опредѣленіе есть отрицаніе) Созданный міръ поэтому долженъ необходимо включать въ себя недостатки, но эти недостатки состоятъ именно въ отсутствіи совершенства. Зло, слѣдовательно, имѣетъ отрицательный характеръ. Его сущность состоитъ въ отсутствіи; какъ говоритъ блаженный Августинъ, malum habet causam non efficientem, sed deficientem (зло имѣетъ причину не положительную, но отрицательную). Въ этомъ, по Лейбницу, состоитъ основное зло, по природѣ присущее міру, которое онъ называетъ *зломъ „метафизическимъ“*; изъ этого зла вытекаетъ зло физическое и моральное. Физическое зло въ частности обусловливается измѣнчивостью и непрочностью тѣла, а моральное— недостаточной силой человѣческой воли и ограниченностью интеллекта

Тѣмъ не менѣе, по Своей благости, Богъ не могъ сотворить міръ, въ которомъ не было бы положительной цѣнности. Онъ, конечно, изъ всѣхъ возможныхъ міровъ выбралъ наиболѣе совершенный, и поэтому нашъ міръ является *наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ*. Добро въ немъ преобладаетъ надъ зломъ Въ частности, люди надѣлены моральной свободой и потому, хотя и являются ограниченными существами, однако способны къ совершенствованію, и міръ неуклонно къ нему стремится Если же намъ кажется иногда, что зла и страданія въ этомъ мірѣ слишкомъ много, или что можно бы было при устройствѣ міра обойтись совершенно безъ зла, то не слѣдуетъ забывать, что мы должны остерегаться отъ преувеличеній въ оцѣнкѣ зла, и что зло въ мірѣ имѣетъ свое положительное значе-

ніе. А именно, Лейбницъ указываетъ на два положенія. 1) Зло является необходимымъ фономъ для добра и необходимымъ стимуломъ къ тому, чтобы, борясь съ нимъ, мы сами становились добрыми и совершенствовались въ добродѣтели. Съ этой мыслью мы уже встрѣчались, напримѣръ, у стоиковъ, Августина, Ѳомы Аквинскаго; она же проводится и въ „Фаустѣ“ Гёте, гдѣ Мефистофель даетъ себѣ извѣстную характеристику: „частица силы я, желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое“ Вообще, этотъ мотивъ является излюбленнымъ у всѣхъ оптимистовъ: зло является необходимымъ фономъ для добра, ступенью, ведущей къ добру. Съ нимъ мы встрѣчаемся и у Фихте, и у Шеллинга, когда они пытаются намъ доказать, что міръ въ цѣломъ есть продуктъ благой силы, творческаго разума[1]). 2) То, что намъ, людямъ, представляется зломъ, есть зло только съ нашей, человѣческой, точки зрѣнія. Нельзя, однако, весь міръ оцѣнивать исключительно съ этой точки зрѣнія и дѣлать человѣка центромъ мірозданія. Отъ такой ошибки предостерегаетъ уже Спиноза въ своей „Этикѣ“. Вполнѣ умѣстно предположеніе, что міръ проникнутъ цѣлью, которая сама по себѣ хороша, но въ составъ которой входятъ такія средства, которыя намъ представляются зломъ, не будучи на самомъ дѣлѣ таковыми. Вѣдь, мы знаемъ вовсе не весь міръ, а только его частичку, смотримъ на него подъ опредѣленнымъ, людямъ свойственнымъ, угломъ зрѣнія. Если бы мы могли охватить взоромъ міръ въ его цѣломъ и при томъ въ правильной перспективѣ, то и наши представленія о злѣ измѣнились бы.

III Всѣ эти разсужденія вызываютъ противъ себя основательныя возраженія

Намъ говорятъ, что зло есть только необходимый фонъ для добра. Но на это можно сказать, что такъ должно обстоять дѣло только съ нашей, чисто человѣческой, точки зрѣнія. Люди, съ присущей имъ относительностью познаванія, дѣйствительно организованы такъ, что они ничего не могутъ постигнуть иначе, какъ при помощи сравненія. Поэтому добро имъ понятно только въ качествѣ антитезы

---

[1]) *Шеллингъ*, въ частности, подобныя соображенія развиваетъ въ своихъ „Философскихъ изслѣдованіяхъ о сущности человѣческой свободы“ (рус. пер. 1908 г.)

зла, точно такъ же, какъ свѣтъ мы можемъ опредѣлить лишь въ сопоставленіи съ тьмой, и т. п Но вопросъ заключается въ томъ, почему такая относительность оказалась необходимой и для того абсолютнаго начала, которое устроило весь этотъ міръ? Если это начало есть само по себѣ добро, то почему же оно не раскрылось прямо во всей своей полнотѣ и блескѣ, а должно было прибѣгнуть для своего обнаруженія къ творенію конечнаго и относительнаго міра, въ которомъ добро не можетъ обнаруживаться иначе какъ въ борьбѣ со зломъ? Почему оказался необходимымъ сотворенный міръ съ неизбѣжно присущимъ ему метафизическимъ зломъ, въ которомъ заключаются и всѣ остальные виды зла?

Далѣе, опытъ намъ показываетъ, что зло, въ нашихъ, по крайней мѣрѣ, человѣческихъ представленіяхъ, вовсе не является только отрицаніемъ Оно, напротивъ, часто выступаетъ въ видѣ совершенно положительной силы, которая сокрушаетъ все доброе и одерживаетъ рѣшительную побѣду Когда же намъ говорятъ, что наши сужденія ошибочны, такъ какъ мы не знаемъ всего міра и судимъ о немъ съ нашей несовершенной точки зрѣнія, то такое возраженіе есть въ высшей степени неубѣдительный аргументъ отъ незнанія Вѣдь, и выставляющіе его люди тоже міра въ цѣломъ не знаютъ и могутъ о немъ только догадываться. Поэтому ихъ утвержденіе, что зло исчезнетъ, въ качествѣ самостоятельной силы, въ мірѣ, взятомъ въ цѣломъ, или же, по крайней мѣрѣ, назначеніе его сдѣлается при этомъ условіи понятнымъ, представляется недоказанной предвзятой идеей

Оптимисты, обыкновенно, возражаютъ на это, что, во всякомъ случаѣ, бытіе лучше небытія, и въ этомъ заключается оправданіе міра, несмотря на присущія ему несовершенства. Но и на это ихъ противники отвѣчаютъ, что это— недоказанное предположеніе. Почему въ самомъ понятіи бытія уже заключается положительная цѣнность? *Пессимисты* берутся доказать противное и сами выступаютъ съ тезисомъ, что *небытіе лучше бытія*, потому что въ бытіи заключается масса зла. Нѣкоторые изъ нихъ готовы признать даже, что этотъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, но, съ своей стороны, заявляютъ, что лучше было бы, однако, если бы никакого міра не было. Обра-

тимся поэтому къ разсмотрѣнію пессимистическихъ системъ въ лицѣ нѣкоторыхъ представителей современнаго пессимизма, которыхъ можно считать наиболѣе видными.

§ 21. Пессимизмъ.

I Мы уже знаемъ, что *Кантъ* не высказывался опредѣленно по вопросамъ пессимизма и оптимизма Онъ избѣгаетъ въ своей теоретической философіи метафизическихъ разсужденій Тѣмъ не менѣе, въ общемъ, Канта можно причислить къ представителямъ оптимизма Мы видѣли, что скрытый оптимизмъ лежитъ въ основѣ его первой формулы, которая предполагаетъ, что всеобщіе законы природы сами по себѣ цѣнны и хороши Далѣе, совершенно явный оптимизмъ заключается въ его постулатахъ практическаго разума, которыя содержатъ въ себѣ вѣру въ блаженство, какъ результатъ торжества нравственнаго закона, и въ Бога, какъ благого Устроителя міра и Источника нравственнаго добра Кантъ не даетъ намъ только теоретическихъ разсужденій по этому поводу. На оптимистической точкѣ зрѣнія стоятъ и ближайшіе преемники Канта: Фихте, Шеллингъ, Шлейермахеръ, Гегель.

Теоретическимъ обоснователемъ пессимизма въ новѣйшей философіи является, прежде всего, *Артуръ Шопенгауэръ* (1788—1860 гг) Въ связи съ ученіемъ Ницше мы указали, что Шопенгауэръ различаетъ міръ, какъ наше *представленіе*, и міръ по его ноуменальной сущности, какъ *волю* Міръ, какъ представленіе, есть разнообразіе явленій въ границахъ пространства и времени, подлежащее категоріи причинности. Этотъ міръ, создаваемый нашимъ человѣческимъ представленіемъ, есть только покрывало, которое закрываетъ отъ насъ истинную сущность міра. Путемъ самоуглубленія мы можемъ, однако, познать, прежде всего, нашу собственную ноуменальную сущность, а затѣмъ, по аналогіи съ нею, представить себѣ сущность всего міра. Этимъ путемъ мы получаемъ тотъ результатъ, что сущность каждаго изъ насъ и всего міра есть воля и при томъ воля единая, такъ какъ множественность явленій дается пространствомъ и временемъ, которыя суть наши человѣческія формы воззрѣнія, но не имѣютъ отношенія къ ноуменальной основѣ міра. Разница между нашей волей и

волей міровой состоитъ лишь въ томъ, что наша воля— сознательна, а воля міровая въ цѣломъ вовсе не должна быть представлена въ видѣ сознательной силы. Лишь на верхушкахъ феноменальнаго міра она выступаетъ въ сопровожденіи сознанія.

Всякая воля есть усиліе и потому постоянное страданіе. Усиліе никогда вполнѣ не удовлетворяется, ибо вслѣдъ за удовлетвореніемъ одного стремленія возникаетъ новое, въ противномъ случаѣ наступаетъ не менѣе мучительное состояніе скуки. И этотъ процессъ продолжается безконечно. Поэтому міръ, какъ воля, есть сплошное страданіе Въ мірѣ органическомъ усиліе міровой воли проявляется въ *волѣ къ жизни*, которая также сама по себѣ есть страданіе. Только страданіе представляетъ собой положительный элементъ; наслажденіе характеризуется, какъ отсутствіе страданія Поэтому мы, напр., не замѣчаемъ нашего здоровья, но чувствуемъ лишь болѣзнь: здоровье есть элементъ только отрицательный, тогда какъ болѣзнь — положительный.

Отсюда само-собою вытекаетъ, по мнѣнію Шопенгауэра. истинное *этическое учение* Эгоизмъ есть крайнее проявленіе воли къ жизни, и потому — несомнѣнное зло. Надлежитъ заботиться объ уничтоженіи мірового страданія, объ освобожденіи міровой воли. Въ извѣстной степени шагомъ къ этому является уже *эстетическое наслажденіе прекраснымъ;* здѣсь мы руководимся безкорыстнымъ созерцаніемъ міровыхъ идей, составляющихъ посредствующее звено между міромъ ноуменальнымъ и феноменальнымъ, и отрѣшаемся отъ эгоистической воли. Но это—состояніе еще неполнаго отрѣшенія воли къ жизни, состояніе преходящее и не всѣмъ доступное. Слѣдующей ступенью къ этическому совершенству является *сострадание*. Это состояніе сводится къ тому, что человѣкъ глубоко начинаетъ чувствовать, что видимая множественность явленій есть лишь кажущійся феноменъ, свойство міра, какъ представленія, тогда какъ на самомъ дѣлѣ, весь міръ — единство. Сострадательный человѣкъ видитъ въ каждомъ другомъ человѣкѣ другого себя и не отдѣляетъ его страданія отъ своего (Буддійское изреченіе tot twam asi — то ты еси). Отсюда становится возможнымъ и самопожертвованіе.

Но самопожертвованіе не есть еще высшая ступень эти-

ческаго совершенства, ибо тотъ, кто жертвуетъ собой для другихъ, хотя и отрицаетъ волю къ жизни у себя, но признаетъ и укрѣпляетъ ее у другихъ. Для того, чтобы достигнуть совершенства, нужно вполнѣ *отречься отъ воли къ жизни*. Этого нельзя, однако, достигнуть путемъ самоубійства. Дѣло въ томъ, что самоубійца, хотя и лишаетъ себя жизни, но, на самомъ дѣлѣ, онъ любитъ жизнь и только бѣжитъ отъ избытка страданій. Полное отрицаніе воли къ жизни заключается только въ аскетизмѣ, въ погруженіи въ нирвану. Аскетъ ведетъ созерцательную жизнь, понимая ничтожество видимаго міра, онъ не заботится объ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей, не заботится и о продолженіи рода Если бы весь міръ состоялъ изъ аскетовъ, то родъ человѣческій неизбѣжно долженъ былъ бы прекратиться Вмѣстѣ съ человѣкомъ, думаетъ Шопенгауэръ (Welt als Wille, Grisebach, I, 488), погибли бы и животныя, а съ уничтоженіемъ всякаго сознанія погибъ бы и весь міръ, ибо нѣтъ объекта безъ субъекта

II. Дальнѣйшее развитіе пессимистическая этика получила у одного изъ новѣйшихъ метафизиковъ *Эдуарда фонъ-Гартманна* (1842—1906 гг.). Самъ Гартманнъ не согласенъ называть свое міровоззрѣніе именемъ пессимизма, онъ предлагаетъ для него наименованіе *„пейоризма“* или „сравнительнаго пессимизма“. Дѣло въ томъ, что Гартманнъ не считаетъ нашего міра наихудшимъ изъ міровъ; онъ утверждаетъ, что этотъ міръ есть даже наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ; но въ то же время онъ доказываетъ, что такой міръ все-таки хуже, чѣмъ отсутствіе всякаго міра. Все зло состоитъ именно въ появленіи феноменальнаго міра.

Къ этическому ученію Шопенгауэра Гартманнъ относится отрицательно. Онъ полагаетъ, что этика Шопенгауэра и непослѣдовательна, и недостаточна, и эгоистична. Непослѣдовательна она потому, что нельзя понять, какимъ образомъ можетъ индивидъ уничтожить свою волю въ жизни, если, по ученію Шопенгауэра, эта воля есть лишь лучъ всеединой воли, составляющей основу всего міра. Недостаточна она потому, что если мы даже допустимъ уничтоженіе индивидуальной воли къ жизни, то какое же это можетъ имѣть значеніе для всего міра? Уничтожилось одно изъ индивидуальныхъ проявленій міровой воли, но міръ

остался и продолжаетъ страдать попрежнему (Phil d Unbew, II, 398 сл по 11-му изд) Если бы даже все человѣчество приняло рѣшеніе полового воздержанія и тѣмъ привело бы людской міръ къ исчезновенію, то не видно, чтобы это могло прекратить міровое страданіе Правда, Шопенгауэръ утверждаетъ, что съ исчезновеніемъ высшаго проявленія воли должно исчезнуть и низшее, т.-е міръ животныхъ, а съ полнымъ исчезновеніемъ сознанія—и весь міръ, такъ какъ безъ субъекта не можетъ быть и объекта. Но всѣ эти положенія остаются необоснованными (тамъ же 400). Поэтому и аскезъ, рекомендуемый Шопенгауэромъ, получаетъ видъ полнѣйшаго эгоизма Все дѣло идетъ о спасеніи своего милаго „я“ отъ опасности дальнѣйшей жизни и дальнѣйшаго страданія (тамъ же, 373). Между тѣмъ, необходимо изыскать средство для прекращенія мірового страданія, а не индивидуальнаго. Точно такъ же и мораль состраданія въ постановкѣ Шопенгауэра необоснована Она не вяжется съ общимъ ученіемъ философа: съ его точки зрѣнія, послѣдовательнѣе было бы рекомендовать причиненіе ближнимъ какъ можно большаго количества страданій, ибо только такимъ путемъ можно способствовать развитію и въ нихъ стремленія уничтожить волю къ жизни (Sittl Bewust, 52, 191—212).

Отцомъ современнаго пессимизма Гартманнъ считаетъ Канта. Онъ находитъ много недостатковъ въ этикѣ Канта, но въ большую заслугу ставитъ ему то, что онъ принципіально отвергъ всякую эвдемонистическую мораль. Гартманнъ обстоятельно доказываетъ, что въ ученіи Канта мы находимъ сочетаніе эвдемонистическаго пессимизма съ эволюціонистическимъ оптимизмомъ, т.-е. тѣ самыя черты, которыми отличается ученіе самого Гартманна (Zur Gesch u. Begr d Pess, 64—137). Въ самомъ дѣлѣ 1) Кантъ постоянно повторяетъ, что блаженство или счастье и мораль находятся въ принципіальномъ противорѣчіи между собою. Правила о томъ, какъ быть счастливымъ, не могутъ быть обязанностями, между тѣмъ какъ мораль безъ обязанностей по Канту, немыслима. Далѣе, никто не оцѣниваетъ нравственности человѣка по его умѣнью достигать счастья. Съ другой стороны, счастье, по Канту, не можетъ быть и результатомъ нравственнаго поведенія; напротивъ, чѣмъ человѣкъ нравственнѣе, тѣмъ онъ требовательнѣе къ себѣ, и

тѣмъ болѣе его мучитъ малѣйшее уклоненіе отъ долга. 2) Кантъ вообще склоненъ думать, что на свѣтѣ только боль есть положительное чувство, а удовольствіе сводится къ ея отсутствію. Человѣка въ моральномъ отношеніи онъ считаетъ болѣе злымъ, чѣмъ добрымъ, и подчеркиваетъ ту борьбу, которую человѣку постоянно приходится вести со своими склонностями и влеченіями, чтобы выполнять долгъ. 3) Кантъ вѣритъ, однако, въ культурный прогрессъ и въ развитіе политической свободы и легальности, которое об легчаетъ и укрѣпленіе моральности Но онъ не указываетъ, чтобы культурный прогрессъ увеличивалъ и благосостояніе людей.

Всѣ эти вѣрныя мысли, по мнѣнію Гартманна, испорчены тѣмъ, что Кантъ въ умопостигаемомъ мірѣ допустилъ трансцендентное блаженство, т-е примиреніе морали и счастья. Гартманнъ доказываетъ, что въ умопостигаемомъ мірѣ, какъ его представлялъ себѣ Кантъ, т-е внѣ пространства и времени, не можетъ быть никакой дѣятельности и никакой индивидуаціи, поэтому здѣсь невозможны ни мораль ни блаженство. Если Кантъ допустилъ здѣсь продолженіе моральнаго совершенствованія, на почвѣ безсмертія индивидуальной души, и блаженство, то это—лишь результатъ воспитанныхъ въ немъ религіозныхъ предразсудковъ. Для его читателей и послѣдователей эти нелогичныя уступки эвдемонистическому оптимизму имѣли то значеніе, что онѣ смягчали общую пессимистическую окраску Кантовской морали Тогда это было необходимо: время Канта было менѣе подготовлено къ усвоенію чисто пессимистической морали, чѣмъ наше, а потому и распространенію ученія очень содѣйствовало это допущеніе эвдемонистическаго оптимизма хотя бы и въ умопостигаемомъ мірѣ. Самъ же Гартманнъ допускаетъ только эволюціонистическій, но не эвдемонистическій оптимизмъ.

Въ своей „Философіи Безсознательнаго“ Гартманнъ доказываетъ, что феноменальный міръ не есть простое представленіе, какъ училъ Шопенгауэръ, но проявленіе во множественности единой основы вещей Этой основой всего существующаго является *„Безсознательное“*, Гартманнъ самъ указываетъ, что выбралъ такое обозначеніе лишь для того, чтобы избѣгнуть антропоморфныхъ представленій, на самомъ дѣлѣ это всеединое Безсознательное стоитъ неизмѣримо

выше человѣческаго сознанія и могло бы быть названо „Сверхсознательнымъ“; но для насъ, людей, оно является безсознательнымъ началомъ нашего бытія

Безсознательное начало всего есть абсолютная субстанція, надѣленная двумя атрибутами. Одинъ изъ нихъ—логическій—отличается постоянствомъ и вѣрностью себѣ и можетъ быть названъ, по аналогіи, *идеей* Другой—есть элементъ ирраціональный, алогическій, и напоминаетъ нашу *волю*. Феноменальный міръ возникъ благодаря тому, что алогическій элементъ нарушаетъ гармонію субстанціи, самопроизвольно переходя отъ спокойствія къ дѣятельности. Этимъ онъ становится въ противорѣчіе къ логическому элементу, требующему сохраненія блаженнаго гармоническаго состоянія, т.-е становится антилогичнымъ.

Безконечная воля, которая никогда не можетъ насытиться, находится въ несоотвѣтствіи съ тѣмъ конечнымъ міромъ, который возникъ въ результатѣ ея перехода къ дѣятельности, и потому вѣчно остается неудовлетворенной, вѣчно мучится. Дѣло въ томъ, что видимый міръ неизбѣжно конеченъ: онъ творится при участіи логическаго элемента, идеи, а идея не можетъ создать логически несообразнаго продукта: законченной безконечности. Поэтому лишь часть міровой воли заполняется содержаніемъ, и постоянно остается огромный излишекъ *воли голодной,* не находящей себѣ удовлетворенія и потому страждущей.

Вся исторія міра состоитъ въ томъ, что логическій элементъ старается привести субстанцію вновь къ состоянію покоя и для этой цѣли даетъ слѣпой волѣ соотвѣтственное содержаніе, разсчитанное на то, чтобы, въ концѣ-концовъ, части слѣпой воли, развѣтвившейся во многообразіи явленій видимаго міра, сами себя уничтожили.

Основу видимаго міра составляетъ матерія, которая есть результатъ взаимодѣйствія атомныхъ силъ. Каждый атомъ есть центръ силы; силы эти дѣлятся на отталкивающіяся и притягивающіяся; изъ ихъ взаимодѣйствія и возникаетъ міръ явленій, организуемый подъ вліяніемъ идеи, составляющей предметъ мышленія „Безсознательнаго“. Эти явленія не суть, какъ полагалъ Шопенгауэръ, только субъективныя представленія, существующія лишь въ нашемъ мышленіи. Они—прежде всего—явленія объективныя, т.-е. индивидуальныя проявленія всеединаго начала, существую-

щія независимо отъ всякаго сознанія (конкретный монизмъ). Мышленіе наше и его трансцендентно объективные предметы Гартманну представляются по существу однородными. Теорію познанія Шопенгауэра, обращающую видимый міръ въ иллюзію, Гартманнъ рѣшительно отвергаетъ (Sittl Bew., 662 сл.).

Главнымъ средствомъ для того, чтобы идея получила господство надъ волей, служитъ *человѣческое сознаніе*

Сознаніе появляется въ результатѣ того, что воля, воплощенная въ одномъ индивидуальномъ явленіи, приходитъ въ столкновеніе съ волей, воплощенной въ другомъ индивидѣ; въ результатѣ такого столкновенія, при наличности соотвѣтственной организаціи, въ индивидѣ, получившемъ толчокъ извнѣ, можетъ возникнуть представленіе, не вызванное его собственной волей, какъ бы ему извнѣ навязанное Другими словами, возникаетъ *идея, не стоящая въ служебномъ отношеніи къ волѣ индивида.* Воля послѣдняго отъ этого страдаетъ: она изумлена встрѣченнымъ сопротивленіемъ. Такимъ образомъ, сознаніе есть само по себѣ страданіе воли Но это страданіе необходимо. Здѣсь впервые идея освобождается отъ подчиненія волѣ Развиваясь далѣе, сознаніе можетъ поэтому обратить половину воли противъ другой половины и, наконецъ, даже заставить волю успокоиться окончательно, т.-е. повести къ прекращенію міра. Вотъ для чего необходимо сознаніе: оно ведетъ міръ къ освобожденію А для возникновенія самого сознанія необходимо индивидуализированіе воли во множествѣ явленій. Такое индивидуализированіе и внесено въ міръ логическимъ элементомъ всеединой субстанціи. Этотъ же логическій элементъ, опредѣляя дальше содержаніе воли, приводитъ къ появленію въ процессѣ міровой эволюціи такихъ индивидовъ, которые способны сознательно реагировать на получаемые извнѣ толчки. Вся исторія міросданія есть поэтому выполненіе плана, предначертываемаго логическимъ элементомъ субстанціи. Отсюда закономѣрность и причинность, проникающія весь міръ Слѣпая воля опредѣляетъ только, что нѣчто будетъ существовать вообще. Она даетъ толчокъ къ возникновенію міра и постоянно поддерживаетъ его существованіе. Но содержаніе волѣ даетъ логическій элементъ субстанціи, идея. Она опредѣляетъ, какъ сложится міръ, вызванный къ существованію движеніемъ слѣпой воли.

Такимъ путемъ Гартманнъ и получаетъ свой основной выводъ, что появленіе міра есть ошибка слѣпой воли; но, разъ возникнувъ, онъ устроенъ вмѣшательствомъ логическаго элемента наилучшимъ образомъ. Этотъ міръ есть, слѣдовательно, *наилучшій изъ возможныхъ міровъ, но лучше бы было, если бы не было никакого міра*

До сихъ поръ человѣчество, главный носитель сознательной жизни, жило *иллюзіями*. Сперва оно полагало, что можетъ достигнуть счастья еще въ настоящемъ; затѣмъ оно искало счастья въ загробной жизни; теперь оно ожидаетъ его въ отдаленномъ будущемъ человѣчества. Съ развитіемъ самосознанія всѣ эти иллюзіи обречены на гибель; человѣчество пойметъ, что этотъ міръ, по самому своему существу, есть неизбѣжное и непрерывное страданіе, и что единственнымъ средствомъ для прекращенія мірового страданія могло бы быть только уничтоженіе міра и приведеніе субстанціи къ состоянію покоя и гармоніи. Постигнувъ всю глубину мірового страданія, человѣчество найдетъ средство уничтожить міръ и тѣмъ освободить страждущее Божество отъ страданій. Въ этомъ и состоитъ его міровая миссія.

Изъ этой метафизики вытекаетъ и *этика Гартманна*. Весь міръ есть продуктъ взаимодѣйствія слѣпой воли и идеи Цѣль мірового процесса—уничтоженіе міра явленій и возвращеніе Божества въ состояніе покоя. Средствомъ является культурное развитіе человѣка, которое приведетъ къ нахожденію надлежащаго пути къ этой цѣли. Каждый человѣкъ есть лишь индивидуальное проявленіе всеединаго Божества, абсолютной субстанціи, а потому онъ и долженъ стремиться къ освобожденію страждущаго Божества отъ его мірового страданія. Работая на пользу культурнаго развитія, мы, тѣмъ самымъ, служимъ Богу. Хотя конечной цѣлью для человѣчества служитъ уничтоженіе міра и успокоеніе Божества, но для каждаго изъ насъ обязанностью является утвержденіе воли къ жизни, несмотря на сопряженныя съ жизнью страданія. По мѣрѣ культурнаго развитія, страданія только будутъ возрастать, такъ какъ самая воспріимчивость людей къ нимъ будетъ увеличиваться; но, тѣмъ не менѣе, мы должны содѣйствовать культурной эволюціи, ибо это — тотъ путь, которымъ Безсознательное ведетъ себя къ успокоенію. Человѣчество въ цѣломъ и от-

дѣльные люди суть только средства въ этомъ міровомъ процессѣ.

Такимъ образомъ, для Гартманна пессимизмъ является теоретической подкладкой этическаго ученія. Самая же этика, возводимая имъ на этихъ основахъ, носитъ характеръ эволюціонный и энергистическій.

Самъ философъ—очень высокаго мнѣнія о своемъ ученіи какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніи. Въ теоретическомъ отношеніи онъ считаетъ себя восполнившимъ односторонности предшествующихъ представителей послѣ-Кантовской философіи, Шопенгауэра и Гегеля, и творцомъ истиннаго философскаго синтеза Кантъ въ своей философіи заложилъ основы какъ для пессимистическихъ спекуляцій о мірѣ, такъ и для эволюціонныхъ теорій. Но, благодаря излишней примѣси оптимизма въ своихъ построеніяхъ, онъ не далъ отвѣта на вопросъ о происхожденіи радикально-злого начала въ мірѣ Шопенгауэръ односторонне развилъ пессимистическіе моменты въ философіи Канта, Гегель столь же односторонне развилъ эволюціонную точку зрѣнія Гартманнъ ставитъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: какъ представить себѣ абсолютное начало міра въ такомъ видѣ, чтобы оно, не впадая само съ собой въ противорѣчіе, могло создать именно такой, а не иной міръ? Его философія, по его убѣжденію, и даетъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, и содержитъ въ себѣ истинный синтезъ, въ который при томъ восприняты весьма цѣнные элементы такихъ великихъ религій, произведенныхъ не семитскимъ, но арійскимъ геніемъ, каковы древне-германская и буддійская.

Не менѣе высоко ставитъ Гартманнъ и практическую сторону своего ученія (Zur Gesch. u Begr d. Pess, 175 сл). Онъ постоянно подчеркиваетъ, что его пессимизмъ не есть Шопенгауэровскій квіэтизмъ или Банзеновскій мизерабилизмъ (см. ниже), который не видитъ въ мірѣ никакого смысла и не оставляетъ никакой надежды на исходъ изъ постояннаго страданія. Онъ считаетъ свою этику, построенную на сочетаніи эвдемонистическаго пессимизма съ эволюціоннымъ оптимизмомъ, бодрящею и возбуждающею къ дѣятельности Онъ указываетъ, что человѣкъ, который ею проникся, въ концѣ-концовъ, будетъ вести все же наиболѣе сносную жизнь, какая только возможна, находя цѣль

своей жизни въ служеніи идеалу, а не въ стремленіи къ счастью Но внесеніе въ этику эвдемонистическаго оптимизма, хотя бы въ самой утонченной формѣ — спокойной совѣсти, какъ награды за исполненный долгъ,—во-первыхъ, было бы иллюзіей, такъ какъ спокойная совѣсть есть лишь нулевое состояніе, а не положительное удовольствіе, и такъ какъ даже такая точка зрѣнія не избавляетъ человѣка отъ несчастій и страданій, какъ, напр, болѣзни, противъ которыхъ безсильна и спокойная совѣсть, во-вторыхъ, и этого рода эвдемонизмъ, думаетъ Гартманнъ, лишаетъ мораль ея идеальнаго, возвышеннаго характера.

Гартманнъ возстаетъ, далѣе, противъ мнѣнія, будто пессимизмъ вредно дѣйствуетъ въ воспитательномъ отношеніи. Онъ согласенъ съ тѣмъ, что подобный упрекъ съ полнымъ основаніемъ можетъ быть сдѣланъ нѣкоторымъ представителямъ пессимизма, но выдѣляетъ себя изъ ихъ числа Такъ, этого упрека вполнѣ заслуживаетъ пессимизмъ, который содержитъ проповѣдь аскетизма и квіэтизма „Аскетъ, говоритъ Гартманнъ (тамъ же, 183), отрицаетъ солидарность своей судьбы съ судьбой товарищей по страданію и безучастно предоставляетъ ихъ судьбѣ, думая лишь о томъ, чтобы приготовить своему милому „я“ трансцендентное спасеніе посредствомъ земного самоистязанія Его самоистязательныя дѣйствія не только абсурдны, такъ какъ, конечно, не достигнутъ своей трансцендентной цѣли, но являются и нравственнымъ заблужденіемъ, такъ какъ возвеличиваютъ эгоизмъ и принципіально игнорируютъ всѣ положительныя обязанности къ остальному свѣту Если у воспитанниковъ въ чемъ-либо грозитъ проявиться аскетизмъ или квіэтизмъ, пессимистическая педагогика должна энергично бороться и безпощадно подавлять подобныя наклонности“. — Точно такъ же вредно дѣйствуетъ моральный пессимизмъ разочарованія въ людяхъ (der moralische Entrüstungspessimismus) Онъ составляетъ симптомъ плохого знанія людей и бываетъ, обыкновенно, продуктомъ ограниченнаго партійнаго фанатизма Фанатикъ постоянно жалуется на недостаточную преданность дѣлу своихъ сторонниковъ, а въ противникахъ не видитъ уже ровно ничего хорошаго. Человѣкъ, не ослѣпленный фанатизмомъ, борется не съ отдѣльными людьми, но съ учрежденіями и идеями, и понимаетъ, что человѣчество всегда сохраняетъ одинъ и

тотъ же моральный фондъ, дающій различные результаты только въ виду мѣняющихся обстоятельствъ, воззрѣній и предразсудковъ. — Наконецъ, вреднымъ оказывается всякій пессимизмъ чувства, выражающійся въ скорби о своемъ личномъ положеніи или, въ лучшемъ случаѣ, въ міровой скорби Перваго рода скорбь эгоистична и уже потому не можетъ быть одобрена Міровая скорбь, выражаясь въ излишне развитомъ чувствѣ состраданія къ чужимъ бѣдствіямъ, также вредна, потому что всякое усиленное состраданіе только уменьшаетъ жизненную энергію самого сострадающаго, не облегчая положенія другого лица — Всѣмъ этимъ видамъ пессимизма Гартманнъ противопоставляетъ свое ученіе. Отличіе Гартмановскаго пессимизма состоитъ въ слѣдующемъ 1) Это — не пессимизмъ чувства, но философская теорія, по убѣжденію автора, индуктивно выведенная изъ разсмотрѣнія міра, какъ онъ есть 2) Благодаря сочетанію эвдемонистическаго пессимизма съ эволюціоннымъ оптимизмомъ, эта теорія не подрываетъ вѣры въ будущее, но, напротивъ, ставитъ намъ въ моральную обязанность содѣйствовать культурному прогрессу, освобожденію страждущаго Божества. 3) При этомъ, конечно, слѣдуетъ намъ примириться съ той мыслью, что счастье невозможно, и что, по мѣрѣ культурнаго развитія, сумма несчастья не только не уменьшается, но возрастаетъ Но слѣдуетъ помнить также, во-первыхъ, что есть на свѣтѣ и излишнее несчастье, которое можетъ и должно быть уничтожаемо; во-вторыхъ, что только пессимистическая этика можетъ окончательно уничтожить эгоизмъ въ морали и внушить людямъ, что они должны жить не для счастья, но для исполненія моральнаго долга

Гартманнъ не можетъ согласиться и съ тѣмъ, будто бы пессимизмъ ведетъ къ усиленію наклонности къ самоубійству (Zur Gesch., 204 сл). Самоубійство, по его мнѣнію, есть такое же патологическое состояніе, какъ помѣшательство. Этими обоими путями природа сама себя лѣчитъ, устраняя изъ мірового процесса такіе элементы, которые оказываются неприспособленными къ жизненной борьбѣ. Но изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что мы не должны бороться съ самоубійствомъ; моральный порядокъ стоитъ выше, чѣмъ естественная закономѣрность. Необходимо укрѣплять въ лицахъ, наклонныхъ къ самоубійству или къ пси-

хическому разстройству, такія мысли, которыя шли бы въ противовѣсъ къ этимъ склонностямъ Но, анализируя всѣ подобныя соображенія, Гартманнъ приходитъ къ выводу, что большинство мотивовъ, ведущихъ къ самоубійству, вытекаетъ изъ оптимистическаго эвдемонизма, обманутаго въ своихъ ожиданіяхъ, тогда какъ большинство мотивовъ, удерживающихъ отъ этого шага, носитъ характеръ альтруистическій. Всѣ послѣдніе мотивы, кромѣ надежды на улучшеніе въ будущемъ и на уменьшеніе страданій, поддерживаются и пессимизмомъ типа Гартманна, а всѣ первые вытекаютъ изъ эгоизма и обманутаго эвдемонистическаго оптимизма Поэтому, заключаетъ философъ, оптимизмъ въ гораздо большей степени содѣйствуетъ самоубійству, чѣмъ пессимизмъ; послѣдній внушаетъ разъ навсегда мысль, что страданія неизбѣжны и помогаетъ съ ними примириться; онъ искореняетъ и чувство зависти, ибо учитъ, что счастливыхъ людей нѣтъ и быть не можетъ и что завидовать некому.

III Довольно странную фантазію на темы Шопенгауэра и Гартманна мы находимъ въ сочиненіи *Филиппа Майнлендера* (псевдонимъ купца Батца), озаглавленномъ „Философія искупленія“ (1876 г) Собственно къ аксіологіи Майнлендеръ ничего не прибавляетъ; пессимистическая оцѣнка міра ему представляется вполнѣ установленной мастерскими изысканіями предшественниковъ. Онъ лишь строитъ на общемъ пессимистическомъ фонѣ метафизическую фантазію. Основная мысль этой метафизики состоитъ въ слѣдующемъ. Абсолютное слѣдуетъ представлять, какъ простое, нераздѣльное, индифферентное сверхбытіе Но опытъ и наблюденіе показываютъ намъ только безконечно разнообразное и самое меньшее—двойное бытіе, какъ послѣднюю основу сущаго Отсюда слѣдуетъ выводъ, что абсолютное, Богъ, болѣе не существуетъ: Богъ погибъ Но такъ какъ онъ Богъ, то, избравши гибель, Онъ не могъ уничтожиться сразу Онъ только распался на множество конечныхъ существъ. Корень каждаго индивида, который есть лишь обломокъ распавшагося Божества, составляетъ воля, но эта воля не есть воля къ жизни, а, напротивъ, воля къ смерти. Она только маскируется въ сознательной жизни природы волею къ жизни, ибо органическій жизненный процессъ есть лучшій путь къ окончательному уничтоженію распав-

шагося Божества. Міровой процессъ есть медленное умираніе обломковъ Божества, которое кончится полнымъ Его уничтоженіемъ.

Какую же роль играетъ развитіе культуры въ этомъ процессѣ? Роль эта состоитъ въ томъ, что культурное развитіе приведетъ къ такому состоянію общественной жизни, когда будутъ уничтожены всѣ тѣ ея несовершенства, которымъ теперь приписываются наши страданія. И тогда, по устраненіи всѣхъ преходящихъ и маловажныхъ причинъ страданія и недовольства жизнью, всѣ поймутъ, наконецъ, что корень страданія заключается въ самомъ бытіи, которое и должно быть уничтожено

Но и до этого заключительнаго момента міровой трагедіи, когда міровая тайна всѣмъ станетъ ясна, появляются люди, уже пришедшіе къ этому сознанію Такіе люди должны быть послѣдовательны Они должны воздерживаться отъ произведенія потомства и, такимъ образомъ, пресѣкать продолженіе въ потомствѣ того обломка Божества, который въ нихъ самихъ заключается Но они могутъ и просто прибѣгнуть къ самоубійству. Майнлендеръ такъ и поступилъ: въ 1876 году онъ лишилъ себя жизни

Наивысшую степень пессимизма мы находимъ въ ученіи *Юлія Банзена* (1830—1881 гг.). Гартманнъ называетъ ученіе Банзена *мизерабилизмомъ*. И дѣйствительно, мы встрѣчаемся здѣсь съ самымъ безысходнымъ пессимизмомъ, который не открываетъ никакой возможности примиренія съ жизнью, никакой надежды отыскать какой бы то ни было смыслъ въ нашемъ существованіи [1]). Банзенъ озаглавилъ свое главное сочиненіе: „Противорѣчіе въ познаніи и существѣ міра. Принципъ и проведеніе въ частностяхъ реальной діалектики“ Главная его мысль заключается въ томъ, что основу бытія составляетъ воля Но это не есть воля Шопенгауэра, прямолинейно стремящаяся къ жизни. Банзенъ, во-первыхъ, не знаетъ единой міровой воли Міръ состоитъ изъ множества генадъ, индивидуальныхъ воль, находящихся въ борьбѣ, и движется не въ направленіи какой-либо цѣли, а просто—по равнодѣйствующей. Во-вторыхъ, воля, по Банзену, сама въ себѣ заключаетъ проти-

[1]) См. о Банзенѣ статью *Гизетти* „Забытый мыслитель“ въ „Вопр. фил. и псих.“, 1912 г., кн. 113.

ворѣчіе: она всегда въ одно и то же время хочетъ и не хочетъ. Поэтому все существующее заключаетъ въ себѣ зародыши смерти и разрушенія; поэтому всякое удовольствіе заключаетъ въ себѣ и неудовольствіе: удовлетвореніе положительнаго элемента воли есть въ то же время неудовлетвореніе ея отрицательнаго элемента. Такимъ образомъ, для Шопенгауэра страданіе есть положительный элементъ, а наслажденіе—только отсутствіе страданій. Для Гартманна и страданіе и наслажденіе суть положительныя величины, но съ перевѣсомъ, въ конечномъ итогѣ, страданій. Для Банзена не существуетъ ни чистаго страданія ни чистаго наслажденія; къ каждому наслажденію по самому существу дѣла примѣшивается страданіе, и—наоборотъ.

У Гегеля діалектика является путемъ развитія и раскрытія міровой идеи черезъ противоположности У Банзена противоположности превращаются въ непримиримыя противорѣчія, которыя составляютъ постоянное и неустранимое существо воли. Въ этомъ и состоитъ реальная діалектика Банзена. Ясно, что, съ этой точки зрѣнія, міръ лишается всякаго логическаго смысла; это — безконечный процессъ борьбы самое себя раздирающихъ воль. Человѣческое познаніе безсильно: законы логики не существуютъ для міра, и умъ, силящійся создать логическую схему міра, создаетъ только иллюзіи и фатально приходитъ къ сознанію своего безсилія передъ алогическою дѣйствительностью. „Логически невозможное есть дѣйствительное и логически необходимое есть реально невозможное“—провозглашаетъ Банзенъ. Въ виду всего изложеннаго, нѣтъ никакой надежды на избавленіе, и ученія о спасеніи отъ страданія, въ родѣ Гартманновскаго, составляютъ только новую, четвертую по счету, стадію иллюзіи. Истинный философъ можетъ занять относительно этого лишеннаго смысла міра только позицію юмориста-наблюдателя Его отношеніе къ бытію будетъ не злобнымъ, но совершенно индеферентнымъ. Онъ мирится съ жизнью, какъ она есть, ибо никакая иная жизнь невозможна.

Таковы ученія нѣмецкихъ пессимистовъ. Въ другихъ странахъ пессимизмъ не получилъ такого развитія и систематической разработки. Какъ правильно указываетъ Каро [1]),

---

[1]) *Каро*, Пессимизмъ въ XIX в., пер Мокіевскаго (1893 г), стр. 35 и слѣд.

нельзя къ пессимистамъ причислять съ полнымъ основаніемъ такихъ представителей романтизма, какъ, напримѣръ, *Байронъ*. Для подобныхъ лириковъ страданіе не представляется всеобщимъ удѣломъ Напротивъ, свое страданіе, какъ удѣлъ избранныхъ натуръ, они противополагаютъ самодовольному счастью презираемой ими толпы Въ качествѣ несомнѣннаго представителя пессимизма разсматривается обыкновенно итальянскій писатель начала XIX вѣка графъ *Джакомо Леопарди* (1798—1837 гг) Для этого поэта міръ, дѣйствительно, представляетъ изъ себя сплошное страданіе и лишенъ всякаго положительнаго смысла Леопарди прошелъ всѣ иллюзіи, о которыхъ говоритъ намъ Гартманнъ и которыя, по правильному замѣчанію того же Каро [1]), едва ли представляютъ собою историческіе этапы развитія человѣческой мысли, но одновременно существуютъ во всѣ эпохи и часто въ различномъ порядкѣ проходятся одной и той же личностью. Онъ утратилъ религіозную вѣру, разочаровался въ наукѣ и прогрессѣ человѣчества, и въ результатѣ осталось полное невѣріе въ жизнь и ея положительную цѣнность „Теперь, мое усталое сердце, ты отдохнешь навѣки Оно погибло, мое послѣднее заблужденіе, которое я считалъ для себя вѣчнымъ Да, оно погибло. Я чувствую, во мнѣ погасли не только надежда, но даже желаніе милыхъ заблужденій Отдохни же навѣки Ты трепетало слишкомъ много Нѣтъ ничего, что заслуживало бы твоего біенія, и земля недостойна твоихъ вздоховъ. Горечь и скука,—вотъ вся жизнь; она такова, ибо міръ — ничтожество. Отнынѣ отдыхай Разочаруйся навѣки. Судьба удѣлила нашему роду одну только смерть Презирай же отнынѣ и природу и ту сокровенную грубую силу, которая безпрерывно работаетъ для всемірнаго зла, презирай безконечную пустоту всего“ [2])

Но Леопарди, въ отличіе отъ Шопенгауэра и Гартманна, сравнительно мало задумывается надъ метафизическимъ объясненіемъ міра и не ищетъ средствъ для уничтоженія страданія. Единственный совѣтъ, который онъ даетъ, состоитъ въ томъ, чтобы противопоставить этому безконечному и безсмысленному страданію, на которое мы обречены

---

[1]) *Каро*, op cit, стр 44.

[2]) A se stesso. *Каро*, стр. 65

судьбой, наше холодное презрѣніе. „Чего достойна наша жизнь? Только презрѣнія“.

Мы находимъ у Леопарди слѣдующую характеристику счастія [1]). „Никто не знаетъ его на практикѣ, но только въ теоріи; ибо удовольствіе есть спекулятивное понятіе, а не реальный объектъ, наше пожеланіе, а не фактъ, чувство, которое человѣкъ создаетъ въ мысляхъ, но не испытываетъ; лучше сказать, понятіе, а не чувство. Развѣ вы не замѣчаете, что въ то самое время, когда вы получаете удовольствіе, къ которому безмѣрно стремились и котораго достигли съ неописуемыми трудами и лишеніями, вы, не будучи довольны наслажденіемъ, доставляемымъ моментомъ, постоянно ожидаете наслажденія большаго и болѣе истиннаго, въ которомъ, въ концѣ-концовъ, и должно состоять ваше счастіе; вы живете, какъ бы постоянно прибѣгая къ будущимъ состояніямъ того же самаго наслажденія. Наслажденіе кончается почти всецѣло, какъ только вы достигнете удовлетворенія; оно не оставляетъ вамъ иного блага, какъ слѣпую надежду наслаждаться лучше и болѣе истинно при другомъ случаѣ, и утѣшеніе воображать и разсказывать о минувшемъ наслажденіи себѣ самимъ и другимъ людямъ не изъ пустого тщеславія, но чтобы убѣдить себя самихъ въ томъ, что вы желали бы сдѣлать для себя. Поэтому, кто соглашается жить, дѣлаетъ это, въ сущности, ни съ какимъ инымъ результатомъ и ни съ какой иной выгодой, какъ погрузиться въ грёзы, т.-е. вѣрить въ возможность будущаго или прошедшаго счастія; и то и другое лживо и фантастично“.

IV. Обращаясь къ *критическому разбору пессимистическихъ ученій,* замѣтимъ, прежде всего, что ихъ защитники пытаются обосновать свои теоріи аргументами различнаго рода. Почти всѣ они строятъ извѣстныя метафизическія ученія о мірѣ, которыя и кладутъ въ основу своей этики. Эти ученія имѣютъ цѣлью разъяснить намъ все мірозданіе такъ, чтобы ясно было, что страданіе и зло являются по существу преобладающей его долею. Затѣмъ они останавливаются на разборѣ самыхъ понятій воли, наслажденія и страданія, и этимъ путемъ пытаются убѣдить насъ, что страданіе неизбѣжно должно перевѣшивать. Наконецъ, они

---

[1]) Dialogo del Torquato Tasso e del suo genio familiare.

иногда дѣлаютъ попытку обставить свои утвержденія чисто эмпирическими доказательствами, подвергаютъ анализу различныя стороны человѣческаго бытія съ цѣлью доказать, что элементъ страданія повсюду преобладаетъ Наиболѣе обстоятельный анализъ такого рода мы находимъ въ „аксіологіи“ Гартманна, включенной въ его „Философію Безсознательнаго“. Остановимся на всѣхъ этихъ аргументахъ и посмотримъ, насколько они убѣдительны

Что касается *метафизическихъ построеній*, то ихъ доказательная сила весьма, конечно, невелика Всякая метафизическая теорія въ основахъ своихъ недоказуема и никогда еще не удавалось построить такой метафизической системы, которая, въ концѣ-концовъ, не оказалась бы односторонней и не охватывающей всего многообразія міровыхъ явленій. Метафизическія системы суть болѣе или менѣе глубокія, болѣе или менѣе остроумныя, болѣе или менѣе соотвѣтствующія состоянію научнаго знанія догадки о существѣ міра, но никогда не болѣе, какъ догадки, не допускающія окончательной провѣрки и доказательства Оцѣнивать ихъ приходится лишь съ точки зрѣнія внутренней выдержанности системы и непротиворѣчія ея даннымъ положительнаго знанія.

Нельзя не отмѣтить, что и въ указанныхъ отношеніяхъ изложенныя системы оставляютъ насъ неудовлетвореннымиі Не входя въ детальное ихъ разсмотрѣніе, ограничимся немногими замѣчаніями.

Метафизическое ученіе *Шопенгауэра* оставляетъ желать многаго даже съ точки зрѣнія внутренней выдержанности и ясности теоріи. Остается неяснымъ, почему единая міровая воля въ нашемъ представленіи обращается въ множественность явленій и, тѣмъ не менѣе, продолжаетъ стремиться къ единству, что́ выражается, напримѣръ, въ чувствѣ состраданія? Не проще ли было бы единой волѣ вовсе не дробиться даже и въ нашемъ представленіи на отдѣльные феномены и во всемъ оставаться вѣрной своему существу? А, раздробившись, почему воля сохранила стремленіе къ единству, увеличивающее ея страданія? Вѣдь, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что наше представленіе, въ которомъ воля дробится на отдѣльные феномены, само есть продуктъ этой воли. Всѣ эти вопросы Шопенгауэръ оставляетъ безъ отвѣта.

Неясна и теорія познанія Шопенгауэра. Мышленіе наше познаетъ лишь феномены. Слѣдовательно, и нашу собственную волю оно можетъ познать только какъ феноменъ во времени Между тѣмъ, Шопенгауэръ утверждаетъ, что мы знаемъ и ноуменальную нашу основу, и что такой основой является воля. Какимъ же путемъ мы познаемъ эту ноуменальную сущность насъ самихъ? Изъ нѣкоторыхъ замѣчаній Шопенгауэра можно заключить, что къ этому познанію насъ ведетъ какое-то внутреннее чувство [1]), съ которымъ мы, повидимому, выходимъ изъ области знанія, но вступаемъ въ область чистѣйшаго мистицизма. И все-таки остается неяснымъ, что̀ можетъ представлять собою волевой процессъ внѣ времени?

Весь міръ мы должны объяснять по аналогіи съ нашей ноуменальной волей Міровая воля есть, однако, не то же самое, что воля человѣческая, ибо не во всѣхъ своихъ стадіяхъ она выступаетъ въ сопровожденіи сознанія. Но что такое безсознательная воля? Опять-таки мы не находимъ никакихъ данныхъ для ея постиженія Такимъ образомъ, истинный характеръ этой воли намъ остается и съ этой стороны неяснымъ и непостижимымъ, несмотря на всѣ аналогіи Другими словами, вся метафизика Шопенгауэра, въ концѣ-концовъ, ничего намъ не объясняетъ.

Не являются безупречными и метафизическія представленія *Гартманна* Я уже не буду говорить о томъ, что, несмотря на весьма широкій размахъ метафизической фантазіи, философія Гартманна, хотя и стремится объяснить все, многое оставляетъ безъ объясненія. Такъ невыясненнымъ остается вопросъ о самомъ происхожденіи абсолютной субстанціи съ ея двумя атрибутами. Этотъ вопросъ, по признанію самого Гартманна (Phil. d. Unb. II, 453), есть коренной вопросъ всей философіи (Urproblem) и неразрѣшимъ силою человѣческой мысли. А между тѣмъ, въ допущеніи двухъ противоположныхъ атрибутовъ міровой субстанціи заключается скрытый дуализмъ, знаменующій собою отказъ отъ монистическаго объясненія міра. Однако, наша логическая потребность могла бы быть удовлетворена только выведеніемъ всего міра изъ одного начала; иначе

---

[1]) См. die Welt als Wille und Vorst. (Grisebach), т. I, стр. 151, 165, 181, 379, 472, 475; т. II, стр 221 сл , 580 сл., 696, 754, 720 сл.

въ объясненіи остается несогласованность, которая продолжаетъ мучить нашу логическую совѣсть. Но и въ дальнѣйшихъ частяхъ Гартманновской онтологіи и космологіи мы находимъ недомолвки и противорѣчія Такъ, Гартманнъ, какъ мы видѣли, уподобляетъ алогическій атрибутъ субстанціи нашей волѣ, а логическій—идеѣ Но въ дальнѣйшемъ изложеніи эта разница стушевывается: логическій элементъ беретъ на себя задачу привести къ покою алогическій, т. е. принимаетъ извѣстное рѣшеніе, совершаетъ, другими словами, волевой актъ; слѣдовательно, и логическій атрибутъ оказывается подобнымъ нашей волѣ Гартманну не удалось провести послѣдовательно и дуализмъ атрибутовъ, и это понятно: подобное гипостазированіе въ метафизикѣ отдѣльныхъ психологическихъ понятій никогда и не можетъ быть удачнымъ; вѣдь, эти понятія только описываютъ отдѣльныя стороны психическаго процесса, который на дѣлѣ является единымъ и только нашей абстрактной мыслью расчленяется. Между тѣмъ, вся метафизика Гартманна основана именно на такомъ гипостазированіи психологическихъ понятій

Неяснымъ, далѣе, остается вопросъ, почему же идеѣ понадобился такой длинный и сложный путь, какъ созданіе человѣческаго сознанія, проходящаго черезъ рядъ иллюзій, для того, чтобы, наконецъ, найти средство для уничтоженія міра, получившаго, тѣмъ временемъ, такое сложное развитіе? Почему идея не могла остановить въ самомъ зародышѣ движеніе неразумнаго элемента? А если это не удалось въ самомъ началѣ, то въ чемъ заключается порука, что замыселъ идеи удастся въ концѣ мірового процесса? Не будетъ ли міровая борьба противоположностей безконечнымъ процессомъ безъ опредѣленной развязки?

И какъ теоретическая основа этики, метафизика Гартманна не имѣетъ большой цѣны. При внимательномъ анализѣ нельзя не прійти въ нѣкоторое изумленіе передъ тѣмъ, до-чего простыми аргументами можно въ значительной степени подорвать ея кажущуюся стройность. Обращу вниманіе на слѣдующія возраженія, которыя дѣлаетъ по адресу Гартманна Фулье въ своей „Критикѣ системъ современной морали“. 1) Гартманнъ основываетъ этику на любви человѣчества къ страждущему Божеству, по отношеніи къ Которому каждый изъ людей представляется

лишь индивидуальнымъ Его проявленіемъ. Едва ли, однако, подобныя соображенія составляютъ достаточный мотивъ для нравственнаго поведенія Страждущее Божество не настолько импонируетъ и внушаетъ къ Себѣ любовь, чтобы быть достаточнымъ мотивомъ для самоотверженной любви. Если же страданія вообще превышаютъ наслажденія, и конецъ имъ предвидится только въ самомъ отдаленномъ будущемъ, то человѣкъ съ эгоистическими наклонностями изъ ученія Гартманна, вѣрнѣе всего, сдѣлаетъ совсѣмъ иной выводъ, чѣмъ самъ философъ Для него гораздо болѣе желательнымъ представится не оказаніе помощи страждущему Божеству, но какой-либо иной выходъ, ближе связанный съ интересами его „я“. Такимъ выходомъ можетъ быть, при извѣстной патологической предрасположенности, самоубійство, но, можетъ-быть, такимъ выходомъ явится и чистѣйшій эпикуреизмъ. И тотъ и другой путь приведутъ, если не къ положительному счастью для даннаго индивида,—такое счастье, по Гартманну, вообще невозможно,—то, по крайней мѣрѣ, къ возможно большему сокращенію тѣхъ страданій, которыя выпадаютъ на его личную долю. 2) Гартманнъ утверждаетъ, что цѣлью культурнаго процесса является уничтоженіе всей вселенной и избавленіе этимъ путемъ страждущаго Божества отъ мірового страданія. Но такъ какъ міръ возникъ безъ всякой разумной причины, благодаря совершенно необъяснимому движенію алогическаго атрибута, то кто же можетъ поручиться, что, будучи уничтоженъ культурной работой человѣчества, онъ снова не возникнетъ такимъ же порядкомъ, безъ разумнаго основанія? „Обыкновенно, говоритъ Фулье, сумасшедшихъ запираютъ, чтобы помѣшать имъ повторять ихъ безумства Но относительно абсолюта мы такимъ средствомъ не располагаемъ Правда, Гартманнъ, чтобы насъ успокоить, пустилъ здѣсь въ ходъ свою алгебру: онъ высчиталъ, что вѣроятность новаго творенія міра является только $\frac{1}{2n}$. Къ сожалѣнію, его уравненіе является неточнымъ; болѣе точное показываетъ, что шансы одинаковы какъ въ пользу того, что Безсознательное послѣ этого останется въ покоѣ, такъ и въ пользу того, что его безумства возобновятся. Но, вѣдь, если они возобновятся, то все наше самоотверженіе ни къ чему не послужитъ, и мы окажемся одура-

ченными“ [1]) 3) Гартманнъ, будучи въ своей метафизикѣ пессимистомъ, въ области философіи исторіи является самымъ крайнимъ оптимистомъ, и эти два начала—метафизическаго пессимизма и эволюціоннаго оптимизма—едва ли ему удалось безусловно примирить между собою Въ самомъ дѣлѣ: если допустить, что человѣчество когда-нибудь достигнетъ такого интеллектуальнаго подъема, что найдетъ средство уничтожить міръ, то почему не допустить и иного: а именно, что оно найдетъ средство, не уничтожая міра, уничтожить міровое страданіе? Если идея можетъ имѣть такую разрушительную силу, какую приписываетъ ей Гартманнъ, то почему же она не можетъ имѣть силы творческой? Какъ правильно замѣчаетъ Фулье, „это составляетъ большое противорѣчіе, слишкомъ мало отмѣченное, въ пессимистической теоріи о концѣ міра Мы получимъ въ одинъ прекрасный день власть уничтожитъ вселенную, но у насъ не будетъ власти устроить вселенную, въ которой можно бы было жить. Мы будемъ подобны всемогущему и всевѣдущему архитектору, который способенъ совершить великія дѣла, но которому не удается гораздо болѣе простое дѣло: построить домъ, въ которомъ можно бы было жить“.

Что касается *Майнлендера*, то его метафизическія фантазіи еще слабѣе Самыя основы его метафизики логически несовершенны [2]). Если отправляться отъ идеи абсолютнаго сверхбытія, то слѣдуетъ его представлять, прежде всего, какъ внѣвременное Какимъ же образомъ говорить тогда о происшедшемъ уже въ прошломъ распаденіи Божества и объ ожидающейся въ будущемъ Его окончательной гибели? Неясно, далѣе, какъ процессъ простого распаденія Божества могъ привести къ такому разнообразію индивидуальностей и строго закономѣрному процессу, какой мы наблюдаемъ въ окружающемъ насъ мірѣ? Неяснымъ остается, какъ уничтоженіе человѣчества приведетъ къ уничтоженію всего міра? Непримиреннымъ остается споръ эгоизма съ альтруизмомъ: если задачей человѣчества является избавленіе Божества и всего живущаго отъ страданій, то обя-

---

[1]) Да едва ли и возможно къ этой области чистаго случая примѣнять теорію вѣроятности. Ср. Phil. d. Unbew. II, 439 и 582 сл.

[2]) См. *Hartmann*, Geschichte der Metaphysik, II, 523 сл.

занность каждаго должна состоять въ укрѣпленіи у себя воли къ жизни для содѣйствія культурному развитію; между тѣмъ, Майнлендеръ именно выдающимся людямъ разрѣшаетъ самоубійство или аскетизмъ, т.-е явно эгоистическія дѣйствія, идущія во-вредъ культурному развитію человѣчества. Если же разрѣшать такой выходъ, то неяснымъ остается, зачѣмъ рекомендуется дѣвство и воздержаніе отъ произведенія потомства на-ряду съ самоубійствомъ: вѣдь, самоубійство есть, во всякомъ случаѣ, болѣе прямой путь къ цѣли

Система *Банзена*, съ логической стороны, является неуязвимой: вѣдь, авторъ заранѣе объявляетъ, что міръ вполнѣ алогиченъ, и что логически необходимое есть реально невозможное. Поэтому для него не страшны всѣ возраженія, исходящія изъ логическихъ недостатковъ его ученія Такъ, напр, съ логической стороны, ему можно бы было возразить слѣдующее Если воля есть въ одно и то же время и утвержденіе и отрицаніе, то она и не могла бы произвести бытія, но произвела бы только стремленіе къ бытію На это Банзенъ отвѣтитъ, что логическіе законы противорѣчія и исключеннаго третьяго при познаніи нелогичнаго міра необязательны.—Поэтому, съ точки зрѣнія самого Банзена, правильнѣе всего было бы не искать и происхожденія самихъ законовъ логическаго мышленія. Вѣдь, и о нихъ возникаетъ вопросъ· откуда они появились, если не имѣютъ основъ въ реальности? Банзенъ могъ бы отвѣтить, что это несоотвѣтствіе не имѣетъ никакого значенія въ нелогическомъ мірѣ На самомъ же дѣлѣ, Банзенъ пытается объяснить намъ происхожденіе логическихъ законовъ мышленія, но неудачно. Онъ говоритъ, что каждая половина противорѣчиваго существа сама въ себѣ логична. Такое разсужденіе непослѣдовательно: съ общей точки зрѣнія Банзена, слѣдуетъ допустить, что въ каждой половинѣ также имѣется внутреннее противорѣчіе, и такъ далѣе, до безконечности. Да, если мы и примемъ разсужденіе Банзена, то все же останется неяснымъ, отчего законы нашего мышленія приладились только къ этимъ внутренне логическимъ половинамъ дѣйствительности, а не ко всему алогическому цѣлому [1])?

---

[1]) См. *Hartmann*, Gesch. d. Met , II, 516 сл.

Противъ ученія Банзена можно выступить только съ точки зрѣнія его предпосылокъ Именно, можно поставить вопросъ, соотвѣтствуетъ ли, дѣйствительно, представленіе Банзена о волѣ генадъ тому представленію о волѣ, которое мы можемъ составить на основаніи нашего внутренняго самонаблюденія? Тогда окажется, что Банзенъ исходилъ изъ несомнѣнно патологической картины воли Такое состояніе воли, которое онъ положилъ въ основу своей системы, есть состояніе больного человѣка, постоянно раздираемаго сомнѣніями и колебаніями. Самъ Банзенъ хорошо обрисовываетъ такую патологическую психику въ своемъ „Дневникѣ пессимиста“, но онъ ошибается, полагая, что это и есть нормальное состояніе человѣческаго духа. Подобныя состоянія внутренняго раздора должны быть принимаемы во вниманіе, какъ возможныя, при общей оцѣнкѣ нашего существованія, но нельзя всецѣло на нихъ основывать ученіе о мірѣ —Къ этому слѣдуетъ прибавить, что и самые душевные процессы означеннаго патологическаго типа Банзенъ истолковалъ невѣрно: муки отъ противорѣчій въ стремленіяхъ, взаимно другъ друга исключающихъ, проистекаютъ только отъ того, что по нашей природѣ противорѣчія недопустимы, должны быть исключены. Если бы природа наша состояла изъ противорѣчій, то они и происходили бы постоянно рядомъ, не вызывая никакой потребности въ соглашеніи и никакихъ мученій [1]).

V. Перейдемъ отъ метафизики къ другого рода аргументамъ, выставляемымъ защитниками пессимистическаго міровоззрѣнія. Обратимъ вниманіе на ихъ *представленія о волѣ и о значеніи страданія* въ міровомъ процессѣ.

Шопенгауэръ утверждаетъ, что воля есть сама по себѣ страданіе, ибо воля есть усиліе, усиліе же само по себѣ непріятно; насытиться воля никогда не можетъ: вслѣдъ за удовлетвореніемъ одного стремленія, возникаетъ другое. Если же человѣкъ успокоивается, то онъ дѣлается жертвою скуки. Гартманнъ, который въ основѣ присоединяется къ этимъ мыслямъ своего предшественника, говоритъ, что человѣчество въ этомъ чередованіи работы, въ которой человѣкъ утѣшаетъ себя только надеждой на отдыхъ, и скуки, которая является неизбѣжнымъ результатомъ отдыха, напо-

[1]) *Hartmann*, Gesch d. Met., II, 515 сл.

минаетъ ему больного, который переворачивается постоянно съ-боку-на-бокъ, но такъ и не можетъ найти себѣ удобнаго положенія (Phil d Unb, II, 306, 347).

Всѣ эти соображенія не выдерживаютъ критики. Прежде всего, отмѣтимъ, что потребность, вызывающая дѣйствіе, сама по себѣ вовсе не есть непремѣнно страданіе. Она дѣлается таковымъ только въ томъ случаѣ, когда доведена до крайней степени Голодъ, несомнѣнно, мучителенъ. Но чувство здороваго аппетита не только не мучительно, а само входитъ, какъ составной элементъ, въ удовольствіе, доставляемое насыщеніемъ, и не лишено пріятности. Такимъ образомъ, потребность, если ее даже разсматривать, какъ болевое ощущеніе, можетъ войти въ составъ удовольствія; удовольствіе же, если не сопряжено съ чрезмѣрностью, не обращается въ страданіе.

Далѣе, нельзя не отмѣтить, что далеко не всякому наслажденію, какъ это старается представить Гартманнъ, предшествуютъ муки стремленія, уменьшающія его цѣнность. Бываютъ и совершенно неожиданныя радости. Съ другой стороны, стремленіе не лежитъ въ основѣ и всѣхъ страданій (физическія страданія отъ болѣзни).

Воля не только не есть сама по себѣ главная причина страданій, но, какъ правильно указываетъ Сѐлли, она есть наше главное средство, чтобы бороться со страданіями Человѣкъ съ сильной волей умѣетъ побороть свои страданія, отвлекая отъ нихъ свое вниманіе и стараясь ихъ не замѣчать. А съ другой стороны, скука, о которой пессимисты говорятъ, какъ о состояніи, противоположномъ волевому усилію и смѣняющемъ его, есть, на самомъ дѣлѣ, одинъ изъ видовъ волевого напряженія: это есть остающееся неудовлетвореннымъ стремленіе къ дѣятельности вообще или къ болѣе широкой, полной дѣятельности.

Біологія рѣшительно противъ пессимизма. Съ біологической точки зрѣнія, всякое внутреннее страданіе, — а таковыхъ большинство,—есть показатель болѣзненнаго состоянія живого организма Если самое чувство страданія слишкомъ велико, то оно и само по себѣ увеличиваетъ болѣзненное состояніе организма, т.-е. уменьшаетъ его жизненную силу. Больной, который слишкомъ много думаетъ о своихъ страданіяхъ, только увеличиваетъ свою болѣзнь. То же самое имѣетъ мѣсто и при моральныхъ страданіяхъ. Поэтому стра-

даніе есть не только показатель упадка жизненныхъ силъ, но само является началомъ, разрушающимъ жизнь Отсюда логическій выводъ, что если бы страданіе на самомъ дѣлѣ преобладало надъ наслажденіемъ, то жизнь стала бы невозможной Настоящіе пессимисты чувства, какъ Шелли, Леопарди, Ницше—не такіе чисто интеллектуальные пессимисты, какъ Шопенгауэръ и Гартманнъ,—и не могли жить на самомъ дѣлѣ Если бы страданіе преобладало, то жизнь прекратилась бы сама собой, и не было бы нужды въ уничтоженіи міра иными путями, о которыхъ мечтаютъ Шопенгауэръ и Гартманнъ.

Часто пессимисты прибѣгаютъ еще къ одному виду доказательства, который можно бы было назвать эмпирическимъ. Именно, они пытаются сдѣлать *подсчетъ страданій и наслажденій,* которыми сопровождается человѣческое существованіе, и этимъ путемъ доказать перевѣсъ страданій.

По поводу такихъ попытокъ слѣдуетъ замѣтить, что онѣ неизбѣжно обречены на-неудачу. Путемъ подсчета невозможно доказать, что страданія перевѣшиваютъ надъ наслажденіями въ жизни человѣчества Прежде всего, для такой расцѣнки нѣтъ никакого, достаточно надежнаго, масштаба Невозможно точно высчитать перевѣсъ страданій или наслажденій, не упуская изъ виду ни продолжительности, ни интенсивности, ни субъективнаго значенія каждаго страданія или наслажденія въ каждый данный моментъ. Паульсенъ въ своей „Этикѣ“ предлагаетъ, чтобы наглядно убѣдиться въ этомъ, произвести подсчетъ страданіямъ и наслажденіямъ, хотя бы за одинъ только день, и попробовать подвести балансъ. Такъ, напр., мы пишемъ: А. Удовольствія. 1. Хорошо спалъ. 2 Съ аппетитомъ позавтракалъ. 3. Прочелъ главу изъ интересной книги. 4. Получилъ письмо отъ друга, и т. д —В Огорченія 1. Прочелъ скверную исторію въ газетѣ. 2. Мѣшала работать игра на піанино по-сосѣдству. 3. Пришелъ скучный посѣтитель. 4. За обѣдомъ супъ оказался пересоленъ, и т. д. Попробуйте подвести балансъ.

Далѣе, при этихъ вычисленіяхъ не принимается во вниманіе постоянно насъ сопровождающее удовольствіе жить и дѣйствовать. Пессимисты вообще склонны искать счастья только въ пассивномъ состояніи спокойствія, которое вызываетъ, по ихъ основательнымъ расчетамъ, скуку. Работа

и трудъ имъ представляются зломъ и страданіемъ. Между тѣмъ, какъ показала намъ энергистическая этика, это совершенно невѣрно и дѣлаетъ всѣ ихъ подсчеты неправильными. Конечно, есть трудъ, который представляетъ болѣе страданія, чѣмъ наслажденія: это — трудъ подневольный, который не интересуетъ субъекта Къ такому труду, до извѣстной степени, приложима общая характеристика, даваемая Гартманномъ. Но Гартманнъ въ своей аксіологіи склоненъ совершенно игнорировать то высокое наслажденіе, которое намъ доставляетъ самый процессъ свободной дѣятельности, состоящій въ безпрепятственномъ проявленіи во-внѣ внутренней энергіи Гартманнъ разсуждаетъ такъ, какъ будто онъ ничего не слыхалъ о наслажденіи, доставляемомъ не только невинной и безопасной игрой, но и серьезными стремленіями и исканіями, и даже самимъ рискомъ, который иногда связанъ съ дѣятельностью А между тѣмъ, человѣку присуща любовь и къ самому риску, иначе мы ничего не могли бы понять въ дѣятельности полководцевъ, мореплавателей по призванію и всякихъ искателей приключеній. Гартманну, повидимому, остается неизвѣстнымъ и высокое наслажденіе, доставляемое борьбой за идею и приводящее иногда къ самоотверженной гибели въ этой борьбѣ. При такой постановкѣ своего анализа Гартманнъ игнорируетъ какъразъ самый цѣнный, активный элементъ человѣческаго счастья.

Безъ вниманія оставляется то, очень важное, обстоятельство, что сплошь-и-рядомъ мы дѣйствуемъ именно изъ-за наслажденія, доставляемаго намъ самимъ дѣйствіемъ, хотя бы результаты его были очень отдаленны и даже не окупались нашими усиліями. Въ нашихъ воспоминаніяхъ это общее и постоянное чувство—радость жизни—сглаживается и исчезаетъ; остается лишь воспоминаніе о нѣкоторыхъ временныхъ страданіяхъ и наслажденіяхъ, испытанныхъ въ пережитомъ процессѣ жизни При этомъ въ воспоминаніи пережитыя страданія часто настолько же преувеличиваются, насколько въ ожиданіи преувеличиваются будущія наслажденія. Все это придаетъ нерѣдко невѣрный колоритъ нашимъ представленіямъ о жизни. Но объективные изслѣдователи цѣнности жизни должны избѣгать становиться жертвою подобныхъ обмановъ памяти.

Гартманнъ сдѣлалъ попытку обстоятельнымъ анализомъ

всѣхъ сторонъ человѣческаго существованія доказать преобладаніе страданій Но помимо того, что въ этомъ анализѣ онъ исходилъ изъ ложныхъ психологическихъ предпосылокъ и склоненъ былъ, какъ ясно изъ изложеннаго, отодвигать въ сторону самые цѣнные элементы нашего счастья, и самый анализъ условій нашей жизни, сдѣланный Гартманномъ, страдаетъ безсистемностью, невыдержанностью и неполнотой. Нѣкоторыя стороны нашего существованія въ немъ совсѣмъ не затронуты, другія (половая сторона) повторяются дважды, всѣ же оцѣнены и освѣщены тенденціозно

VI Пессимисты обыкновенно не ограничиваются тѣмъ, что доказываютъ преобладаніе страданій и зла въ настоящемъ Они не вѣрятъ и въ уменьшеніе ихъ *въ будущемъ*. Иногда къ этому присоединяется отсутствіе вѣры и въ моральный прогрессъ человѣчества

Пессимисты указываютъ, обыкновенно, на то, что природа человѣка, по мѣрѣ культурнаго прогресса, дѣлается все воспріимчивѣе къ страданіямъ, а осложненіе жизненныхъ отношеній создаетъ все большее количество случаевъ, когда эта чувствительность болѣзненно задѣвается Сверхъ того, часто они указываютъ на то, что и сами люди въ моральномъ отношеніи не дѣлаются лучше по мѣрѣ культурнаго прогресса; напротивъ, ихъ порочность возрастаетъ и становится только утонченнѣе, сравнительно съ относительно невиннымъ состояніемъ дикаря.

Всѣ подобныя разсужденія неубѣдительны. Если возрастаетъ наша чувствительность къ страданіямъ, то не слѣдуетъ упускать изъ виду, что возрастаетъ и наша чувствительность къ наслажденіямъ. Являются новые и высшіе виды и способы наслажденій, неизвѣстные и недоступные дикарю. Если, по мѣрѣ культурнаго развитія, возникаютъ новые утонченные пороки, то, вѣдь, и всѣ высшія добродѣтели (мужество, правдивость, справедливость) суть вовсе не свойства дикаря, но—продукты культурнаго развитія.

Но вообще доказать наличность нравственнаго прогресса человѣчества при современномъ уровнѣ нашихъ знаній едва ли возможно; едва ли возможно произвести подсчетъ и выяснить, что́ возрастаетъ въ большей прогрессіи: порочность или добродѣтельность Но, вѣдь, по той же самой причинѣ невозможно категорически утверждать и того, что

утверждаютъ иногда пессимисты, а именно: будто человѣчество становится все хуже въ моральномъ отношеніи. Точно такъ же невозможно высчитать, что́ возрастаетъ въ большей степени: наслажденія или страданія людей; но, съ этой стороны, опять-таки одинаково недоказуемы и утвержденія безусловныхъ пессимистовъ и утвержденія безусловныхъ оптимистовъ. Вообще слѣдуетъ сказать, что самая проблема прогресса есть проблема по существу метафизическая [1]). Она стоитъ въ связи съ болѣе общимъ метафизическимъ вопросомъ о смыслѣ всего существующаго, о назначеніи человѣчества во вселенной и объ общей идеѣ человѣческаго культурнаго развитія. Средствами науки этой проблемы намъ не разрѣшить Мы не можемъ научно доказать ни наличности прогресса, ни его отсутствія. Мы можемъ только *вѣрить* въ смыслъ человѣческаго существованія и въ прогрессъ, какъ движеніе къ идеалу этого существованія. Но такое положеніе вещей вовсе не обосновываетъ культурнаго пессимизма, ибо отрицаніе прогресса есть такое же метафизическое и научно недоказуемое положеніе, какъ и категорическое и безусловное утвержденіе его наличности.

Изъ этого не слѣдуетъ, что мы должны впадать въ отчаяніе. Конечно, намъ неизвѣстна развязка великой драмы человѣческой исторіи и исторіи всей вселенной. Отсюда не вытекаетъ, что вся драма лишается для насъ всякаго интереса. Когда мы смотримъ драму на сценѣ, замѣчаетъ Паульсенъ, то мы это дѣлаемъ не изъ одного только интереса къ ея развязкѣ. Насъ интересуютъ отдѣльныя ея сцены. Такъ и въ дѣйствительной жизни Никому изъ насъ не дано обозрѣть всю міровую драму и предугадать ея развязку Но мы живемъ, и въ насъ есть вѣра въ смыслъ жизни и нашего существованія. Намъ остается пользоваться жизнью и проводить ее, согласно указаніямъ нашей природы. Если мы встрѣчаемся со зломъ, которое намъ представляется таковымъ по указаніямъ нашего разума и чувства, то мы должны бороться съ нимъ, не настраивая себя на пассивное отношеніе разсужденіями о томъ, что мы не знаемъ, чѣмъ кончится весь этотъ процессъ, и станутъ ли люди, въ концѣ-концовъ, добродѣтельнѣе и счастливѣе или нѣтъ. Мы

---

[1]) См. *мою* „Теорію историческаго процесса“ § 21

должны вѣрить въ смыслъ жизни и жить и дѣйствовать, руководясь этой здоровой вѣрой

Можетъ-быть, оптимисты правы, утверждая, что смыслъ зла въ жизни въ томъ и состоитъ, чтобы мы съ нимъ боролись и въ этой борьбѣ закаляли наши нравственныя силы. Такъ смотритъ на назначеніе зла Гёте. Въ прологѣ къ „Фаусту“ Богъ говоритъ Мефистофелю:

Вражды къ тебѣ, хитрецъ, Я не питалъ:
Лукавѣйшій изъ духовъ отрицанья,
Меня ты меньше всѣхъ сердилъ и огорчалъ
Слабъ человѣкъ; онъ часто засыпаетъ,
Стремясь къ покою,—потому
Далъ безпокойнаго Я спутника ему:
Пусть вѣчно дѣйствуетъ и къ дѣлу возбуждаетъ.

(Холодковскій).

Хотя мы не знаемъ развязки человѣческой исторіи, но мы можемъ вѣрить въ глубокій смыслъ этой исторіи и надѣяться, что человѣчество, хотя и не знаетъ съ точностью своего назначенія, но, руководимое вѣрнымъ инстинктомъ, идетъ по правильному пути. Говоря словами той же поэмы, мы можемъ вѣрить,

Что человѣчество въ своемъ стремленьи темномъ
Всегда держалось праваго пути

VII. Мы убѣдились въ томъ, что пессимистическое воззрѣніе на жизнь не является научно обоснованнымъ. Мало того, современные изслѣдователи этическихъ проблемъ пытаются выяснить самые *источники такого міровоззрѣнія* какъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, такъ и у цѣлыхъ эпохъ и народовъ.

Въ основѣ аскетическаго и пессимистическаго представленія о мірѣ часто лежитъ убѣжденіе, что страданія сами по себѣ выше и цѣннѣе наслажденій. Происхожденіе такого убѣжденія изслѣдуетъ Спенсеръ въ своихъ „Основаніяхъ этики“ (ч. I, гл. VI и VII).

Спенсеръ утверждаетъ, что подобныя аскетическія убѣжденія въ превосходствѣ страданій являются плодомъ отчасти слишкомъ поспѣшныхъ обобщеній, отчасти преходящихъ условій нашего существованія, вызываемыхъ, съ одной стороны, несовершенствами нашего общественнаго строя, съ другой—несовершенствомъ нашей собственной природы.

Во-первыхъ, по мѣрѣ усложненія культуры, и наши чувствованія дѣлаются все болѣе и болѣе сложными Наши мыслительные процессы начинаютъ охватывать все болѣе широкій кругъ причинъ и слѣдствій. При обсужденіи каждаго дѣйствія приходится считаться не только съ ближайшими его результатами, но и съ отдаленными, и иногда жертвовать ближайшими и простыми удовольствіями въ пользу болѣе сложныхъ и отдаленныхъ Мало-по-малу образуется воззрѣніе, что чѣмъ сложнѣе чувствованіе вообще, тѣмъ выше его цѣнность. Слишкомъ быстрыя обобщенія въ этомъ направленіи и являются однимъ изъ источниковъ аскетизма. Общая истина, говоритъ Спенсеръ, открывающаяся при изученіи развитія подъ-человѣческаго и человѣческаго поведенія и заключающаяся въ томъ, что для сохраненія жизни первоначальныя, простыя, непосредственно-являющіяся чувствованія должны быть контролируемы позднѣйшими, сложными, представляемыми чувствованіями, достигла, съ теченіемъ цивилизаціи, до признанія ея людьми; но только это признаніе необходимо оказалось въ самомъ началѣ слишкомъ неразборчивымъ. Ходячее представленіе на этотъ счетъ грѣшитъ троякимъ образомъ: 1) оно заблуждается, предполагая, будто бы власть высшихъ представленій надъ низшими неограничена (подобную ошибку, напр, дѣлаетъ бѣдная вдова, если она рѣшитъ, что она все должна отдавать своимъ дѣтямъ, а сама останется безъ пищи; тогда она умретъ и оставитъ дѣтей уже безъ всякой поддержки); 2) оно заблуждается, предполагая, что слѣдуетъ сопротивляться повелѣніямъ низшихъ чувствъ даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда они не сталкиваются съ повелѣніями высшихъ чувствованій (это бываетъ, если, напр., человѣкъ, желая показать силу своего духа надъ плотью, будетъ упорно купаться въ морозъ или ходить безъ верхняго платья; онъ только безъ нужды разстроитъ свое здоровье), 3) оно заблуждается, предполагая, что удовольствіе, составляющее приличную цѣль нашихъ дѣйствій, пока оно отдаленно, становится неприличною цѣлью для нихъ, когда оно близко (напр., человѣкъ стремится обезпечить своею дѣятельностью отдыхъ себѣ на склонѣ лѣтъ; но онъ не считаетъ возможнымъ дать себѣ необходимый досугъ для поправленія здоровья, подорваннаго непосильною работой)

Конечно, и создавшіяся на почвѣ такихъ неправильныхъ обобщеній аскетическія воззрѣнія сыграли свою воспитательную роль въ исторіи Они были реакціей противъ излишняго культа физической силы, поставивъ господство надъ самимъ собою выше господства надъ внѣшнимъ міромъ. Выдвигая впередъ такія свойства человѣка, какъ смиреніе, покорность. аскетизмъ способствовалъ развитію симпатіи къ слабымъ и угнетеннымъ, т -е велъ къ смягченію нравовъ

Вторымъ источникомъ пессимистическо - аскетическихъ представленій о преимуществахъ страданій надъ наслажденіями является неприспособленность условій нашей жизни къ условіямъ правильнаго развитія Отсюда возникаетъ необходимость въ извѣстныхъ страданіяхъ для достиженія цѣлей, цѣнящихся въ данномъ обществѣ. Ходячая мораль узаконяетъ все то, что требуется практикой жизни.

Если въ обществѣ господствуютъ религіозныя воззрѣнія, согласно которымъ богамъ пріятны страданія людей, то эти воззрѣнія неминуемо вызываютъ и соотвѣтственную аскетическую практику Если общество окружено врагами и вынуждено вести воинственную жизнь, то этическую цѣнность по ходячей морали пріобрѣтутъ тѣ страданія, которыя необходимы для военной жизни и военныхъ успѣховъ. При развитіи промышленнаго духа дѣлаются невозможными нѣкоторыя стороны дѣятельности и упражненіе нѣкоторыхъ органовъ, что вызываетъ страданія (напр, необходимость вести сидячій образъ жизни) Всѣ такія страданія получаютъ этическую санкцію, какъ необходимыя въ борьбѣ за существованіе. При этомъ, обыкновенно, благодѣтельныя послѣдствія страданій такого рода не въ мѣру преувеличиваются.

Конечно, съ установленіемъ условій соціальной жизни, болѣе соотвѣтствующихъ требованіямъ нашей природы, необходимость въ такихъ страданіяхъ отпадаетъ, и ихъ значеніе не будетъ преувеличиваться и ходячею моралью.

Наконецъ, и самая наша природа не вполнѣ еще приспособилась къ окружающей средѣ, и это обстоятельство также иногда является причиной ошибочныхъ представленій о положительномъ значеніи страданій. Человѣческій родъ, говоритъ Спенсеръ, унаслѣдовавшій отъ животныхъ низшихъ родовъ тѣ приспособленія между чувствованіями и

отправленіями, которыя относятся къ основнымъ тѣлеснымъ потребностямъ, и ежедневно побуждаемый настоятельными чувствованіями дѣлать вещи, нужныя для сохраненія жизни, и избѣгать вещей, ведущихъ къ неизбѣжной смерти,—подвергся необыкновенно сильной и сложной перемѣнѣ въ условіяхъ жизни. Эта перемѣна въ значительной степени разстроила руководство ощущеніями и разстроила еще въ большей степени руководство эмоціями. Въ результатѣ такого разстройства оказывается, что во многихъ случаяхъ удовольствіе не связано съ тѣмъ дѣйствіемъ, которое должно быть исполнено, а страданіе не связано съ тѣмъ дѣйствіемъ, котораго слѣдовало бы избѣгать, но наоборотъ —Многія вліянія содѣйствовали другъ другу, чтобы заставить людей игнорировать правильное дѣйствіе этихъ отношеній между чувствованіями и отправленіями и обращать свое вниманіе только на тѣ случаи, гдѣ замѣчается неправильное ихъ дѣйствіе. Отсюда происходитъ то, что большинство усердно распространяется насчетъ бѣдствій, приносимыхъ нѣкоторыми удовольствіями, и оставляетъ безъ вниманія тѣ блага, которыя сопровождаютъ обыкновенно пользованіе удовольствіями, и, въ то же самое время, не придаетъ никакого значенія огромнымъ бѣдствіямъ, причиняемымъ страданіями —Этическія теоріи, отличающіяся этими извращенностями, суть продукты, порожденные и приспособленные къ тѣмъ формамъ общественной жизни, которыя созданы не вполнѣ еще приспособившимися къ новымъ условіямъ людскими натурами Но съ прогрессомъ приспособленія, приводящимъ людскія способности и требованія жизни во взаимную гармонію, такія несоотвѣтствія между чувствомъ и пользою въ нашемъ жизненномъ опытѣ, а, слѣдовательно, и въ основанныя на нихъ теоріи, должны уменьшаться, пока, наконецъ, вмѣстѣ съ полнымъ приспособленіемъ человѣчества къ общественному состоянію, не явится и признаніе тѣхъ истинъ, что наши дѣйствія могутъ считаться вполнѣ хорошими только тогда, когда, ведя къ будущему счастью, спеціальному и общему, они въ то же время и непосредственно пріятны, и что мучительность, не только отдаленная, но и непосредственная, есть всегда спутникъ такихъ дѣйствій, которыя должны считаться дурными.

Соотвѣтственно съ этимъ, Спенсеръ полагаетъ, что и чувство тягостной нравственной обязанности или долга есть

чувство переходное, вызываемое нашимъ недостаточнымъ приспособленіемъ. Въ совершенномъ обществѣ нравственные поступки, т-е поведеніе, вполнѣ приспособленное къ жизни, будутъ выполняться безъ всякаго чувства принужденія, какъ вполнѣ нормальные и сопровождаемые непосредственнымъ чувствомъ удовольствія

Паульсенъ старается въ своей „Этикѣ“ выяснить *источникъ убѣжденія* нѣкоторыхъ мыслителей, что въ жизни содержится вообще больше страданій, чѣмъ наслажденій, или же, что природа человѣческая скорѣе зла, чѣмъ добра, и неспособна къ совершенствованію Обыкновенно, подобнымъ пессимистическимъ воззрѣніемъ на жизнь проникнуты сочиненія такихъ писателей, которые, по условіямъ своей жизни, мало знали людей или же знали ихъ, преимущественно, съ дурной стороны. Низко цѣнятъ человѣческую природу такіе мыслители, какъ Кантъ, Шопенгауэръ, Ницше Но не слѣдуетъ забывать, какъ указываетъ Паульсенъ, что это — мнѣніе людей, ведущихъ замкнутую жизнь кабинетныхъ ученыхъ и при томъ людей холостыхъ. Они не могли знать людей близко, видѣли ихъ обыкновенно только въ показной обстановкѣ, а не въ интимной жизни. Любопытно отмѣтить, что и Кантъ, и Шопенгауэръ, и Ницше весьма низко ставятъ женщинъ, а между тѣмъ, всѣ три — старые холостяки, которые, менѣе всего, имѣли возможность, по условіямъ своей жизни, близко ознакомиться въ интимномъ общеніи какъ-разъ съ лучшими сторонами женской натуры. Близко стояли эти люди, главнымъ образомъ, къ средѣ писателей и ученыхъ, гдѣ особенно мало встрѣчается тѣхъ бодрыхъ, дѣятельныхъ и жизнерадостныхъ натуръ, наблюденіе надъ которыми особенно важно для разрѣшенія проблемъ практической этики Не имѣя семьи, эти люди плохо знали, что значитъ быть любимымъ, и, что еще хуже, самому любить. Отзывы такихъ людей о природѣ человѣка не могутъ быть особенно убѣдительны

Далѣе, иногда пессимистическое воззрѣніе на жизнь находитъ себѣ оправданіе въ особенно тяжкой участи именно даннаго человѣка, въ изобиліи страданій, которыя ему лично пришлось перенести. Шопенгауэръ [1]) указывалъ, что

---

[1]) Die Welt., II, 752. I. 504. *K. Fischer*, Gesch. d. neuer Phil., т. IX, стр. 455 сл.

есть два пути къ пессимизму: размышленіе и великое страданіе Страданіе можетъ быть чисто физическимъ. На пессимистическій характеръ міровоззрѣнія Ницше, несомнѣнно, не безъ вліянія остались его постоянныя тяжелыя физическія страданія Но еще больше значенія могутъ имѣть тяжкія нравственныя потрясенія Самъ Шопенгауэръ приводитъ въ образецъ выработывающагося такимъ путемъ отрицательнаго отношенія къ жизни, исчезновенія воли къ жизни, Гретхенъ въ „Фаустѣ“.

Гретхенъ начинаетъ съ полнаго блаженства любви и упоенія радостями жизни. Но затѣмъ ее постигаетъ рядъ тяжкихъ бѣдствій. смерть матери по ея винѣ, убійство брата ея возлюбленнымъ, который бѣжитъ и покидаетъ ее, умерщвленіе ребенка, позоръ и тюрьма. И теперь, когда открывается возможность бѣгства, Маргарита ее отвергаетъ: у нея нѣтъ болѣе воли къ жизни

И никогда уже я не буду весела

На призывъ бѣжать—она отвѣчаетъ:

Коль ждетъ тамъ могила
И смерть караулитъ, пойдемъ
Отсюда на вѣчный покой.
И дальше — ни шагу .

(Фетъ)

Тюрьма обратилась для нея въ „святое мѣсто“, а послѣднія ея слова, обращенныя къ Фаусту, гласятъ: „Мнѣ страшно, Генрихъ, быть съ тобой“. И тогда слѣдуетъ рѣшеніе неба: „Спасена“.

Всѣ эти соображенія, однако, объясняютъ намъ только то, откуда у отдѣльныхъ людей можетъ возникнуть пессимистическое отношеніе къ цѣнности жизни и къ моральной цѣнности людей Но они намъ не показываютъ, почему *цѣлые народы* въ извѣстныя эпохи бываютъ заражены пессимизмомъ, почему широкіе слои общества, иногда съ жаждой, набрасываются на произведенія именно пессимистическихъ писателей.

Для этого существуютъ свои причины [1]). Та неприспособленность жизненныхъ условій и даже нашихъ чувство-

---

[1]) См *Paulsen*, Ethik I, 145 сл *Guyau*, Irreligion de l'avenir, стр. 402 сл

ваній къ природѣ человѣка, о которой говоритъ Спенсеръ вообще, особенно ярко даетъ себя чувствовать въ переходныя эпохи, подобныя переживаемой современной Европой Мы тяготимся многими сторонами нашей жизни; повсюду возникаютъ вопросы, которые насъ мучатъ и настоятельно требуютъ разрѣшенія, мы сталкиваемся съ вопросами національными, политическими, экономическими, классовыми, половыми Масса людей недовольна своимъ положеніемъ и ищетъ изъ него выхода Въ то же время, однако, утраченной оказывается и прежняя вѣра; поколеблены устои прежней религіозной жизни, утраченъ прежній наивный философскій оптимизмъ, которымъ жила, напр., эпоха просвѣщенія Старые идеалы покинуты; новые — твердо еще не установились Получается эпоха невѣрія и недовольства. Одни начинаютъ при такихъ условіяхъ лихорадочно, но часто безуспѣшно искать новаго смысла въ жизни — Ницше есть геніальный представитель такихъ натуръ; другіе приходятъ къ мрачному заключенію о безсмысленности бытія Такой исходъ, по правильному замѣчанію Гюйо, очень подходитъ къ общей физіономіи нашего вѣка, которому свойственно преобладаніе разсудочной дѣятельности; это ведетъ къ усиленію сомнѣнія и къ ослабленію воли, что̀, въ свою очередь, порождаетъ и ослабленіе вѣры въ смыслъ жизни

Если такое настроеніе возобладаетъ, то изсякнетъ и жизненная сила народовъ,— мы видѣли, что страданіе само по себѣ разрушаетъ жизнь; тогда современные народы вынуждены будутъ сойти со сцены исторіи, какъ, въ свое время, сошли античные

Хочется вѣрить, однако, что такое настроеніе — плодъ переходной эпохи, и исчезнетъ вмѣстѣ съ нею, что у насъ достаточно жизненной энергіи, чтобы съ нимъ справиться. Но, въ такомъ случаѣ, необходимо сознательно бороться съ пессимистическимъ настроеніемъ, не поддаваться ему Необходимо возрождать въ себѣ вѣру въ смыслъ жизни и учиться жить этой вѣрой. Не слѣдуетъ, конечно, преувеличивать розовыхъ сторонъ жизни и рисовать себѣ сентиментальные образы человѣчества. Излишній оптимизмъ такъ же недопустимъ, какъ и пессимизмъ, и всѣ попытки доказать, что никакого зла и страданія нѣтъ въ этомъ „наилучшемъ изъ міровъ“, отличаются крайней неубѣдительностью. Зло и страданіе, по крайней мѣрѣ съ нашей человѣческой

точки зрѣнія, существуютъ, и объяснить ихъ назначеніе вполнѣ удовлетворительно мы не можемъ „Ссылка Лейбница на безконечность бытія и на ограниченность нашего знанія, какъ правильно замѣчаетъ Геффдингъ [1]), есть, въ сущности, отказъ отъ приведенія доказательствъ; ибо откуда знаетъ онъ что-нибудь о томъ, какъ выглядитъ дѣло въ другихъ частяхъ вселенной? Онъ ссылается на вѣру; но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ, слѣдовательно, признаетъ, что на почвѣ разума вопросъ неразрѣшимъ". Однимъ словомъ, съ научной точки зрѣнія, *одинаково недоказуемъ какъ пессимизмъ, такъ и крайній оптимизмъ;* и то и другое представляетъ изъ себя недоказуемыя метафизическія ученія

VIII Во всякомъ случаѣ, нельзя жить однимъ только пессимизмомъ Это ученіе не только теоретически не доказано, но оно очень вредно въ жизненномъ отношеніи. Пессимистическое міровоззрѣніе совершенно не отвѣчаетъ чувству здороваго и бодраго человѣка. Между тѣмъ, вѣдь, и показанія нашихъ чувствъ, при ограниченности нашихъ знаній, имѣютъ свое значеніе. Чувства наши также связываютъ насъ съ міромъ; если они подсказываютъ, что жить стоитъ, что міръ не лишенъ цѣнности и что жизнь имѣетъ свой положительный смыслъ; если, съ другой стороны, на почвѣ знанія этого показанія чувствъ, какъ видно изъ неудачныхъ попытокъ пессимистовъ, опровергнуть нельзя,—то намъ ничего не остается, какъ допустить, чтобы чашки вѣсовъ склонились въ сторону показанія здороваго чувства. Намъ слѣдуетъ жить и дѣйствовать, по указаніямъ нашей природы и природы человѣческаго общества и, признавая наличность зла, тѣмъ не менѣе, сохранять вѣру въ цѣнность жизни, вѣру, возникающую на почвѣ здороваго человѣческаго чувства Несомнѣнно, этика, построенная на основахъ такой вѣры въ жизнь и ея смыслъ, въ прогрессъ и способность человѣческой натуры совершенствоваться и достигать счастья, на почвѣ соціальной и разумной дѣятельности, и въ воспитательномъ отношеніи дастъ больше, чѣмъ этика пессимизма, какъ бы ни восхвалялъ послѣднюю Гартманнъ Я думаю, что этика, допускающая возможность счастья, не будетъ менѣе альтруистична, нежели этика пессимизма, если на самое счастье мы будетъ смо-

---

[1]) *Höffding,* Geschichte der neueren Philosophie, т I, стр 412

трѣть, какъ на состояніе активной и разумной соціальной дѣятельности, отвѣчающей требованіямъ человѣческой природы Съ другой стороны, открывая надежду на счастье и указывая пути къ его достиженію, такая этика будетъ, несомнѣнно, лучшимъ средствомъ борьбы съ наклонностью къ самоубійству, чѣмъ этика пессимизма, которая ставитъ намъ чрезмѣрно обременительныя и непосильныя задачи, не считаясь совершенно со свойственнымъ каждому живому существу влеченіемъ къ личному счастью и счастью себѣ подобныхъ и близкихъ.

Слѣдуетъ постоянно помнить, что пессимизмъ есть самъ по себѣ отрава, убивающая жизнь Особенно онъ является таковой для натуръ и безъ того болѣзненныхъ, не чувствующихъ въ себѣ достаточно жизненныхъ силъ Для дѣятельной и здоровой натуры, говоритъ Паульсенъ [1]), пессимистическія размышленія мало имѣютъ значенія; но гдѣ уже есть предрасположеніе, тамъ оно можетъ быть увеличено въ болѣзненной степени, если представленіе односторонне наполняется подобными вещами. Если кто-либо постоянно слѣдитъ за погодой, не слишкомъ ли жарко или холодно, не слишкомъ ли сыро или сухо, то онъ, вѣроятно, скоро придетъ къ тому, что не найдетъ и трехъ дней въ году пригодными для прогулки Такъ и тотъ, кто, по совѣту Шопенгауэра, будетъ заботливо подбирать всѣ скверныя происшествія съ людьми, какъ alimenta misanthropiae, и ежедневно ихъ разсматривать,—въ концѣ-концовъ, придетъ къ тому, что будетъ видѣть во всѣхъ людяхъ подлецовъ и выродковъ или „фабричныя произведенія природы“, и въ то же время сдѣлаетъ себѣ жизнь невыносимой.

Пессимистическое мировоззрѣніе есть, такимъ образомъ, ядъ для человѣка и начало зла. Недаромъ Мефистофель самъ даетъ себѣ опредѣленіе въ духѣ пессимизма. Духъ зла есть въ то же время и духъ пессимизма.

Я отрицаю все,—и въ этомъ суть моя
Затѣмъ, что лишь на то, чтобъ съ громомъ провалиться,
Годна вся эта дрянь, что на землѣ живетъ
Не лучше ль было бъ имъ ужъ вовсе не родиться
Короче, все, что зломъ вашъ хилый братъ зоветъ,
Стремленье разрушать, дѣла и мысли злыя,
Вотъ это все—моя стихія

[1]) Ethik, I, 298 сл

§ 22. Плюрализмъ.

I. Нашъ окончательный выводъ по вопросу о пессимизмѣ и оптимизмѣ состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, что оба эти метафизическія міровоззрѣнія неправильны, такъ какъ и то и другое односторонне изображаетъ міръ. Слѣдуетъ признать, что въ мірѣ есть и добро, и зло, и разумъ, и неразуміе, и наслажденіе, и страданіе Но ни одно изъ этихъ началъ не является здѣсь единственнымъ или даже господствующимъ Какъ крайнему оптимизму не удается устраненіе зла изъ картины міра, такъ не удается пессимизму устраненіе изъ нея добра, красоты и разума. Міръ, насколько мы его знаемъ, не монистиченъ Онъ *представляетъ собою сочетаніе несогласованныхъ и противорѣчивыхъ началъ*

Такая точка зрѣнія и проводится въ наше время нѣкоторыми мыслителями, наиболѣе виднымъ изъ которыхъ является *Уильямъ Джемсъ*, основатель *прагматическаго* направленія въ гносеологіи и защитникъ *плюралистическаго* міропониманія. Джемсъ настаиваетъ на томъ, что вселенная не укладывается цѣликомъ въ рамки логическаго мышленія, которое старается все свести къ единству Между прочимъ, не удалось мыслителямъ раціоналистическаго толка вывести зло изъ добра безъ внутреннихъ противорѣчій въ создаваемыхъ ими системахъ. „Дѣйствительность, жизнь, опытъ, конкретность, непосредственная данность, употребляйте какое угодно выраженіе, — все это выходитъ изъ границъ нашей логики, переливаетъ черезъ ея края и окружаетъ ее со всѣхъ сторонъ“ (Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія, 117) „Возможно, что въ концѣ-концовъ, этотъ міръ есть цѣлостная вселенная; но, съ другой стороны, возможно также, что вселенная не закруглена и не замкнута, а только нанизана Дѣйствительность можетъ, во всякомъ случаѣ, существовать въ той раздѣлительной формѣ, въ которой она является нашимъ чувствамъ На этой возможности я и настаиваю“ (тамъ же, 181). „Міръ есть единое ровно постольку, поскольку части его соединены между собою какой-нибудь опредѣленной формой связи. Міръ есть многое ровно постольку, поскольку мы не въ состояніи указать какой нибудь опредѣленной формы связи. И, наконецъ, онъ становится все болѣе и болѣе объ-

единеннымъ, благодаря тѣмъ системамъ связей, которыя одна за другой создаетъ человѣческая энергія“ (Прагматизмъ, 98) Въ этомъ плюралистическомъ мірѣ совершается борьба противоположностей, въ которой принимаетъ участіе и человѣкъ Исходъ этой борьбы намъ заранѣе неизвѣстенъ и не данъ Мы не знаемъ напередъ, одержатъ ли здѣсь верхъ тѣ силы, которыя мы называемъ добромъ, или же тѣ, которыя называются зломъ. Но такъ какъ человѣкъ есть самостоятельное творческое начало въ этомъ мірѣ, то и отъ него также зависитъ, въ извѣстной степени, исходъ этой борьбы. Человѣкъ можетъ стать на сторону добра и тѣмъ увеличить его силу, или же онъ можетъ присоединиться къ работѣ разрушительныхъ силъ зла. „Какъ въ своей познавательной, такъ и въ практической жизни, мы являемся творцами Мы прибавляемъ и къ субъективной, и къ предикативной части дѣйствительности. Міръ стоитъ передъ нами гибкимъ и пластичнымъ, ожидая послѣдняго прикосновенія нашихъ рукъ. Подобно царству небесному, онъ охотно переноситъ человѣческое насиліе. Человѣкъ порождаетъ истины относительно міра. Врядъ ли кто-нибудь станетъ отрицать, что подобная роль подымаетъ и наше достоинство и нашу отвѣтственность какъ мыслителей У иныхъ изъ насъ эта мысль вызываетъ просто вдохновеніе. Папини, вождь итальянскихъ прагматистовъ, впадаетъ прямо въ дифирамбическій тонъ, когда онъ говоритъ о божественно-творческой силѣ, приписываемой нашей теоріей человѣку. Теперь раскрылось передъ нами во всемъ своемъ значеніи огромное различіе между прагматизмомъ и раціонализмомъ. Суть дѣла въ томъ, что для раціоналиста дѣйствительность уже готова и закончена отъ вѣка, между тѣмъ какъ для прагматиста она все еще въ процессѣ своего образованія и ожидаетъ своего завершенія отчасти и отъ будущаго На одной сторонѣ, мы видимъ абсолютно надежную и спокойную вселенную, на другой— она все еще находится въ поискахъ приключеній“ (Прагматизмъ, 157).

II. Но тутъ возникаетъ новый вопросъ. А что намъ гарантируетъ, что *добро и зло имѣютъ, дѣйствительно, космическое значеніе?* Быть-можетъ, все это — только иллюзіи, порождаемыя психической дѣятельностью людей, имѣющія значеніе лишь въ предѣлахъ чисто человѣческихъ пережи-

ваній, но не относящіяся къ міру, какъ онъ существуетъ независимо отъ человѣческаго сознанія и чувства? Можетъ-быть, міръ, самъ по себѣ, есть совершенно безстрастный механизмъ, въ которомъ все происходитъ своимъ чередомъ и безотносительно къ тому, что волнуетъ насъ, людей, и чему мы придаемъ значеніе добра и зла? Можетъ-быть, вся наша этика, все наше ученіе о долгѣ есть не болѣе, какъ призракъ, созданный нашимъ ограниченнымъ умомъ и не имѣющій въ бытіи вселенной иного значенія, какъ части психической жизни, которую ведутъ представители человѣческаго рода? Если это такъ, то добро и зло теряютъ всякое космическое значеніе. Тогда нельзя принять и теорію прагматистовъ-плюралистовъ, ибо въ основѣ ея все-таки лежитъ представленіе о томъ, что борьба противоположностей, которую мы открываемъ въ нашей психикѣ, есть отголосокъ общемірового процесса борьбы.

Я думаю, что если стать на подобную точку зрѣнія, то послѣдовательность требуетъ отказаться и вообще отъ всякой объективной истины и отъ признанія всякой независящей отъ насъ дѣйствительности и допустить полнѣйшій иллюзіонизмъ. Тогда слѣдуетъ признать, что вообще нѣтъ ничего, кромѣ моментальныхъ состояній сознанія, которыя постоянно смѣняютъ другъ друга. Вѣдь въ концѣ-концовъ, и признаніе дѣйствительности міра, независимо отъ показаній нашего сознанія, не можетъ быть доказано никакимъ опытомъ, ибо опытъ есть содержаніе сознанія, и никакой логикой, ибо логическое мышленіе есть также часть нашего сознанія и за предѣлы сознанія вывести насъ не можетъ Теорія познанія показываетъ намъ, что наше твердое и непоколебимое убѣжденіе, что міръ существуетъ независимо отъ нашего сознанія, что онъ существовалъ и будетъ существовать, хотя бы не было человѣка, его воспринимающаго, покоится, въ концѣ-концовъ, на общемъ показаніи всего нашего дѣятельнаго существа, которое не можетъ помириться съ тѣмъ, будто бы препятствія, на которыя оно наталкивается въ своей дѣятельности, суть произведенія того же самаго сознанія, въ которомъ заключается самая дѣятельность, а не результатъ чего-то совершенно независимаго отъ нашего сознанія [1]) Такъ, хотя ду-

[1]) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), § 7.

ховная, психическая жизнь другихъ людей вовсе не дана въ нашемъ сознаніи, ибо, если бы она была частью нашего сознанія, если бы мы ее переживали, то она и не была бы чужой психической жизнью, хотя въ нашемъ сознаніи даны только тѣла другихъ людей, которыя могли бы быть и простыми автоматами, тѣмъ не менѣе, мы непоколебимо убѣждены въ томъ, что существуетъ чужое одушевленіе Для насъ это одушевленіе не есть только возможность, даваемая умозаключеніемъ по аналогіи, но несомнѣнный фактъ И въ этомъ фактѣ насъ удостовѣряетъ не опытъ, въ обычномъ смыслѣ этого слова, въ которомъ даны только чужія тѣла, и не логическая мысль, которая приводитъ насъ только къ умозаключенію о чужой психикѣ по аналогіи съ нашей собственной, но чисто практическое чувство дѣятельнаго человѣка, который ни въ какомъ случаѣ не можетъ отрѣшиться отъ увѣренности, что онъ имѣетъ дѣло съ такими же людьми, какъ онъ, помогающими ему и противодѣйствующими, симпатизирующими ему и ненавидящими его. Если мы въ этихъ вопросахъ придаемъ рѣшающее значеніе показаніямъ такого голоса не чувственнаго нашего опыта и не нашей логической мысли, но всего нашего живого и дѣятельнаго существа, то съ такимъ же правомъ мы можемъ прислушиваться къ голосу этого существа и по другимъ поводамъ. Въ частности, вопросъ о добрѣ и злѣ такъ для насъ важенъ, онъ настолько проникаетъ всю нашу жизнь, что при его рѣшеніи мы не можемъ отвергать показаній всего нашего активнаго существа. А оно несомнѣнно говоритъ въ пользу приданія космическаго характера нашимъ представленіямъ о добрѣ и злѣ. Чувство нашего человѣческаго достоинства никакъ не можетъ помириться на томъ, будто добро и зло суть только химеры, созданныя нашимъ воображеніемъ. Нѣтъ, это, несомнѣнно, міровыя силы, міровыя потенціи, и тѣ трагедіи, которыя переживаетъ человѣкъ на почвѣ борьбы противоположностей, суть трагедіи не только человѣческія, но трагедіи общекосмическія. Намъ не дано проникнуть нашимъ слабымъ и ограниченнымъ разумомъ во всѣ тайны мірозданія, мы не знаемъ, почему міръ получилъ такое устройство, намъ не гарантированъ исходъ міровой борьбы въ ту или другую сторону, но намъ дана увѣренность въ томъ, что борьба эта имѣетъ весьма серьезное значеніе, и пред-

оставлена свобода, съ полнымъ сознаніемъ этой серьезности, принимать ту или иную позицію въ этой борьбѣ, принимать, при томъ, на собственный рискъ и страхъ Передъ каждымъ изъ насъ стоитъ проблема нравственнаго долга, добра и зла И каждый изъ насъ долженъ принять къ ней то или иное отношеніе. Даже рѣшеніе относиться къ этой проблемѣ безразлично и индифферентно, есть уже принятіе опредѣленнаго отношенія и будетъ соотвѣтственно учтено въ міровой экономіи силъ [1])

Такимъ образомъ, вопросъ о космическомъ значеніи нашихъ представленій о добрѣ и злѣ рѣшается, въ конечномъ счетѣ, не научнымъ знаніемъ, не логической обработкой данныхъ опыта, но голосомъ всего нашего активнаго, волящаго, чувствующаго и мыслящаго существа Тотъ, кто служитъ добру, тѣмъ самымъ укрѣпляется въ увѣренности относительно его серьезнаго космическаго значенія У кого ослабѣла увѣренность въ добрѣ и въ наличности положительнаго смысла въ жизни, въ томъ не возродятъ этой увѣренности никакія логическія разсужденія. Только обратившись къ жизни, посвященной служенію добру, возбудитъ онъ въ себѣ надлежащее живое чувство. Однимъ словомъ, вопросъ о космическомъ значеніи добра и зла рѣшается не знаніемъ, въ смыслѣ научнаго познаванія, ибо оно не въ достаточной мѣрѣ для этого охватываетъ міръ, и не метафизикой, ибо она создаетъ только вѣроятныя гипотезы, также, какъ мы убѣдились, только односторонне покрывающія міръ, но *вѣрой.*

На огромное значеніе вѣры въ дѣлѣ построенія этической системы очень энергично указываетъ уже *Кантъ* въ своемъ ученіи о приматѣ практическаго разума надъ теоретическимъ, о моральномъ знаніи и о постулатахъ практическаго разума. По Канту, религія основана на морали: кто признаетъ нравственный долгъ и нравственное добро, не можетъ не признать и бытія Бога. *Фихте* въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ, какъ мы видѣли, также убѣдился въ недостаточности одного теоретическаго знанія для обоснованія нравственнаго долга; онъ приходитъ къ признанію трансцендентнаго бытія, потусторонняго міра, съ

---

[1]) Ср блестящее развитіе аналогичныхъ мыслей у *Фихте* Назначеніе человѣка (рус. пер. 1906 г.).

которымъ возможно мистическое единеніе человѣка на почвѣ нравственной воли Вѣра опредѣляется у Фихте въ „Назначеніи человѣка“, какъ воля, направленная къ добру; Фихте отмѣчаетъ, что вѣра, въ противоположность разуму, отличается абсолютнымъ характеромъ, хотя она непередаваема въ словахъ и логическихъ формулахъ, но содержитъ въ себѣ объективное знаніе, ибо это знаніе является у всякаго человѣка, который ведетъ соотвѣтственный образъ жизни, дѣйствительно обладаетъ волей, направленной къ добру *Шлейермахеръ*, выдвигая впередъ пассивный элементъ вѣры, опредѣляетъ ее, какъ особое религіозное чувство „абсолютной зависимости“, которое содержитъ въ себѣ недоступный знанію синтезъ единства и множественности. *Гегель* полагаетъ, что религія тожественна по существу съ философіей; въ религіи народы излагаютъ то, какъ они представляютъ себѣ сущность міра, но излагаютъ не въ понятіяхъ, а въ образахъ; задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы данное въ религіи абсолютное содержаніе облечь въ форму понятія, въ философіи абсолютный духъ достигаетъ высшей ступени, совершеннаго самопознанія; философія есть идея, мыслящая самое себя. *Шеллингъ* въ послѣднемъ періодѣ своего творчества пытается дополнить раціоналистическую метафизику сверхчувственнымъ опытомъ, метафизическимъ эмпиризмомъ, заключающимся въ религіозномъ сознаніи человѣчества, какъ оно проявлялось въ системахъ миѳологіи и въ положительныхъ религіяхъ. Извѣстный уже намъ американскій психологъ и философъ нашего времени *Джемсъ* въ своей книгѣ „Многообразіе религіознаго опыта“ даетъ намъ цѣлую психологическую и гносеологическую теорію сверхчувственнаго, религіознаго опыта, показанія котораго, въ его глазахъ, не менѣе несомнѣнны, чѣмъ показанія опыта чувственнаго Сверхчувственный опытъ, по ученію Джемса, состоитъ въ томъ, что человѣкъ въ самыхъ глубинахъ своей психики непосредственно воспринимаетъ наличность высшей сверхчеловѣческой силы, ощущаетъ непосредственнымъ переживаніемъ реальность Божества. Датскій философъ *Гаральдъ Геффдингъ*, опредѣляя (въ „Философіи религіи“) религію, какъ вѣру въ сохраненіе цѣнностей, въ своей „Этикѣ“ (гл XXXI) настаиваетъ на наличности у людей особаго „космическаго“ чувства, которое даетъ имъ увѣренность въ положительной

цѣнности жизни и реальности добра. „Отношеніе моей воли къ моей судьбѣ, читаемъ мы здѣсь, опредѣляетъ мое чувство жизни Это чувство можетъ имѣть вполнѣ или преимущественно эгоистическое содержаніе. Но если я начинаю размышлять о моей судьбѣ, не какъ о судьбѣ этого единственнаго индивида, если пробуждена моя симпатія къ другимъ и мое этическое чувство, то космическое чувство пріобрѣтаетъ другой характеръ Вѣдь, эти чувства, которыя побуждаютъ меня создавать идеалы и дѣйствовать ради идеаловъ, простирающихся далеко за предѣлы моего индивидуальнаго самосохраненія, развились сообразно опредѣленнымъ законамъ природы, и тоть фактъ, что было возможно такое развитіе, свидѣтельствуетъ намъ, что въ бытіи дѣйствуютъ цѣнныя силы Природа—именно когда мы прибѣгаемъ къ натуралистическому объясненію возникновенія и развитія совѣсти—предстоитъ намъ, какъ родина идеальныхъ силъ Что́ бы эволюція ни создала еще, помимо этого, она, во всякомъ случаѣ, создаетъ *и это!* Развилось чувство жизни и жизненное стремленіе иного рода, чѣмъ чисто физическое стремленіе къ самосохраненію То, что я чувствую въ себѣ, въ своей совѣсти, есть точно такая же міровая сила, какъ тѣ силы, которыя проявляются во время взаимодѣйствія матеріальныхъ массъ".—Французскій академикъ *Бутру* въ своей книгѣ „Наука и религія въ современной философіи" (1907 г.) проводитъ ту идею что жизнь одинаково нуждается какъ въ наукѣ, такъ и въ религіи, которыя взаимно дополняютъ другъ друга. Религія слагается, по его мнѣнію, изъ вѣры, представленія идеала и энтузіазма. „Взойти къ принципу, порождающему жизнь, говоритъ онъ, не составляетъ необходимости Можно жить однимъ инстинктомъ или рутиной или подражаніемъ; можно жить, быть-можетъ, абстрактнымъ интеллектомъ и наукой. Религія предлагаетъ жизнь болѣе богатую и болѣе глубокую, чѣмъ жизнь просто спонтанная и даже интеллектуальная: она является родомъ синтеза или, скорѣе, интимнаго и глубокаго единенія инстинкта и интеллекта, въ которомъ каждый изъ нихъ, слившись съ другимъ и тѣмъ самымъ преобразовавшись и возвысившись, обладаетъ полнотою и творческимъ могуществомъ, которые исчезаютъ, когда каждый элементъ дѣйствуетъ въ отдѣльности" Другой современный французскій философъ—*Піа*—(Piat) въ своихъ

многочисленныхъ сочиненіяхъ (см. въ особенности его превосходную книгу „La destinée de l'homme“, 2 éd 1912 г.) настаиваетъ на томъ, что въ основѣ настоящей морали лежитъ та же вѣра въ цѣлесообразность, финальность, которая, въ конечномъ счетѣ, составляетъ основаніе самой науки, такъ какъ наука не была бы возможна безъ вѣры въ основную гармонію природы. Несмотря на несомнѣнную наличность въ мірѣ зла и безпорядка, несмотря на неспособность нашего разума примирить подобные факты съ вѣрой въ міровую гармонію, отъ идеи финальности человѣкъ отказаться не въ силахъ. Эта же идея, если ее провести послѣдовательно, приводитъ, по мнѣнію Піá, къ безусловной вѣрѣ въ высшее, выходящее за предѣлы видимой природы, назначеніе человѣка и въ безсмертіе индивидуальнаго духа; вѣдь, если откинуть эту вѣру, то человѣкъ, съ его постояннымъ духовнымъ стремленіемъ къ безконечному, съ его постояннымъ недовольствомъ благами земной жизни, оказался бы самымъ нецѣлесообразнымъ существомъ въ мірѣ. Піá съ большимъ талантомъ разоблачаетъ полную недостаточность позитивизма для обоснованія моральной теоріи и заканчиваетъ свою книгу о назначеніи человѣка словами, что человѣчество, каковы бы ни были сомнѣнія философовъ-раціоналистовъ, „будетъ постоянно двигаться черезъ вѣка съ пѣніемъ своего *Credo*, ибо иначе, какъ этой цѣной, оно жить не можетъ“. — На основахъ вѣры строитъ свою этическую систему нашъ видный философъ *Владиміръ Соловьевъ* (см. его „Оправданіе добра“). Въ исторіи человѣчества Соловьевъ усматриваетъ постепенное откровеніе Божества людямъ. Подобныя же мысли проводитъ и современный нѣмецкій философъ *Рудольфъ Эйкенъ* (см. его „Основныя проблемы философіи религіи“, „Цѣнность жизни“). *Левъ Толстой* настолько высоко ставитъ значеніе вѣры, открывающей, чѣмъ, на самомъ дѣлѣ, живы люди, что находитъ возможнымъ пренебрежительно относиться къ наукѣ, безсильной объяснить смыслъ жизни. Вѣра, доступная самому необразованному человѣку, даетъ, въ этомъ отношеніи, гораздо больше, чѣмъ все наше научное знаніе.

Въ различныхъ формахъ всѣ эти мыслители защищаютъ одну и ту же идею, что въ области этики значеніе имѣетъ не только опытное знаніе, въ обычномъ значеніи этого вы-

раженія, но и вѣра, какъ показаніе всего нашего существа. При рѣшеніи вопросовъ, которые для насъ оказываются вопросами жизни и смерти въ духовномъ смыслѣ, мы не имѣемъ права игнорировать такихъ показаній, исходящихъ отъ самой, бьющей въ насъ, жизни [1]).

Изложенная выше плюралистическая концепція міра, представляющая намъ міръ, какъ неразрѣшенную еще борьбу противоположныхъ началъ, также должна быть дополнена вѣрой или сверхчувственнымъ опытомъ, которые гарантируютъ намъ правомѣрность такого перенесенія борьбы, переживаемой нами въ насъ самихъ, на весь міръ и придаютъ добру космическое значеніе. При этомъ плюралистамъ приходится рѣшительно заявить, что они не понимаютъ, почему міръ получилъ такое устройство, и что *они не знаютъ, можно ли въ самой основѣ міра, несмотря на всю эту борьбу и несогласованность, усмотрѣть все-таки какое-либо основное единство, и какъ это единство должно быть представляемо людьми.* Плюралисты указываютъ только, что всѣ дѣлавшіяся до сихъ поръ метафизиками попытки познакомить насъ съ содержаніемъ мірового абсолюта, какъ единаго начала всѣхъ началъ, приводили или къ внутреннимъ противорѣчіямъ, ибо въ содержаніи абсолюта, по внимательномъ его анализѣ, вскрывались тѣ же несогласованности, которыя показываетъ намъ опытъ въ эмпирическомъ мірѣ, или же отличались полной пустотой и безсодержательностью, сводились только къ словамъ безъ уловимаго за ними смысла

III Конечно, нашъ *логическій интеллектъ не мирится съ подобнымъ положеніемъ.* Ему присуща тенденція во всемъ искать единства, и, пока осталось въ нашихъ представленіяхъ что-нибудь несогласованное и противорѣчивое, наша логическая совѣсть неспокойна и испытываетъ мученія и угрызенія. Вѣдь, составляющія міръ противорѣчивыя начала находятся между собой въ борьбѣ; они, слѣдовательно, воздѣйствуютъ другъ на друга А для возможности такого воздѣйствія между ними должно быть что-то общее, какая-то связь Должно быть, такимъ образомъ, какое-то единство

---

[1]) Интересное дополненіе къ сказанному въ текстѣ представляетъ матеріалъ, собранный въ книгѣ Табрумъ „Религіозныя вѣрованія современныхъ ученыхъ“ (рус. пер. 1912 г.).

въ этомъ многообразіи, а, между тѣмъ, плюрализмъ его не отмѣчаетъ. Это затрудненіе ясно сознаютъ плюралисты, но они отвѣчаютъ на это, что приходится помириться съ такимъ положеніемъ вещей Очевидно, интеллектъ нашъ не вполнѣ приспособленъ къ проникновенію въ дѣйствительность. Бытіе слишкомъ многообразно, слишкомъ незакончено, чтобы оно могло сполна покрываться схемами нашей логической мысли Всегда получается за этими схемами остатокъ, который въ нихъ не вмѣщается и который поэтому представляется по существу ирраціональнымъ. Вотъ почему *прагматисты* учатъ, что доступная нашему интеллекту истина не есть никогда истина окончательная и абсолютная Она всегда весьма относительна и заключаетъ въ себѣ заблужденія Абсолютная истина есть для насъ только недостижимый предѣлъ, регулятивная идея. „Истинное, говоря коротко, учитъ насъ Джемсъ, это—просто лишь удобное (expedient) въ образѣ нашего мышленія, подобно тому, какъ справедливое, это—лишь удобное въ образѣ нашего поведенія. Удобное—надо имѣть это въ виду—любымъ образомъ, но только въ цѣломъ и à la longue. Ибо то, что оказывается удобнымъ для даннаго на-лицо опыта можетъ оказаться далеко не столь пригоднымъ для дальнѣйшихъ опытовъ Опытъ, какъ мы знаемъ, иногда приноситъ неожиданность и заставляетъ насъ поправлять наши формулы. Абсолютно истинное, т.-е. то, чего никакой дальнѣйшій опытъ не въ состояніи измѣнить, представляетъ собой тотъ идеальный пунктъ схожденія, въ которомъ, какъ мы полагаемъ, пересѣкутся когда-нибудь всѣ наши временныя истины.. Какъ и наши временныя полуистины, абсолютная истина должна быть сдѣлана, создана на основѣ все растущей массы процессовъ провѣрки, которую постоянно образуютъ собой наши полуистинныя идеи“ (Прагматизмъ, 137—8). Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ о роли интеллекта современный французскій философъ *Бергсонъ* (см. его „Творческую эволюцію“). По ученію Бергсона, нашъ логическій интеллектъ въ процессѣ эволюціи приспособился къ оперированію, главнымъ образомъ, надъ предметами физическаго міра; онъ оказывается далеко несовершеннымъ орудіемъ при попыткахъ проникновенія въ самую суть бытія. Поэтому философское познаніе должно отправляться не отъ данныхъ интеллекта, но отъ непо-

средственной интуиціи. *Ирраціональность бытія* теперь подчеркивается и такими мыслителями, которые, въ общемъ, гораздо болѣе близки къ раціонализму, чѣмъ только что названные. Такъ, *Риккертъ* въ своихъ гносеологическихъ работахъ постоянно настаиваетъ на томъ, что многообразіе дѣйствительности не можетъ быть преодолѣно нашей логической мыслью (см. его книгу „О границахъ естественнонаучнаго образованія понятій"). *Гефдингъ* въ своемъ новѣйшемъ сочиненіи по гносеологіи („Der menschliche Gedanke") постоянно напоминаетъ объ ирраціональности бытія [1]).

Такимъ образомъ, плюрализмъ не даетъ полнаго интеллектуальнаго успокоенія и, для укрѣпленія моральнаго настроенія, отсылаетъ насъ къ вѣрѣ, пріобрѣтаемой не теоретическими разсужденіями, но самой жизнью, посвященной служенію добру. Но его этическое преимущество передъ раціонализмомъ состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что онъ не позволяетъ намъ успокоиться въ фаталистической увѣренности, будто развязка мірового процесса уже гарантирована;

---

[1]) Богатымъ образами и метафорами языкомъ, въ тонко-художественной формѣ излагаетъ свои размышленія о таинственной ирраціональности міра, выражающейся въ видимой несогласованности законовъ, управляющихъ теченіемъ событій въ природѣ, съ нравственнымъ закономъ въ человѣкѣ, современный поэтъ-мыслитель *Морисъ Метерлинкъ* (см. особенно „Le trésor des humbles", „La sagesse et la destinée" и „Le temple enseveli"). Внѣшняя судьба сплошь-и-рядомъ къ намъ несправедлива, и большое заблужденіе лежитъ въ основѣ всѣхъ попытокъ найти въ природѣ какую-нибудь справедливость. Съ другой стороны, послѣднія основанія нравственнаго закона (т.-е. справедливости) даются намъ чувствомъ, но недоступны интеллекту. Однако, если, такимъ образомъ, основанія нравственности оказываются тайной для человѣческаго ума, то, вѣдь, не менѣе для него таинственна и основа природной закономѣрности. Изъ этихъ двухъ тайнъ для насъ ближе и доступнѣе первая, заключенная въ самомъ же человѣкѣ, и мы должны поэтому слѣдовать нашей человѣческой морали, а не подражать природѣ, уже своею безконечностью рѣзко отъ насъ отличенной и еще болѣе для насъ непонятной. Человѣкъ долженъ искать счастья въ самомъ себѣ, въ расширеніи и углубленіи своей духовной жизни, въ возвышенной и просвѣтленной любви къ людямъ; никогда онъ не долженъ забывать, что внѣшнія событія важны для насъ не сами по себѣ, но въ зависимости отъ того, какъ мы ихъ принимаемъ и что изъ нихъ извлекаемъ. Мудрецъ, великодушно и свѣтло живущій, и въ горѣ своемъ найдетъ великодушіе и свѣтъ, и свою великую печаль не промѣняетъ на счастіе ограниченнаго человѣка „Скорбь только возвращаетъ намъ то, что наша душа дала ей взаймы въ дни счастья".

а мы видѣли, что къ такому фатализму и, связанному съ нимъ, квіетизму приводятъ всѣ раціоналистическія системы, если только онѣ намъ доказываютъ, что міръ, какъ добро въ своей основѣ, неизбѣжно идетъ къ благой развязкѣ; съ точки зрѣнія плюрализма, развязка зависитъ и отъ нашего поведенія Во-вторыхъ, съ точки зрѣнія плюрализма, зло не есть необходимый элементъ міра; оно вполнѣ можетъ быть изъ него вытѣснено побѣдой добра; мы видѣли, что раціонализмъ не такъ представляетъ намъ зло стараясь вообще ослабить его значеніе, раціоналистическій оптимизмъ въ то же время представляетъ намъ зло неизбѣжнымъ элементомъ сотвореннаго міра, мы въ этомъ убѣдились на ученіи Лейбница о коренномъ „метафизическомъ злѣ“ Зло составляетъ у Лейбница необходимую часть ограниченнаго міра и, дѣйствительно, едва ли возможно какъ-нибудь иначе представить зло въ монистической, хотя бы и оптимистической системѣ.

Приходится настаивать, въ концѣ-концовъ, на томъ, что ученіе о долгѣ находитъ себѣ послѣднее подкрѣпленіе не въ метафизическихъ концепціяхъ, но въ вѣрѣ въ положительную цѣнность жизни, т.-е. въ томъ непосредственномъ воспріятіи мірового добра, которое становится доступно человѣку, если онъ поставитъ себя въ подходящія жизненныя условія, и которое, какъ мы видѣли, многіе видные новѣйшіе мыслители считаютъ не менѣе серьезнымъ и вѣскимъ показаніемъ, чѣмъ всѣ показанія того опыта, на основаніи котораго мы составляемъ наши сужденія объ эмпирическомъ, чувственномъ мірѣ. Есть *сверхчувственная высшая реальность*, которая не поддается анализу нашего мышленія, не укладывается ни въ какія наглядныя представленія, построенныя по аналогіи съ эмпирическимъ міромъ, но которая непосредственно дана вѣрующему человѣку Поэтическое изображеніе значенія вѣры въ положительную цѣнность жизни и восполненія вѣрою того, что остается непосильнымъ для научнаго знанія, дано намъ въ той же безсмертной поэмѣ Гѣте, къ которой мы не одинъ разъ уже обращались Припомнимъ ту сцену, въ которой Фаустъ, разочаровавшійся въ наукѣ и убѣдившійся въ томъ, что она не даетъ отвѣта на наиболѣе важные для него вопросы, задумываетъ самоубійство. Фауста останавливаетъ отъ выполненія этого намѣренія и возвращаетъ къ

жизни хоръ ангеловъ, воскрешающій въ немъ воспоминанія дѣтства и дѣтскую непосредственную вѣру въ смыслъ жизни и въ радость бытія. Услышавъ звуки этого хора, привѣтствующаго Воскресеніе Христа и возвѣщающаго спасеніе всѣмъ ищущимъ его „средь мученія, въ тьмѣ искушенія", Фаустъ рѣшаетъ вернуться къ жизни.

О звуки чудные! Зачѣмъ душѣ больной
Звучите вы такъ мощно и такъ нѣжно?
Гремите для того, кто чистъ и святъ душой,
А я,—въ душѣ моей нѣтъ вѣры безмятежной.
Меня ли воскресить? Могу ли вѣрить я?
А чудо—вѣры есть любимое дитя.
Ты къ намъ съ высотъ небесъ, святая вѣсть, слетаешь,
А я отъ нихъ навѣки удаленъ...
Знакомый съ юныхъ лѣтъ и милый сердцу звонъ,
Опять меня ты къ жизни призываешь
Въ субботу тихую, въ священной тишинѣ
Небесной я любовью проникался,
И колокольный звонъ такъ чудно раздавался.
Молился жарко я, и сладко было мнѣ.
Влекомый силою такой же неземною,
Въ поля, лѣса изъ храма я бѣжалъ.
Слеза катилась тихо за слезою,
И новый міръ предъ взоромъ возникалъ
Припомнилось мнѣ все и юности отвага,
И счастье дѣтское, потерянное мной
О, нѣтъ! Не сдѣлаю я рокового шага:
Смягчаетъ душу мнѣ воспоминаній рой.
О звуки чудные! Гремите жъ я внимаю
Рыданья грудь тѣснятъ Я снова въ жизнь вступаю

IV Опираясь на соображенія, аналогичныя только что изложеннымъ, признавая, что, помимо опыта въ обычномъ смыслѣ этого слова, того опыта, на который опираются естественныя науки, есть еще опытъ иного порядка, опытъ, состоящій въ показаніяхъ глубокаго, сокровеннаго существа самаго человѣка,—можно, конечно, построить *теорію морали, какъ особаго рода опытнаго знанія*. Эту попытку и дѣлаетъ, между прочимъ, парижскій профессоръ *Ро* (Rauh) въ своей интересной книгѣ о моральномъ опытѣ (L'expérience morale, 2 éd. 1909 г). Этотъ авторъ утверждаетъ, что моральное знаніе покоится на основѣ, аналогичной той, на которую опирается наша вѣра въ законы природы. „Въ томъ и другомъ случаѣ нѣтъ другого доказательства исти-

ны, какъ невозможность сопротивляться своей вѣрѣ". Поэтому „научный умъ принимаетъ то, что̀ называютъ возмущеніями сердца, въ качествѣ положеній столь же раціональныхъ, какъ научная увѣренность, когда они неотразимо навязываются въ условіяхъ надлежащаго опыта". *Истины сердца* не должны быть отличаемы по цѣнности отъ раціональныхъ истинъ Если человѣкъ чувствуетъ, что онъ долженъ пострадать за извѣстную идею, то это—признакъ моральной истинности данной идеи. Доказать моральную истину инымъ путемъ, кромѣ соотвѣтственнаго опыта, невозможно: *„вѣра не доказывается, она испытывается"*. Задача методологіи морали состоитъ въ томъ, чтобы установить, въ чемъ состоитъ надлежащій моральный опытъ Мораль, по мнѣнію Ро, не сводится цѣликомъ къ идеѣ долга, какъ это пытался сдѣлать Кантъ, но эта идея составляетъ необходимый элементъ морали. Нравственное поведеніе человѣка сводится къ тому, что, путемъ размышленія надъ смысломъ и цѣнностью жизни, онъ вноситъ извѣстную іерархію въ свои влеченія, контролируетъ свои инстинкты и страсти при посредствѣ рефлексіи. При этомъ необходимымъ условіемъ является то, что онъ старается поставить себя въ безпристрастную позицію относительно себя самого, обсуждать свои дѣйствія такъ, какъ онъ обсуждалъ бы дѣйствія другого. И тогда сама жизнь, опытъ, который въ ней будетъ заключаться, поможетъ ему сформировать настоящія моральныя правила. Этотъ опытъ слѣдуетъ провѣрять опытомъ другихъ людей и тѣми сужденіями, которыя у нихъ слагаются Дѣло въ томъ, что эти сужденія въ данномъ случаѣ будутъ выраженіемъ того опыта, который дѣлаютъ эти люди, и привлеченіе ихъ къ дѣлу только расширяетъ опытную базу морали, создаваемой человѣкомъ. Однако, послѣднее слово должно исходить отъ совѣсти самого человѣка; она рѣшаетъ окончательно, какая линія поведенія является правильной Тѣмъ не менѣе, существуетъ *объективная моральная истина:* „эта истина есть та, которую, въ опредѣленныхъ условіяхъ опыта, всякій разсудительный человѣкъ признаетъ доступной, если не всѣмъ, то тѣмъ, по крайней мѣрѣ, кто живетъ въ этихъ условіяхъ". Все отличіе моральной истины отъ научной состоитъ въ томъ, что наука базируется на внѣшнемъ опытѣ, а мораль—на внутреннемъ опытѣ, доступномъ каждому человѣку Но,

въ конечномъ счетѣ, моральная истина такъ же независима отъ индивида, т -е такъ же объективна, какъ и научная

Въ виду такой опытной основы морали, Ро полагаетъ, что моральныя ученія не могутъ успѣшно создаваться метафизиками, которые стараются вывести ихъ изъ стройныхъ логическихъ концепцій, и вообще людьми, стоящими далеко отъ жизни. „Истинный творецъ не есть философъ Творецъ жизни даже не пишетъ Сократъ, Христосъ довольствуются тѣмъ, что переживаютъ свою мысль. И эта мысль рождается не въ одиночествѣ, но въ обществѣ или, скорѣе, отъ самаго общества, которое она претендуетъ реформировать“ „Человѣкъ, компетентный въ морали есть тотъ, кто, будучи пропитанъ общимъ духомъ эпохи, реализуетъ этотъ духъ въ различныхъ областяхъ дѣйствія“ Что же касается логическаго элемента въ морали, то онъ, несомнѣнно, имѣетъ свое мѣсто Онъ, прежде всего, требуетъ вѣрности тѣмъ принципамъ, которые подтверждены моральнымъ опытомъ, требуетъ, чтобы человѣкъ не противорѣчилъ самъ себѣ; далѣе, онъ требуетъ, чтобы каждый принципъ примѣнялся во всей возможной широтѣ. Но въ томъ и другомъ случаѣ, моральный опытъ показываетъ границы, которыя сама жизнь ставитъ примѣненію логики Дѣйствительность не представляется Ро вполнѣ логичной; онъ нѣсколько разъ повторяетъ, что міръ пластиченъ, что пластичная реальность лежитъ передъ сильной волей и сильной вѣрой, преобразующей міръ, что, рядомъ съ природой, которая *есть*, слѣдуетъ признавать природу, которая *хочетъ быть*, и которая и выражается въ моральныхъ стремленіяхъ людей.

Признавая, что такая концепція въ каждомъ данномъ случаѣ даетъ только относительныя и незаконченныя правила поведенія, Ро въ то же время настаиваетъ, что предлагаемая имъ концепція морали можетъ лучше всего примирить людей разныхъ направленій и темпераментовъ, и вообще является наиболѣе подходящей къ ограниченной природѣ человѣка „Нормальное положеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы любить бренныя существа такъ, какъ будто бы они были вѣчными Сознавая, что онъ не можетъ всего, онъ утѣшается тѣмъ, что можетъ кое-что Онъ концентрируетъ свою любовь на ограниченномъ предметѣ и счастливъ этимъ путемъ“ Мораль, возводимая на этихъ основахъ, не есть чисто эмпирическая, такъ какъ заклю-

чаетъ въ себѣ апріорный элементъ моральной очевидности, но и не есть чисто раціональная, такъ какъ покоится на опытной базѣ, на основахъ особаго рода моральнаго опыта. Въ этой морали, по мнѣнію автора, заключаются не только соціальные элементы, но и элементы *вѣчнаго;* она предлагаетъ человѣку „извлекать изъ своей жизни все, что она содержитъ человѣческаго, и давать отдыхъ воинствующей мысли въ созерцаніи вѣчныхъ формъ“

Заключеніе.

§ 23. Этика достоинства.

I. Хотя я не ставилъ себѣ задачи представить самостоятельный анализъ нравственной проблемы, но только хотѣлъ прослѣдить важнѣйшія теченія и направленія этической мысли, однако въ заключеніе сдѣланнаго обзора я считаю возможнымъ подвести нѣкоторые итоги и въ этомъ отношеніи, и въ двухъ словахъ сказать, какъ мнѣ самому представляется правильная постановка вопроса о долгѣ Болѣе подробное обоснованіе моего взгляда дано въ моей книгѣ „Этика человѣческаго достоинства“ (Москва, 1912 г).

Я прихожу къ заключенію, что Кантъ былъ правъ, утверждая, что этика не можетъ покоиться на принципѣ счастія и содержать въ себѣ только ученіе о томъ, какъ человѣкъ можетъ достигнуть наиболѣе прочнаго и наиболѣе всесторонняго удовлетворенія Счастіе, даже понимаемое въ томъ смыслѣ, какой вкладываютъ въ это понятіе современные энергисты, все-таки не составляетъ достаточнаго фундамента для разрѣшенія всѣхъ нашихъ этическихъ недоумѣній. Въ концѣ-концовъ, возникаетъ вопросъ о томъ, какую цѣнность имѣетъ самое счастіе, и стоитъ ли чего-нибудь человѣческій родъ со всѣмъ его стремленіемъ къ счастію, въ чемъ бы послѣднее ни состояло? На этотъ вопросъ, какъ мы видѣли, не могутъ дать окончательнаго отвѣта ни метафизика, ни наука; даетъ этотъ отвѣтъ только *вѣра,* которая является результатомъ уже не теоретическихъ разсужденій, но, по правильному опредѣленію Фихте, *воли, направленной къ добру* Человѣкъ, служащій тому добру, которое выражается въ высшей разумности его и слагается изъ сочетанія правды, любви и красоты, непосредственно воспринимаетъ значеніе этого добра въ мірѣ, соприкасается съ

нѣкоей сверхчувственной реальностью, съ безконечнымъ и вѣчнымъ началомъ, которое высоко поднимаетъ его надъ обыденною и конечною эмпирической дѣятельностью Служеніе добру становится для него долгомъ передъ космической силою, передъ Божествомъ. Не счастія ищетъ онъ въ этомъ служеніи, такъ какъ счастіе, хотя и можетъ быть послѣдствіемъ такого служенія, однако не составляетъ его основной цѣли и непремѣннаго условія. Дѣло въ томъ, что, если убѣжденный нравственно человѣкъ будетъ поставленъ въ такое положеніе, въ которомъ служеніе добру приведетъ его къ утратѣ счастія, то онъ все-таки отъ добра не откажется. Мотивомъ для него будетъ служить его *достоинство;* ему будетъ стыдно отступить отъ своего идеала *Не счастіе, но чувство человѣческаго достоинства является въ моихъ глазахъ основнымъ психологическимъ фундаментомъ нравственнаго принципа.* Человѣкъ, проникнутый чувствомъ достоинства, служитъ своимъ идеаламъ не подъ-условіемъ счастія, но безусловно, такъ какъ именно въ служеніи идеаламъ состоитъ его достоинство. Съ точки зрѣнія достоинства, нравственный императивъ пріобрѣтаетъ *категорическій характеръ,* а эту точку зрѣнія человѣкъ съ трудомъ можетъ отвергнуть: вѣдь, для этого необходимо отказаться отъ всякаго уваженія къ себѣ. И въ этомъ отношеніи нашъ окончательный выводъ примыкаетъ къ основнымъ тенденціямъ Кантовской этики, такъ какъ мы видѣли, что и у Канта понятіе достоинства играетъ большую роль. Разница нашего построенія съ построеніями самого Канта состоитъ лишь въ томъ, что мы не боимся введенія эмпирическаго и психологическаго элемента въ этику, и потому въ этикѣ достоинства, какъ правильно указалъ *Фагэ* въ цитированномъ выше сочиненіи „La démission de la morale“, долгъ утрачиваетъ тотъ сухой и ригористическій характеръ чисто формальнаго предписанія, лишеннаго всякихъ мотивовъ, какимъ онъ является у Канта. Не переставая быть категорическимъ, онъ, однако, объясняетъ намъ себя и тѣмъ становится къ намъ въ болѣе близкое, интимное отношеніе Моральное ученіе пріобрѣтаетъ болѣе мягкій и больше говорящій нашему чувству колоритъ.

II. Согласны мы съ Кантомъ и въ томъ, что конечное свое обоснованіе долгъ находитъ не въ теоретическомъ, но въ практическомъ разумѣ, т.-е. не въ знаніи, а въ вѣрѣ.

Примат практическаго разума надъ теоретическимъ, въ моихъ глазахъ, приводитъ и къ тому, что, производя выборъ между монистической метафизикой и плюрализмомъ, мы склоняемся, въ концѣ-концовъ, къ послѣднему, хотя онъ не даетъ намъ логическаго удовлетворенія. Дѣло въ томъ, что *плюрализмъ* содержитъ въ себѣ данныя для гораздо болѣе правильной постановки нравственной проблемы, чѣмъ монизмъ. Съ точки зрѣнія пессимистическаго монизма, исчезаетъ, какъ мы видѣли, всякое побужденіе къ дѣятельной жизни, такъ какъ идеалы, напримѣръ, Гартманна вдохновить людей не могутъ; съ точки же зрѣнія оптимистическаго монизма, побѣда добра оказывается обезпеченной, и это также предрасполагаетъ людей къ фатализму и квіэтизму: вѣдь, каждый, кто усвоилъ себѣ подобное ученіе, знаетъ, что добро побѣдитъ въ міровомъ процессѣ, такъ какъ это предопредѣлено всѣмъ планомъ мірозданія. Въ такомъ случаѣ, каждый данный человѣкъ можетъ успокоиться: что бы онъ лично ни дѣлалъ, міровой планъ не измѣнится, тѣмъ болѣе, что и его дѣйствія находятъ въ немъ должное предопредѣленіе Только плюрализмъ, представляющій намъ міровой процессъ, какъ неразрѣшенную еще борьбу противоположностей, открываетъ намъ мѣсто для самодѣятельности и для нравственной заслуги. Подобныя мысли, какъ мы видѣли, также развивалъ Кантъ, говоря о мудрости Провидѣнія, даровавшаго людямъ только ограниченное знаніе.

Съ точки зрѣнія этики достоинства, даже *страданія* человѣческія получаютъ новый, и при томъ положительный смыслъ. Психологія показываетъ, что страданія часто бываютъ хорошимъ средствомъ для пробужденія въ человѣкѣ именно чувства достоинства, для проясненія его нравственнаго сознанія, для укрѣпленія въ немъ симпатіи и состраданія къ окружающимъ и для развитія пренебреженія къ чисто внѣшнимъ благамъ жизни. И оказывается, что великое страданіе нерѣдко бываетъ путемъ къ нравственному спасенію человѣка. Мы не понимаемъ, конечно, почему міръ получилъ такое устройство, но мы констатируемъ только этотъ эмпирическій фактъ и успокаиваемся въ твердой вѣрѣ, что всѣ эти переживанія нравственнаго добра имѣютъ серьезное космическое значеніе.

Не расчетъ на счастіе, но боязнь пасть въ своихъ соб-

ственныхъ глазахъ, нравственный *стыдъ* оказывается наиболѣе сильнымъ психологическимъ побужденіемъ къ исполненію долга. Прекрасно изобразилъ это значеніе стыда нашъ Владиміръ Соловьевъ въ своемъ „Оправданіи добра". „Чувство стыда (въ его коренномъ смыслѣ), читаемъ мы здѣсь, есть уже фактически безусловное отличіе человѣка отъ низшей природы, такъ какъ ни у какихъ другихъ животныхъ этого чувства нѣтъ ни въ какой степени, а у человѣка оно появляется съ незапамятныхъ временъ и затѣмъ подлежитъ дальнѣйшему развитію Но этотъ фактъ, по самому содержанію своему имѣетъ еще другое, гораздо болѣе глубокое, значеніе Чувство стыда не есть только отличительный признакъ, выдѣляющій человѣка (для внѣшняго наблюденія) изъ прочаго животнаго міра; здѣсь самъ человѣкъ, дѣйствительно, выдѣляетъ себя изо всей матеріальной природы и не только внѣшней, но и своей собственной Стыдясь своихъ природныхъ влеченій и функцій собственнаго организма, человѣкъ, тѣмъ самымъ, показываетъ, что онъ не есть только это природное матеріальное существо, а еще нѣчто другое и высшее. То, что стыдится, въ самомъ психическомъ актѣ стыда отдѣляетъ себя отъ того, чего стыдится, но матеріальная природа не можетъ быть другою или внѣшнею для самой себя, — слѣдовательно, если я стыжусь своей матеріальной природы, то этимъ самымъ, на дѣлѣ показываю, что я не то же самое, что она. И именно въ тотъ моментъ, когда человѣкъ подпадаетъ матеріальному процессу природы, смѣшивается съ нимъ, тутъ-то вдругъ и выступаетъ его отличительная особенность и его внутренняя самостоятельность, именно въ чувствѣ стыда, въ которомъ онъ относится къ матеріальной жизни, какъ къ чему-то другому, чуждому и недолженствующему владѣть имъ".

III. Въ такой постановкѣ этика, конечно, не является однимъ только теоретическимъ знаніемъ, которое посвящено изученію сущаго Этика учитъ насъ тому, что должно быть, и подкрѣпленіе свое находитъ не только въ указаніяхъ разума, но въ указаніяхъ всего нашего существа, такихъ, какъ чувство достоинства и чувство стыда, какъ вѣра въ міровое значеніе добра. Поэтому, мы рѣшительно становимся на сторону тѣхъ, которые утверждаютъ, что этика есть *нормативная дисциплина*, посвященная не исключительно из-

слѣдованію существующаго, но, главнымъ образомъ, установленію долженствующаго, выработкѣ идеала нашего поведенію и тѣхъ нормъ, которымъ мы должны подчинять себя во-имя этого идеала Вотъ почему она и не можетъ быть обоснована средствами одного только теоретическаго знанія, но прибѣгаетъ къ практическому разуму

§ 24. Нравственность и право.

I. Нравственный идеалъ создаетъ, прежде всего, *обязанности человѣка по отношенію къ самому себѣ.* Ученіе о творческой психической причинности показало намъ, что характеръ человѣка не есть нѣчто неизмѣнное, но что онъ можетъ мѣняться и, между прочимъ, подъ воздѣйствіемъ самого же его обладателя Поэтому съ человѣка не снимаютъ нравственной отвѣтственности его ссылки на то, что онъ надѣленъ дурнымъ характеромъ Каждый можетъ и, слѣдовательно, долженъ воспитывать свой характеръ подъ вліяніемъ нравственнаго идеала. Отъ каждаго мы можемъ требовать, чтобы размышленіемъ, упражненіемъ и вообще образомъ жизни, направленнымъ къ добру, онъ поддерживалъ въ себѣ живую вѣру въ добро, залогъ нравственнаго настроенія

Но человѣкъ есть существо общественное, общественность есть условіе какъ возникновенія его разумности, такъ и ея сохраненія. Поэтому на человѣкѣ лежатъ нравственныя *обязанности и по отношенію къ обществу и по отношенію къ окружающимъ людямъ въ отдѣльности.* Уважая достоинство въ себѣ, человѣкъ обязанъ уважать достоинство и другихъ людей и всего общественнаго союза и даже человѣческаго рода. Вѣдь, вездѣ мы видимъ здѣсь носителей нравственнаго закона и добра. Но, конечно, и *на обществѣ, взятомъ, какъ цѣлое, лежатъ обязанности по отношенію къ отдѣльнымъ, входящимъ въ него, лицамъ* Мы вполнѣ примыкаемъ къ тому взгляду, который существо соціальной справедливости усматриваетъ въ гармоническомъ примиреніи личности и общественнаго единства; личность не есть только средство для общественныхъ цѣлей, но и самоцѣль. Поэтому общество должно обезпечивать каждому своему члену возможность служить своему личному достоинству; въ этомъ состоитъ нравственная граница общественнаго воздѣйствія

на индивида; дѣяствій недостойныхъ общество не имѣетъ права требовать отъ личности

II. Однако, при несовершенствѣ людей и цѣлыхъ человѣческихъ обществъ силами одной только нравственности, основанной на свободномъ убѣжденіи, общежитіе, къ сожалѣнію, пока еще держаться не можетъ Въ насъ такъ много антисоціальныхъ элементовъ, такъ мало согласія и въ содержаніи нравственныхъ требованій въ каждомъ данномъ случаѣ, такъ мало умѣнія всецѣло подчинять себя велѣніямъ даже ясно и отчетливо сознаваемаго долга, что общежитіе практически неосуществимо безъ внѣшняго *принужденія*. Цѣнность нравственности заключается, по правильному указанію того же Канта, въ ея *автономности*, въ томъ, насколько каждый изъ насъ выполняетъ долгъ по свободному рѣшенію воли, вызванному собственными убѣжденіями. Но на-ряду съ нравственностью существуетъ *право*, какъ совокупность нормъ, за которыми стоитъ внѣшній авторитетъ государственной власти придающій этимъ нормамъ принудительный для насъ, гетерономный характеръ. За нарушеніе права внѣшнимъ дѣяніемъ налагаются наказанія внѣшнимъ же зломъ. Оправдать наличность такого внѣшняго принужденія, мнѣ кажется, можно только тѣми аргументами, которые блестяще развиты въ книгѣ того же Владиміра Соловьева „Право и нравственность“ Внѣшнее принужденіе допустимо, какъ средство *самообороны всего общества и отдѣльныхъ его членовъ* отъ такихъ элементовъ общежитія, которые своими поступками угрожаютъ и мирному теченію общественной жизни, направленной къ культурнымъ задачамъ, и самому существованію людей, стремящихся къ добру. Если бы мы стали на зло, намъ угрожающее, отвѣчать только средствами непротивленія, то мы рисковали бы сдѣлаться жертвами людей, которые вовсе не желаютъ слышать ни о какомъ добрѣ и ни къ какому совершенству не стремятся. „Всякій понимаетъ, говоритъ Соловьевъ, что въ совершенномъ обществѣ не должно быть никакого принужденія, но, вѣдь, это совершенство должно быть достигнуто, и тутъ уже вполнѣ ясно, что предоставить злымъ и безумнымъ людямъ полную свободу истребить людей нормальныхъ отнюдь не есть правильный путь для осуществленія совершеннаго общества Желательна здѣсь не свобода зла, а организація добра“. „Терпящій

отъ преступленія имѣетъ право на защиту и, по-возможности, на вознагражденіе; общество имѣетъ право на безопасность; преступникъ имѣетъ право на вразумленіе и исправленіе. Противодѣйствіе преступленіямъ, согласно съ нравственнымъ началомъ, должно осуществлять или, во всякомъ случаѣ, имѣть въ виду равномѣрное осуществленіе этихъ трехъ правъ". Такимъ образомъ, *государство и право* получаютъ нравственное оправданіе, какъ необходимыя внѣшнія условія, обезпечивающія самое существованіе людей, стремящихся къ добру. Эти условія необходимы до тѣхъ поръ, пока общежитіе фактически не можетъ держаться безъ внѣшняго принужденія, т.-е. пока люди не достигли, выражаясь словами Спенсера, состоянія абсолютной нравственности. И лишь поскольку право получаетъ подобное обоснованіе, постольку оно проникнуто, дѣйствительно, нравственными принципами. Вотъ почему и съ чисто теоретической точки зрѣнія, весьма важно подчеркивать тѣсную *связь общаго ученія о правѣ съ нравственной философіей*, настаивать на томъ, что фундаментомъ теоріи права должна служить общефилософская дисциплина, именуемая этикой. Только обзоръ этическихъ ученій даетъ намъ достаточную подготовку для того, чтобы критически разбираться въ спеціальныхъ проблемахъ теоріи права и государства.

Изъ сказаннаго о связи государственнаго принужденія съ нравственными принципами, между прочимъ, слѣдуетъ одинъ выводъ, который я считаю не лишнимъ отмѣтить въ заключеніе нашихъ разсужденій объ этомъ предметѣ Государство, какъ мы видѣли, имѣетъ нравственное право прибѣгать къ *принужденію и наказаніямъ*, если эти средства оказываются необходимыми для огражденія жизни и свободы гражданъ отъ преступныхъ посягательствъ и вообще для обезпеченія нормальныхъ условій общежитія Но этимъ обоснованіемъ права наказанія опредѣляются и нравственныя *границы этого права.* Въ наказаніи слѣдуетъ видѣть средство необходимой самообороны общественнаго организма противъ такихъ лицъ, которыя на него нападаютъ. И дальше этихъ предѣловъ самообороны государство въ своихъ уголовныхъ репрессіяхъ, итти не должно. Въ частности, я не могу согласиться съ той теоріей, которая въ наказаніи видитъ *возмездіе* или *искупленіе* содѣяннаго. Весьма

возможно, что и возмездіе и искупленіе должно имѣть мѣсто. Но это—не юридическія, а чисто нравственныя послѣдствія дѣянія. Они должны падать въ сферу морали, а не права Вѣдь, возмездіе или искупленіе должны быть результатомъ не столько внѣшняго дѣянія, сколько антиморальнаго настроенія преступника Право же не завѣдуетъ областью внутреннихъ настроеній и убѣжденій и не можетъ ею завѣдывать Для этого его средства воздѣйствія на гражданъ слишкомъ грубы; пользуясь принужденіемъ, право не можетъ проникать глубоко въ сферу нашихъ помысловъ и вѣрованій, такъ какъ на эту сферу средствами принужденія воздѣйствовать нельзя, да и анализъ ея другими людьми не можетъ дать достаточно объективныхъ данныхъ для произнесенія юридическаго вердикта надъ преступникомъ со стороны его внутренняго настроенія [1]) Человѣческое правосудіе недостаточно совершенно, чтобы считать себя въ правѣ распоряжаться нравственнымъ возмездіемъ или искупленіемъ. Все это мы должны предоставить тѣмъ силамъ нравственности, которыя гораздо глубже проникаютъ въ нашу внутреннюю жизнь, хотя и не располагаютъ средствами государственнаго принужденія. Голосъ общественнаго мнѣнія, упреки совѣсти самого преступника, религіозныя убѣжденія здѣсь гораздо дѣйствительнѣе, чѣмъ какія-либо внѣшнія воздѣйствія. Предѣлами государственнаго принужденія и уголовнаго наказанія оказываются, такимъ образомъ, потребности внѣшней самообороны общества отъ посягающихъ на его правильное существованіе элементовъ.

Но затѣмъ государство, которое ограничилось бы въ борьбѣ съ преступностью одними только наказаніями за уже совершенныя преступленія, также не выполнило бы своей задачи. Праву государства наказывать соотвѣтствуетъ и нравственная обязанность государства помогать своимъ членамъ воздерживаться отъ преступленій Поэтому государство должно оказывать содѣйствіе гражданамъ для достиженія такого жизненнаго положенія, въ которомъ отпали бы многіе изъ обычныхъ соблазновъ къ преступленіямъ Государство, конечно, не всемогуще въ этомъ отношеніи, многое, и даже, можетъ-быть, самое существенное, зависитъ

[1]) См объ этомъ *мою* „Общую теорію права“ § 14.

отъ самихъ гражданъ. Если члены государства не будутъ сами работать надъ собой, въ смыслѣ нравственнаго совершенствованія, если они не будутъ развивать въ себѣ чувство долга и нравственнаго достоинства, то всѣ заботы государства пропадутъ даромъ Но извѣстное содѣйствіе гражданамъ государство можетъ и должно оказывать. Оно должно принимать мѣры къ тому, чтобы, по-возможности, устранять тѣ *соціальныя условія, которыя благопріятствуютъ развитію преступности* Сюда относятся мѣры къ поднятію гигіеническаго состоянія общества, такъ какъ часто преступленія вызываются болѣзнями физическими и психическими; сюда же относятся мѣры борьбы съ нищетой, съ невѣжествомъ, съ алкоголизмомъ, съ развратомъ, и т д. Однимъ словомъ, государство не только имѣетъ право преслѣдовать людей за уже совершенныя ими преступленія, но оно обязано заботиться также о *предупрежденіи преступности* Къ этому его побуждаетъ не только справедливость, которая требуетъ, чтобы государство выполняло нравственный долгъ передъ гражданами, отвѣчающій его праву наказывать гражданъ, но и правильно понятый интересъ благосостоянія государства, какъ цѣлаго Вѣдь, отъ преступленій страдаетъ и само государство, которому приходится тратить много силъ и средствъ для борьбы съ преступниками, и которое, въ лицѣ самихъ преступниковъ, теряетъ элементы, которые, при другихъ условіяхъ, могли бы быть полезными членами общества. Преступленіе есть болѣзнь общественнаго организма, и самъ общественный организмъ, прежде всего, заинтересованъ въ лѣченіи этой болѣзни.

Таково мое общее представленіе объ отношеніи права и нравственности, морали, дѣйствующей путемъ убѣжденія, и юридическихъ нормъ, имѣющихъ принудительный характеръ. Подробности относятся уже къ курсу общей теоріи права.

Важнѣйшая литература по исторіи этическихъ ученій [1]).

Іодль Исторія этики въ новой философіи, пер. подъ ред. Вл Соловьева, 1896, 1898 гг

Паульсенъ. Основы этики, кн. I, пер. подъ ред Ивановскаго, 1906 г.

Гюйо. Мораль Эпикура и ея связь съ современными ученіями, 1898 г.

Марта. Философы и поэты-моралисты во времена римской имперіи, пер. Корсака, 1879 г.

Гюйо. Исторія и критика современныхъ англійскихъ ученій о нравственности, 1908 г.

Блекки. Четыре фазиса нравственности, 1904 г.

Г. Эйкенъ. Исторія и система средне-вѣковаго міросозерцанія, 1907 г.

Вормсъ. Мораль Спинозы, 1905 г.

Диттесъ. Критическіе этюды о нравственной философіи Спинозы, Лейбница и Канта, 1900 г.

Н. Виноградовъ. Философія Давида Юма, ч. II. Этика Юма, 1911 г.

Фулье. Критика новѣйшихъ системъ морали, 1898 г.

Фулье. Ницше и имморализмъ, 1905 г.

Селли. Пессимизмъ, 1893 г.

Цертелевъ. Современный пессимизмъ въ Германіи, 1885 г.

Каро Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ, 1893 г.

Паульсенъ. Шопенгауэръ, Гамлетъ, Мефистофель, 1902 г.

Арнольди. Современныя ученія о нравственности и ея исторія, 1903 г.

Н. Ланге Исторія нравственныхъ ученій XIX вѣка. В. I, Нѣмецкія ученія, 1888 г.

А. Смирновъ. Исторія англійской этики, т. I. Англійскіе моралисты XVII в., 1880 г.

Фризо. Исторія нравственной философіи. Пер. съ итальянск., 1902 г.

Хвостовъ. Этюды по современной этикѣ, 1908 г

Фаге. Политики и моралисты XIX вѣка (три серіи).

Этюды моральной философіи XIX вѣка, 1908 г.

R. Eucken. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 6-te Aufl, 1905 г.

---

[1]) Болѣе или менѣе обширный матеріалъ по исторіи этическихъ ученій содержится, конечно, въ общихъ руководствахъ по исторіи философіи, а также въ руководствахъ по исторіи политическихъ ученій и исторіи философіи права.

Ziegler. Ethik der Griechen und Römer, 1886 г
Ziegler. Geschichte der christlichen Ethik, 1893 г.
W. Gass. Geschichte der christlichen Ethik, 1881—1887 гг
Schmidt. Ethik der alten Griechen, 1882 г.
Luthardt. Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral, 1887 г.
Luthardt. Geschichte der christlichen Ethik, 1888—1893 гг.
Kostlin. Geschichte der Ethik. Bd. I. Die Ethik des classischen Altertums, 1887 г.
P. Janet. Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes, 1858 г.
Wundt. Ethik, Bd. I.
W. Whewell. Lectures on the history of moral philosophy, 1862 г.
R. Blakey History of moral science, 1863 г
Lecky. History of European Morals, 2 v., 1869 г.
Sidgwick. Outlines of the history of Ethics for English Readers. 5 éd , 1906 г.
Faguet. La démission de la morale, 1910 г.
Martha. Etudes morales sur l'antiquité, 3 éd., 1896 г
Cousin. Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siècle, 5 v., 1840—41 гг.
I. H. Fichte. Die philos Lehren v. Recht, Staat und Sitte seit d. Mitte des 18 Jahrhunderts, 1850 г.
F. Vorlander. Geschichte d philos. Moral, Rechts und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluss Machiavelli, 1855 г.
Messer. Kant's Ethik, 1904 г.
Cresson. La morale de Kant, 1904 г
Delbos. Philosophie pratique de Kant, 1905 г.
Koppelmann. Die Ethik Kants, 1907 г.
Cohen. Kants Begründung der Ethik. 2-te Aufl, 1910 г.
Plumacher. Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 1888 г.
Hartmann. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2-te Aufl.
Rydberg. Leibnitz Theodicée und der Schopenhauer-Hartmannsche Pessimismus, 1904 г.
Wolff. Schillers Theodicée, 1909 г.
Lempp. Das Problem der Theodicée in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhunderts, 1910 г.
Parodi. Le problème moral et la pensèe contemporaine, 1910 г.
Leslie Stephen. The English Utilitarians, 1900 г.
Bruno Bauch. Ethik (статья о современ. этикѣ, въ I т. изданія „Die Philosophie im Beginn des XX Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer", 1904 г.).