Прав 38

ОСНОВНЫЯ ПРОБЛЕМЫ

ЭТИКИ.

КОНСПЕКТЪ ЛЕКЦІЙ

ЧИТАННЫХЪ НА МОСКОВСКИХЪ ВЫСШИХЪ ЖЕНСКИХЪ КУРСАХЪ

ВЪ 1908/9 ГОДУ

ПРОФЕССОРОМЪ В. М. ХВОСТОВЫМЪ.

Дополненіе къ учебнику Общей теоріи права $10.

548781

Библіотека Общества ... Москва

МОСКВА.

Литографія Титаева.

1909

BJ
71

С О Д Е Р Ж А Н І Е.

§1. Э Т И К А, К А К Ъ Н А У К А.

І. Опредѣленіе этики. ІІ. Методъ этики. ІІІ. Планъ дальнѣйшаго изложенія.

§2. И М М О Р А Л И З М Ъ.

І. Ницше. А. Изложеніе. Б. Критика ученія Ницше.

ІІ. Штирнеръ.

§3. Э Т И К А К А Т Е Г О Р И Ч Е С К А Г О И М П Е - Р А Т И В А.

А. Этическое ученіе Канта. Б. Критическая оцѣнка Кантовской этики. І. Недостатки этической доктрины Канта. ІІ. Основныя предпосылки Кантовской доктрины.

§4. У Т И Л И Т А Р Н А Я Э Т И К А.

І. Изложеніе. Вентамъ. Милль. Дарвинъ. Спенсеръ.

ІІ. Критика.

§5. Э Н Е Р Г И С Т И Ч Е С К А Я Э Т И К А.

І. Понятіе о благосостояніи. ІІ. Недостаточность энергизма и эволюціонизма для рѣшенія этической проблемы.

§6. ВОПРОСЪ О ЦѢННОСТИ ЖИЗНИ. ПЕССИМИЗМЪ.

I. Введеніе. Лейбницъ. Кантъ. Шопенгауэръ. Гартманнъ. Майнлендеръ. Ванзенъ. II. Критика. III. Источники пессимистическаго міровоззрѣнія.

§7. ЧЕГО НЕ МОЖЕТЪ НАМЪ ДАТЬ НАУЧНОЕ ЗНАНІЕ?

I. Понятіе о научной истинѣ. Идеалъ законченной науки. II. Недостижимость этого идеала. III. Космическое чувство, какъ основа вѣры въ положительную цѣнность жизни. IУ. Выводы. Обоснованіе этики.

§8. КЪ ВОПРОСУ О СВОБОДѢ ВОЛИ.

I. Постановка вопроса. II. Детерминизмъ и индетерминизмъ. III. Творческая психическая причинность и понятіе свободы. IУ. Отвѣтственность моральная и юридическая.

§9. СОВѢСТЬ.

Постановка вопроса. II. Эволюція совѣсти. III. Эстетическій моментъ въ морали.

§10. КЛАССИФИКАЦІЯ ОБЯЗАННОСТЕЙ. ЭТИКА И ПОЛИТИКА. ПЕРЕХОДЪ КЪ ВОПРОСАМЪ ТЕОРІИ ПРАВА.

ОСНОВНЫЯ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ.

---

§1. ЭТИКА, КАКЪ НАУКА.

1. О п р е д ѣ л е н і е э т и к и . Подъ именемъ этики разумѣется тотъ отдѣлъ философіи, который ставитъ своей задачей изслѣдованіе вопросовъ, относящихся къ человѣческому поведенію. Человѣкъ есть существо мыслящее и сознательно ставящее себѣ цѣли своего дѣйствованія. Цѣли эти имѣютъ неодинаковое значеніе. Передъ каждымъ изъ насъ постоянно возникаютъ 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 сопровождает-

ся 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 (См. объ этомъ Влад. Соловьевъ "Оправданіе добра", изд. 2, стр. 1 - 4). 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 ин-

терес 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 съ новой силой тяжба между началами государственнаго единства, основаннаго на принужденіи, и доктриной "основныхъ прирожденныхъ правъ человѣка и гражданина". Въ экономической области расцвѣтъ системы капитализма, основанной на началахъ свободной конкурренціи, 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 теологическихъ ученій, опирающихъ мораль на откровеніи и внѣшнемъ авторитетѣ, со свободной автономной моралью. Въ области послѣдней представители позитивизма далеко еще не закончили своей тяжбы съ метафизикой, метафизики раздѣляются на оптимистовъ и пессимистовъ, не говоря уже объ иныхъ менѣе принципіальныхъ различіяхъ; позитивисты не одинаково 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 тоже 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. Поэтому въ большинствѣ случаевъ человѣкъ дѣйствуетъ, не размышляя, идетъ по проложенной дорогѣ, руководясь въ выборѣ преслѣдуемыхъ цѣлей вылившимся 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, еслибы не было 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 экономить 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 собой 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 мелкихъ земледѣльцевъ. 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 тоже 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 дѣтямъ родителей изъ то-

го 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 животное 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 жертвой общественной традиціи Сократъ, осужденный за недостаточное почтеніе къ богамъ, такъ пострадалъ Христосъ и такая участь ожидаетъ каждаго, кто вступаетъ въ бой съ 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 собой разумѣющееся, и никакому анализу не подвергаются. Но лишь только наступаетъ описанная выше эпоха общественной перестрой-

ки. такъ начинается критика и анализъ традиціонныхъ нормъ. Нормы, до сихъ поръ не вызывавшія никакихъ сомнѣній, начинаютъ казаться странными и стѣснительными, ставятся вопросы о 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. Зарождается 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 критическаго 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 поработать, 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, дореформенный укладъ жизни слишкомъ мало годится для современныхъ отношеній. Полстолѣтія уже тянется 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 ус-

тановлены внѣшнимъ 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 никакихъ сомнѣній въ 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 также, какъ и во всякомъ слож-
номъ животномъ организмѣ найдутся рудиментарные органы, ненуж-
ные животному и иногда вредные, такъ въ традиціяхъ любого об-
щества окажутся несообразности, и въ индивидуальныхъ воззрѣні-
яхъ любого изъ насъ найдутся положенія неприподныя и невыдержи-
вающія критики. Но вѣдь устраненіе подобныхъ элементовъ само по
себѣ уже полезно. Наука не только поможетъ намъ отъ нихъ осво-
бодиться, но она покажетъ намъ, чѣмъ они должны быть замѣнены, и
укрѣпитъ силу остальной части нашего моральнаго кодекса, раскры-
вши ея происхожденіе и значеніе. Научный анализъ могъ бы быть
вреднымъ лишь въ томъ случаѣ, еслибъ 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 положе-
нія, подвергаемыя въ ней анализу, есть такое же достояніе нау-
ки, какъ и всякая иная область явленій, возбуждающихъ наши недо
умѣнія 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 бу-
детъ, 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 ка-
кимъ 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.

А п р і о р и с т ы смотрятъ на нравственный законъ, какъ на не подлежащій сомнѣнію фактъ. Они полагаютъ, что въ психикѣ человѣка заложено сознаніе нравственнаго долга, такъ что основной задачей изслѣдованія можетъ быть только выясненіе въ логическихъ формулахъ содержанія долга. Напротивъ, э м п и р и с т ы въ современной 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 нравственномъ 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 выяснили 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 также 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 особымъ совершенно методомъ; въ то время, какъ остальныя науки изслѣдуютъ то, что есть, являются науками к а у з а л ь н ы м и, этика оказывается наукой о томъ, что 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 д о л ж е н ъ м ы с л и т ь человѣкъ, если онъ желаетъ приближаться къ истинѣ, такъ этика изслѣдуетъ нормы поведенія, учитъ насъ, какъ д о л ж е н ъ д ѣ й с т в о в а т ь человѣкъ, если онъ желаетъ слѣдовать велѣніямъ долга, итти въ направленіи добра, а не зла. Поэтому и логика, и этика суть науки не каузальныя, но н о р м а т и в н ы я, науки не о сущемъ, но о должномъ. Къ этой группѣ прибавляется, обыкновенно, еще эстетика, какъ наука о нормахъ прекраснаго. - 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 тѣхъ же правахъ, на какихъ берутся объекты изученія остальныхъ наукъ. Изслѣдуя существующія въ человѣческихъ обществахъ нормы поведенія, мы занимаемся по существу той же работой, которой занимаемся во всѣхъ научныхъ дисциплинахъ, имѣющихъ дѣло съ человѣкомъ и съ человѣческимъ обществомъ. Если этика должна исходить изъ предпосылокъ, нѣсколько отличныхъ отъ тѣхъ, изъ которыхъ исходятъ науки о природѣ, то это лишь потому, что она 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 въ главѣ о свободѣ воли). 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 этикѣ не существуетъ.

Далѣе, въ связи съ этимъ разногласіемъ находится обыкновен-

но и различіе воззрѣній на то, какъ смотрѣть на самое содержаніе нравственнаго долга. Представители априоризма склонны видѣть въ немъ нѣчто изначала данное и неизмѣнное, тогда какъ эмпирики говорятъ объ измѣнчивости нравственнаго сознанія по отдѣльнымъ эпохамъ, народамъ и личностямъ. Одни полагаютъ, что можно говорить объ а б с о л ю т н о м ъ д о л г ѣ, который состоитъ въ служеніи абсолютному благу; 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 яко-бы абсолютномъ долгѣ, абсолютномъ благѣ, выставляемыя людьми, на самомъ дѣлѣ или имѣютъ такую же относительную и преходящую цѣнность, или же по простоту оказываются чисто формальными, лишенными содержанія.

Въ этомъ спорѣ я лично занимаю среднюю позицію. Моя точка зрѣнія состоитъ въ томъ, что 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 раз - граниченія ,а именно разграниченія между областями точнаго знанія, доказуемаго фактами и подлежащаго индуктивной про - вѣркѣ, и областью нашихъ чаяній и вѣрованій. Другими словами, необходимо разграничивать о б л а с т ь н а у к и о т ъ

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 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. Ставя эти вопросы, мы уже выходимъ за предѣлы науки. Мы не можемъ разрѣшить ихъ съ точки зрѣнія эмпирическаго знанія и выходимъ въ область вѣрованій, чаяній и предположеній, вступаемъ въ область религіи и метафизики. Здѣсь мы ставимъ 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 нормативная часть. Но эта часть не исключаетъ и казуальнаго изученія. Мы должны отправляться отъ изученія фактовъ дѣйствительности и подвергать ихъ строго научному анализу. Получивъ надлежащіе выводы, мы однако удовлетворяться 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 толь-

ко теоретическаго знанія, но вопросъ нашей жизни, какъ процесса активной дѣятельности. Для дѣйствованія же мы нуждаемся въ масштабахъ оцѣнки, которые имѣли бы твердую объективность, которые возвышались 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, каковы, напримѣръ, вопросы о смыслѣ міросозданія 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 (см. § 7).

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 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.

111. 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 оріентировка 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, причемъ буду выбирать ученія тѣхъ ихъ представителей, которые ближе къ современности и знакомство съ которыми представляется безусловно необходимымъ, чтобы разобраться въ переживаемомъ нами кризисѣ нравственнаго міровоззрѣнія. 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. Въ наукѣ ничто на вѣру не принимается. Все должно быть об-

ставляемо 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 нравственной проблемы. Напротивъ, я буду считать свою цѣль достигнутой лишь въ томъ случаѣ, если по выслушаніи моего курса Вы скажете, что признали эту проблему чрезвычайно важной и серьезной. Я нахожу, что въ повседневной жизни къ нравственной проблемѣ 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, попытку, 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.

Въ частности я собираюсь держаться въ дальнѣйшемъ изложеніи слѣдующаго плана. Сперва я остановлю Ваше вниманіе на такъ называемомъ имморализмѣ или аморализмѣ, т.е. на ученіяхъ, представители которыхъ склонны отрицать вообще необходимость какой бы то ни было морали; въ качествѣ представителей этой доктрины я беру Ницше и Штирнера. Далѣе я перейду къ противоположной крайности, къ ученіямъ, которыя хотятъ по-

ставить нравственность на недосягаемую высоту, объявляютъ моральный императивъ апріорнымъ положеніемъ, постулатомъ, имѣющимъ высшее сверхчеловѣческое происхожденіе; въ этомъ отдѣлѣ я остановлюсь на Кантѣ и его этикѣ категорическаго императива. Послѣ этого я перейду къ тѣмъ ученымъ, которые, напротивъ, полагаютъ возможнымъ исчерпать нравственную проблему изученіемъ эмпирической дѣйствительности, не прибѣгая ни къ какимъ элементамъ апріорнымъ или метафизическимъ; здѣсь мы возьмемъ представителей такъ называемаго утилитаризма, эволюціонизма и энергизма. Обзоръ этихъ системъ приведетъ насъ къ необходимости разсмотрѣть вопросъ о томъ, насколько можетъ быть уложена нравственная проблема въ границы одного только опытнаго знанія и заставитъ насъ поставить вопросъ о значеніи метафизическихъ построеній и волевого элемента въ этикѣ. Попутно мы ознакомимся съ проблемой пессимизма и оптимизма. Въ заключеніе мы ознакомимся съ вопросами о свободѣ воли и о совѣсти и закончимъ выясненіемъ отношенія этики къ политикѣ и всего нашего курса къ вопросамъ общей теоріи права.

§ 2. И М М О Р А Л И З М Ъ .

1 НИЦШЕ А. И з л о ж е н і е . Я начинаю обзоръ этическихъ направленій съ того изъ нихъ, которое присвоило себѣ наименованіе имморализма. Имморализмъ состоитъ по просту въ отрицаніи всякой нравственности. Конечно, приступая къ изученію этики, мы и должны прежде всего отвѣтить на вопросъ, нужна ли дѣйствительно какая-нибудь этика. Быть можетъ истина на

сторонѣ тѣхъ, которые утверждаютъ,что нравственность вообще есть не что иное, какъ вредный предразсудокъ, съ которымъ людямъ пора разстаться и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше.

Представителемъ подобнаго ученія является Фридрихъ Ницше, который въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ заявляетъ, что его ученіе свободно отъ "моралина" и провозглашаетъ себя имморалистомъ. Познакомившись съ его ученіемъ, мы перейдемъ къ разбору доктрины Макса Штирнера, основателя современнаго индивидуалистическаго анархизма. Хотя въ хронолгической послѣдовательности Штирнеръ предшествуетъ Ницше, но я считаю болѣе удобнымъ начать съ ученія Ницше, такъ какъ Штирнеръ развиваетъ воззрѣнія еще болѣе радикальныя, чѣмъ Ницше. Я считаю возможнымъ ограничиться очень краткимъ очеркомъ ученій обоихъ писателей, такъ какъ имѣлъ случай подробно изложить и разобрать ихъ въ другомъ мѣстѣ (см. мою книгу "Этюды по современной этикѣ", изд. Сытина, 1908 г., стр. 3 - 130). Желающихъ я и отсылаю къ этому болѣе подробному очерку.

Ницше выступаетъ съ проповѣдью имморализма въ заключительной стадіи своего творчества. Этотъ писатель отличается тою особенностью, что онъ нѣсколько разъ коренньмъ образомъ мѣнялъ исходныя точки зрѣнія. Такимъ образомъ, у Ницше мы можемъ найти не одну этическую систему, но цѣлыхъ три, согласно тремъ основнымъ періодамъ его писательской дѣятельности. Первые два періода представляютъ для насъ сравнительно меньше интереса, почему мы на нихъ остановимся очень немного.

Главнымъ произведеніемъ перваго періода является сочиненіе, озаглавленное "Происхожденіе трагедіи". Ницше въ эту эпоху находится подъ вліяніемъ Шопенгауэра. Онъ усваиваетъ себѣ основныя идеи метафизики Шопенгауэра, съ которой мы будемъ имѣть случай познакомиться ниже, но переработываетъ это ученіе на свой ладъ. Шопенгауэръ полагаетъ въ основу міра вѣчно страдающую волю; онъ различаетъ міръ, какъ онъ есть, и видитъ въ немъ единую волю, и міръ, какъ онъ намъ кажется, міръ, какъ представленіе, въ которомъ усматривается многообразіе явленій въ пространствѣ и времени. Это многообразіе не есть истинная реальность. Шопенгауэръ считаетъ его покрываломъ, наброшеннымъ на міръ и скрывающимъ его истинную сущность отъ нашихъ глазъ. Вотъ эти то элементы метафизики Шопенгауэра кладетъ и Ницше въ основу своего ученія даннаго періода. Ницше различаетъ въ искусствѣ два элемента: Апполоновское искусство, изображающее намъ міръ, какъ 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, не боящейся никакихъ страданій. Діонисовскій элементъ въ искусствѣ долженъ сблизить насъ съ истинной основой міра и разрушить обманчивое покрывало, наброшенное на него явленіями, составляю-

ними предметъ жизнерадостнаго и свѣтлаго искусства. Человѣче
ство должно создать новую культуру "трагическаго познанія", ко-
торая укрѣпитъ волю къ жизни на почвѣ истиннаго героизма. Ри-
хардъ Вагнеръ является въ глазахъ Ницше однимъ изъ тѣхъ геніе-
въ, которые поведутъ людей по этому пути. Необходимо работать
надъ созданіемъ правильной системы воспитанія, которая помога-
ла бы человѣку найти самого себя, создавала бы личность, сво-
бодную отъ всего, навязаннаго ей извнѣ. Шопенгауэръ предста -
вляется Ницше прекраснымъ воспитателемъ въ этомъ направленіи.
Занятія же исторіей Ницше признаетъ вредными, такъ какъ исто-
рія 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". Въ этомъ пе-
ріодѣ Ницше является врагомъ всякой метафизики, въ томъ числѣ
и ученія Шопенгауэра, въ которомъ онъ успѣлъ уже основательно
разочароваться. Ницше, напротивъ, выступаетъ теперь въ роли
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, закрѣпля-
ющіе тѣ дѣйствія, которыя по опыту поколѣній оказались полез-
ными для сохраненія индивидовъ и цѣлаго вида. Ницше уже теперь
различаетъ мораль рабовъ и мораль господъ, но современную мо-
раль считаетъ моралью господъ и въ общемъ относится къ ней со-

чувственно, считая необходимымъ подвергнуть ее только частичной чисткѣ. Къ жестокимъ людямъ онъ относится отрицательно; 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, 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 мыслей, проповѣдывавшихся во второмъ, хотя и не представляетъ возврата къ точкамъ зрѣнія перваго періода. Этотъ періодъ, открывающійся сочиненіемъ съ знаменательнымъ заглавіемъ "Утренняя заря" и имѣющій въ своемъ центрѣ извѣстную книгу "Такъ говорилъ Заратустра", есть наиболѣе оригинальный и наиболѣе для насъ интересный. Въ эту эпоху Ницше выступилъ съ своей доктриной иммортализма.

Теперь проповѣдуется полнѣйшій бунтъ противъ науки, дохо-

дящій до категорическаго отрицанія вообще какой бы то ни было общеобязательной истины. Ницше ставитъ своимъ девизомъ положеніе: "Ничто не истинно, все дозволено". Онъ отказывается понимать, почему истину надлежитъ ставить выше лжи. Соотвѣтственно съ этимъ отрицается и всякая этическая истина. Къ современной морали Ницше теперь относится безусловно отрицательно. Онъ находитъ необходимымъ произвести "переоцѣнку всѣхъ цѣнностей". Продолжая настаивать на различіи между моралью рабовъ и 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 рабовъ. Господскія натуры суть натуры, прежде всего, индивидуалистическія; онѣ 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. 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, какой 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 во вниманіе къ нимъ. Она является продуктомъ начавшагося въ Іудеѣ 2000 лѣтъ тому назадъ возстанія рабовъ, которые сплотились и навязали всему міру свою рабскую мораль со-

страданія. Эта мораль возвеличиваетъ всѣ свойства слабыхъ натуръ, покорность, состраданіе, и налагаетъ путы на свободное 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 должна быть ими сброшена съ себя.

Конечно, новое ученіе предназначено не для всѣхъ, а только для достойныхъ его натуръ. На этой почвѣ и выростаетъ знаменитое ученіе Ницше о "сверхчеловѣкѣ". Представленія Ницше объ этомъ существѣ, въ которомъ онъ и видѣлъ носителя своего новаго ученія, не отличаются большой 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 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 эксплоатаціи со стороны сильныхъ, и называетъ ихъ презрительно "слишкомъ многими".

Есть у Ницше въ этомъ періодѣ и метафизическое ученіе о мірѣ. Именно, онъ выступаетъ проповѣдникомъ "вѣчнаго возврата всѣхъ вещей", теоріей постояннаго круговращенія. Ученіе это состоитъ въ томъ, что все на свѣтѣ постоянно повторяется, что

жизнь міра состоитъ въ повтореніи 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, постоянное 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 могутъ вынести только самыя сильныя натуры. Онъ даже полагаетъ, что эта доктрина вѣчнаго возврата вещей можетъ служить мѣриломъ силы каждаго человѣка. Истинно сильными можно признать лишь тѣхъ, которые, выслушавши эту истину, при окончаніи своей жизни будутъ имѣть смѣлость сказать: "Вотъ это и есть жизнь? Отлично. Еще разъ".

Б. КРИТИКА УЧЕНІЯ НИЦШЕ. Какъ мнѣ кажется, очень нетрудно убѣдиться въ рѣшительной несостоятельности всего этого построенія. По моему мнѣнію, ученіе Ницше эпохи "Заратустры" страдаетъ вопіющими противорѣчіями и обнаруживаетъ замѣчательную скудость и слабую обоснованность выводовъ. Остановимся прежде всего на противорѣчіяхъ.

Первое противорѣчіе, бросающееся въ глаза, состоитъ въ томъ, что Ницше одновременно выступаетъ съ ученіемъ о томъ, что истина не обязательна и съ метафизическимъ утвержденіемъ

страшной истины о существѣ міра, состоящемъ въ возвратѣ всѣхъ вещей. Если нѣтъ никакой истины вообще, то тѣмъ менѣе основанія выступать съ подобной истиной, которая не можетъ быть даже строго научно обоснована. - Далѣе, нельзя не признать, что эта страшная истина сама по себѣ стоитъ въ противорѣчіи съ ученіемъ о сверхчеловѣкѣ. Вѣдь сверхчеловѣкъ, по ученію Ницше, есть во всякомъ случаѣ 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 ни къ какимъ небывалымъ результатамъ, но состоятъ въ утомительномъ повтореніи одного и того же. Едва ли можно, наконецъ, признать вполнѣ согласнымъ преклоненіе Ницше передъ культурнымъ развитіемъ и постоянно имъ же высказываемыя симпатіи къ давно отжившимъ институтамъ. Выступая съ проповѣдью жестокаго творчества и культомъ силы, Ницше въ послѣднюю эпоху своего творчества не устаетъ громить современную культуру за ея гуманность и поетъ гимнъ такимъ институтамъ давно минувшихъ эпохъ, какъ античное рабство.

Переходя теперь къ самому содержанію того идеала, который Ницше строитъ для избранныхъ, сильныхъ натуръ, мы едва ли можемъ признать его достаточно содержательнымъ. Въ самомъ идеалѣ сверхчеловѣка заключается также внутреннее противорѣчіе, которое дѣлаетъ его совершенно 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. Но возникаетъ вопросъ: чѣмъ же будутъ руководиться эти сильныя натуры въ своемъ творчествѣ? Вѣдь творческая дѣятельность должна же имѣть какія-нибудь задачи. Какова же задача героевъ Ницше?

Пересоздавая міръ по своимъ вкусамъ, сильныя натуры не будутъ 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; быть можетъ, 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 и твердо установленныхъ критеріевъ прекраснаго. Могутъ ли, однако, получиться такіе критеріи, разъ мы будемъ исходить изъ отрицанія всякой истины и всякаго смысла въ мірѣ. Что можетъ быть признано высшимъ и низшимъ, прекраснымъ и безобразнымъ въ мірѣ, гдѣ вообще нѣтъ ни верха, ни низа, ни добра, ни зла?

Слѣдовательно, сильныя, творческія натуры, по ученію Ниц-

ше, 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 сочиненій послѣдняго періода подтверждаетъ правильность такого пониманія его воззрѣнія. Но, спрашивается, можно ло, дѣйствительно, такое состояніе называть свободой? Я полагаю, что оно ничего общаго со свободой личности не имѣетъ. Въ самомъ дѣлѣ, то существо, которое сегодня не знаетъ, что оно будетъ дѣлать завтра, которое завтра будетъ сожигать то, чему поклонялось сегодня, прежде всего не можетъ быть названо цѣльною личностью въ общепринятомъ смыслѣ этого слова. Цѣльность личности создается, прежде всего, 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 его міровоззрѣнія, но только случайной смѣной внѣшнихъ обстоятельствъ и вызываемыхъ ею мотивовъ поведенія. Подобное лицо никогда не заслужитъ у насъ аттестаціи свободной личности. Напротивъ, людей, поведеніе которыхъ зависитъ не отъ нихъ самихъ въ смыслѣ ихъ твердаго характера и опредѣленнаго міровоззрѣнія, но отъ смѣны внѣшнихъ впечатлѣній и порождаемыхъ ими настроеній, мы называемъ слабохарактерными людьми, рабами своихъ страстей и никакого величія въ нихъ не признаемъ и не замѣ-

чаемъ.

Такимъ образомъ, на повѣрку оказывается, что ученіе Ницше не только не приводитъ къ освобожденію сильной личности, но, напротивъ, приводитъ ее къ порабощенію своимъ собственнымъ страстямъ и мимолетнымъ капризамъ. И это не удивительно: иныхъ результатовъ и не могло дать ученіе, столь скудное положительнымъ содержаніемъ, отрицательно относящееся ко всякой истинѣ и ко всякимъ твердо установленнымъ и опредѣленнымъ идеаламъ.

Нетрудно выяснить и тѣ причины, которыя привели къ такой скудости и 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 должно считаться каждое изслѣдованіе этическихъ проблемъ.

Основныя ошибки Ницше въ этомъ отношеніи сводятся къ слѣдующему. 1/ никогда не получится сколько нибудь содержательнаго ученія о человѣческомъ поведеніи у мыслителя, который отрицаетъ всякій внутренній смыслъ въ мірѣ, членами котораго являются люди, субъекты нравственнаго ученія. Если міръ таковъ, какъ его представляетъ намъ 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 безплодное метаніе изъ стороны въ сторону, соотвѣтствующее всему характеру міра. На такое не-

ваніе ее и обрекаетъ Ницше своимъ ученіемъ. 2/ Нельзя признать соотвѣтствующимъ жизни и тотъ догматъ, который кладетъ Ницше въ основаніе своего воззрѣнія на самую жизнь. По ученію Ницше, воля къ жизни есть всецѣло воля къ власти, а власть есть жестокость, эксплоатація. Если даже и признать, что основу жизни составляетъ активное стремленіе, которое можно обозначить именемъ воли ко власти, то нельзя согласиться съ тѣмъ, что власть есть непремѣнно жестокость и эксплоатація по отношенію къ другимъ людямъ. Вѣдь намъ приходится вступать въ борьбу не только съ другими людьми, но и съ окружающей природой; борьбу приходится вести и съ самими собою, чтобы наше міровоззрѣніе, въ истинности котораго мы убѣждены, получило власть надъ чувственными влеченіями и придало необходимое единство и истинную силу нашей личности. Въ этой борьбѣ намъ не только нѣтъ нужды быть жестокими по отношенію къ другимъ людямъ, но 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 безотносительно къ обществу. Онъ съ величайшимъ презрѣніемъ относится къ массамъ и удѣломъ сильной личности считаетъ одиночество. Но такое представленіе о человѣкѣ по просту противоестественно. Человѣкъ есть существо соціальное по самой своей природѣ и, если мы будемъ брать его внѣ общества, то

мы будемъ оперировать съ абстракціей, которой никакая конкретная реальность не отвѣчаетъ. Тогда нечего удивляться, если выводы наши окажутся слишкомъ скудными. Ницше и всѣ индивидуалисты въ этикѣ, отстаивая свободу изолированной личности, забываютъ при этомъ, что сама сознающая свою свободу личность есть, въ концѣ концовъ, продуктъ общественной эволюціи и появилась на сравнительно высокой ступени общественнаго развитія. Внѣ общества мы не только не получили бы личности, стремящейся къ свободѣ, но не имѣли бы вообще человѣка, какъ разумнаго существа. На доказательствѣ этой мысли мнѣ нѣтъ нужды много останавливаться, такъ какъ она достаточно обоснована въ указанной выше моей статьѣ о Ницше и въ моемъ руководствѣ "Общей теоріи права". 4/ Четвертая причина скудости выводовъ заключается въ отношеніи Ницше къ истинѣ. Если мы будемъ отрицать истину, то мы придемъ неизбѣжно къ отрицанію свободы во всѣхъ смыслахъ этого понятія. Безъ истины не можетъ быть у насъ 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, нѣтъ и знанія. Разъ нѣтъ знанія, нѣтъ у насъ и средства 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 своихъ дѣйствій 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 каждый данный моментъ чувство должно непосредственно переходить въ дѣйствіе, такъ какъ не будетъ именно 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, инымъ путемъ еще разъ подошли къ тому общему заключенію объ ученіи Ницше, которое уже разъ вывели. Мы еще разъ убѣждаемся теперь, что сверхчеловѣкъ Ницше на самомъ дѣлѣ не есть соціальное и 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 убѣдиться, 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, по моему убѣжденію, ученіе Ницше, от-

рицающее какіе бы то ни было общеобязательные идеалы, ниспровергающее самую истину и основанное на крайнемъ индивидуализмѣ, оказывается исполненнымъ внутреннихъ противорѣчій и лишеннымъ опредѣленнаго положительнаго содержанія. Такое ученіе не только не ведетъ къ освобожденію человѣческой личности, но съ полной очевидностью сближаетъ ее съ животными. Едва ли мы можемъ принять такую доктрину въ основу нашихъ этическихъ представленій; едва ли она можетъ быть признана соотвѣтствующей человѣческой натурѣ и тѣмъ стремленіямъ ея, съ которыми мы связываемъ наибольшую цѣнность. Эта доктрина чрезчуръ упрощаетъ содержаніе человѣка, не поднимаетъ его надъ животнымъ царствомъ, но принижаетъ его на степень неосмысленнаго существа.

11. ШТИРНЕРЪ. Не трудно убѣдиться, что сдѣланный нами выводъ приложимъ не къ одному только Ницше, но ко всѣмъ писателямъ, которые при рѣшеніи этической проблемы исходятъ изъ столь же скудныхъ предпосылокъ, изъ столь же односторонникъ и неполныхъ представленій о человѣкѣ. Для доказательства возьмемъ доктрину макса Штирнера. Этотъ писатель /псевдонимъ/ еще въ 1845 году выступилъ съ книгой "Единственный и его собственность", въ которой излагалось ученіе, весьма близкое по содержанію и обоснованію къ доктринѣ "Заратустры", но ,пожалуй, еще болѣе послѣдовательно и смѣло проведенное.

Штирнеръ, подобно Ницше, считаетъ всякую мораль пред-

разсудкомъ, подлежащимъ уничтоженію. Но онъ послѣдовательнѣе Ницше вотъ въ какомъ отношеніи: Ницше различаетъ среди людей господъ и рабовъ и только первыхъ признаетъ свободными отъ всякихъ стѣсненій въ своемъ жестокомъ творчествѣ. Штирнеръ хотя и признаетъ людей неодинаковыми по своимъ свойствамъ и способностямъ, но отвергаетъ всякую сравнительную расцѣнку и считаетъ свое ученіе пригоднымъ для всѣхъ, кто сумѣетъ имъ воспользоваться. Это, конечно, послѣдовательнѣе: кто отрицаетъ всякую общеобязательную истину, не имѣетъ, какъ мы видѣли, никакихъ масштабовъ для расцѣнокъ; и Ницше, хотя дѣлитъ людей на господъ и рабовъ, на самомъ дѣлѣ никакого критерія для такого различія не далъ и не указалъ, на чемъ основана необходимость съ нимъ считаться. Доктрина Штирнера въ этомъ отношеніи проще и прямолинейнѣе. Штирнеръ просто отвергаетъ всякія стѣсненія личной свободы, откуда бы они ни исходили и во имя чего бы они не дѣлались. Для него одинаково ненавистны ограниченія произвола личности, дѣлаемыя во имя государственности, или во имя религіи, или во имя истины. И государство, и религія, и самый духъ суть не что иное, какъ "привидѣнія", голыя абстракціи, вѣра въ которыя только порабощаетъ человѣка. 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 прибидѣній, кото-рыя лишили ее свободы. Онъ провозглашаетъ полную свободу самобытнаго Я, которое есть единственная реальность. Никакихъ нормъ, опредѣляющихъ отношенія между отдѣльными личностями, быть не должно. Каждый захватываетъ въ свое обладаніе все, что можетъ и хочетъ, и удерживаетъ это у себя, пока можетъ. Если эгоистъ пожелаетъ, онъ вступаетъ въ союзы съ другими такими же эгоистами. Но эти союзы продолжаются только 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 и никакой истины. Истина есть то, что мнѣ нравится въ данный моментъ.

Эта доктрина не оставляетъ уже никакого подобія морали или права. Но и несостоятельность ея во всѣхъ отношеніяхъ еще болѣе очевидна, нежели несостоятельность ученія Ницше, обставленнаго бо̀льшими оговорками. Противорѣчія здѣсь точно также бросаются въ глаза. Если нѣтъ истины, то нѣтъ, конечно, и никакой науки; между тѣмъ Штирнеръ признаетъ истинность своей собственной теоріи, признаетъ и науку: онъ допускаетъ, что его эгоистъ будетъ пользоваться данными науки для того, чтобы овладѣть міромъ. Что касается внутренней содержательности ученія Штирнера, то она такова же, какъ и въ ученіи Ницше. Невозможно видѣть, что собственно отличаетъ эгоиста Штирнера отъ безсловеснаго и безсмысленнаго хищ-

наго животнаго. И животное, и эгоистъ, возводимый Штирнеромъ въ идеалъ, живутъ моментальными влеченіями, такъ что разумъ и идеи не играютъ въ ихъ жизни никакой роли. Наконецъ, съ точки зрѣнія практической осуществимости ученіе Штирнера также не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. 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 въ борьбу между собою, такъ же какъ и отдѣльные эгоисты. Въ этой борьбѣ, конечно, верхъ одержали бы сильнѣйшіе. Но сильнѣйшими оказались бы среди отдѣльныхъ лицъ наиболѣе соціальные, т.е, тѣ, которые сумѣли бы сплотить вокругъ себя наибольшее количество по - мощниковъ. А среди союзовъ сильнѣйшими оказались бы наиболѣе дисциплинированные, т.е. тѣ, которые сумѣли бы удержать отдѣльныхъ личностей у себя въ повиновеніи. Эти болѣе сплоченные союзы безъ особаго труда подчинили бы себѣ болѣе разрозненные, а также и тѣхъ личностей, которыя предпочитали бы изолированное, внѣобщественное существованіе, такъ какъ оказались бы сильнѣйшими въ этой борьбѣ. Въ результатѣ настало бы вновь соціальное рабство, но не умѣряемое никакими моральными доктринами. Настало бы оно потому, что обще-

ство всегда сильнѣе, чѣмъ самая сильная личность.

Это все настолько вѣрно, что сами индивидуалисты постоянно проговариваются въ этомъ смыслѣ. Ницше, отрицательно относящійся къ массамъ и считающій ихъ синонимомъ слабости человѣческой, тѣмъ не менѣе торжество современной морали рабовъ объясняетъ тѣмъ, что рабы 2000 лѣтъ тому назадъ сплотились, возстали противъ господъ и обезпечили торжество своимъ моральнымъ воззрѣніямъ. Стало быть, сплоченная масса рабовъ оказалась сильнѣе изолированныхъ господскихъ натуръ. Штирнеръ, отрицающій реальность общества и государства и называющій ихъ привидѣніями, на протяженіи всего своего труда не перестаетъ говорить о борьбѣ Единственнаго съ обществомъ и тѣмъ самымъ подчеркиваетъ реальность этой якобы абстракціи.

Изученіе этихъ доктринъ приводитъ насъ къ выводу, что немыслимо при разрѣшеніи этической проблемы игнорировать общество, какъ реальную величину, и общественныя свойства человѣка. Далѣе, оно насъ убѣждаетъ, что нельзя говорить о человѣкѣ, какъ о разумномъ существѣ, и въ то же время отрицать истину и общеобязательные масштабы для нравственныхъ оцѣнокъ. Безъ истины нѣтъ и разумности, а безъ критеріевъ оцѣнки нѣтъ разумнаго поведенія, достойнаго человѣка. Вѣдь въ области поведенія человѣкъ отличается отъ животнаго именно тѣмъ, что, располагая отвлеченнымъ знаніемъ, онъ въ состояніи цѣли своего дѣйствованія сопоставлять между собою

и расцѣнивать въ порядкѣ извѣстнаго подчиненія, отдавая однимъ предпочтеніе передъ другими. Такая расцѣнка предполагаетъ извѣстные критеріи, и эти критеріи и составляютъ содержаніе нравственности. Такъ какъ всѣ люди обладаютъ одной и той же логикой, такъ какъ они дѣйствуютъ въ одинаковыхъ по существу условіяхъ, такъ какъ ихъ эмоціальная сторона организована однообразно, и такъ какъ они живутъ и дѣйствуютъ въ обществахъ, то у нихъ и являются одинаковыя нравственныя оцѣнки, претендующія на общеобязательность. Такія оцѣнки неизбѣжно возникаютъ изъ самаго существа человѣка, какъ соціальнаго и мыслящаго активнаго начала.

Общее наше заключеніе будетъ состоять въ томъ, что имморализмъ есть доктрина непріемлемая, такъ какъ опирается на совершенно ложныя представленія о человѣкѣ и его отличительныхъ свойствахъ. Эта доктрина противорѣчитъ природѣ человѣка, какъ она раскрывается намъ всѣмъ нашимъ опытомъ и наблюденіемъ.

§3. Э Т И К А
К А Т Е Г О Р И Ч Е С К А Г О И М П Е Р А Т И В А.

А. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНІЕ КАНТА.

Кантъ считаетъ невозможнымъ строить этику, исходя изъ такихъ посылокъ, которыя основаны на ч у в с т в е н н ы х ъ в о с п р і я т і я х ъ, напримѣръ, изъ представленія о личномъ благосостояніи. По его мнѣнію такой критерій, во 1-хъ, всегда будетъ слишкомъ с у б ъ е к т и в е н ъ , ибо каж-

ждый имѣетъ свое собственное представленіе о томъ, въ чемъ заключается его благосостояніе; во 2-хъ, если бы даже представленія всѣхъ о благосостояніи оказались тожественными, то все же эта тожественность была бы случайна, покоясь на чисто э м п и р и ч е с к и х ъ данныхъ, и не обладала бы той б е з у с л о в н о й н е о б х о д и м о с т ь ю, которой отличаются лишь апріорныя положенія чистаго разума. Такія эмпирическія положенія были бы простыми практическими указаніями, совѣтами, но не предписаніями, императивами. Между тѣмъ моральный законъ долженъ быть общимъ и безусловнымъ не только для всѣхъ людей, но д л я в с ѣ х ъ р а з у м н ы х ъ с у щ е с т в ъ в о о б щ е. Такого рода законъ не можетъ вмѣщать въ себѣ никакого чувственнаго, матеріальнаго содержанія ввиду субъективности послѣдняго, но можетъ состоять лишь въ одной ф о р м ѣ ч и с т о й в о л и ; матерія чувственныхъ влеченій не можетъ быть общей для всѣхъ разумныхъ существъ.

Чтобы объяснить происхожденіе нравственнаго закона, Кантъ обращается не къ низшему разряду чувственныхъ влеченій, а къ міру сверхъестественному; отъ міра явленій, доступныхъ нашему спекулятивному разуму, онъ восходитъ къ міру умопостигаемому, міру н о у м е н о в ъ .

Мы воспринимаемъ міръ не такимъ, какъ онъ есть, а какъ онъ представляется нашему разуму, перерабатывающему всѣ воспріятія при посредствѣ присущихъ ему апріорныхъ формъ вос-

пріятія (пространство и время) и категорій мышленія (главная - причинность). А потому отъ міра познаваемыхъ нами явленій - феноменовъ - слѣдуетъ отличать міръ вещей въ себѣ - ноуменовъ. Чувственная природа пріобщаетъ человѣка къ міру феноменовъ; умопостигаемая ноуменальная воля соединяетъ его съ сверхчувственнымъ міромъ вещей въ себѣ. Эта умопостигаемая воля **не стоитъ въ зависимости отъ закона причинности**, сферу котораго составляетъ лишь чувственный міръ феноменовъ; для нея, напротивъ, Кантъ признаетъ область свободы. **Свобода воли** состоитъ въ томъ, что она опредѣляется не чувственными побужденіями, обусловленными причинностью, а своимъ собственнымъ нравственнымъ закономъ. Умопостигаемая воля сама налагаетъ на себя этотъ законъ, и потому нравственный законъ **автономенъ**: онъ не навязанъ волѣ какимъ-либо внѣшнимъ авторитетомъ и не стоитъ ни въ какой зависимости отъ случайныхъ, чувственныхъ побужденій.

Основной принципъ морали, по Канту, долженъ быть прежде всего безусловнымъ. Съ этой точки зрѣнія Кантъ дѣлитъ всѣ возможные императивы на двѣ категоріи: на **гипотетическіе** императивы и **категорическій** императивъ. Гипотетическіе императивы суть всѣ тѣ правила, которыя указываютъ, какими средствами надлежитъ пользоваться для достиженія различныхъ цѣлей, возможныхъ или дѣйствительно наличныхъ. Всѣ такіе императивы условны. Ихъ смыслъ

состоитъ въ томъ, что, если кто хочетъ достиженія цѣли, тотъ долженъ хотѣть и средства. Таковы всѣ правила т е х н и к и : они указываютъ средства для всѣхъ возможныхъ цѣлей; таковы и всѣ правила б л а г о п о л у ч і я : они указываютъ средства для наличной у всѣхъ людей цѣли достиженія личнаго благополучія. Не такой условный императивъ стоитъ во главѣ нравственности и опредѣляетъ нравственный долгъ. Этотъ императивъ объявляетъ дѣйствіе необходимымъ безусловно, т.е. безотносительно къ какой-либо цѣли; поэтому онъ именуется к а т е г о р и ч е с к и м ъ и м п е р а т и в о м ъ. Этотъ императивъ является общимъ для всѣхъ разумныхъ существъ, а не только для людей, такъ какъ онъ стоитъ внѣ всякой связи съ отдѣльными цѣлями и стремленіями. Поэтому его содержаніе можетъ быть только однимъ: въ немъ отсутствуетъ все условное и необщее, въ немъ содержится одна только ф о р м а общаго нравственнаго закона. Такимъ образомъ, его основная формула сводится къ слѣдующему: "д ѣ й с т в у й т а к ъ, к а к ъ б у д т о б ы м а к с и м а т в о е г о д ѣ й с т в о в а н і я п о т в о е й в о л ѣ д о л ж н а б ы т ь в с е о б щ и м ъ з а к о н о м ъ п р и р о д ы" или "д ѣ й с т в у й п о т а к о й м а к с и м ѣ , о т н о с и т е л ь н о к о т о р о й т ы м о ж е ш ь ж е л а т ь , ч т о б ы о н а б ы л а в с е -

о б щ и м ъ з а к о н о м ъ". Но такой императивъ предполагаетъ и безусловнаго носителя его, такого носителя, который самъ не былъ бы средствомъ для какой-либо цѣли, а былъ бы самоцѣлью, цѣлью въ себѣ. Такимъ носителемъ является человѣкъ и вообще каждое разумное существо. Человѣкъ, какъ носитель нравственнаго закона, никогда не можетъ быть только средствомъ. Онъ, какъ разумное существо, есть цѣль въ себѣ. Поэтому человѣческая личность вообще должна быть предметомъ всеобщаго уваженія, какъ носительница нравственнаго закона, безусловная цѣль безусловнаго императива. Отсюда получается вторая формула категорическаго императива, которая гласитъ: " д ѣ й с т в у й т а к ъ , ч т о б ы ч е л о в ѣ ч е с т в о , к а к ъ в ъ т в о е м ъ л и ц ѣ , т а к ъ и в ъ л и ц ѣ в с я к а г о и н о г о , п о с т о я н н о р а з с м а т р и в а л о с ь к а к ъ ц ѣ л ь , н о н и к о г д а т о л ь к о к а к ъ с р е д с т в о" Закону нравственному мы должны подчиняться безъ всякаго въ томъ интереса: иначе онъ не будетъ безусловнымъ, категорическимъ. Такимъ образомъ, воля наша свободно сама себя ему подчиняетъ, и только въ видѣ такой а в т о н о м н о й морали, а не г е т е р о н о м н о й , навязанной какимъ-либо внѣшнимъ интересомъ, можетъ представляться нравственный законъ. Отсюда третья формула категорическаго императива: "и д е я в о л и к а ж д а г о р а з у м н а г о с у щ е с т в а , к а к ъ в о л и в с е о б щ а г о з а-

к о н о д а т е л ь с т в а " Всѣ эти три формулы выражаютъ, по мнѣнію Канта, одинъ и тотъ же принципъ, но только съ разныхъ сторонъ. Кто хочетъ провѣрить, нравственно ли его дѣйствіе, можетъ ограничиться примѣненіемъ его въ основной формѣ - первой, но хорошо сдѣлаетъ, если проведетъ его черезъ всѣ три формулы

Съ помощью этихъ правилъ, по мнѣнію Канта, очень легко въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ опредѣлить к о н к р е т н о е с о д е р ж а н і е д о л г а . Сдѣлать это во всякомъ случаѣ несравненно легче, нежели найти содержаніе истиннаго благосостоянія. Отсюда, напримѣръ, само собою слѣдуетъ, что никто не долженъ лгать или растрачивать ввѣренное ему имущество: дѣло въ томъ, что если бы такія дѣйствія были общимъ правиломъ, то уничтожилось бы всякое довѣріе людей другъ къ другу, и самая ложь ни къ чему бы не служила

Таковъ к а т е г о р и ч е с к і й и м п е р а т и в ъ нашего практическаго разума, при помощи котораго сверхчувственный элементъ нашей воли господствуетъ надъ желаніями, обусловленными чувственнымъ міромъ. Самый моральный законъ является общимъ для всѣхъ разумныхъ существъ, надѣленныхъ волею. Но у высшаго, с о в е р ш е н н ѣ й ш а г о с у щ е с т в а этотъ законъ не стоитъ въ борьбѣ съ несогласными съ нимъ чувственными влеченіями; поэтому для такого существа нѣтъ обязанностей; его воля - святая воля. Что же

касается ч е л о в ѣ к а , то у него чувственныя влеченія часто идутъ въ разрѣзъ съ требованіями моральнаго закона. Поэтому для человѣка законъ принимаетъ характеръ и м п е р а т и в а и порождаетъ обязанность къ соотвѣтственнымъ дѣйствіямъ, которая и составляетъ нравственный долгъ. Вся этика человѣка состоитъ въ подчиненіи себя долгу, т.е. въ обузданіи чувственныхъ влеченій велѣніями практическаго разума. Притомъ, моральный законъ слѣдуетъ соблюдать т о л ь к о и з ъ у в а ж е н і я к ъ н е м у , а не изъ интереса, не изъ разсчета на какое-нибудь благополучіе. Природа человѣка сама по себѣ ,если ее разсматривать съ чисто чувственной стороны, по мнѣнію Канта, скорѣе зла, чѣмъ добра, и подчиненіе закону обычно сопровождается чувствомъ недовольства. Но человѣкъ долженъ принуждать себя къ выполненію долга. Ч ѣ м ъ б о л ь ш у ю р о л ь с о з н а н і е д о л г а и г р а е т ъ в ъ н а ш и х ъ д ѣ й с т в і я х ъ , т ѣ м ъ в ы ш е и х ъ м о р а л ь н а я ц ѣ н н о с т ь . "Очевь хорошо дѣлать людямъ добро изъ любви къ нимъ и участливаго благоволенія, или быть справедливымъ изъ любви къ порядку, но не будетъ настоящимъ нравственнымъ правилсмъ нашего поведенія, которое соотвѣтствовало бы нашему положенію, нашей разумной природѣ, какъ людей, если-бы мы задумали, какъ волонтеры, гордо отрѣшиться отъ мысли о долгѣ и, независимо отъ предписанія, исполнять по доброй волѣ то, къ чему бы насъ не обязывалъ никакой законъ... Хо-

тя мы и законодательные члены царства нравственности, возможнаго благодаря свободѣ, и заповѣданнаго намъ практическимъ разумомъ, но мы въ то же время п о д д а н н ы е а н е в л а д ы к и е г о ; непринятіе этой нашей низшей ступени, какъ тварей, и возстаніе самомнѣнія противъ величія святого закона, есть уже уклоненіе отъ него по духу, хотя бы буква его была выполнена " (Критика практич разума). "Допустимъ, что настроеніе друга людей омрачено скорбью, которая убиваетъ всякое участіе къ судьбѣ окружающихъ, что онъ еще въ состояніи оказывать добро терпящимъ нужду, но чужая нужда его не трогаетъ; и вотъ, когда его не побуждаетъ къ этому никакая склонность, онъ, однако, извлекаетъ себя изъ этой нечувствительности и совершаетъ дѣйствіе исключительно изъ чувства долга, безъ всякаго влеченія; только тогда его дѣйствіе получаетъ истинно-моральную цѣнность" (Основоположеніе къ метафиз. нравовъ).

Если Кантъ и говоритъ въ своей этикѣ о б л а ж е н с т в ѣ, то оно допускается не какъ побудительная причина къ нравственному поведенію - таковой должно быть исключительно уваженіе къ закону, - а только какъ необходимый р е з у л ь т а т ъ нравственнаго закона, и притомъ блаженство это относится, какъ и самый законъ, не къ чувственному, а къ с в е р х ч у в с т в е н н о м у м і р у .

Выраженный въ безусловной формѣ категорическій императивъ требуетъ отъ насъ а б с о л ю т н а г о с о в е р-

ш е н с т в а и предписываетъ намъ нравственно дѣйствовать ,не справляясь съ законами чувственнаго міра. Но абсолютное совершенство немыслимо въ конечной жизни. Поэтому необходимымъ постулатомъ практическаго разума является б е з с м е р т і е д у ш и .

Другими постулатами будутъ: с в о б о д а в о л и , о которой уже рѣчь была выше, и Б о г ъ, какъ причина в ы с ш а г о б л а г а ,слагающагося изъ моральной добродѣтели и вызываемаго ею блаженства. Эти постулаты недоказуемы; они составляютъ дѣло нашей вѣры.

Б. КРИТИЧЕСКАЯ ОЦѢНКА КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ.Приступать къ критикѣ Кантовской этики нельзя безъ маленькаго предисловія. Кантъ представляетъ изъ себя такую крупную величину въ исторіи философской мысли, что всякое несогласіе съ его принципами должно быть заботливо мотивировано. Такъ какъ я не считаю возможнымъ принять его этическое ученіе въ цѣломъ, то долженъ выяснить предварительно общее свое отношеніе къ Кантовской этикѣ.

Я думаю, что Этика обязана Канту весьма многимъ. Онъ впервые отчетливо выдвинулъ на первый планъ идею долга, которая въ этикѣ дѣйствительно составляетъ главную и основную проблему. Затѣмъ, въ своихъ построеніяхъ онъ провелъ въ качествѣ одного изъ основныхъ принциповъ мысль о необходимости различенія практическаго и теоретическаго разума и о приматѣ перваго надъ послѣднимъ. Я полагаю

что, если откинуть самые термины практическаго и теоретическаго разума, которые создались подъ вліяніемъ раціоналистической философіи и едва ли соотвѣтствуютъ состоянію современной научной терминилогіи, то и въ этомъ принципѣ скрывается по существу правильная мысль. Мы увидимъ, что, дѣйствительно, на почвѣ одного только теоретическаго разума, на почвѣ одного только научнаго знанія о мірѣ, даже дополняемаго метафизическими построеніями, нравственная проблема разрѣшена быть не можетъ. Она не только нуждается въ дополненіяхъ изъ области практическаго разума, по терминологіи Канта, но даже свой основной фундаментъ получаетъ именно въ этой области. Наконецъ, я думаю что Кантъ былъ правъ и въ своемъ подчеркиваніи того формальнаго элемента, который неизбѣжно присутствуетъ въ моральныхъ императивахъ. И тѣмъ не менѣе я не могу согласиться въ общемъ и цѣломъ съ его этической теоріей. Есть въ ней, на мой взглядъ, пункты слабые и непріемлемые. Конечно, не во всѣхъ своихъ заблужденіяхъ и недочетахъ Кантъ былъ виновенъ. Многія замѣчанія, которыя придется сдѣлать въ послѣдующемъ по адресу его этики, объясняются тѣмъ, что современной наукѣ стало извѣстнымъ многое такое, о чемъ во времена Канта ученые не имѣли понятія; таково современное ученіе объ обществѣ и его природѣ. И если подобныя замѣчанія будутъ играть не малую роль въ дальнѣйшемъ критическомъ разборѣ , то только потому, что я беру здѣсь Кантов-

скую этику не какъ историческое явленіе, но какъ ученіе, до сихъ поръ находящее себѣ послѣдователей, и потому оцѣниваю ее именно съ точки зрѣнія современнаго міровоззрѣнія.

Послѣ этихъ замѣчаній я могу приступить къ самому разбору ученія. Разборъ этотъ мы раздѣлимъ на двѣ части. Сперва я отмѣчу тѣ недостатки, которыми страдаетъ, на мой взглядъ, Кантовское построеніе, а затѣмъ мы попробуемъ уяснить себѣ причины, по которымъ появились эти недостатки доктрины, займемся разборомъ основныхъ предпосылокъ, изъ которыхъ исходилъ Кантъ.

1. НЕДОСТАТКИ ЭТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ КАНТА. Я полагаю, что Кантовская этика не можетъ насъ удовлетворить, главнымъ образомъ, въ виду слѣдующихъ ея особенностей.

1) Изъ данныхъ Кантомъ формулъ категорическаго императива мы не можемъ на самомъ дѣлѣ, вопреки обѣщанію Канта, извлечь достаточно опредѣленныхъ выводовъ по повсду содержанія отдѣльныхъ нормъ, которыми должно опредѣляться въ подробностяхъ наше поведеніе.

Возьмемъ, въ самомъ дѣлѣ, первую и основную формулу. Кантъ предлагаетъ намъ, прежде чѣмъ совершать какой-нибудь поступокъ, относительно нравственной цѣнности котораго мы сомнѣваемся, подвергнуть обобщенію предполагаемую максиму нашего будущаго дѣйствованія. Если окажется, что мы можемъ эту максиму представить себѣ въ роли всеобщаго и для всѣхъ обязательнаго принципа, то она выдержала этическую пробу;

если же окажется, что при такомъ обобщеніи мы впадемъ въ противорѣчіе, то проба не удалась, и максима должна быть отброшена. Это мы видѣли на примѣрѣ лжи, которая при подобномъ обобщеніи неизбѣжно обращается сама противъ себя. - Если подвергнуть это правило Кантовской этики болѣе тщательной провѣркѣ, то окажется, что самъ категорическій императивъ въ этой формулировкѣ не выдерживаетъ нравственной пробы. Съ его помощью можно, въ сущности, оправдать все, что угодно, а въ другихъ случаяхъ онъ даетъ результаты, несогласимые съ нашимъ нравственнымъ сознаніемъ. Человѣкъ, одушевленный достаточной степенью вѣры въ непогрѣшимость тѣхъ нравственныхъ принциповъ, которые онъ усвоилъ себѣ, положимъ, по традиціи, всегда можетъ отвѣтить утвердительно на обращенный къ нему въ духѣ Кантовской формулы вопросъ объ излюбленныхъ имъ максимахъ его дѣйствованія. Напримѣръ, инквизиторъ, убѣжденный въ необходимости изобличать и сжигать еретиковъ для торжества истинной вѣры, на вопросъ, допускаетъ ли эта максима обобщеніе, конечно, отвѣтитъ утвердительно: по его мнѣнію всѣ должны держаться этого правила, и въ результатѣ злые еретики будутъ истреблены, и восторжествуетъ истина. То же самое отвѣтилъ бы человѣкъ, убѣжденный въ томъ, что всѣ тяжкія обиды должны смываться кровью. - Съ другой стороны, нѣкоторыя дѣйствія, которыя современному правосознанію представляются, несомнѣнно, нравственными и желательными, не выдержатъ пробы въ духѣ

Кантовской формулы. Таково, напримѣръ, самопожертвованіе во имя какихъ-либо чужихъ интересовъ, для другого. Если мы спросимъ, что будетъ, если всѣ начнутъ собою жертвовать для другихъ, то получится выводъ, что тогда самопожертвованіе станетъ безцѣльнымъ, ибо не будетъ людей, во имя которыхъ слѣдовало бы приносить себя въ жертву; всѣ вѣдь будутъ жить интересами другихъ людей. Самопожертвованіе этимъ путемъ будетъ приведено къ такому же абсурду, къ какому Кантъ привелъ ложь. - На повѣрку оказывается, что едва ли можетъ первая формула служить такимъ надежнымъ руководствомъ при оцѣнкѣ максимъ поведенія, какъ это думалъ Кантъ. Да и на чемъ, собственно, основывается убѣжденіе Канта, что всеобщность можетъ служить надежнымъ мѣриломъ этической цѣнности? Почему, собственно, такъ цѣнно именно то, что допускаетъ обобщеніе? Я думаю, что правда на сторонѣ тѣхъ критиковъ Канта, которые указываютъ, что въ основѣ этого взгляда Канта лежитъ скрытое предположеніе о положительной цѣнности міра вообще. Въ самомъ дѣлѣ, если мы будемъ смотрѣть на міръ ,какъ на нѣчто по существу благое, то благими окажутся и всѣ міровые законы во всей ихъ всеобщности, однимъ словомъ, міровой порядокъ въ цѣломъ. Отсюда недалеко и до мысли, что нравственный законъ, какъ часть этого благого мірового порядка, долженъ отличаться тою же всеобщностью, какъ и всѣ остальные законы мірозданія и что всеобщность можетъ быть мѣриломъ нравственной оцѣнки. Но не подлежитъ

ли еще доказательству самое положеніе о благости міра, взятаго въ цѣломъ? Въ главѣ о пессимизмѣ мы увидимъ, что далеко не всѣ мыслители держатся такого воззрѣнія на міръ, что оно вообще доказано быть не можетъ. Слѣдовательно, допуская подобную скрытую предпосылку, Кантъ незамѣтно для глазъ вводилъ въ свое ученіе элементъ метафизическій или же элементъ недоказуемой вѣры. Мы увидимъ, что безъ такихъ элементовъ обойтись въ этикѣ нельзя, но задача мыслителя, во всякомъ случаѣ, состоитъ въ томъ, чтобы прямо вскрывать ихъ присутствіе. Только тогда мы можемъ признать его анализъ доведеннымъ до конца.

Точно также не можемъ мы удовлетвориться и второй формулой, предлагаемой намъ Кантомъ. Эта формула, говорящая о необходимости уважать человѣческое достоинство каждой личности, часто употребляется самимъ Кантомъ именно потому, что и въ его рукахъ изъ первой формулы не всегда могли быть получены достаточно опредѣленные выводы. Между тѣмъ, по моему мнѣнію, вторая формула вовсе не является только выводомъ изъ первой, тою же самой идеей только въ иной редакціи. Кантъ настаиваетъ на безусловномъ уваженіи къ личности, такъ какъ личность есть носитель высокаго нравственнаго закона. Но это послѣднее положеніе отнюдь не вытекаетъ само собою изъ факта существованія нравственнаго закона, долга. Можно признавать нравственный законъ, но носителемъ долга въ цѣломъ считать, напримѣръ, не отдѣльную человѣче-

скую личность, а цѣлыя человѣческія общества, въ видѣ хотя бы государственныхъ образованій, народностей, или даже все человѣчество. Въ такомъ случаѣ отдѣльная личность получитъ значеніе не самоцѣли, но именно только средства для общественныхъ цѣлей; ея самоцѣльность погибнетъ, она растворится въ болѣе грандіозной личности, въ общественномъ единствѣ. Я не говорю, что таково мое собственное представленіе о носителѣ нравственнаго закона. Но я настаиваю на томъ, что такая постановка допустима, что рѣшеніе Канта не единственно возможное и что поэтому Кантъ не могъ объявлять свою вторую формулу простымъ выводомъ изъ первой, не обставляя этого положенія болѣе развитыми аргументами. Между тѣмъ у Канта такихъ аргументовъ нѣтъ, а одинъ изъ ближайшихъ его послѣдователей - Гегель - именно цѣлыя государства объявилъ настоящими носителями этическихъ принциповъ; отдѣльной личности онъ не придавалъ сколько-нибудь серьезнаго значенія въ этикѣ.

2) Дальнѣйшимъ крупнымъ недостаткомъ Кантовской этики является, въ моихъ глазахъ, ея непрактичность. Кантовское ученіе совершенно не приноровлено къ нормальной человѣческой натурѣ и предъявляетъ ей требованія неисполнимыя и психологически невозможныя. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ, увлеченный своей ригористической точкой зрѣнія и стремленіемъ выкинуть изъ этики всѣ чувственные элементы, даетъ намъ предписаніе отрѣшиться при выполненіи долга отъ всякихъ чувственныхъ

влеченій и дѣйствовать исключительно изъ уваженія къ закону; допуская блаженство въ ноуменальномъ мірѣ, онъ въ то же время запрещаетъ руководиться надеждой на его достиженіе при нашихъ поступкахъ. Получается психологически невозможное положеніе. Наша воля опредѣляется эмпирическими мотивами и вполнѣ ихъ исключить изъ обихода, замѣнить весь элементъ чувствъ при мотивацiи поступковъ одной только идеей долга совершенно немыслимо. Съ другой стороны, психологически не выполнимо требованіе Канта, признавая идею блаженства, хотя бы и въ ноуменальномъ мірѣ, запретить ей оказывать какое-либо воздѣйствіе на характеръ нашихъ поступковъ, лишить ее всякаго мотивацiоннаго значенія. По Канту, мы можемъ надѣяться, но въ то же время мы не должны надѣяться, если не хотимъ сдѣлать невозможнымъ именно то, на что надѣемся.

Не совсѣмъ понятна и дальнѣйшая мысль Канта, находящаяся въ тѣсной связи съ отмѣченнымъ ригористическимъ характеромъ его ученія. Почему именно Кантъ такъ пренебрежительно относится къ исполненію долга съ удовольствіемъ, если требованія его совпадаютъ съ естественными наклонностями даннаго лица? Чѣмъ можно доказать, что нравственную цѣнность имѣютъ лишь тѣ поступки, которые совершаются съ усиліемъ, исключительно подъ давленіемъ идеи долга и для совершенія которыхъ человѣку приходится выдерживать тяжелую борьбу со своими влеченіями? Такое представленіе о нравственной лич-

ности настолько расходится съ обычными представленіями, что не можетъ быть принято только по тѣмъ соображеніямъ, которыми доказываетъ Кантъ правильность такого воззрѣнія. Эта сторона Кантовской этики вскорѣ и вызвала противъ себя возраженія, сущность которыхъ Шиллеръ, выставившій въ противовѣсъ Канту свой идеалъ "Прекрасной души", передалъ въ слѣдующей эпиграммѣ:

"Дѣлать добро моимъ ближнимъ привыкъ я, но только къ несча-
стью
"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.

Мнѣ кажется, что это сатирическое изображеніе Кантовской добродѣтели вполнѣ обосновано; оно вытекаетъ само собою изъ тѣхъ мѣстъ его сочиненія, которыя были приведены выше

3) Нѣкоторые пункты Кантовскаго ученія представляются весьма темными и мало понятны. Главнѣйшимъ изъ этихъ пунктовъ является его ученіе объ отношеніи воли феноменальной и ноуменальной. По Канту, свобода составляетъ свойство только умопостигаемаго характера, тогда какъ характеръ феноменальный всецѣло обусловленъ причинностью. Возникаетъ вопросъ, въ какомъ же отношеніи находится свободная ноуменальная воля къ несвободной феноменальной? Если ученіе Канта и имѣетъ тотъ смыслъ, что ноуменальная воля, какъ свободная,

сдна только и можетъ быть исполнительницей нравственнаго закона, то вѣдь дѣйствовать человѣку приходится въ предѣлахъ феноменальнаго міра, т.е. при посредствѣ воли несвободной, подлежащей причинности. Къ чему же тогда пригодна ноуменальная свобода? Наиболѣе простымъ и логическимъ путемъ разрѣшаетъ это сомнѣніе Шопенгауэръ, который придаетъ Кантовскому ученію тотъ смыслъ, что воля ноуменальная собственно только и рѣшаетъ вопросъ, будетъ ли человѣкъ соблюдать нравственный законъ или нѣтъ: разъ навсегда внѣпространственнымъ и внѣвременнымъ актомъ ноуменъ опредѣляетъ свой выборъ и соотвѣтственно съ этимъ складывается феноменальный характеръ каждаго даннаго лица. Если выборъ наумена палъ противъ нравственнаго закона, то и характеръ личности будетъ злой, и наоборотъ Но изъ такого рѣшенія вопроса возникаютъ новыя затрудненія. Во-первыхъ, эмпирическій характеръ въ такомъ случаѣ слѣдуетъ признать неизмѣннымъ: онъ опредѣленъ свободнымъ актомъ ноуменальной воли и, слѣдовательно, никакимъ воздѣйствіемъ въ предѣлахъ эмпирической дѣйствительности измѣненъ быть не можетъ Самъ Шопенгауэръ, дѣйствительно, становится на эту точку зрѣнія; онъ признаетъ эмпирическіе характеры людей неизмѣнными, и самую этику считаетъ наукой чисто описательной: она можетъ описывать различные характеры, но не открываетъ возможности на нихъ воздѣйствовать Съ такой постановкой нельзя согласиться уже потому, что она противорѣчитъ фактамъ; мы знаемъ, что воз-

дѣйствіе на человѣческій характеръ возможно; на этомъ построено все уголовное законодательство и вся воспитательная система. Во-вторыхъ, вопросъ и по существу продолжаетъ оставаться темнымъ: вѣдь ноуменальная воля свободна, слѣдовательно, ея рѣшенія не находятся подъ вліяніемъ тѣхъ чувственныхъ влеченій, которыя уклоняютъ феноменальнаго человѣка отъ слѣдованія велѣніямъ долга. Чѣмъ же можетъ быть объясненъ тотъ фактъ, что ноуменъ, зная содержаніе нравственнаго закона, можетъ въ то же время свой выборъ направить противъ него? Какими причинами можетъ быть вызвано подобное рѣшеніе ноумена?

На болѣе правильномъ пути стоятъ, по моему мнѣнію, тѣ послѣдователи Канта, которые, какъ напримѣръ, Когенъ, обращаютъ идею ноуменальной свободы воли въ регулятивную идею. По ихъ мнѣнію, смыслъ Кантовскаго ученія состоитъ въ томъ, что человѣкъ, будучи на самомъ дѣлѣ несвободенъ, долженъ дѣйствовать тѣмъ не менѣе такъ, какъ будто бы онъ былъ вполнѣ свободенъ. Только при этомъ условіи можетъ онъ выполнять нравственный долгъ. Съ этой точки зрѣнія должны быть оцѣниваемы поступки человѣка передъ форумомъ нравственности. - Но и противъ такой постановки вопроса о свободѣ воли приходится возражать. Она едва ли можетъ быть допущена, если на самомъ дѣлѣ никакой свободы въ эмпирическомъ характерѣ человѣка мы признавать не будемъ. Наши регулятивныя идеи не должны стоять въ полномъ противорѣчіи съ данными той

дѣйствительности, въ предѣлахъ которой мы живемъ. Иначе регулятивы, поставленные нами для нашихъ поступковъ, и масштабы, выбранные для ихъ оцѣнки, окажутся вполнѣ непримѣнимыми къ дѣлу, такъ сказать построенными на воздухѣ, безъ всякой опоры въ дѣйствительной жизни. Кто хочетъ брать свободу регулятивомъ, тотъ долженъ показать, въ какомъ смыслѣ эта свобода дѣйствительно имѣетъ мѣсто въ природѣ вещей. Наши идеалы должны подымать насъ надъ дѣйствительностью, но они не должны все-таки итти въ разрѣзъ съ ея данными; иначе они окажутся лишенными жизненнаго содержанія, непригодными для практики.

4) Кантовское ученіе о безусловности и абсолютномъ характерѣ нравственнаго закона не можетъ быть согласовано съ данными науки. Въ какомъ смыслѣ понимать эту безусловность закона? Если понимать ее въ томъ смыслѣ, что нравственный законъ представляетъ собою изначальное достояніе человѣчества, что его голосъ всегда говорилъ сознанію людей, такъ что отъ нихъ зависѣло слушаться ли его или нѣтъ, то съ этимъ согласиться нельзя. Разбирая ученіе о такъ называемой совѣсти, мы увидимъ, что нравственное чувство у людей сложилось очень постепенно и въ основѣ его эволюціи лежатъ такіе элементы, въ которыхъ очень мало общаго съ Кантовски-

ми императивами. Отдѣльныя нравственныя нормы также чрезвычайно рѣзко мѣняются въ исторіи, различны не только въ разныя эпохи, но и у разныхъ народовъ одного времени, даже въ разныхъ слояхъ одного и того же народа. Что общаго между нравственностью тѣхъ дикарей, которые вмѣняютъ въ обязанность сыновьямъ убивать своихъ престарѣлыхъ родителей дабы дать имъ возможность войти въ загробную жизнь не въ состояніи полнаго одряхлѣнія, и той моралью, которая за почитаніе отца и матери обѣщаетъ долголѣтіе на землѣ? Что общаго между Кантовскими императивами и моралью бушмена, который разсуждаетъ. "дурно, если ты у меня похитишь жену, хорошо, если я у тебя похищу жену"? Правда, защитники Канта возразятъ на это, что при всемъ измѣненіи моральныхъ воззрѣній должно быть допущено въ натурѣ человѣческой нѣчто постоянное, составляющее основу всякой нравственности вообще, и будутъ доказывать, что эволюція морали состояла именно въ постепенномъ раскрытіи человѣческому сознанію содержанія нравственнаго закона, по существу неизмѣннаго. Въ такомъ разсужденіи правильно будетъ лишь то, что мораль развивается, конечно, въ результатѣ той духовной организаціи, которой надѣленъ человѣкъ и которая сравнительно мало измѣнилась въ теченіе исторіи. Но утвержденіе, что эта организація предназначена была съ самаго начала для раскрытія содержанія опредѣленнаго нравственнаго закона, значитъ становиться уже на точку зрѣнія метафизической теоріи, которая доказана

быть не можетъ.

Нельзя утверждать также, что нравственныя нормы безусловны въ томъ смыслѣ, что изъ нихъ не должно быть исключеній. Самъ Кантъ, повидимому, склонялся къ подобному представленію о нравственности. Когда онъ дѣлаетъ выводы изъ своихъ формулъ, онъ склоненъ смотрѣть на нихъ, именно какъ на правила безусловно всеобщія, не допускающія никакихъ исключеній. Такъ, ложь, которая не согласуется съ категорическимъ императивомъ, никогда поэтому допущена быть не можетъ. Если мы будемъ послѣдовательно проводить такое воззрѣніе, то получимъ результаты, непріемлемые для нашего нравственнаго сознанія и уже потому сомнительные. Можно ли, напримѣръ, возложить обязанность во что бы то ни стало воздерживаться отъ лжи на человѣка, у котораго злоумышленникъ спрашиваетъ, гдѣ укрылась преслѣдуемая имъ жертва? Можно ли возложить эту обязанность на врача, который убѣжденъ, что открытіе больному истины относительно характера болѣзни само по себѣ ухудшитъ положеніе больного и, быть можетъ, убьетъ его? И такихъ примѣровъ можно привести множество. Оцѣнивая поступки и правила поведенія съ точки зрѣнія требованій общаго блага, мы вообще часто убѣждаемся, что нельзя ко всѣмъ рѣшительно людямъ и во всѣхъ положеніяхъ предъявлять одни и тѣ же требованія. Что справедливо въ одномъ случаѣ, то можетъ оказаться несправедливымъ въ другомъ. Справедливость состоитъ не въ томъ, чтобы всѣхъ подводить непремѣнно подъ

одинъ и тотъ же режимъ, но въ томъ, чтобы предъявлять ко всѣмъ требованія, которыя диктовались бы не лицепріятіемъ, но примѣненіемъ общей мѣрки, стоящей выше отдѣльныхъ лицъ и ихъ интересовъ. Если Кантъ понималъ справедливость въ смыслѣ полнаго равенства по содержанію требованій, предъявляемыхъ ко всѣмъ членамъ общества безъ изъятія, то въ этомъ слѣдуетъ видѣть ложное представленіе о равенствѣ, навѣянное, быть можетъ, увлеченіями французской революціи. Такого равенства не можетъ быть, оно было бы несправедливо уже въ виду различій между людьми; къ неравнымъ по своимъ свойствамъ людямъ нельзя предъявлять и совершенно равныхъ требованій. Это было бы принудительной нивеллировкой, которая убила бы всякую свободу развитія индивида въ обществѣ. Канту сравнительно легко было увлечься этимъ математическимъ равенствомъ въ этикѣ, такъ какъ онъ вообще до крайности упростилъ нравственную проблему, сведя ее только къ разсмотрѣнію индивида внѣ связи съ окружающимъ обществомъ и положивъ всю цѣнность во внутреннее настроеніе индивида внѣ связи съ внѣшними результатами его поступковъ. Съ точки зрѣнія морали, которая принимаетъ во вниманіе не только индивида, но и общество, результаты дѣйствій, предпринимаемыхъ отдѣльными членами общества, не могутъ быть безразличны, а потому и они принимаются во вниманіе. Задачи, возлагаемыя обществомъ на отдѣльныхъ членовъ, также не могутъ быть одинаковы, въ виду не-

одинаковости различныхъ индивидовъ, а потому и предъявляемыя къ нимъ требованія не могутъ совпадать во всемъ, хотя не должны диктоваться и лицепріятіемъ. Однимъ словомъ, проблема справедливости разрѣшается не такъ просто, какъ думалъ Кантъ, не путемъ установленія для всѣхъ людей однихъ и тѣхъ же правилъ поведенія.

11. ОСНОВНЫЯ ПРЕДПОСЫЛКИ КАНТОВСКОЙ ДОКТРИНЫ. Какъ я сказалъ, недостатки этики должны быть объяснены недостаточной широтой представленій Канта о человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ. Посмотримъ, въ чемъ состоятъ обнаруживаемые здѣсь пробѣлы въ ученіи Канта.

1. Основнымъ недостаткомъ предпосылокъ Канта является, прежде всего, свойственный ему индивидуализмъ. Этотъ крайній моралистъ въ данномъ отношеніи стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, какъ и Ницше. Для Канта существуетъ только отдѣльный человѣкъ съ его чувственной эгоистической природой, которая постоянно тянетъ его въ сторону уклоненія отъ нравственнаго закона. Общество, какъ извѣстное цѣлое, совершенно стоитъ внѣ Кантовскаго міросозерцанія. Как я уже указывалъ, винить Канта въ такомъ игнорированіи общества нельзя, такъ какъ въ его время еще и не было никакой науки объ обществѣ. Но съ точки зрѣнія современныхъ требованій, это обстоятельство составляетъ крупный недостатокъ всякой этической доктрины, въ которой оно будетъ обнаружено. - Индивидуализмъ приводитъ Канта ,прежде всего

къ тому, что онъ вполнѣ отрицательно относится къ понятію благосостоянія или счастія и требуетъ полнаго его устраненія изъ области этики. Канту при упоминаніи о благосостояніи предносится чисто индивидуалистическое представленіе о счастіи, идеалъ, такъ сказать, мѣщанскаго благополучія. Вотъ, почему стремленіе къ счастью представляется ему такимъ низменнымъ, а самыя представленія о счастьи - столь разнородными и субъективными. Я убѣжденъ, что еслибы Кантъ взялъ, во-первыхъ, человѣческое общество, какъ нѣкоторую реальность и допустилъ, что наряду съ личнымъ возможно и общественное благополучіе, что есть интересы, носителями которыхъ являются цѣлыя общества, во-вторыхъ, смотрѣлъ бы на самого индивида, какъ на члена общества, органически связаннаго всей своей природой съ этимъ высшимъ единствомъ, то его отношеніе къ понятію благосостоянія должно бы было измѣниться. Кантъ долженъ былъ бы признать, что, говоря о счастіи, мы имѣемъ въ виду не только счастіе индивидовъ, но и счастіе цѣлыхъ народовъ; говоря же о счастіи индивидовъ, мы разсматриваемъ ихъ, какъ существа соціальныя по природѣ, въ счастіи которыхъ долженъ присутствовать извѣстный соціальный элементъ На этой почвѣ самое представленіе о счастіи потеряло бы тотъ одіозный характеръ, который присущъ ему въ представленіяхъ Канта, и затѣмъ получилась бы возможность создать такія положенія о содержаніи счастія, которыя, опираясь на вполнѣ объективныя показанія знанія о природѣ индивидовъ и

о природѣ общества ,не имѣли бы столь субъективнаго и непостояннаго характера, который, по убѣжденію Канта, будто бы неизбѣжно вытекаетъ изъ самаго понятія счастія или благосостоянія.

2. Нельзя получить содержательнаго нравственнаго ученія, оставаясь на почвѣ отрицательнаго отношенія къ эмпирическимъ даннымъ въ этикѣ. Нравственное ученіе лишь тогда будетъ жизненнымъ, когда оно будетъ принимать во вниманіе все то, что намъ извѣстно о человѣкѣ и о мірѣ. Наши знанія получаются изъ обработки эмпирическихъ данныхъ разумомъ, и нравственное ученіе не можетъ составить исключенія изъ этого общаго правила. Можетъ быть, на почвѣ чистаго эмпиризма нравственная проблема разрѣшена быть не можетъ. Я съ своей стороны убѣжденъ, что каждая этическая теорія нуждается въ метафизическихъ дополненіяхъ. Но съ другой стороны, нельзя ставить нравственную проблему и на чисто апріорную почву. Тогда мы сдѣлаемъ этику слишкомъ формальной, лишенной живого содержанія. Эти недостатки наблюдаются, какъ мы видѣли, въ Кантовской этикѣ. Но они были бы еще замѣтнѣе, еслибы Кантъ на самомъ дѣлѣ строго провелъ свой апріоризмъ. Въ дѣйствительности мы видимъ не то. При всемъ стремленіи къ чистому апріоризму въ этикѣ, Кантъ, не замѣтно для себя, вынужденъ былъ внести въ свои построенія много эмпирическихъ элементовъ, и недостатокъ его состоитъ въ томъ, что внесены они контрабандой и внесены недостаточно полно. Такъ, Фулье совершенно пра-

вильно указываетъ, что мнимыя "чистыя формулы" моральнаго закона у Канта вообще переполнены эмпирическими элементами; если ихъ устранить, то въ формулахъ ничего не останется. Самое представленіе о чистомъ разумѣ, какъ о законодателѣ, свободно устанавливающемъ моральный законъ, развѣ не предполагаетъ перенесенія закона причинности въ ноуменальный міръ, хотя онъ объявленъ непознаваемымъ для насъ и не подлежащимъ категоріямъ, относящимся всецѣло къ міру феноменовъ? Далѣе, Кантъ, чтобы доказать, что моральные законы представлены имъ чистыми отъ всякаго эмпирическаго элемента, говоритъ, что изъ нихъ исключены всякія соображенія о счастіи. Но изъ этого исключенія одной эмпирической идеи можно ли вывести, что въ доктринѣ не осталось вообще ничего эмпирическаго? Развѣ нѣтъ эмпирическихъ отголосковъ въ самой идеѣ моральнаго закона, управляющаго волею человѣка, въ идеѣ воли, въ идеѣ разумнаго существа, разума, принадлежащаго отдѣльному существу въ пространствѣ и времени и другимъ существамъ того же рода? Съ одной стороны, если не устранить всѣ эти элементы опыта, невозможно утверждать, что мы имѣемъ передъ собою нѣчто "чистое"; съ другой стороны, если очистить идею моральнаго закона въ такой степени, то останется нѣчто столько же похожее на мораль, какъ и на все другое. "Моральный законъ есть пустая формула, если онъ "чистый", или же обобщеніе внутренняго опыта, если онъ не пустъ". Познаніе этого закона, исходящаго изъ ноуменальнаго міра, оказывается мыслимымъ лишь при помощи

категорій, которыя однако не приложимы къ ноуменамъ. - Въ особенности бросается въ глаза присутствіе эмпирическаго элемента во второй формулѣ, гдѣ говорится объ уваженіи не только къ себѣ, но и ко "всякому иному". Не говоря уже объ идеѣ "я", въ которой несомнѣнно содержатся эмпирическія данныя, какъ можно отрицать ихъ наличность въ понятіи "всякаго иного". Вѣдь это понятіе предполагаетъ признаніе другого человѣка. Но другой человѣкъ есть не только эмпирическое данное, такъ какъ только изъ опыта и наблюденія знаемъ мы о его существованіи, но и плодъ довольно сложнаго умозаключенія по аналогіи на почвѣ эмпиризма. Вѣдь чужой психики мы вообще не можемъ воспринимать и о ея наличности умозаключаемъ только по аналогіи съ своей собственной. Такимъ образомъ, говоря о другомъ человѣкѣ, Кантъ широко пользуется данными эмпиризма. Но тогда его можно упрекнуть въ томъ, что онъ все же использовалъ ихъ въ недостаточной степени. Опытъ и наблюденіе открываютъ намъ не только отдѣльныхъ людей рядомъ съ нами, но и цѣлыя общества. И если уже включать эмпирическія данныя въ наши построенія, то слѣдуетъ включать ихъ въ большемъ объемѣ, говорить не только о людяхъ, но и о соціальныхъ организмахъ. - Правда, защитники Кантовскаго апріоризма стараются снять съ доктрины это обвиненіе. Они утверждаютъ, что Кантъ говоритъ объ иномъ человѣкѣ, не какъ объ эмпирической реальности, но только какъ о логическомъ дополненіи къ понятію "я". По ихъ толкованію, для Кантовской формулы совершенно безраз -

лично, существуютъ ли на самомъ дѣлѣ эти иные; все разсужденіе сосредсточено только на индивидѣ и для него установлена обязанность относиться къ себѣ, какъ къ самоцѣли, и точно также относиться ко всякому иному разумному существу, если таковое имѣется. Человѣкъ берется, какъ изолированное существо, и реальность "иного" не необходима для всего разсужденія. - На это можно возразить только одно: нѣтъ не только никакой необходимости, но нѣтъ даже никакой возможности брать человѣка въ этикѣ, какъ изолированное существо, ибо это значитъ расходиться въ своихъ разсужденіяхъ съ самой природой человѣка: человѣкъ намъ данъ только, какъ соціальное животное, и, несомнѣнно, самая его разумность есть продуктъ соціальности. Если это такъ, то какъ же возможно говорить въ этикѣ о человѣкѣ, какъ разумномъ существѣ, и утверждать при этомъ, что реальность окружающихъ людей при этомъ не необходима? Что же касается иныхъ разумныхъ существъ, кромѣ человѣка, какъ возможныхъ носителей нравственнаго закона, то, конечно, въ предѣлахъ эмпиризма таковые намъ неизвѣстны, но потому то и возникаетъ сомнѣніе, можно ли оперировать въ этикѣ подобными понятіями. Къ этому вопросу мы теперь и обратимся.

3. Относясь отрицательно къ даннымъ эмпиризма, Кантъ въ то же время въ своихъ поискахъ за безусловнымъ моральнымъ закономъ привлекаетъ такія предположенія, которыя носятъ вполнѣ метафизическій характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ говоритъ о моральномъ законѣ. общемъ для всѣхъ разумныхъ существъ.

Подъ разумными существами онъ разумѣетъ не одного только человѣка съ его чувственной природой. Здѣсь заключается явное метафизическое допущеніе, такъ какъ знаніе намъ ни о какихъ разумныхъ существахъ, помимо человѣка, не сообщаетъ. Нельзя оправдывать Канта тѣмъ, что это положеніе является у него только методологическимъ пріемомъ, при помощи котораго онъ такъ разрѣшаетъ этическую проблему, что не беретъ во вниманіе никакихъ иныхъ свойствъ самого человѣка, кромѣ его разумности, устраняя всякій чувственный элементъ. Дѣло въ томъ, что и въ методологическихъ построеніяхъ мы не должны игнорировать условій, въ которыхъ только и могутъ наши изысканія получить жизненный характеръ. Если же метода будетъ отправляться отъ положеній, устраняющихъ изъ разсмотрѣнія цѣлый рядъ важныхъ данныхъ знанія, то она должна впередъ примириться съ тѣмъ, что результаты изысканій, сдѣланныхъ съ ея помощью, также окажутся односторонними и не охватывающими всей поставленной жизнью проблемы. Такъ и случилось съ Кантомъ. Исходя въ своихъ построеніяхъ изъ гипотезы разумнаго существа, лишеннаго всякой чувственности, Кантъ создалъ моральное ученіе, для людей непріемлемое и невыполнимое. Мы уже обращали вниманіе на крайній ригоризмъ Кантовской этики. Ригоризмъ этотъ былъ неизбѣженъ при указанномъ характерѣ основныхъ предпосылокъ. Этика, которая оказывается въ своемъ содержаніи общей для всѣхъ разумныхъ существъ, которая подъ своими императивами объединяетъ человѣка съ без-

плотными духами, не могла не обратиться для людей, надѣлен-
ныхъ чувственной природой, влекущей ихъ въ сторону грѣховно-
сти, въ одну тяжелую обязанность, для выполненія которой лю-
ди не вооружены сколько-нибудь достаточными средствами. Если-
бы мы признали ихъ способными исполнить нравственный долгъ,
то мы, по указанію самого же Канта, приравняли бы тварь къ
самому Творцу, потому что только для самого Творца съ его
святой волей выполненіе долга есть свободное проявленіе сама-
го его существа. - Точно также за предѣлы знанія падаетъ раз-
виваемое Кантомъ ученіе о свободной ноуменальной волѣ, отли-
чающееся ,какъ мы видѣли, столькими неясностями. Кантъ во
всей своей философіи стоитъ на почвѣ ученія о томъ, что на-
шему знанію недоступны "вещи въ себѣ", ноумены, а доступны
одни только явленія, феномены. Въ основѣ ученіе это являет-
ся, по моему мнѣнію, правильнымъ. Но проводя его послѣдователь-
но, мы должны отказаться отъ всякой попытки базировать какія-
нибудь тезисы на природѣ ноуменовъ. Разъ ноуменальный міръ ле-
житъ внѣ границъ познавательной дѣятельности, то ни о какихъ
его свойствахъ въ нашихъ изысканіяхъ не можетъ быть и рѣчи.
Между тѣмъ, Кантъ признаетъ свободу воли въ ноуменальной
сферѣ, то-есть считаетъ возможнымъ внести въ свои построенія
важныя сужденія о природѣ ноуменовъ. Этимъ путемъ въ его тео-
рію опять проникаютъ метафизическіе элементы.

4. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ критика Канта въ области
морали не идетъ достаточно далеко. Такъ, Кантъ строитъ все

свое ученіе на идеѣ долга. Но подвергъ ли онъ самую эту идею достаточной критикѣ? Въ его сочиненіяхъ долгъ является фактомъ, не подлежащимъ никакому сомнѣнію. Долгъ у него именуется основнымъ "фактомъ разума". Ни происхожденіе его, ни значеніе для человѣка не подвергаются анализу. Вся задача Канта состоитъ въ установленіи содержанія императивовъ долга, принимаемаго за фактъ, не подлежащій никакой оцѣнкѣ и провѣркѣ. Уже отъ этого факта онъ умозаключаетъ къ Богу, къ блаженству, къ положительному смыслу жизни и всего мірозданія. Но, въ сущности, критики долга, критики практическаго разума Кантъ не даетъ. Нельзя не согласиться поэтому съ профессоромъ Л.М.Лопатинымъ, что Канту въ концѣ концовъ, не удалось показать очевидность моральнаго закона и дать ему разумное оправданіе. "Что мы называемъ разумнымъ и сознательнымъ убѣжденіемъ? спрашиваетъ названный авторъ. Такое состояніе нашего ума, при которомъ связь какихъ-либо понятій очевидна намъ въ своей необходимости и въ невозможности связи противоположной. Нравственный законъ Канта содержитъ ли въ себѣ такіе признаки? Необходимость дѣйствовать такъ, чтобы наши правила могли быть всеобщимъ закономъ, такъ же ли очевидна, какъ, напр., очевидна та математическая истина, что часть всегда бываетъ меньше цѣлаго? Кантъ рѣшительно отрицаетъ это: въ нравственномъ законѣ, по его взгляду, нѣтъ очевидности логической, потому что неповиновеніе ему можно всегда легко мыслить; въ немъ присутствуетъ только неизбѣжно ощущаемая

обязанность нравственная. Но что же это означаетъ? Вѣдь тогда прямо выходитъ, что нравственное чувство, съ точки зрѣнія сознательнаго разума, есть не болѣе какъ безотчетное влеченіе, цѣну котораго мы не понимаемъ, а только глухо ощущаемъ; для каждаго даннаго сознанія нравственный долгъ не есть что-либо понятное въ своей безусловности, - онъ цѣликомъ основывается на темномъ и необъяснимомъ чувствѣ. Другими словами, мы возвращаемся къ ученію интуитивистовъ, уваженіе къ нравственному закону является какимъ-то слѣпымъ инстинктомъ, противъ котораго стоитъ другой инстинктъ, не менѣе могущественный - влеченія къ наслажденіямъ чувственности, и сознательный разумъ опять безсильно останавливается передъ задачей: какъ объяснить, что одинъ инстинктъ безконечно лучше и дороже для насъ, чѣмъ другой, и потому всегда надо слѣдовать первому и всячески избѣгать внушеній второго. Вмѣсто разумнаго оправданія нравственнаго закона, Кантъ далъ гипотезу его происхожденія изъ нѣдръ разума. Между тѣмъ, одно другого, очевидно, замѣнить не можетъ. Вѣдь Кантъ лучше, чѣмъ кто-нибудь показалъ, какъ много невольныхъ иллюзій рождаетъ разумъ, постигая дѣйствительность; почему и нравственный законъ не признать субъективнымъ призракомъ, можетъ быть, очень властнымъ надъ нашимъ сознаніемъ, - но все-таки никакой реальной истины не выражающимъ? Субъективную принудительность нравственнаго закона по отношенію къ намъ можно ли отождествлять съ его безусловною обязательностью? Приходится признать, что Кантъ въ своей, въ общемъ, смѣлой

критикѣ самыхъ глубокихъ тайниковъ человѣческаго сознанія, въ какомъ-то трепетѣ остановился передъ живущимъ въ человѣкѣ чувствомъ нравственнаго долга и это чувство не рѣшился подвергнуть критикѣ и анализу. Съ такимъ пріемомъ согласиться невозможно. Выше было указано, что уваженіе къ нравственному закону не только не препятствуетъ критикѣ, но вызываетъ ее; мы вполнѣ убѣждены въ томъ, что истина, въ томъ числѣ и нравственная, никакой критики не боится; критика можетъ только способствовать очищенію нашего нравственнаго сознанія отъ вредныхъ примѣсей и просвѣтленію нашихъ представленій о содержаніи нравственнаго закона. Кантъ своей критики до конца не довелъ.

Нашъ общій выводъ сводится к тому, что мораль Канта грѣшитъ недостаточнымъ вниманіемъ къ эмпирическимъ даннымъ и въ то же время включаетъ въ себя необоснованные и недоказанные метафизическіе элементы. Эмпирическія предпосылки Канта, гдѣ наличность ихъ обнаруживается, страдаютъ недостаточной широтой и полнотой; Кантъ при построеніи Этики исходитъ изъ представленій объ отдѣльномъ, изолированномъ человѣкѣ, благополучіе его представляетъ въ видѣ пассивнаго состоянія чувственной удовлетворенности, а объ обществѣ, какъ особаго рода реальности, не имѣетъ представленія. При этихъ условіяхъ мы, признавая великія заслуги Канта въ постановкѣ моральной проблемы, все же не можемъ принять въ цѣломъ его ученія и должны искать другихъ путей къ разрѣшенію этой проблемы.

§4. УТИЛИТАРНАЯ ЭТИКА.

Перейдемъ теперь къ попыткамъ рѣшить этическія проблемы на основахъ положительной науки, не выходящей за предѣлы эмпирическихъ данныхъ. Для этого обратимся прежде всего къ англійской позитивной этикѣ, къ утилитарнымъ и эволюціоннымъ теоріямъ.

1. ИЗЛОЖЕНІЕ.

Во главѣ современныхъ англійскихъ утилитаристовъ стоитъ Іеремія Бентамъ (1748-1832) - писатель, имѣвшій большое вліяніе на законодательство культурныхъ странъ въ первой половинѣ XIX в. (Избранные отрывки изъ соч. Бентама см. въ "Библіотекѣ экономистовъ", изд. Солдатенкова). Его основная посылка состоитъ въ слѣдующемъ: человѣку свойственно стремленіе къ счастью, каждый желаетъ своего счастья, и эгоизмъ есть основа поведенія людей. Но этотъ эгоизмъ долженъ быть разумнымъ. Разумный человѣкъ понимаетъ, что, такъ какъ онъ не можетъ жить внѣ человѣческаго общества, то онъ долженъ быть готовъ сохранять съ людьми хорошія отношенія. Собственное счастіе разумно можетъ быть обезпечено только при условіи - не противодѣйствовать счастью другихъ и даже содѣйствовать ему, если это только не связано съ самопожертвованіемъ. Если общество будетъ состоятъ изъ разумныхъ людей, то на основѣ ихъ эгоистической дѣятельности возможно достиженіе наибольшаго счастья наибольшаго

количества людей. Таково первое положеніе Бентама. -. Дальше онъ спрашиваетъ: въ чемъ состоитъ счастье, какихъ цѣлей мы должны добиваться? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Бентамъ проявляетъ себя холоднымъ и разсчетливымъ англичаниномъ той эпохи: онъ строитъ этику, основанную на ариѳметикѣ, и доказываетъ, что можно найти количественный масштабъ, чтобы измѣрить высоту наслажденія (моральная ариѳметика). Онъ предлагаетъ опредѣлить сравнительную цѣнность удовольствій по степени ихъ продолжительности, интенсивности, достовѣрности, близости; кромѣ того, слѣдуетъ произвести оцѣнку ихъ плодотворности, чистоты и распространенности. Точно также надо расцѣнивать и стоаданія. Дѣйствія, которыя въ конечномъ разсчетѣ дадутъ перевѣсъ счастью, онъ считаетъ правильными, и, наоборотъ, неправильны дѣйствія, дающія перевѣсъ страданію. Такимъ образомъ, мы можемъ количественнымъ анализомъ опредѣлить, какое удовольствіе выше и какое ниже. - Третья задача Бентама состоитъ въ выясненіи санкцій нашего поведенія. Бентамъ считаетъ, что санкціей безнравственнаго поведенія является, прежде всего, то страданіе, которое получаетъ человѣкъ, сдѣлавшій неправильный разсчетъ, -. физическая или естественная санкція. Сверхъ того, существуетъ санкція общественнаго мнѣнія, санкція политическая, санкція религіозная. Совѣсти Бен-

тамъ не придаетъ значенія, и поэтому его не безъ основанія упрекаютъ въ томъ, что онъ заботится не столько о моральности поведенія, сколько о его простой легальности. Большое значеніе онъ придаетъ политической санкціи: т.к. люди не всегда умѣютъ сдѣлать правильный разсчетъ, то мудрый законодатель, который лучше знаетъ, въ чемъ заключается правильное поведеніе, долженъ облегчить этотъ разсчетъ, указывая, что за неправильныя дѣйствія будетъ ожидать наказаніе. - Четвертый вопросъ, который старается выяснить Бентамъ, состоитъ въ томъ, къ чему же въ результатѣ должно стремиться мудрое з а к о н о д а т е л ь с т в о? Тутъ Бентамъ опять ярко отражаетъ на себѣ англійскія воззрѣнія своего времени: самымъ главнымъ средствомъ для достиженія всѣхъ возможныхъ благъ является для него богатство; а потому основная задача законодательства - правильно распредѣлить народное богатство. Наслажденіе, доставляемое богатствомъ своему обладателю, возростаетъ въ меньшей прогрессіи, чѣмъ сумма богатства; поэтому законодательство должно заботиться о равномѣрномъ распредѣленіи богатства. Только при этомъ условіи данная сумма богатства дастъ наибольшее количество счастья. Но изъ этого не слѣдуетъ проповѣди имущественнаго коммунизма, т.к., по мнѣнію Бентама, для достиженія счастья мало обладать богатствомъ, необходимо обладать еще увѣренностью въ томъ, что оно останется за обладателемъ. Такимъ образомъ, право собственности должно быть сохранено, но собственность

распредѣлена по возможности равномѣрно между всѣми людьми; для послѣдней цѣли Бентамъ предлагаетъ прибѣгнуть къ прогрессивному налогу на наслѣдства.

Джонъ Стюартъ Миллъ (см. его соч. "Утилитаріонизмъ. О свободѣ."), являясь непосредственнымъ продолжателемъ Бентама, идетъ дальше его и улучшаетъ его этику, устраняя нѣкоторыя ея угловатости. Всего менѣе пріемлемо дѣлаемое Бентамомъ количественное разграниченіе удовольствій. Милль понимаетъ, что количественными оцѣнками довольствоваться нельзя, и предлагаетъ различать удовольствія не количественно, а качественно: удовольствія высшаго разряда и низшаго, духовныя и чувственныя; преимущество первыхъ такъ очевидно, что человѣкъ, познавшій ихъ, никогда отъ нихъ не откажется, хотя бы рисковалъ остаться неудовлетвореннымъ въ погонѣ за ними. "Лучше быть недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольнымъ глупцомъ". Но какъ найти критерій высшихъ и низшихъ удовольствій? На этотъ вопросъ Милль даетъ намъ неудовлетворительный отвѣтъ, - онъ предлагаетъ руководиться мнѣніемъ большинства; недостаточность такого критерія очевидна: ясно, что настоящаго критерія Милль не могъ найти. Такимъ образомъ, первое различіе Милля отъ Бентама сводится къ тому, что послѣдній довольствовался количественнымъ разграниченіемъ между удовольствіями, первый же искалъ разграниченія качественнаго. - Второе различіе состоитъ въ томъ, что Бентамъ - индивидуалистъ, его лозунгъ - наибольшее сча-

стье наибольшаго количества людей; по его теоріи, общество распадается на единицы и наибольшее ихъ количество должно быть счастливо. Милль стоитъ на болѣе соціологической точкѣ зрѣнія, онъ говоритъ объ о б ъ е м ѣ б л а г ѣ; при этомъ ему предносится представленіе о человѣческомъ обществѣ, какъ о чемъ-то цѣломъ; идеаломъ по денія у него является эгоизмъ, согласованный съ благомъ всего общества. - Бентамъ всюду предлагаетъ намъ дѣлать разсчетъ, и добродѣтельный человѣкъ представляется ему чѣмъ-то вродѣ бухгалтера. Милль говоритъ, что для правильности дѣйствій обыкновенно нѣтъ нужды производить сложные разсчеты; общество располагаетъ накопленнымъ опытомъ въ этомъ отношеніи, и въ большинствѣ случаевъ достаточно съ нимъ сообразоваться, чтобы поступать правильно. Д о б р о д ѣ т е л ь пріобрѣтается посредствомъ навыка; сначала мы дѣйствуемъ добродѣтельно, считая, что это выгодно для насъ, а потомъ уже начинаемъ цѣнить добродѣтель саму по себѣ. По этому поводу Милль дѣлаетъ свое извѣстное сопоставленіе добродѣтели и скупости: человѣкъ сперва дорожитъ богатствомъ, т. к. можетъ воспользоваться имъ ради опредѣленныхъ, конкретныхъ цѣлей, а потомъ богатство обращается для него въ самоцѣль; аналогичный процессъ происходитъ съ добродѣтелью, которой въ силу традиціи мы начинаемъ дорожить ради ея самой, независимо отъ практическихъ цѣлей, которыя она преслѣдуетъ. Воспитаніе должно укрѣплять въ людяхъ соціальныя наклонности, а законодательство должно способствовать установленію возможно

большей гармоніи между индивидуальными интересами и требованіями общаго блага.

Вопросъ о генезисѣ и значеніи моральнаго чувства былъ углубленъ представителями эволюціоннаго направленія: Дарвиномъ и Спенсеромъ.

Дарвинъ оставилъ намъ нѣсколько цѣнныхъ соображеній относительно происхожденія моральнаго чувства. Въ сочиненіи "О происхожденіи человѣка" онъ ставитъ этику въ связь со своимъ ученіемъ о борьбѣ за существованіе и естественномъ отборѣ. Онъ указываетъ, что соціальный инстинктъ помогаетъ стаднымъ животнымъ бороться съ врагами; въ случаѣ нужды этотъ инстинктъ заставляетъ индивида жертвовать собою для блага всего рода. У человѣка этотъ инстинктъ освѣщается его разумомъ; человѣкъ сознаетъ пользу соціальности, и на этой почвѣ нравственный инстинктъ получаетъ дальнѣйшее развитіе. Такимъ образомъ, моральное чувство, по Дарвину, есть результатъ приспособленія человѣка къ окружающей средѣ и является средствомъ обезпечить благосостояніе человѣческаго рода.

Спенсеръ поставилъ этическую проблему еще глубже; онъ также исходитъ изъ положенія, что всякому живому существу присуще стремленіе къ счастью; но почему мы должны стремиться къ счастью? На этотъ вопросъ Спенсеръ и даетъ отвѣтъ своей системой синтетической философіи. Согласно основной идеѣ этой философіи, человѣкъ и его стремленіе къ счастію - лишь одна составная часть общаго плана міроздания. Спенсеръ кладетъ

въ основу мірового процесса идею эволюціи, за которой неизбѣжно слѣдуетъ диссолюція. Вся жизнь міра сводится къ непрерывной смѣнѣ эволюцій и диссолюцій, причемъ между ними устанавливаются моменты равновѣсія. Эволюція состоитъ въ интеграціи матеріи, которая сопровождается утратой самостоятельнаго движенія частей. Обыкновенно эволюція усложняется тѣмъ, что матерія изъ неопредѣленнаго и несвязнаго состоянія однородности переходитъ къ связному опредѣленному состоянію разнородности. По окончаніи процесса эволюціи устанавливается моментъ равновѣсія системы, но вслѣдъ за этимъ начинается процессъ диссолюціи, опять получается хаосъ, затѣмъ этотъ хаосъ какимъ-либо толчкомъ снова выводится изъ покоя, и опять начинается эволюція и т.д. до безконечности.

Свой законъ эволюціи Спенсеръ пытается провести всюду: въ ученіи о происхожденіи планетной системы, въ біологіи, въ психологіи и, наконецъ, въ ученіи о человѣческомъ обществѣ; послѣднее также сначала представляется ему однороднымъ, несвязнымъ и неопредѣленнымъ, а потомъ постепенно начинаетъ дифференцироваться и сплачиваться.

Посвященный этикѣ томъ своей системы философіи Спенсеръ начинаетъ съ опредѣленія эволюціи поведенія человѣка; эволюція поведенія состоитъ въ томъ, что оно развивается въ направленіи болѣе совершеннаго приспособленія дѣйствій къ цѣлямъ, т.е. наилучшаго сохраненія индивида и вида. По мѣрѣ развитія, поведеніе людей дѣлается болѣе связнымъ, прочнымъ,

опредѣленнымъ и разнообразнымъ. Конечный идеалъ - наступленіе абсолютнаго равновѣсія. Тогда люди сдѣлаются въ своемъ поведеніи вполнѣ соціальными и никакого тренія между человѣкомъ и обществомъ не будетъ. Всѣ станутъ поступать нравственно, потому что такова будетъ ихъ природа. Исчезнетъ внѣшнее принужденіе, исчезнетъ и самое чувство долга, тяжелой нравственной обязанности. Наступитъ эпоха органической нравственности. Теперь же ни соціальная среда еще не приспособилась вполнѣ къ намъ, ни мы къ ней. Изъ этого несовершенства вытекаетъ тягостное чувство долга, и человѣческая нравственность должна еще пройти длинную эволюцію, пока это чувство не станетъ излишнимъ. Въ теченіе этого процесса общества съ плохой моралью оказываются болѣе слабыми въ борьбѣ за существованіе и погибаютъ въ столкновеніи съ болѣе сильными. Только несовершеннымъ состояніемъ нравственности вызывается и необходимость самопожертвованія. Что касается окончательной, абсолютной этики, то она сводится, по ученію Спенсера, къ комбинаціи трехъ принциповъ: справедливости, отрицательной и положительной благотворительности. Важнѣйшимъ является принципъ справедливости. Формула его состоитъ въ томъ, что каждый индивидъ можетъ требовать полнѣйшей свободы для упражненія своихъ способностей, если эта свобода совмѣстима съ такой же свободой каждаго другого человѣка. Отрицательная благотворительность сводится къ тому, что никто не долженъ создавать несчастій для другихъ людей ни прямымъ, ни косвеннымъ путемъ.

Положительная благотворительность требуетъ, чтобы каждый, кромѣ пріятныхъ ощущеній, получаемыхъ отъ личнаго удовлетворенія, участвовалъ посредствомъ сочувствія въ пріятныхъ ощущеніяхъ, получаемыхъ другими. Всѣ эти законы Спенсеръ выводитъ изъ указаній, даваемыхъ самою человѣческой природой. Природа указываетъ, что счастіе составляетъ цѣль творенія. Прочныя удовольствія получаются только при свободномъ упражненіи нашихъ способностей. Слѣдовательно, идеальный порядокъ состоитъ въ возможности свободнаго упражненія способностей, открытой для всѣхъ людей. Въ общественной жизни такая свобода мыслима только при условіи, чтобы она была открыта въ равной мѣрѣ для всѣхъ.

II. КРИТИКА.

Перейдемъ къ критической оцѣнкѣ англійской утилитарной и эволюціонной школы.

Заслугу ея составляетъ стремленіе поставить этику на научную почву. Нравственность для нея есть сила, происхожденіе и назначеніе которой совершенно понятно. Но если мы поставимъ вопросъ, разрѣшаетъ ли эта школа всѣ конечныя проблемы этики, то отвѣтъ будетъ отрицательный. И эти этическія системы на всѣ возникающіе вопросы окончательнаго отвѣта дать не могутъ. Анализъ счастья, напр., который намъ здѣсь предлагается, нельзя признать окончательнымъ. У Бентама въ основѣ счастья лежитъ представленіе о состояніи сытости, удовлетворенности. Такое представленіе о счастіи не можетъ насъ удо-

влетворить, т.к., во-первыхъ, подобное счастье не можетъ быть прочнымъ, во-вторыхъ, добродѣтель человѣка въ такомъ случаѣ придется измѣрять степенью его удовлетворенности. Милль искалъ другого критерія, т.к. недостаточность количественной оцѣнки наслажденій онъ хорошо понималъ. Но устойчиваго критерія не нашелъ и Милль; какъ распознавать низшія и высшія удовольствія, онъ указать не могъ. Притомъ Милль также не могъ отрѣшиться и отъ предразсудка, что счастье есть спокойствіе и довольство. Между тѣмъ, такое представленіе о счастьи едва-ли соотвѣтствуетъ даннымъ этики. Если мы хотимъ опредѣлить понятіе счастья, то отправнымъ пунктомъ мы должны взять человѣческую природу. Такъ какъ природа человѣка активна, разумна и соціальна, то эти именно качества и должны лечь въ основу опредѣленія счастья (см. ниже, § 5, I).

Недостатокъ ученія Спенсера состоитъ, прежде всего, въ томъ, что онъ слишкомъ мало оттѣнилъ элементъ активности и разумности въ человѣческомъ поведеніи. Спенсеръ не отрицаетъ вполнѣ значенія идей, но и не придаетъ имъ сколько-нибудь самостоятельной роли. "Рядъ истинъ, называемыхъ при нашей искусственной классификаціи ученіемъ о нравственности, въ существѣ своемъ однороденъ съ истинами міра физическаго," говоритъ Спенсеръ въ своемъ трактатѣ "Соціальная статика" Порядокъ вещей, предписываемый закономъ равной свободы, порядокъ, къ которому стремится человѣчество, это тотъ же порядокъ, къ которому стремится и вся природа". Человѣкъ со

всѣми его идеями есть только орудіе природы. Поэтому, если у него явилось извѣстное убѣжденіе, то онъ долженъ его свободно высказывать и бороться за его реализацію, не задумываясь о томъ, насколько оно можетъ быть реализовано 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; въ какой степени оно можетъ реализоваться, это отъ насъ не зависитъ, это покажетъ сама жизнь; не наше дѣло исправлять природу и естественный ходъ вещей своею предусмотрительностью. Такимъ образомъ, въ политику вносится въ значительной мѣрѣ фатализмъ и люди обращаются въ слѣпыя орудія независящаго отъ нихъ рока. Хотя самое счастіе, по Спенсеру, состоитъ въ свободной дѣятельности, но наиболѣе интересная для насъ сторона дѣятельности - идейное творчество - едва ли получила свое должное въ схемѣ развитія, предложенной Спенсеромъ. "Безъ насъ, говоритъ Спенсеръ, приняты мѣры, чтобы каждая истина появилась въ свое надлежащее время". Особенности творческой психической причинности, безъ которыхъ не могутъ быть поняты соціальные процессы, вполнѣ игнорируются Спенсеромъ. Объ этихъ особенностяхъ рѣчь будетъ ниже, въ отдѣлѣ о свободѣ воли. Мы увидимъ тамъ, что соціальный процессъ сводится не къ одному только пассивному приспособленію человѣка къ окружающей средѣ; человѣкъ не только пассивный продуктъ среды, онъ въ то же время и активный агентъ въ міровомъ процессѣ.

Воля человѣка не абсолютно свободна, но все же она есть одно изъ самостоятельныхъ творческихъ началъ въ общей цѣпи причинъ и слѣдствій. Такой же активный характеръ имѣетъ и нашъ познавательный процессъ. Впечатлѣнія внѣшняго міра перерабатываются человѣкомъ, и затѣмъ уже, на основаніи этого, переработаннаго разумомъ матеріала, человѣкъ воздѣйствуетъ на окружающую среду. Это положеніе слишкомъ мало оттѣнено у Спенсера, почему онъ и приходитъ во многихъ случаяхъ къ односторонниимъ выводамъ. Въ теоріи познанія онъ отвергаетъ почти всѣ элементы критицизма, установленные Кантомъ. По ученію Спенсера, наше познаніе сводится почти-что къ пассивному воспріятію окружающаго. Въ своемъ"Изученіи соціологіи" Спенсеръ отрицаетъ значеніе великихъ людей въ исторіи; для него они не существуютъ. Нельзя, конечно, возводить личность на такую высоту, какъ это дѣлалъ, напримѣръ, Карлейль, но нельзя и отрицать ея значенія такъ безусловно, какъ это дѣлаетъ Спенсеръ; сильная личность, несомнѣнно, активно воздѣйствуетъ на ходъ исторіи. Вотъ почему Спенсеръ даетъ превосходную психологію малокультурныхъ обществъ и значительно слабѣе, когда имѣетъ дѣло съ обществомъ высокой культуры. У Спенсера мы находимъ, такъ сказать, "натуралистическое" пониманіе исторіи. Онъ въ значительной степени стушевываетъ факторы, отличающіе эволюцію человѣка отъ эволюціи животнаго міра. При этихъ условіяхъ нѣтъ ничего удивительнаго, если Спенсеръ мало говоритъ объ идеалахъ и ихъ значеніи въ исторіи.

Когда мы строимъ извѣстные идеалы и заботимся о ихъ реализаціи, то мы должны быть убѣждены, что міръ имѣетъ смыслъ, и потому самая важная задача этики состоитъ въ разрѣшеніи вопроса: въ чемъ состоитъ смыслъ жизни? Такъ какъ Спенсеръ построеніе идеаловъ не придаетъ самостоятельнаго значенія, то и удовлетворительнаго отвѣта на вопросъ о смыслѣ жизни онъ не даетъ. По Ницше, міровой процессъ есть безконечное повтореніе одного и того же("теорія вѣчнаго возврата вещей"); по Спенсеру, все развивается по законамъ эволюціи, доходитъ до равновѣсія, затѣмъ начинается обратный процессъ диссолюціи и снова эволюціи, т.е. опять-таки происходитъ вѣчный круговоротъ. Хотя Спенсеръ настаиваетъ на томъ, что новая эволюція никогда не повторяетъ старой, но все же такое воззрѣніе на міръ не вкладываетъ въ него опредѣленнаго положительнаго смысла.

Но этого мало. Спенсеру можно сдѣлать еще рядъ упрековъ. Хотя онъ и старается оставаться на научной почвѣ и доказываетъ, что его законы міровой эволюціи составляютъ только выводъ изъ данныхъ опыта и наблюденія, но приходится признать, что онъ тѣмъ не менѣе ввелъ въ свои построенія явно метафизическіе элементы.

Первая часть его системы философіи содержитъ ученіе "о непознаваемомъ", въ которомъ онъ говоритъ, что абсолютная субстанція вселенной совершенно непознаваема. Это ему не мѣшаетъ, однако, дальше перечислять свойства этой "непознава-

ной" субстанціи (она реальна, абсолютна, безусловна, нераздѣльна и т.д.) и утверждать, что наши представленія суть не что иное, какъ результатъ ея воздѣйствія на насъ. Если субстанція непознаваема, какъ утверждаетъ Спенсеръ, то откуда же онъ почерпнулъ свѣдѣнія не только о ея существованіи, но и о свойствахъ? Это - непримиримое противорѣчіе. А затѣмъ нельзя не отмѣтить, что основной вопросъ теоріи познанія въ томъ и состоитъ: существуютъ ли наши представленія сами по себѣ, или же они являются результатомъ воздѣйствія на насъ извѣстной субстанціи, "вещей въ себѣ"? Отвѣчая на этотъ вопросъ въ своемъ ученіи о непознаваемомъ, Спенсеръ ввелъ понятіе метафизической субстанціи. Дальнѣйшаго развитія этой метафизики онъ однако не даетъ, и такимъ образомъ, останавливается на полпути. Въ результатѣ оказывается, что Спенсеръ создалъ такое ученіе о мірѣ, которое не вкладываетъ въ него положительнаго внутренняго смысла, но въ то же время, несомнѣнно содержитъ въ себѣ метафизическіе элементы. Если ужъ мыслитель сталъ на почву метафизики, то слѣдовало итти по этому пути дальше. Тогда и результаты получились бы болѣе удовлетворяющіе нашимъ этическимъ запросамъ.

Въ своемъ законѣ всеобщей эволюціи Спенсеръ хочетъ удержаться на почвѣ науки, но индукціи его иногда довольно слабы, потому что онъ стремится провести этотъ законъ во всѣхъ рѣшительно областяхъ и часто прибѣгаетъ для этой цѣли къ натяжкамъ. Въ сущности въ Спенсеровской системѣ философіи законъ

эволюціи является прокрустовымъ ложемъ, на которое авторъ старается уложить всѣ факты. Въ частности и для эволюціи этики формула Спенсера ,несомнѣнно, узки и схематичны; все разнообразіе явленій нравственной жизни въ нихъ укладываются лишь съ большими натяжками.

§ 5. Э Н Е Р Г И С Т И Ч Е С К А Я Э Т И К А .

I. ПОНЯТІЕ О БЛАГОСОСТОЯНІИ.

В у н д т ъ, П а у л ь с е н ъ, Г ю й о, Ф у л ь е , Г е ф ф д и н г ъ являются каждый по своему представителями особаго направленія въ этикѣ, которое Паульсенъ предлагаетъ окрестить именемъ этики э н е р г и с т и ч е с к о й . Дѣйствительно своимъ"энергизмомъ" направленіе это наиболѣе отличается отъ предыдущихъ.

Мы устанавливаемъ въ §10 "Общей теоріи права" основное положеніе, что идеалъ соціальной справедливости заключается въ построеніи общественнаго порядка, при которомъ можно гармонически согласовать благосостояніе общества и личности. Чтобы подробно развить эту тему, намъ надо остановиться на вопросѣ, что такое б л а г о с о с т о я н і е ; правильный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ помочь намъ и въ окончательной оцѣнкѣ англійской утилитарной этики. Въ характерѣ отвѣта на этотъ вопросъ и состоитъ отличительная особенность этики энергизма.

Понятіе благосостоянія съ точки зрѣнія этого ученія не должно быть отождествляемо съ понятіемъ у д о в о л ь с т в і я. Удовольствіе само по себѣ не можетъ быть измѣрителемъ и показа-

телемъ этической цѣнности нашей дѣятельности. Чувство удовольствія и страданія отличается временнымъ и случайнымъ характеромъ; оно имѣетъ значеніе одного изъ признаковъ хорошаго или дурного состоянія организма только въ извѣстный данный моментъ; извѣстное дѣйствіе можетъ непосредственно доставлять удовольствіе, но въ общемъ быть вредно; такимъ образомъ, чувство удовольствія не можетъ быть надежнымъ измѣрителемъ нашего благосостоянія. Кромѣ того, нельзя не отмѣтить, что отождествленіе удовольствія въ смыслѣ спокойной удовлетворенности съ нравственнымъ благосостояніемъ было бы противно всѣмъ нашимъ обычнымъ нравственнымъ воззрѣніямъ: придерживаясь такого отождествленія, мы должны самымъ нравственнымъ человѣкомъ признать наиболѣе довольнаго, тогда какъ для насъ въ этическомъ отношеніи люди неудовлетворенные обыкновенно стоятъ выше другихъ; удовлетворенность въ большинствѣ случаевъ есть признакъ ограниченности, и мы оцѣниваемъ людей не по ихъ удовлетворенности, а по ширитѣ и содержанію тѣхъ задачъ, которыя они себѣ ставятъ. Всѣ эти затрудненія устраняются, если мы признаемъ, что благосостояніе для человѣка не есть состояніе пассивное, но а к т и в н о е, что счастье человѣка заключается не въ спокойномъ довольствѣ, но въ самомъ процессѣ свободной дѣятельности, свободнаго проявленія своихъ силъ, своего творчества. Мы страдаемъ, когда наша дѣятельность встрѣчаетъ препятствія, и благосостояніе наше сводится въ основѣ своей къ активному состоянію дѣятельности, не встрѣчающей препятствій. Мы ставимъ

идеаломъ такое состояніе общества, при которомъ и общество и отдѣльная личность могли бы с в о б о д н о д ѣ й с т в о в а т ь и р а з в и в а т ь с я.

Совершенно ошибочно при построеніи этическаго идеала исходить изъ понятія удовольствія уже по слѣдующей причинѣ. Чтобы гнаться за отдѣльными удовольствіями, надо ихъ испытать; человѣкъ, не испытавшій извѣстнаго удовольствія, не можетъ и искать его. Поэтому удовольствіе можетъ быть мотивомъ дѣйствія лишь послѣ опыта, первая же причина нашей дѣятельности иная - она заключается въ томъ, что наша энергія требуетъ расходованія; если въ этомъ расходованіи мы встрѣчаемъ препятствія, мы страдаемъ; когда же мы дѣйствуемъ свободно, то мы чувствуемъ себя счастливыми.

Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы всякая дѣятельность имѣла одинаковую цѣнность. Мы должны обратить вниманіе на то, какого рода дѣятельность наиболѣе соотвѣтствуетъ человѣческой природѣ. Тогда мы увидимъ, что эта дѣятельность 1) должна быть с о ц і а л ь н о й - мы должны ставить себѣ цѣли, которыя не расходятся съ цѣлями общества; 2) она должна быть р а з у м н о й ; - человѣкъ выдѣляется изъ остальнаго животнаго міра своимъ разумомъ, и этимъ свойствомъ онъ наиболѣе дорожитъ. Милль совершенно правъ, говоря, что между удовольствіями существуетъ качественное различіе, и что духовныя удовольствія имѣютъ преимущество надъ всѣми другими. Эвергисты даютъ намъ и критерій для этого разграниченія. Правда, умственныя эмо-

ціи обладаютъ меньшей живостью, чѣмъ чувственныя, но зато связанныя съ ними наслажденія не ослабѣваютъ отъ продолжительности и повторенія; средствомъ къ пріобрѣтенію ихъ является трудъ, но этотъ трудъ самъ по себѣ пріятнѣе, чѣмъ всякій другой. Огромное преимущество этихъ наслажденій заключается и въ томъ, что они оказываются наиболѣе соціальными изъ всѣхъ возможныхъ наслажденій: человѣку пріятно расширять кругъ своихъ знаній, но, расширяя этотъ кругъ, онъ ничего не отнимаетъ у другихъ, - наоборотъ, онъ чувствуетъ себя тѣмъ счастливѣе, чѣмъ больше имѣетъ возможности дѣлиться своимъ знаніемъ съ окружающими. То же самое можно сказать и объ эмоціяхъ эстетическихъ.

Такимъ образомъ, благосостояніе есть въ конечномъ счетѣ то наслажденіе, которое доставляетъ намъ свободная дѣятельность, разумная и соціальная. Этическій идеалъ заключается въ такомъ общественномъ порядкѣ , который давалъ бы возможность всему народу свободно развивать свою культурную дѣятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ позволялъ бы свободно развиваться каждой отдѣльной личности этого народа. Если мы такъ поставимъ вопросъ о счастьи, то получимъ идеалъ,соотвѣтствующій человѣческой природѣ, и въ то же время намъ не могутъ сдѣлать упрека въ грубомъ гедонизмѣ и утилитаризмѣ.

Горячими сторонниками этой этики, какъ мы уже говорили, являются В у н д ъ ("Этика"), П а у л ь с е н ъ ("Основы

этики") и Г ю й о ("Очеркъ морали"); въ литературномъ мірѣ яркимъ выразителемъ ея былъ Г е т е; вспомнимъ, напр., монологъ Фауста, который онъ произноситъ, толкуя первыя строки евангелія отъ Іоанна:

"Написано: "въ началѣ было С л о в о" -
И вотъ уже одно препятствіе готово:
Я с л о в о не могу высоко такъ цѣнить.
Да, въ переводѣ текстъ я долженъ измѣнить,
Я напишу, что р а з у м ъ былъ въ началѣ,
Но слишкомъ, кажется, опять я сталъ спѣшить,
И мысли занеслись и въ заблужденье впали:
Не можетъ разумъ все творить и созидать,
Нѣтъ, С и л у слѣдуетъ началомъ называть,
Пишу - и вновь беретъ меня сомнѣнье:
Невѣрно мнѣ сказало вдохновенье,
Но свѣтъ блеснулъ, и выходъ вижу я:
Въ Д ѣ я н і и начало бытія".

Мы видимъ здѣсь, какую цѣну Гете придавалъ дѣятельности; наоборотъ, человѣкъ погибъ, когда онъ достигаетъ идеала грубаго гедонизма; припомнимъ знаменитые пари Фауста съ Мефистофелемъ и то условіе, при которомъ Фаустъ считаетъ себя погибшимъ:

ФАУСТЪ. "Когда на ложе сна въ довольствѣ и покоѣ
Я упаду, тогда насталъ мой срокъ,
Когда ты льстить мнѣ лживо станешь

И буду я собой доволенъ самъ,
Восторгомъ чувственнымъ когда меня обманешь,
Тогда - конецъ! Довольно спорить намъ!
Вотъ мой закладъ"!

МЕФИСТОФЕЛЬ. "Идетъ"!

ФАУСТЪ. "Ну, по рукамъ!
Когда воскликну я: мгновенье,
Прекрасно ты, - продлись, постой!
Тогда готовь мнѣ цѣпь плѣненья,
Земля, разверзнись подо мной!
Твою неволю разрѣшая,
Пусть смерти зовъ услышу я -
И станетъ стрѣлка часовая,
И канетъ въ Лету жизнь моя".

Наконецъ, заключительный хоръ ангеловъ во второй части трагедіи поетъ:

"Чья жизнь стремленіемъ была,
Того спасти мы можемъ..."

Такимъ образомъ, Гете считаетъ, что жизнь человѣка должна состоять въ стремленіи, въ дѣятельности, и осуждаетъ того, кто объявляетъ себя довольнымъ. Задача человѣка - ежедневно стяжать себѣ жизнь въ трудахъ.

Мы можемъ сослаться въ подтвержденіе высказанныхъ мыслей даже и на Спенсера. Хотя онъ вообще отводитъ активную и идейную сторону человѣка слишкомъ на задній планъ, но и

онъ говоритъ, что удовольствіе есть вещь слишкомъ относительная, мѣняющаяся по мѣрѣ развитія человѣка; неизмѣннымъ же остается тотъ принципъ, что самая дѣятельность доставляетъ намъ удовольствіе, если мы ее считаемъ цѣлесообразной. Но наиболѣе горячую апологію дѣятельности и труду встрѣчаемъ мы у Гюйо: онъ утверждаетъ, что "мы чувствуемъ потребность въ томъ, чтобы производить, чтобы налагать печать нашей дѣятельности на міръ", настаиваетъ на томъ, что дикарь неспособенъ къ настоящему труду, а преступники отличаются отвращеніемъ къ нему и не скучаютъ отъ праздности. Поэтому Гйо не презираетъ скуку, но видитъ въ ней признакъ жажды дѣятельности; онъ указываетъ, что народъ, изобрѣвшій сплинъ, есть въ то же время и самый дѣятельный народъ. Способность человѣка ставить себѣ идеалы объясняется и его склонность къ самопожертвованію; гедонизмъ не можетъ признавать самопожертвованія и относится къ нему отрицательно. Правда, понятія долга и самопожертвованія суть результаты несовершенства природы и нашей и общества: когда мы достигнемъ идеая, тяжелое чувство долга исчезнетъ, и самопожертвованіе в огромномъ большинствѣ случаевъ не будетъ необходимо, но въпрактической этикѣ эти явленія занимаютъ пока еще видноемѣсто и съ точки зрѣнія энергизма могутъ получить вполнѣудовлетворительное объясненіе.

Эргистическая этика стремится, такимъ образомъ, не сходя с почвы положительной науки, построить этическій иде-

алъ. Съ ея точки зрѣнія идеалъ состоитъ въ благосостояніи общества, основанномъ на благосостояніи личности, причемъ и общество, какъ цѣлое, и отдѣльная личность будутъ свободно развивать свои задатки въ разумной соціальной дѣятельности. Этотъ идеалъ основанъ на двухъ вполнѣ эмпирическихъ предпосылкахъ:

1. Человѣку свойственно стремленіе къ счастью.

2. Счастье опредѣляется соотвѣтственно разумной, соціальной и дѣятельной природѣ человѣка.

По существу къ довольно близкимъ выводамъ приходятъ и представители современнаго неокантіанства, такъ называемой марбургской школы, Наторпъ (Die Sozialpädagogik), Когенъ (Logik der reinen Erkenntnis ,Ethik der reinen Willens), Штаммлеръ (Хозяйство и право). Ихъ отличительная особенность состоитъ въ томъ, что, слѣдуя за Кантомъ, они особенно выдвигаютъ впередъ формальный апріорный элементъ въ этикѣ, какъ и въ познаніи. Но въ то же время они заботятся связать формальную этику съ эмпирическими данными въ большей степени, чѣмъ это было сдѣлано Кантомъ, и, подчеркивая активность, разумность и соціальность человѣческой природы, въ конечныхъ этическихъ выводахъ занимаютъ позицію близкую къ энергизму.

Будучи построена на эмпирическихъ основахъ, этика энергизма стоитъ, конечно, какъ и вся современная наука, на эво-

люціонной точкѣ зрѣнія. Для нея чувство долга не является врожденнымъ человѣку, какъ оно представлялось Канту. И наши нравственныя понятія, и степень ихъ реакціи на наше поведеніе представляются результатомъ развитія э в о л ю ц і и. Начало этой эволюціи относится еще къ міру животныхъ, гдѣ мы можемъ наблюдать и соціальность , и родительскую любовь, и даже самопожертвованіе. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ нравственность первобытнаго человѣка даже ниже нравственности высшихъ животныхъ; достаточно указать хотя бы на весьма распространенное явленіе людоѣдства, подобнаго которому мы не встрѣчаемъ у животныхъ; они обыкновенно не поѣдаютъ членовъ своей же породы. Угнетенное положеніе женщины, какъ правильно указываетъ Летурно въ своей книгѣ объ эволюціи нравственности, также болѣе всего характерно именно для человѣка. Только путемъ медленной эволюціи создались наши современныя представленія о нравственности. Постепенно отлагались въ сознаніи человѣка чувства и идеи, которыя оказались полезными въ борьбѣ за существованіе, помогали человѣку обезпечить свое счастіе. При этомъ, конечно, мы неизбѣжно встрѣчаемся съ великимъ разнообразіемъ представленій по этому предмету. Постепенно, однако, человѣку удалось разобраться въ загадкахъ своего поведенія и выяснить, въ чемъ состоитъ путь къ истинному счастью. Изученіе природы человѣка и природы человѣческаго общества дало возможность заложить фундаментъ научной этикѣ, наукѣ о

человѣческомъ счастіи-благосостояніи, и теперь открывается эра новой чисто научной нравственности, которая поведетъ человѣчество впередъ, базируясь на твердой почвѣ доказаннаго знанія и гордо взирая на отжившіе свой вѣкъ религіозные и метафизическіе предразсудки. Есть, дѣйствительно, изслѣдователи, которые съ полной вѣрой въ себя и свое ученіе провозглашаютъ такія положенія. Кажется, по прочтеніи ихъ трактатовъ о нравственности, будто они на самомъ дѣлѣ разрѣшили до конца всѣ загадки человѣческой жизни. Прочтите для примѣра хотя бы заключительныя главы упомянутаго сочиненія Л е т у р н о.

II. Н е д о с т а т о ч н о с т ь э н е р г и з м а и э в о л ю ц і о н и з м а д л я р ѣ ш е н і я э т и ч е с к о й п р о б л е м ы.

И, дѣйствительно, нельзя не сказать, что современная наука много сдѣлала для выясненія этической проблемы. Новое представленіе о счастіи, какъ объ активномъ состояніи человѣка, представленіе объ обществѣ, какъ о единомъ органическомъ цѣломъ, имѣющемъ свои потребности и свое стремленіе къ благосостоянію, вытекающая отсюда формулировка соціальнаго идеала, какъ благосостоянія личности, гармонически примиреннаго съ благосостояніемъ общества, наконецъ, точная формулировка эволюціоннаго начала въ этикѣ, - это все такія завоеванія науки, которыя, дѣйствительно, знаменуютъ новую эру въ разработкѣ этической проблемы. Но тѣмъ

не менѣе успокоиться въ самодовольномъ созерцаніи добытыхъ результатовъ и современная наука не можетъ. Далеко не все еще ясно; если хотите, неяснымъ остается самое важное.

Допустимъ, что современная наука правильно поставила вопросъ о счастіи или благосостояніи и указала намъ путь къ достиженію наиболѣе для насъ доступнаго и прочнаго счастія. Все ли этимъ однако сказано?

Посмотримъ вокругъ себя. Много ли есть людей, которые усвоили себѣ всѣ эти идеи научной нравственности? Не окружаетъ ли этихъ немногихъ даже въ нашихъ культурныхъ странахъ масса людей, которые не слыхали ни слова объ этихъ принципахъ, и не существуетъ ли на земномъ шарѣ еще большаго количества людей, которые до сихъ поръ находятся на ступени людоѣдской морали, той самой, которая по Летурно стоитъ ниже животной? А тѣ изъ людей, которые усвоили себѣ принципы научной этики, на самомъ дѣлѣ примѣняютъ ли ихъ на практикѣ? Есть ли гарантія того, что люди не только поймутъ, въ чемъ состоитъ путь къ истинному благосостоянію личному и общественному, но и на самомъ дѣлѣ сумѣютъ пойти этимъ путемъ и осуществить соціальный идеалъ? Вѣдь для этого необходимо очень много сдѣлать. Среди нашихъ высоко-культурныхъ обществъ масса людей не имѣетъ физической возможности осуществлять предписанія научной этики, такъ какъ эти люди поглощены трудомъ подневольнымъ, къ которому указанія научной этики примѣнить нельзя: этотъ трудъ не имѣетъ въ себѣ

признаковъ свободной ,разумной, соціальной дѣятельности, а оставить его эти люди не могутъ, ибо онъ ихъ кормитъ. Значительная же доля населенія лишена даже этого подневольнаго труда и нуждается прямо въ кускѣ хлѣба. Удастся ли человѣчеству преодолѣть всю эту массу страданій и несправедливости и обезпечить торжество научнаго идеала благосостоянія? Можно ли дѣйствительно надѣяться на прогрессъ и вѣрить въ него?

И почему этотъ прогрессъ завоевывается цѣною столькихъ жертвъ и страданій? Развѣ нельзя было обойтись безъ массы постоянно растрачиваемыхъ жизней и проливаемой крови?

Какой можетъ быть внутренній смыслъ во всей массѣ страданій, наполняющихъ нашу жизнь?

Есть ли вообще какой-либо внутренній смыслъ въ существованіи человѣка, и стоитъ ли чего-нибудь самое счастье, въ особенности, когда оно покупается столь дорогой цѣной? Стоитъ ли жить и бороться во имя этого счастія и не лучше ли было бы, еслибы никакой жизни вообще на свѣтѣ не было?

Вотъ тѣ вопросы, которые неизбѣжно возникаютъ передъ каждымъ изъ насъ и которые продолжаютъ насъ волновать, не смотря на всѣ успѣхи современнаго знанія. Очевидно, не давая намъ категорическаго отвѣта на эти вопросы, наука не сказала намъ послѣдняго слова. Она не отвѣтила, пожалуй, на самые важные вопросы, которые мы ей ставимъ. Намъ говорятъ о прогрессѣ, но не представляютъ дѣйствительныхъ доказательствъ того, что прогрессъ на самомъ дѣлѣ происходитъ.

Между тѣмъ жизнь постоянно заставляетъ насъ сомнѣваться въ томъ, точно ли человѣчество становится счастливѣе и лучше. Намъ говорятъ о счастіи и правильномъ пути къ его отысканію, но не объясняютъ, почему же слѣдуетъ дорожить самимъ счастіемъ, какой смыслъ имѣетъ то страданіе, цѣною котораго оно покупается, стоитъ ли вообще жить и стремиться къ счастію. Намъ говорятъ о формальномъ моментѣ въ этикѣ, о томъ значеніи, которое для нашего поведенія имѣетъ стремленіе къ единству, къ гармоніи, свойственное человѣку и ведущее его къ ц а р с т в у ц ѣ л е й (марбургская школа), но не объясняютъ почему же такъ дороги намъ и такъ цѣнны это единство и эта гармонія.

Всѣ эти вопросы должны быть поставлены. И самое ихъ возникновеніе показываетъ, что и этика энергизма всей проблемы нравственности не разрѣшаетъ. Намъ необходимо итти дальше. Намъ надлежитъ смѣло поставить передъ собою волнующіе насъ вопросы о смыслѣ жизни и ея цѣнности. Можетъ быть, разсмотрѣніе этихъ вопросовъ выведетъ насъ изъ границъ науки и заведетъ въ область метафизическихъ построеній. Необходимо сдѣлать и этотъ шагъ. Если же и метафизика не поможетъ, то посмотримъ, нѣтъ ли еще какого-нибудь пути для того, чтобы найти себѣ надлежащую точку опоры въ нашемъ практическомъ дѣйствованіи.

Намъ приходится приступить къ разсмотрѣнію метафизическихъ попытокъ отвѣтить на вопросъ о цѣнности жизни. Позна-

комившись съ попытками обосновать пессимистическое міровоз - зрѣніе и убѣдившись въ ихъ бездоказательности, мы будемъ имѣть право поставить вопросъ о границахъ доказуемаго знанія и о томъ, нѣтъ ли въ практической дѣятельности другихъ источниковъ увѣренности въ цѣнности жизни, помимо научнаго знанія.

§ 6. В О П Р О С Ъ О Ц Ѣ Н Н О С Т И Ж И З Н И. ПЕССИМИЗМЪ. 1. И з л о ж е н і е. Весьма важное значеніе при рѣшеніи этическихъ проблемъ имѣетъ общій характеръ міровоззрѣнія мыслителя. Если исходить изъ оптимистическихъ представленій о мірѣ и его существѣ, то этическіе выводы, несомнѣнно, примутъ совсѣмъ иную окраску, нежели этика, построенная на пессимистической основѣ. Прежде всего надлежитъ установить самыя понятія объ оптимизмѣ и пессимизмѣ.

Самымъ виднымъ выразителемъ безусловнаго о п т и м и з м а въ новѣйшей философіи до сихъ поръ считается Л е й б н и ц ъ съ своей "Теодицеей" (1710 г.). Здѣсь проводится та идея, что вполнѣ совершенный міръ, въ которомъ не было бы зла, невозможенъ, такъ какъ не можетъ быть совершеннымъ міръ, состоящій изъ конечныхъ существъ. Однако, Богъ въ своей благости не могъ сотворить міръ, который бы не имѣлъ положительной цѣнности. Очевидно, изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Онъ выбралъ наилучшій. Если міръ состоитъ изъ конечныхъ и несовершенныхъ существъ, то только потому, что иного міра Богъ не могъ сотворить, не впадая въ противорѣчіе съ своимъ существомъ. По вѣчнымъ законамъ логики только одно существо мо-

жетъ быть безконечнымъ; - такимъ является самъ Богъ. Сотворенный Имъ міръ неизбѣжно состоитъ изъ многихъ конечныхъ и потому несовершенныхъ существъ. Но, обладая способностью къ моральной свободѣ, эти существа способны къ совершенствованію, и міръ неуклонно къ нему стремится. Нашъ міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, и добро въ немъ преобладаетъ надъ зломъ. Если же намъ кажется иногда, что зла и страданія слишкомъ много, или что можно бы было обойтись совсѣмъ безъ зла, то не слѣдуетъ забывать, что въ мірѣ зло имѣетъ свое значеніе, котораго, однако, мы не должны преувеличивать. 1) Зло является необходимымъ фономъ для добра и необходимымъ стимуломъ къ тому, чтобы, борясь со зломъ, мы сами становились добрыми и совершенствовались въ добродѣтели. Эта мысль встрѣчается намъ впослѣдствіи и въ Гетевскомъ "Фаустѣ", гдѣ Мефистофель слѣдующимъ образомъ себя характеризуетъ:

"Частица силы я,
Желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое".

2) То, что представляется намъ зломъ, есть зло съ нашей, человѣческой, точки зрѣнія. Нельзя весь міръ оцѣнивать только съ этой точки зрѣнія и дѣлать человѣка центромъ всего міра. Отъ такой ошибки предостерегаетъ уже Спиноза (Этика, ч. I въ концѣ). Можетъ быть, міръ проникнутъ цѣлью, которая сама по себѣ хороша, но въ составъ которой входитъ то, что намъ представляется зломъ, а на самомъ дѣлѣ и не есть зло. Наконецъ, вѣдь и знаемъ мы только частичку всего міра и, можетъ быть,

именно ту, въ которой сосредоточилось болѣе всего зла и страданія. Нельзя по этой частичкѣ умозаключать о всей огромной вселенной.

Къ этимъ философскимъ разсужденіямъ нѣкоторыя р е л и г і и прибавляютъ еще одно утѣшеніе: мы знаемъ только тѣ страданія, которыми грозитъ намъ наша земная жизнь; но всѣ эти страданія съ избыткомъ выкупаются тѣмъ блаженствомъ, которое добродѣтельныхъ ожидаетъ въ загробной жизни. Философы не не всегда вѣрятъ въ загробную жизнь. Но съ тѣмъ большею настойчивостью подчеркиваютъ они возможность прогресса для человѣчества и указываютъ, что прогрессъ нравственный уменьшаетъ количество моральнаго зла, а прогрессъ умственный увеличиваетъ нашъ арсеналъ средствъ для борьбы со зломъ физическимъ.

Основной недостатокъ теоріи Лейбница и всѣхъ ей подобныхъ оптимистическихъ разсужденій о мірѣ состоитъ въ томъ, что они не даютъ отвѣта на одинъ коренной вопросъ. Если совершенный міръ не могъ быть созданъ, если въ мірѣ есть зло, то, спрашивается, зачѣмъ же вообще существуетъ міръ? Не лучше ли было бы, еслибы никакого міра ны было? Вотъ тотъ слабый пунктъ оптимизма, за который хватаются представители противоположнаго п е с с и м и с т и ч е с к а г о м і р о в о з з р ѣ н і я.

Съ точки зрѣнія пессимизма міръ полонъ страданія и зла и оправдать его существованіе невозможно; лучше было бы, чтобы міръ вовсе не существовалъ. Устройство міра таково, что въ немъ страданія неизбѣжно перевѣшиваютъ надъ наслажденіями и

зло надъ добромъ. Люди по природѣ злы, и нельзя возлагать надеждъ на моральный прогрессъ. Впрочемъ, мы увидимъ, что послѣдняго рода пессимизмъ - этическій - не неизбѣженъ и что возможна пессимистическая философія, не включающая въ себя подобнаго скептицизма относительно нравственной природы людей и возможности для нихъ совершенствоваться въ нравственномъ и умственномъ отношеніяхъ. Тяжба между пессимизмомъ и оптимизмомъ проходитъ, собственно говоря, черезъ всю исторію философіи. Для нашихъ цѣлей достаточно будетъ познакомиться съ наиболѣе яркими представителями пессимизма въ новой философіи и на этихъ образцахъ сдѣлать общую критическую оцѣнку пессимистическаго міровоззрѣнія и базируемой на немъ этики.

Что касается К а н т а , то онъ въ своей этикѣ является безусловнымъ пессимистомъ по вопросу объ этическомъ уровнѣ людей. Люди, по мнѣнію Канта, болѣе злы, чѣмъ добры. Разсказываютъ, что однажды, бесѣдуя со своимъ другомъ Гассе о первородномъ грѣхѣ, Кантъ сказалъ: "Мало хорошаго въ человѣкѣ; каждый ненавидитъ своего сосѣда и старается подняться выше его, каждый полонъ зависти и діавольскихъ пороковъ. Homo homini non Deus, sed diabolus". А такъ какъ мораль, по Канту, имѣетъ не человѣческое происхожденіе и предназначена въ руководство всѣмъ разумнымъ существамъ, не исключая и наисовершенныхъ, то для человѣка съ его грѣховными склонностями исполненіе моральнаго долга можетъ быть только тягостнымъ. Долгъ слѣдуетъ выполнять исключительно изъ уваженія къ нему;

положенію человѣка во вселенной ,какъ простой твари, и не соотвѣтствовало бы выполненіе долга по склонности. Но эти аскетическіе и морально пессимистическія черты Кантовской этики умѣряются общимъ метафизическимъ оптимизмомъ философа. Самая всеобщность, на манеръ законовъ природы, какъ мы видѣли, могла быть принята въ качествѣ критерія нравственныхъ поступковъ лишь въ силу убѣжденія, что всеобщіе законы мірозданія сами по себѣ хороши, что міръ есть, въ цѣломъ, добро, а не зло. Этика Канта дополняется постулатомъ всесовершеннаго Бога, виновника блаженства въ умопостигаемомъ мірѣ. Да и на землѣ Кантъ вѣритъ въ прогрессъ, который приводитъ ко все болѣе справедливому устройству человѣческихъ обществъ и, создавая наилучшія условія для внѣшней легальности человѣческаго поведенія, тѣмъ самымъ помогаетъ и развитію моральности нравственнаго настроенія.

Если при такомъ оптимизмѣ общаго міровоззрѣнія Кантъ тѣмъ не менѣе въ области этики стоялъ на аскетической и морально-пессимистической точкѣ зрѣнія, то неудивительно, что аскетизмъ былъ еще болѣе усиленъ и выдвинутъ на первый планъ тѣмъ его послѣдователемъ, который отрѣшился отъ метафизическаго и культурно-историческаго оптимизма своего учителя. Я разумѣю А р т у р а Ш о п е н г а у е р а .

По ученію Шопенгауера, міръ можетъ быть познаваемъ ,какъ видимый феноменъ и какъ умопостигаемая вещь въ себѣ, - міръ, какъ представленіе, и міръ, какъ воля. - Міръ, какъ пред-

ставленіе, есть разнообразіе явленій въ границахъ мѣста и времени, подчиненное категоріи причинности. Этотъ міръ есть идеальное представленіе нашего разума, который при этомъ не проникаетъ въ существо вещей; это - иллюзія, "покрывало Майи", наброшенное на истинное существо міра нашимъ представленіемъ. Путемъ интуиціи мы можемъ, однако, познать прежде всего нашу собственную внутреннюю сущность, а затѣмъ, отправляясь отъ нея, получить понятіе о сущности міра. Этимъ путемъ мы получаемъ тотъ результатъ, что сущность міра, какъ и каждаго изъ насъ, есть воля.

Разница между нашей волей и волей міровой состоитъ лишь въ томъ, что наша воля есть воля сознательная; но воля міровая въ цѣломъ вовсе не всегда проявляется въ видѣ сознательной силы: лишь на верхушкахъ феноменальнаго міра она выступаетъ въ сопровожденіи сознанія. Понимаемый такимъ образомъ міръ, какъ вещь въ себѣ, есть единство, ибо онъ есть единая воля.

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 постоянное страданіе. Въ мірѣ органическомъ это усиліе міровой воли проявляется въ волѣ къ жизни, которая также сама по себѣ есть страданіе. Только страданіе предста -

вляетъ 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 собой вытекаетъ, по мнѣнію Шопенгауера, истинное этическое ученіе. Эгоизмъ есть крайнее проявленіе воли къ жизни и потому - несомнѣнное зло. Надлежитъ заботиться объ уничтоженіи мірового страданія, объ о с в о б о ж д е н і и м і р о в о й в о л и. Извѣстнымъ шагомъ къ этому является уже эстетическое наслажденіе прекраснымъ; здѣсь мы руководимся безкорыстнымъ созерцаніемъ міровыхъ идей, составляющихъ посредственное звено между міромъ ноуменальнымъ и феноменальнымъ и отрѣшаемся отъ эгоистической воли. Но это - состояніе еще не полнаго отрѣшенія отъ воли къ жизни, состояніе преходящее и не всѣмъ доступное. Слѣдующей ступенью къ этическому совершенству является состраданіе. Одержимый этимъ чувствомъ человѣкъ начинаетъ постигать, 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 этическаго совершенства, ибо тотъ, кто жертвуетъ собой для другихъ, хотя и отрицаетъ волю 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 любитъ жизнь и только бѣжитъ отъ избытка страданій. Полное отрицаніе воли къ жизни заключается въ аскетизмѣ. Аскетъ ведетъ совершательную жизнь; понимая ничтожество видимаго міра, онъ не заботится объ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей, не заботится и о продолженіи рода. Еслибы весь міръ состоялъ изъ аскетовъ, то родъ человѣческій неизбѣжно долженъ былъ бы прекратиться. Вмѣстѣ съ человѣкомъ, думаетъ Шопенгауеръ, погибли бы и животныя, а съ уничтоженіемъ всякаго сознанія погибъ бы и весь міръ, ибо безъ субъекта нѣтъ объекта.

Дальнѣйшее развитіе пессимистическая этика получила у одного изъ новѣйшихъ метафизиковъ (умеръ въ 1906 г.) - Э д у а р д а ф о н ъ Г а р т м а н н а. Самъ Гартманнъ не согласенъ называть свое міровоззрѣніе именемъ пессимизма; онъ предлагаетъ для него наименованіе "п е й о р и з м а" 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 Шопенгауера Гартманнъ относится отрицательно. Онъ полагаетъ, что этика Шопенгауера и непослѣдовательна, и недостаточна, и эгоистична. Непослѣдовательна она потому, что нельзя понять, какимъ образомъ можетъ индивидъ уничтожить свою волю къ жизни, если по ученію Шопенгауера, 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 по-прежнему. 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, Шопенгауеръ утверждаетъ, что съ исчезновеніемъ высшаго проявленія воли должно исчезнуть и низшее, т.е. міръ животныхъ, а съ полнымъ изчезновеніемъ сознанія - и весь міръ, такъ какъ безъ субъекта не можетъ быть объекта. Но всѣ эти положенія остаются необоснованными. Поэтому и аскезъ, рекомендуемый Шопенгауеромъ, получаетъ видъ полнѣйшаго эгоизма. Все дѣло идетъ о спасеніи своего милаго "я" отъ опасностей дальнѣйшей жизни и дальнѣй-

шаго страданія. Между тѣмъ необходимо изыскать средство для прекращенія мірового страданія, а не индивидуальнаго. Точно также и мораль состраданія, въ постановкѣ Шопенгауера, не обоснована. 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.

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. 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 выполнить долгъ. 3) Кантъ вѣритъ, однако, въ культурный прогрессъ и въ развитіе политической свободы и легальности, которое облегчаетъ 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 это представлялъ себѣ Кантъ, т.е. внѣ пространства и времени, не можетъ быть никакой дѣятельности и никакой индивидуаціи, поэтому здѣсь невозможна 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 распространенію ученія очень содѣйствовало это допущеніе

эвдемонистическаго оптимизма, хотя бы и въ умопостигаемомъ мірѣ. Самъ же Гартманнъ допускаетъ только эволюціонистическій, но не эвдемонистическій оптимизмъ.

Феноменальный міръ, по Гартманну, не есть простое представленіе, какъ училъ Шопенгауеръ, но проявленіе во множественности одной 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, могло бы быть названо "Сверхсознательнымъ"; но для насъ, людей, оно является безсознательнымъ элементомъ нашего бытія. Безсознательное начало всего есть абсолютная субстанція, надѣленная двумя аттрибутами. 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 неподвижнаго 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 по-

тому вѣчно остается неудовлетворенной, вѣчно мучается. Дѣло въ томъ, что видимый міръ неизбѣжно конеченъ: онъ творится при участіи логическаго элемента, идеи, а идея не можетъ создать логически несообразнаго продукта: законченной бевконечности. Поэтому лишь часть міровой воли заполняется содержаніемъ; постоянно остается огромный излишекъ воли голодной, не находящей себѣ примѣненія и потому страждущей.

Вся исторія міра состоитъ въ томъ, что логическій элементъ старается привести субстанцію вновь къ спокойному состоянію и для этой цѣли даетъ слѣпой волѣ соотвѣтственное содержаніе, разсчитанное на то, чтобы, въ концѣ концовъ, части слѣпой воли, развѣтвившейся въ 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, составляющій предметъ мышленія "Безсознательнаго". Эти явленія не суть, какъ нола-Галъ Шопенгауеръ, только субъективныя представленія, существующія лишь въ нашемъ мышленіи. Они прежде всего - явленія объективныя, т.е. индивидуальныя проявленія всеединаго начала, существующія независимо отъ всякаго сознанія (конкретный монизмъ). Мышленіе наше и его трансцендентально объективные предметы Гартманну представляются по существу однородны -

ми. Теорію познанія Шопенгауера, обращающую видимый міръ въ иллюзію, Гартманнъ рѣшительно отвергаетъ.

Главнымъ средствомъ для того, чтобы идея получила господство надъ волей, служитъ 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 толчекъ 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 встрѣчнымъ сопротивленіемъ. Такимъ образомъ, сознаніе само по себѣ есть 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 самаго 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 мірозданія есть поэтому выполненіе плана, предначертываемаго логическимъ элементомъ субстанціи. Отсюда закономѣрность и причинность, проникающая весь міръ. Слѣпая воля опредѣляетъ только, что нѣчто будетъ существовать вообще. Она даетъ толчекъ 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 сознанія 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 глу-

бину 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 феноменальнаго 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 будутъ только 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 отдѣльные люди суть только средства въ этомъ міровомъ процессѣ.

Такимъ образомъ, для Гартманна пессимизмъ является теоретической подкладкой этическаго ученія. Самая же этика воз-

водимая имъ на этихъ основахъ, носитъ характеръ эволюціонный и энергистическій.

Самъ философъ очень высокаго мнѣнія о своемъ ученіи, какъ въ теоретическомъ, такъ и въ практическомъ отношеніяхъ. Въ теоретическомъ отношеніи онъ считаетъ себя восполнившимъ односторонности предшествующихъ представителей послѣ-Кантовской философіи: Шопенгауера 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. Шопенгауеръ 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 притомъ 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. Онъ постоянно подчеркиваетъ, что его пес-

симизмъ не есть Шопенгауеровскій квіетизмъ 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, - недопустимо. Оно, 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

квіетизма. "Аскетъ, говоритъ Гартманнъ, отрицаетъ солидарность своей судьбы съ судьбою 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 квіетизмъ , пессимистическая педагогика должна энергично бороться и безпощадно подавлять подобныя наклонности". - Точно также 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 другихъ лицъ, -. Всѣмъ этимъ видамъ пессимизма Гартманнъ противипоставляетъ свое ученіе. Отличіе Гартманновскаго 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. Само-

убійство, по его мнѣнію, есть такое же патологическое состояніе, какъ помѣшательство. Этими обоими путями природа сама себя лечитъ, 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 психическому разстройству, такія мысли, которыя шли бы въ противовѣсъ къ этимъ склонностямъ. - 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.

Довольно причудливую фантазію на темы Шопенгауера и Гартманна мы находимъ въ сочиненіи Филиппа Майнлен-

д е р а (псевдонимъ купца Батца), озаглавленномъ "Философія искупленія". 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 распавшагося Божества. Міровой процессъ есть медленное умираніе обломковъ Божества, которое кончится полнымъ его уничтоженіемъ.

Какую роль играетъ развитіе культуры въ этомъ процессѣ ? Роль эта состоитъ въ томъ, что культурное развитіе приведетъ къ такому состоянію общественной жизни, когда бу-

дутъ 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 будетъ ясна, появляются иногда 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 Ю л і я В а н з е н а (умеръ въ 1881 году). Гартманнъ называетъ ученіе Ванзена "м и з е р а б и л и з м о м ъ". 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. Ванзенъ озаглавилъ свое главное сочиненіе "Противорѣчіе въ познаніи и существѣ міра. Принципъ и проведеніе въ частностяхъ реальной діалектики".

Основная его мысль заключается въ томъ, что основу бытія составляетъ воля. Но это не есть воля Шопенгауера, прямолинейно стремящаяся къ жизни. Міровая воля, по Ванзену, сама въ себѣ заключаетъ противорѣчіе: она въ одно и то же время и 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 Шопенгауера 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 Ванзена 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 Ванзена противоположности превращаются въ непримиримыя противорѣчія, которыя составляютъ постоянное и неустранимое существо міровой основы -воли. Въ этомъ и состоитъ реальная діалектика Ванзена. Ясно, что съ этой точки зрѣнія міръ лишается всякаго логическаго смысла; это - безконечный процессъ саму себя раздирающей воли. Человѣческое познаніе безсильно: законы логики не существуютъ для міра, и умъ, силящійся со-

здать логическую схему міра, создаетъ только иллюзіи и фатально приходитъ къ сознанію своего безсилія передъ алогической дѣйствительностью. "Логически невозможное есть дѣйствительное, и логически необходимое есть реально невозможное", провозглашаетъ Ванзенъ. Въ виду всего изложеннаго нѣтъ никакой надежды на избавленіе, и ученія о спасеніи отъ страданія, вродѣ Гартманновскаго, составляютъ только новую, четвертую по счету, стадію иллюзіи.

II. КРИТИКА. Обращаясь къ критическому разбору пессимистическихъ ученій, замѣтимъ прежде всего, что ихъ защитники пытаются обосновать свои теоріи аргументами различнаго рода. 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 иногда дѣлаютъ попытку обставить свои утвержденія чисто эмпирическими доказательствами; подвергаютъ анализу различныя стороны человѣческаго бытія съ цѣлью доказать, что элементъ страданія всюду перевѣшиваетъ. Наиболѣе обстоятельный анализъ такого рода мы находимъ въ "аксіологіи" Гартманна. Остановимся на всѣхъ этихъ аргументахъ и посмотримъ, насколько они убѣдительны.

Что касается м е т а ф и з и ч е с к и х ъ п о - с т р о е н і й, 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 неудовлетворенными. Не входя въ детальное ихъ разсмотрѣніе, ограничимся немногими замѣчаніями.

Метафизическое ученіе Ш о п е н г а у е р а оставляетъ желать многаго даже съ точки зрѣнія внутренней выдержанности и ясности теоріи. Остается неяснымъ, почему единая міровая воля въ нашемъ представленіи обращается во множественность явленій и, тѣмъ не менѣе, продолжаетъ стремиться къ единству, что выражается, напримѣръ, въ чувствѣ сострадания? 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 Шопенгауеръ оставляетъ безъ отвѣта.

Неясна и теорія познанія Шопенгауера. Мышленіе наше познаетъ лишь феномены. Слѣдовательно, и нашу собственную волю оно можетъ познать только какъ феноменъ. Между тѣмъ Шопенгауеръ 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 Шопенгауера можно заключить, что къ этому познанію насъ ведетъ какое-то внутреннее чувство, съ которымъ мы, въ сущности, выходимъ изъ области знанія, но вступаемъ въ область чистѣйшаго мистицизма.

Весь міръ мы должны объяснять по аналогіи съ нашей ноуменальной волей. Но міровая воля есть все-таки не то же самое, что воля человѣческая, ибо не во всѣхъ своихъ стадіяхъ она выступаетъ въ сопровожденіи сознанія. Такимъ образомъ, истинный характеръ этой воли намъ остается неяснымъ и непостижимымъ, несмотря на всѣ аналогіи. Другими словами, вся метафизика Шопенгауера въ концѣ концовъ ничего намъ не объясняетъ.

Не являются безупречными и метафизическія представле-

нія 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 аттрибутами. Этотъ вопросъ, по признанію самого Гартманна, есть коренной вопросъ всей философіи (Urproblem) и не разрѣшимъ силою человѣческой мысли. Но и въ дальнѣйшихъ частяхъ Гартманновской онтологіи и космологіи мы находимъ недомолвки и противорѣчія. Такъ, Гартманнъ, какъ мы видѣли, уподобляетъ алогическій аттрибутъ 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 аттрибутъ оказывается подобнымъ нашей волѣ. Гартманну не удалось провести дуализмъ аттрибутовъ, 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. Итакъ, теоретическая основа этики, метафизика Гартманна, не имѣетъ большой цѣны. При внимательномъ анализѣ

нельзя не притти 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 Ф у л ь е .

1) Гартманнъ основываетъ этику на любви человѣчества къ страждущему Божеству, по отношенію къ которому каждый изъ людей представляется лишь индивидуальнымъ его проявленіемъ. Едва ли, однако, подобное соображеніе составляетъ 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, вѣроятнѣе 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 куль-

турнаго 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 аттрибута, 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 въ ходъ свою алгебру: онъ высчиталъ, что вѣроятность новаго творенія міра равняется 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 одураченными". Да и едва ли возможно къ этой области чистаго случая примѣнять теорію вѣроятности. 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 ког-

да-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 уничтожить 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 М а й м л е н д е р а, то его метафизическія фантазіи еще слабѣе. Самыя основы его метафизики логически несовершенны. 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 распаденіе Божества могъ привести къ такому разнообразію индивидуальностей и строго закономѣрному процессу, который 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 обязанность 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 разрѣшается дѣвство и воздержаніе отъ произведенія потомства наряду съ самоубійствомъ: вѣдь самоубійство есть во всякомъ случаѣ болѣе прямой путь къ цѣли.

Система Б э н з е н а 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, напримѣръ, съ логической стороны ему можно было бы 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 возразитъ, 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 логическа-

го мышленія. Вѣдь и о нихъ возникаетъ вопросъ: откуда они появились, если не имѣютъ основъ въ реальности? Ванзенъ могъ бы отвѣтить, что это несоотвѣтствіе не имѣетъ никакого значенія въ нелогическомъ мірѣ. На самомъ же дѣлѣ Ванзенъ 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 Ванзена слѣдуетъ допустить, что въ каждой половинѣ также имѣется внутреннее противорѣчіе, и такъ далѣе, до безконечности. Да если мы и примемъ разсужденіе Ванзена, то все же останется неяснымъ, отчего законы нашего мышленія приладились только къ этимъ внутренне логическимъ половинамъ дѣйствительности, а не ко всему алогическому цѣлому?

Противъ ученія Ванзена можно выступить только съ точки зрѣнія его предпосылокъ. Именно можно поставить вопросъ, соотвѣтствуетъ ли представленіе Ванзена о міровой волѣ тому представленію о волѣ вообще, которое мы можемъ составить на основаніи нашего внутренняго самонаблюденія? Тогда окажется, что Ванзенъ 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 Ванзенъ 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 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 Ванзенъ истолковалъ невѣрно; муки отъ противорѣчій въ стремленіяхъ, взаимно другъ друга исключающихъ, проистекаютъ только изъ 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.

Перейдемъ отъ метафизики къ другого рода аргументамъ, выставляемымъ защитниками пессимистическаго міровоззрѣнія. Обратимъ вниманіе на ихъ п р е д с т а в л е н і е о в о л ѣ и о з н а ч е н і и с т р а д а н і я въ міровомъ процессѣ.

Шопенгауеръ 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 успокаивается, то онъ дѣлается жертвою скуки. Гартманнъ, который въ основѣ присоединяется къ этимъ мыслямъ своего предшественника, говоритъ, что человѣчество въ этомъ передованіи работы, выполняя которую оно утѣшаетъ себя толь-

ко надеждой на отдыхъ, и скуки, которая является неизбѣжнымъ результатомъ отдыха, напоминаетъ ему больного, который постоянно переворачивается съ боку на бокъ, но такъ и не можетъ найти себѣ удобнаго положенія.

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 и въ основѣ всѣхъ страданій (физическія страданія отъ болѣзни).

Воля не только не есть сама по себѣ главная причина страданій, но, какъ правильно указываетъ С е́ л л и., она есть наше главное средство, чтобы бороться со страданіями. Человѣкъ съ сильной волей умѣетъ побороть свои страданія, отвле-

кая 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 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 страданіе есть не только показатель упадка жизненныхъ силъ, но само является началомъ, разрушающимъ жизнь. Отсюда слѣдуетъ неизбѣжный логическій выводъ, что если бы страданіе на самомъ дѣлѣ преобладало надъ наслажденіемъ, то жизнь стала бы невозможной. Настоящіе пессимисты чувства, какъ Шелли, Ницше (не такіе чисто интеллектуальные пессимисты, какъ Шопенгауеръ 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 Шопенгауеръ 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 вида ни продолжительности, ни интенсивности, ни субъективнаго значенія каждаго страданія или наслажденія въ каждый данный моментъ. Паульсенъ предлагаетъ, чтобы наглядно убѣдиться въ этомъ, произвести подсчетъ страданіямъ и наслажденіямъ, хотя бы за одинъ только день, и попробовать подвести балансъ. Такъ, напримѣръ, 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. Б. 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 вни-

маніе постоянно насъ сопровождающее удовольствіе жить и дѣйствовать. Пессимисты вообще склонны искать счастья только въ пассивномъ состоянія спокойствія, которое вызываетъ, по ихъ основательнымъ разсчетамъ, скуку. Работа и трудъ имъ представляются зломъ и страданіемъ. Между тѣмъ 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 самымъ рискомъ, который иногда связанъ съ дѣятельностью. А между тѣмъ человѣку присуща любовь даже и къ 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 какъ разъ 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 жертвами 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 неправильныхъ общихъ психологическихъ предпосылокъ и склоненъ былъ, какъ ясно изъ изложеннаго, отодвигать въ сторону самые цѣнные элементы нашего счастья, детальный анализъ условій нашей жизни, сдѣланный Гартманномъ, страдаетъ безсистемностью, невыдержанностью и неполнотой. Нѣко-

торыя стороны нашего существованія въ немъ совсѣмъ не затронуты, другія (половая сторона) - повторяются дважды, всѣ же оцѣнены односторонне и освѣщены тенденціозно.

Пессимисты обыкновенно не ограничиваются тѣмъ, что доказываютъ преобладаніе страданій и зла въ настоящемъ. Они не вѣрятъ и въ уменьшеніе ихъ в ъ б у д у щ е м ъ. Иногда къ этому присоединяется также 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 воспріимчивость 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 раз-

витія.

Но вообще доказать наличность нравственнаго прогресса человѣчества при современномъ уровнѣ нашихъ знаній едва ли возможно; едва ли возможно произвести подсчетъ и выяснить, что 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 также невозможно высчитать, что возрастаетъ въ большей степени: наслажденія или страданія людей; но съ этой стороны опять-таки одинаково недоказуемы какъ утвержденія безусловныхъ пессимистовъ, такъ и утвержденія безусловныхъ оптимистовъ.

Можетъ быть, смыслъ жизни въ томъ и состоитъ, чтобы мы, не зная окончательной развязки исторіи, въ каждый данный моментъ боролись со зломъ и въ этой борьбѣ закаляли свои нравственныя силы. Такъ смотритъ на назначеніе зла Г е т е. 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).

III. ИСТОЧНИКИ ПЕССИМИСТИЧЕСКАГО МІРОВОЗЗРѢНІЯ.

Мы убѣдились въ томъ, что пессимистическое воззрѣніе на жизнь не является научно обоснованнымъ. Мало того, мы, до извѣстной степени, можемъ выяснить самые и с т о ч н и к и т а к о г о м і р о в о з з р ѣ н і я , какъ въ отдѣльныхъ личностяхъ, такъ и у цѣлыхъ эпохъ и народовъ.

А. Въ основѣ аскетическаго и пессимистическаго представленія о мірѣ часто лежитъ убѣжденіе, что страданія сами по себѣ выше и цѣннѣе наслажденій. Происхожденіе такого убѣжденія выяснено С п е н с е р о м ъ.

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, а съ другой - несовершенствомъ нашей собственной природы.

а) 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-помалу, 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 подчеловѣческаго и человѣческаго поведенія и заключающаяся въ томъ, что для охраненія 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, напримѣръ, дѣлаетъ бѣдная вдова, если она рѣшитъ, что она все должна отдавать 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 (напримѣръ, купецъ стремит-

ся обезпечить своею дѣятельностью отдыхъ себѣ на склонѣ лѣтъ; но онъ не считаетъ возможнымъ дать себѣ необходимый досугъ для поправленія здоровья, подорваннаго непосильною работою).

Конечно, и составившіяся 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.

б) Вторымъ источникомъ пессимистическо-аскетическихъ представленій о преимуществахъ страданій надъ наслажденіями является неприспособленность условій нашей жизни къ условіямъ правильнаго развитія. Отсюда является необходимость въ извѣстныхъ страданіяхъ для достиженія цѣлей, особенно цѣнимыхъ 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 возможными нѣкоторыя

но, 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 на счетъ 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 пользой въ нашемъ жизненномъ опытѣ, а слѣдовательно и основанныя на нихъ теоріи, должны уничтожаться, 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, специальному и общему, они въ то же время и непосредственно пріятны и что поучительность, 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.

В. Нетрудно выяснить такіе источникъ убѣжденія нѣкоторыхъ мыслителей, что въ жизни содержится вообще больше страданій, чѣмъ наслажденій, или что природа человѣческая скорѣе зла, чѣмъ добра, и неспособна къ совершенствованію. Обыкновенно такимъ пессимистическимъ воззрѣніемъ на жизнь проникнуты сочиненія такихъ писателей, которые по условіямъ своей жизни мало знали людей или не знали ихъ преимущественно съ дурной стороны. Низко цѣнятъ человѣческую природу такіе мыслители, какъ Кантъ, Шопенгауеръ, Ницше. Но не слѣдуетъ забывать, что это - мнѣніе людей, ведущихъ замкнутую жизнь кабинетныхъ ученыхъ и притомъ преимущественно старыхъ холостяковъ. Они не могли знать людей близко, видѣли ихъ обыкновенно только въ показной обстановкѣ, а не въ интимной жизни. Любопытно отмѣтить, что и Кантъ, и Шопенгауеръ, 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 сравнительно мало встрѣчается именно 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 или 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. Шопенгауеръ указываетъ, что есть два пути къ пессимизму: размышленіе и великое страданіе. Страданіе можетъ быть чисто физическимъ. На пессимистическія стороны міровоззрѣнія Ницше ,несомнѣнно, не безъ вліянія остались его постоянныя тяжелыя физическія страданія. Но еще больше значенія могутъ имѣть тяжкія нравственныя потрясенія. Самъ Шопенгауеръ приводитъ въ образецъ вырабатывающагося такимъ путемъ отрицательнаго отношенія къ жизни исчезновеніе воли къ жизни у 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 воз-

любленнымъ, который бѣжитъ и покидаетъ ее, умерщвленіе ребенка, позоръ и тюрьма. И теперь, когда открывается возможность бѣгства, Маргарита ее отвергаетъ: у нея нѣтъ уже болѣе воли къ жизни:

"И никогда ужъ 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..."

(Фаустъ)

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 цѣнностямъ 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 жадностью набрасываются на произведенія именно пессимистическихъ писателей.

Для этого существуютъ свои причины. Та неприспособленность жизненныхъ условій и даже нашихъ чувствованій къ природѣ человѣка, о которой говоритъ Спенсеръ вообще, особенно яр-

ко 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, философскими, 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, напримѣръ, эпоха просвѣщенія. Старые идеалы покинуты; новые - твердо еще не установились. Получается эпоха невѣрія и недовольства. Одни начинаютъ при такихъ условіяхъ лихорадочно искать новаго смысла въ жизни, - Ницше есть геніальный представитель такихъ натуръ; другіе приходятъ къ мрачному заключенію о безсмысленности бытія. Такой исходъ, по правильному замѣчанію Г ю й о , очень подходитъ къ общей физіономіи нашего вѣка, которому свойственно преобладаніе разсудочной дѣятельности; это ведетъ къ усиленію сомнѣнія и къ ослабленію воли, что 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 не-

реходной 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 сантиментальные образы человѣчества. Излишній оптимизмъ такъ же не допустимъ, какъ и пессимизмъ, и всѣ попытки доказать, что никакого зла и страданія нѣтъ въ этомъ "наилучшемъ изъ міровъ", отличаются крайней наивностью. 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 Г е ф ф д и н г ъ , 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, нашъ окончательный выводъ состоитъ въ томъ, что с ъ н а у ч н о й т о ч к и з р ѣ н і я о д и н а к о в о н е д о к а з у е м ъ к а к ъ п е с с и м и з м ъ , т а к ъ и к р а й н і й о п т и м и з м ъ ; и т о , и д р у г о е п р е д с т а в л я е т ъ и з ъ с е б я н е д о к а з у е м ы я м е т а ф и з и ч е -

скія ученія.

Как же намъ выйти изъ получившагося положенія? Если одинаково недоказуемы какъ оптимистическое, такъ и пессимистическое воззрѣніе на міръ, то не лишается ли этика всякой опоры? Не значитъ ли это, что мы должны отказаться отъ рѣшенія вопроса о цѣнности жизни, не смотря на его для насъ безусловную важность?

Я думаю, что намъ необходимо выяснить себѣ прежде всего причины безсилія научнаго знанія въ этой области, а затѣмъ поискать другихъ источниковъ, въ которыхъ мы могли бы почерпнуть необходимый базисъ для принциповъ нашего поведенія. Поэтому я приглашаю Васъ обратиться къ разсмотрѣнію вопроса: чего не можетъ намъ дать научное знаніе?

§ 7. ЧЕГО НЕ МОЖЕТЪ НАМЪ ДАТЬ НАУЧНОЕ ЗНАНІЕ ?

Я далекъ отъ мысли дискредитировать въ Вашихъ глазахъ науку и научное знаніе. Такое предпріятіе было бы нѣсколько неожиданно со стороны человѣка, который научное изслѣдованіе и преподаваніе сдѣлалъ своей спеціальностью. Напротивъ, моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы взять науку подъ защиту отъ нѣкоторыхъ упрековъ, которые ей дѣлаются. Я хочу показать, что наука добросовѣстно служитъ тѣмъ цѣлямъ, которымъ она можетъ и должна служить; если мы правильно будемъ представлять себѣ задачи научнаго знанія, то мы никогда не разочаруемся въ наукѣ. Но бываютъ случаи, когда люди приступаютъ къ научнымъ занятіямъ, не вполнѣ усвоивъ себѣ, въ чемъ заклю-

чаются истинныя задачи науки: они начинаютъ предъявлять къ наукѣ непосильныя для нея требованія и затѣмъ объявляютъ, что наука мало къ чему пригодна, что она не удовлетворяетъ своему назначенію. Вопросъ сводится, стало быть, къ тому, что такое наука и каково ея назначеніе, что можетъ дать намъ научное знаніе и какихъ требованій мы къ нему предъявлять не должны?

Я думаю, что правильное опредѣленіе научнаго знанія сводится къ слѣдующему. Мы называемъ наукой такую систему сужденій о мірѣ, въ которой все, оставаясь въ соотвѣтствіи съ данными воспріятія, находится въ необходимой для нашего сознанія логической связи и послѣдовательности, такъ что каждое положеніе опирается на всѣ остальныя. Кто-то сравнилъ систему научно доказуемыхъ положеній со сводомъ, который состоитъ изъ отдѣльныхъ кирпичей: сводъ представляетъ собой такое сооруженіе, гдѣ всѣ части взаимно другъ друга поддерживаютъ: стоитъ вынуть одинъ изъ кирпичей, и все зданіе рушится. Дѣйствительно, нѣчто подобное наблюдаемъ мы въ наукѣ. Каждое научное положеніе должно быть логически доказуемымъ и допускающимъ провѣрку. Не расходясь съ данными опыта и наблюденія, оно должно въ то же время представляться намъ логически необходимымъ, т.е. такимъ, которое имѣетъ за собою логическое основаніе и такъ обставлено съ логической стороны, что противоположное представляется логически недопустимымъ. Въ системѣ научно доказанныхъ положеній не должно быть пробѣловъ и

противорѣчій: всѣ они должны съ логической неизбѣжностью опираться одно на другое и приводить въ концѣ концовъ къ положеніямъ самоочевиднымъ и потому не возбуждающимъ сомнѣній въ своей истинности. Единственнымъ критеріемъ научной истины является ея согласованность со всѣми остальными научными положеніями и ея самоочевидность въ конечномъ счетѣ. И только тотъ является носителемъ истины, который можетъ обставить свои положенія достаточными въ этомъ отношеніи доказательствами. Вотъ почему, хотя мы убѣждены, что мыслительный аппаратъ у всѣхъ здоровыхъ психически людей работаетъ по однимъ и тѣмъ же законамъ логики, но мы никогда не думаемъ, что всѣ люди находятся въ обладаніи истиной; только тѣ изъ нихъ знаютъ научную истину, которымъ удалось свои сужденія привести въ состояніе, отвѣчающее требованіямъ научно-логической провѣрки. Не то является истиной, чему вѣритъ большинство людей, но то, что выдерживаетъ провѣрку пріемами научнаго анализа. Поэтому бывали въ исторіи примѣры, когда въ сущности только одинъ человѣкъ обладалъ истиннымъ сужденіемъ въ извѣстной области, а всѣ остальные ошибались; припомните хотя бы Коперника съ его открытіемъ, котораго никто не хотѣлъ признать. Лютеръ смѣялся надъ новымъ ученіемъ о движеніи земли вокругъ солнца, а Меланхтонъ въ своихъ лекціяхъ по физикѣ говорилъ, что подобныя вещи выдумываются только изъ желанія сказать что-нибудь новое и показать свое остроуміе; такое поведеніе представлялось ему и нечестнымъ и нечестивымъ. Сравнительно очень немно-

гіе ученые въ теченіе XVI вѣка приняли ученіе Коперника. Правъ оказался однако Коперникъ, хотя и до сихъ поръ огромное большинство людей въ своихъ представленіяхъ о мірѣ не стоитъ на его точкѣ зрѣнія. Однако представленія Коперника укладываются въ цѣлую систему сужденій, между которыми нѣтъ противорѣчій и которыя, взаимно поддерживая другъ друга, объясняютъ намъ показанія нашего опыта и наблюденій, тогда какъ представленія людей, думающихъ, что солнце ходитъ вокругъ земли, такой провѣрки выдержать не могутъ. Вотъ почему мы убѣждены въ научной истинности положеній Коперника, а не большинства людей.

Имѣетъ ли наше научное знаніе, взятое въ цѣломъ, какую-нибудь общую цѣль, можемъ ли мы построить конечный идеалъ, достиженіе котораго составляло бы завершеніе всѣхъ научныхъ стремленій? Мнѣ кажется, и на этотъ вопросъ мы можемъ дать вполнѣ опредѣленный отвѣтъ, который самъ собою вытекаетъ изъ сдѣланнаго только что опредѣленія научной истины.

Если критеріемъ научной истины оказывается согласованность всѣхъ нашихъ сужденій между собой и съ данными нашего воспріятія, то отсюда само собою слѣдуетъ, что идеаломъ научнаго знанія является такое его состояніе, когда оно представило бы намъ весь міръ, какъ одно связное цѣлое. Наука должна свестись къ совокупности сужденій, которыя, составляя законченное логическое цѣлое, гдѣ съ необходимостью каждое послѣдующее вытекаетъ изъ предыдущаго, въ то же время вполнѣ охва-

тывало бы собою весь существующій міръ, оказывалось бы вполнѣ адэкватнымъ по отношенію къ нему. Только тогда мы можемъ сказать, что мы вполнѣ познали міръ, когда въ немъ не останется ничего для насъ необъяснимаго, когда о каждомъ явленіи міровой жизни мы въ состояніи будемъ сказать, изъ какого основанія оно съ необходимостью вытекаетъ, когда мы въ состояніи будемъ объяснить, почему все, что совершается, совершается въ данномъ порядкѣ и почему оно не можетъ совершаться въ какомъ-либо иномъ порядкѣ.

Поэтому съ точки зрѣнія законченнаго научнаго знанія міръ, прежде всего, долженъ намъ представляться вполнѣ закономѣрной системой. Въ научно объясненномъ мірѣ ничего не должно остаться случайнаго и произвольнаго. Міровой процессъ долженъ быть представленъ какъ результатъ неумолимой и все проникающей закономѣрности. Въ немъ все должно имѣть ясную для насъ причину и всѣ причины должны стоять въ связи между собою. Только въ предположеніи подобной всепроникающей причинности можемъ мы логически понять міръ и можемъ увѣренно оперировать съ его законами, предсказывать на основаніи наблюденій надъ явленіями, замѣченными въ прошломъ, событія будущаго. Несомнѣнно, что наше научное знаніе и на самомъ дѣлѣ стремится къ открытію такой закономѣрности. Это стремленіе въ одинаковой степени свойственно какъ наукамъ о природѣ, такъ и на-

укамъ о духѣ. Относительно послѣднихъ распространено мнѣніе, будто онѣ не являются науками точными въ такой степени, какъ науки о природѣ. Конечно, есть извѣстная разница въ методахъ и пріемахъ работы тѣхъ и другихъ наукъ, вызываемая различіемъ самихъ предметовъ изслѣдованія, но конечный идеалъ у нихъ въ этомъ отношеніи является общимъ. Даже такая наука, какъ исторія, которая имѣетъ дѣло съ изученіемъ отдѣльныхъ неповторяющихся событій въ соціальной жизни людей, оказывается проникнутой въ современной ея генетической постановкѣ этой же идеей всеобщей закономѣрности. Идеаломъ историческаго познанія, вѣроятно, впрочемъ никогда недостижимымъ, является такое знаніе минувшихъ событій, изъ котораго вполнѣ былъ бы исключенъ случай, въ которомъ каждое событіе представлено было какъ неизбѣжное послѣдствіе дѣйствія общихъ законовъ, управляющихъ жизнью міра.

Однако, этотъ, проникнутый всеобщей причинностью закономѣрный міръ не долженъ представлять собою единства мертваго и неподвижнаго, такой законченной системы силъ, которая ничего новаго не создаетъ, гдѣ повторяются все однѣ и тѣ же комбинаціи и гдѣ ничто не мѣняется. Такое пониманіе міра насъ не удовлетворило бы и оказалось бы не отвѣчающимъ даннымъ нашего воспріятія. Правда, многое въ мірѣ какъ будто происходитъ именно въ такомъ порядкѣ. Планеты неизмѣнно движутся все по однѣмъ и тѣмъ же орбитамъ; въ результатѣ на землѣ съ неизмѣнной послѣдовательностью день смѣняется ночью и времена года

слѣдуютъ въ разъ навсегда установленномъ порядкѣ. Движеніе предметовъ на землѣ оказывается подверженнымъ однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ. Физикъ и химикъ съ полнымъ спокойствіемъ приступаютъ къ извѣстнымъ экспериментамъ, будучи увѣренными въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ ихъ знанія достаточно полны, что они не встрѣтятся ни съ какими неожиданностями; они убѣждены, что передъ ними при данныхъ условіяхъ будутъ повторяться все тѣ же результаты, которые при этихъ условіяхъ наступали споконъ вѣка. Все это явленія такого порядка, которыя съ давнихъ поръ подавали поводъ къ возникновенію философскаго представленія о вѣчномъ круговращеніи, о томъ, что въ мірѣ все повторяется и будетъ повторяться неисчислимое количество разъ и что ничего новаго быть здѣсь не можетъ. Еще недавно эту идею, встрѣчающуюся уже у нѣкоторыхъ античныхъ мыслителей и поэтовъ съ большой проникновенностью возвѣщалъ людямъ, какъ странную истину, Фридрихъ Ницше.

Однако, тотъ же самый Ницше, возвѣщая эту странную истину, проповѣдывалъ "сверхчеловѣка", т.е. появленіе какого-то совершенно новаго существа, подобнаго которому еще не бывало и которое внесло бы новыя цѣнности въ культурное развитіе человѣчества. Ницше при этомъ впадалъ, конечно, въ противорѣчіе со своимъ собственнымъ ученіемъ о возвратѣ всѣхъ вещей, но по существу мысль его не лишена основаній. Дѣйствительно, есть въ нашемъ воспріятіи и иныя данныя, которыя не позволяютъ намъ удовлетвориться картиной міра, какъ системы, которая

исчерпывается одними и тѣми же сочетаніями, въ которой нѣтъ ничего новаго. Уже на самыхъ первыхъ ступеняхъ міра органическаго мы встрѣчаемся съ такими моментами, которые не укладываются подъ такое міропониманіе. Мы видимъ, что здѣсь по всей линіи происходитъ то явленіе, которое мы называемъ жизнью и которое въ сущности состоитъ въ постоянномъ творчествѣ новыхъ продуктовъ. Живыя существа находятся среди природы, которая часто оказывается неблагопріятной для ихъ существованія и развитія. Однако, они не относятся пассивно къ тѣмъ толчкамъ, которые получаютъ извнѣ. Въ нихъ есть внутренняя способность давать отвѣты на эти толчки, сообразуясь съ ними, видоизмѣняться, приспособляться къ окружающимъ условіямъ и этимъ путемъ избѣгать опасностей, угрожающихъ ихъ существованію. Эта способность заключаетъ въ себѣ элементъ творчества. На почвѣ существующихъ условій появляются качественно новые продукты, которые не содержались цѣликомъ въ предшествующихъ положеніяхъ, которые мы можемъ понять только послѣ того, какъ они уже появились, спускаясь въ обратномъ порядкѣ къ вызвавшимъ ихъ условіямъ. Здѣсь слѣдствіе не содержится цѣликомъ въ своихъ причинахъ, но представляетъ собою качественно новый синтезъ. И это творчество не ограничивается однимъ только біологическимъ индивидомъ. Благодаря борьбѣ за существованіе и дѣйствію естественнаго и полового отбора закрѣпляются, а затѣмъ и передаются по наслѣдству извѣстныя особенности, вызванныя

дѣйствіемъ приспособленія и законовъ наслѣдственности, и этимъ путемъ создаются новые виды и разновидности животнаго міра.

На почвѣ явленія жизни у насъ складывается иное представленіе и о тѣхъ единицахъ, которыя оказываются носительницами этого явленія. Въ органическомъ мірѣ мы не можемъ удовольствоваться ученіемъ о веществахъ, которыя имѣютъ опредѣленныя свойства, но для которыхъ форма является второстепенной, такъ какъ ихъ свойства не измѣняются въ зависимости отъ формы. Здѣсь выступаетъ новое понятіе, понятіе объ индивидѣ. Этимъ именемъ мы называемъ существо, для уразумѣнія котораго имѣетъ значеніе именно вопросъ о формѣ. Вещества, изъ которыхъ состоитъ индивидъ, такъ организованы въ своихъ взаимныхъ сочетаніяхъ, что именно эта организація, выражающаяся въ формѣ и устройствѣ тѣла, для нихъ характерна. Мы и распознаемъ представителей животнаго міра прежде всего по ихъ внѣшнимъ очертаніямъ. Въ мірѣ неорганическомъ только явленіе кристаллизаціи подходитъ къ этому порядку представленій, всецѣло характерному для познанія міра органическаго.

Живое органическое существо устроено такъ, что въ немъ части расположены въ опредѣленномъ порядкѣ, помогающемъ имъ служить всему цѣлому, давать возможность этому цѣлому приспособляться, развиваться и размножаться, т.е. жить. Ибо самая жизнь можетъ быть описана только какъ процессъ постояннаго приспособленія, развитія и размноженія органическихъ существъ.

При разсмотрѣніи органическаго міра поэтому мы вынуждены итти отъ цѣлаго къ частямъ, уяснять себѣ части, только путемъ разсмотрѣнія ихъ въ качествѣ средствъ для достиженія цѣлей, выполняемыхъ всѣмъ цѣлымъ. Въ области біологіи, такимъ образомъ, неизбѣжно напрашивается помимо чисто причиннаго разсмотрѣнія, которое стремится выводить результатъ изъ причинъ, еще разсмотрѣніе теологическое, которое по цѣлому старается понять служащія ему средства, на основаніи получившагося уже результата выясняетъ тѣ средства, при помощи которыхъ онъ достигнутъ. Всякій живой организмъ намъ приходится разсматривать на подобіе нѣкоего цѣлаго, которое какъ будто кѣмъ-то создано изъ отдѣльныхъ частей для выполненія общей цѣли: жизни и развитія. Въ біологическихъ наукахъ немыслимо обойтись безъ оперированія съ объективными цѣлями, которыя какъ бы ставитъ себѣ сама природа; и тѣ изслѣдователи, которые протестуютъ противъ внесенія этого цѣлевого момента въ біологію, на самомъ дѣлѣ молчаливо допускаютъ его, говоря о такихъ явленіяхъ, какъ характерное для жизни вообще приспособленіе. Вѣдь приспособленіе въ концѣ концовъ есть цѣлевая дѣятельность организма и ничего больше. Разумѣется, слѣдуетъ избѣгать всякихъ антропоморфныхъ представленій при разсужденіи объ этихъ объективныхъ цѣляхъ природы.

Когда мы переходимъ къ міру людей, то тутъ мы встрѣчаемся съ тѣмъ же понятіемъ цѣли, но еще въ болѣе широкомъ примѣненіи. Человѣкъ есть не только біологическій организмъ, цѣ-

лесообразно организованный въ объективномъ смыслѣ. Онъ выступаетъ, какъ существо мыслящее и само себѣ ставящее цѣли. Въ мірѣ человѣческихъ отношеній поэтому приходится говорить о цѣлевомъ началѣ и въ смыслѣ субъективномъ. Отъ простыхъ безсознательныхъ влеченій человѣкъ въ своемъ развитіи переходитъ къ сознательно поставляемымъ цѣлямъ. Онъ размышляетъ какъ о цѣляхъ своего дѣйствованія, такъ и о пригодныхъ для достиженія этихъ цѣлей средствахъ. Въ его психикѣ происходитъ борьба между разными мысленно предста - вляемыми цѣлями, въ теченіе этой борьбы дѣлается оцѣнка поставляемыхъ цѣлей и въ концѣ концовъ принимается рѣшеніе о цѣли, заслуживающей предпочтенія. Несмотря на существующую, несомнѣнно, закономѣрность психической жизни, человѣкъ сознаетъ себя свободнымъ при такомъ выборѣ между противорѣчивыми цѣлями. Эта свобода состоитъ въ томъ, что, опредѣляясь своей собственной психикой, человѣкъ оказывается самостоятельнымъ активнымъ началомъ въ жизни міра. Творя въ своей психической жизни все новыя комбинаціи, человѣкъ постоянно создаетъ новые плоды своей работы. Активно воздѣйствуя на себя и на окружающій міръ, человѣкъ выступаетъ въ роли создателя новыхъ продуктовъ, которымъ онъ придаетъ цѣнность.

Въ области коллективной работы людей, въ области ихъ сотрудничества. всѣ эти процессы пріобрѣтаютъ соціальный общечеловѣческій характеръ. Является представленіе о цѣнно-

стяхъ ,имѣющихъ значеніе не для отдѣльныхъ людей, но для цѣлыхъ человѣческихъ обществъ, для всего человѣчества. Возникаютъ идеалы, общіе для цѣлыхъ массъ людей. Эти идеалы представляютъ собою именно такія цѣли дѣятельности, которыя признаются дорогими для коллективнаго человѣчества. Борьба за эти идеалы ставится выше всего, признается, что даже цѣнность индивидуальнаго существованія ниже ,нежели цѣнность идеаловъ, и допускается возможность жертвы жизнью въ борьбѣ за осуществленіе идеала. Является, слѣдовательно, потребность въ масштабѣ, при помощи котораго производилась бы сравнительная оцѣнка идеаловъ, опредѣлялось бы, какія цѣли стоятъ выше и какія ниже, какимъ должно отдаваться предпочтеніе при коллизіи противорѣчивыхъ интересовъ и стремленій. Возникаетъ и здѣсь конечная проблема, которой въ области причиннаго пониманія міра отвѣчаетъ проблема о причинѣ всѣхъ причинъ, началѣ всѣхъ началъ. Эта проблема состоитъ въ томъ, что является высшимъ благомъ для человѣка, къ какой послѣдней и абсолютной цѣли должны быть направлены его творческія способности.

Идеальное знаніе должно дать намъ отвѣтъ и на этотъ запросъ. Наше міропониманіе должно заключать въ себѣ и телеологическій элементъ. Знаніе должно намъ представить систему цѣлей такимъ образомъ, чтобы для насъ было вполнѣ ясно взаимное отношеніе отдѣльныхъ цѣлей между собою и чтобы мы вполнѣ отчетливо представляли себѣ тотъ масштабъ, при

помощи котораго производится общеобязательная оцѣнка цѣлей, устанавливается ихъ соотношеніе и соподчиненіе. Еслибы наше знаніе было вполнѣ законченнымъ, то оно должно бы было нарисовать намъ такую картину міра, изъ которой съ полной логической очевидностью и несомнѣнностью вытекала бы система соотношенія цѣлей и выяснялась конечная и высшая цѣль человѣческой дѣятельности. Этимъ путемъ разрѣшался бы самый важный для насъ вопросъ: о назначеніи человѣка въ жизни вселенной, давались бы незыблемыя основы для этики, т. е. для науки о человѣческомъ поведеніи.

При этомъ, конечно, предполагается, что въ системѣ законченнаго и въ этомъ смыслѣ идеальнаго знанія обѣ задачи должны быть разрѣшены безъ взаимныхъ противорѣчій. Картина закономѣрнаго міра не должна противорѣчить картинѣ міра цѣлесообразнаго. Причинная зависимость, порождающая міровую необходимость, не должна стоять въ противорѣчіи съ творческимъ началомъ, которое свободно выбираетъ свои цѣли и ведетъ міръ къ достиженію новыхъ, еще никогда не осуществлявшихся состояній, конечнымъ предѣломъ которыхъ является достиженіе высшей цѣли мірозданія, признаваемой въ то же время и высшимъ благомъ. Эта творческая дѣятельность потому является свободной и въ этомъ отношеніи противоположной началу міровой необходимости, что ей присуще сознаніе возможности уклониться отъ осуществленія благой цѣли и начать служить не добру, но злу.

Законченное, идеальное міропониманіе должно объяснить намъ міръ сразу съ обѣихъ точекъ зрѣнія, необходимости и свободы. Оно должно дать намъ отвѣтъ на всѣ возникающія передъ нами проблемы, не обходя ни одной и не оставляя безъ удовлетворенія ни одного вопроса, предъявляемаго нами къ знанію. Отвѣты эти должны быть логически обоснованными и въ этомъ смыслѣ необходимыми, такъ чтобы противное мнѣніе оказывалось логически недопустимымъ. Но въ то же время отвѣты эти должны быть и адэкватны даннымъ нашего воспріятія; они не должны содержать въ себѣ только логическихъ возможностей, но должны соотвѣтствовать дѣйствительности. Не трудно соорудить систему логически вытекающихъ другъ изъ друга положеній. Необходимо, чтобы этими положеніями съ исчерпывающей полнотой опредѣлялись всѣ многообразныя явленія міровой жизни со всѣми ихъ индивидуальными особенностями ,чтобы въ одинаковой степени находили себѣ объясненіе явленія міра физическаго и духовнаго, чтобы запросы нашего поведенія разрѣшались съ такою же самоочевидностью, какъ вопросы о жизни окружающей насъ органической и неорганической природы.

Если таковъ идеалъ нашего научнаго знанія вообще, то спрашивается, въ какой мѣрѣ отвѣчаетъ этому идеалу дѣйствительное состояніе науки? Можетъ ли наука дать намъ истинно научные, т.е. доказуемые и вполнѣ безспорные отвѣты на всѣ поставленные вопросы, или же она этого требованія выполнить не можетъ?

На этотъ вопросъ мы, конечно, должны дать отрицательный отвѣтъ. Наши научныя знанія не таковы, чтобы мы могли ожидать отъ науки законченной картины міроздавія. Наука еще очень далека отъ такого состоянія, когда она давала бы намъ категорическіе и вполнѣ обоснованные отвѣты на всѣ поставленные выше вопросы. Напротивъ, весьма часто современная наука, вмѣсто того, чтобы давать намъ категорическія утвержденія, съ полной логической необходимостью объясняющія ту или другую сторону міра, вынуждена довольствоваться гипотетическими предположеніями, которыя могутъ претендовать только на большую или меньшую степень вѣроятности и принимаются въ качествѣ эвристическихъ принциповъ, рабочихъ гипотезъ, имѣющихъ право гражданства въ наукѣ лишь до тѣхъ поръ, пока не обнаружится фактовъ, съ ними несогласныхъ и вынуждающихъ ихъ отбросить, въ сущности всѣ науки работаютъ съ помощью такихъ гипотезъ, а потому въ нихъ много шаткаго и гадательнаго.

Вѣдь не болѣе какъ гипотезой является все ученіе современной физики объ атомахъ и молекулахъ. Не болѣе какъ гипотезой является ученіе психологіи о подсознательной психической жизни, принятіе которой вызывается потребностью внести единство въ психическій процессъ. Между тѣмъ, мы не можемъ знать такой жизни именно въ силу ея подсознательности, такъ какъ средствами нашего конечнаго знанія не можемъ достичь яснаго представленія о томъ безконечно-маломъ, которое

именуется атомомъ и будто бы лежитъ въ основѣ всѣхъ матеріальныхъ вещей. Мы не имѣемъ яснаго представленія и о томъ коренномъ для всего знанія вопросѣ, который сводится къ опредѣленію отношенія между физическимъ и психическимъ, и вынуждены бродить между теоріями параллелизма и взаимодѣйствія, сознавая крупные недостатки, присущіе каждой изъ нихъ.

Если таково состояніе самыхъ основъ нашего научнаго знанія, то не лучше обстоитъ дѣло и въ болѣе частныхъ областяхъ. И здѣсь мы встрѣчаемся съ неполнотой, несогласованностью и пробѣлами. На нашихъ глазахъ подвергается коренной перестройкѣ ученіе о самыхъ основахъ химіи, о химическихъ элементахъ. Біологи продолжаютъ безпомощно ходить около таинственнаго явленія жизни, а въ области этики мы сталкиваемся съ цѣлымъ хаосомъ противорѣчивыхъ построеній, такъ что не установились самыя основныя точки зрѣнія на масштабы и принципы человѣческаго поведенія.

Но можно въ этой критикѣ современнаго знанія пойти еще дальше. Мы не только лишены возможности построить исчерпывающую картину проникающей весь міръ причинности и объяснить міровой процессъ съ точки зрѣнія причинной необходимости, какъ этого требуетъ очерченный выше идеалъ научнаго знанія, но мы не можемъ, строго говоря, даже доказать правомѣрности самаго этого идеала. Въ самомъ дѣлѣ, какое мы право имѣемъ утверждать, что во всемъ мірѣ господствуетъ такая строгая закономѣрность? Вѣдь наши положительныя знанія дале-

ко еще не обосновываютъ съ неопровержимой необходимостью наличности такой строгой и связной причинности въ мірѣ. Съ логической точки зрѣнія законъ всеобщей причинности вовсе не является самъ по себѣ необходимымъ и легко можно представить себѣ міръ иного порядка Можно представить себѣ міръ, въ которомъ возникаютъ новыя субстанціи и силы изъ ничего, въ которомъ начинаются совершенно новые причинные ряды, ничѣмъ предыдущимъ не обусловленные И среди современныхъ ученыхъ находятся лица, которыя склонны отрицать всеобщую и единую причинность, а среди данныхъ нашего воспріятія есть много такихъ, которыя хотя и не опровергаютъ положенія о таковой причинности, но и не могутъ быть удовлетворительно объяснены съ этой точки зрѣнія, представляются намъ случайными явленіями, ибо не нашли себѣ еще необходимаго объясненія.

Если большинство ученыхъ настаиваетъ на гипотезѣ всеобщей причинности, то они, въ сущности, доказать этого средствами научнаго познанія не могутъ. Вѣдь мы не можемъ доказать даже того, что въ будущемъ вообще будутъ повторяться и тѣ причинные ряды, которые извѣстны уже намъ изъ предыдущаго опыта. Никто изъ насъ будущаго не знаетъ и не можетъ поручиться даже за то, что завтра взойдетъ по обыкновенію солнце и наступитъ день. Если мы твердо стоимъ не только на предположеніи причинности вообще, но даже причинности единой и всеобщей, которую можно было бы свести къ

одной первопричинѣ, то аргументировать приходится въ ея пользу совершенно особымъ образомъ. Мы не можемъ доказать, что такая причинность на самомъ дѣлѣ проникаетъ весь міръ, но мы можемъ только утверждать, что она намъ необходима для такого познанія міра, которое удовлетворило бы безотчетному стремленію нашего духа къ единству. Мы можемъ утверждать, что, еслибы въ мірѣ не было вообще никакой твердой причинности, то стало бы невозможнымъ всякое познаніе его со стороны человѣка, вооруженнаго познавательнымъ аппаратомъ, который дѣйствуетъ по логическимъ законамъ; а при этомъ условіи стало бы невозможнымъ и всякое сознательное воздѣйствіе на міръ. Такое положеніе противорѣчило бы всѣмъ требованіямъ нашей дѣятельной натуры и потому является для насъ непріемлемымъ, мы на немъ помириться не можемъ. Если же допустить, что міровая причинность не можетъ быть сведена къ единому началу, то и тогда картина міра оказалась бы неудовлетворяющей насъ. Мы сами созданы логически мыслящими существами и для насъ необходимо представлять и весь окружающій насъ міръ логичнымъ

Можно итти въ скептицизмѣ и еще дальше и отрицать вообще существованіе какого бы то ни было реальнаго міра. Какъ можемъ мы доказать, что существуетъ реальный міръ вещей независимо отъ нашихъ переживаній, что этотъ міръ существовалъ до появленія наблюдающаго субъекта и будетъ существовать послѣ его исчезновенія, что есть вообще что-либо иное, кромѣ

личнаго сознанія размышляющаго субъекта? Какъ можемъ мы доказать, что насъ окружаютъ такіе же люди, какъ мы сами, имѣющіе свою духовную жизнь, свои мысли и чувства? Вѣдь мы въ чужую психику проникнуть не можемъ, мы въ лучшемъ случаѣ наблюдаемъ только внѣшніе жесты людей и заключаемъ о томъ, что за этими жестами скрывается недоступная намъ чужая психическая жизнь, только по аналогіи съ извѣстными намъ движеніями нашего собственнаго тѣла, которымъ соотвѣтствуютъ различныя состоянія нашего духа. Однимъ словомъ, представленіе, что весь міръ есть не болѣе, какъ иллюзія, фантасмагорія, которая существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока существуетъ породившее его сознаніе мыслящаго въ данный моментъ субъекта, полный солипсизмъ - есть воззрѣніе, которое логическими средствами опровергнуто быть не можетъ. Если оно для огромнаго большинства изъ насъ оказывается совершенно непріемлемымъ, то только потому, что оно слишкомъ ужасно и мы примириться съ такимъ воззрѣніемъ на міръ не можемъ.

Не лучше обстоитъ дѣло и въ мірѣ цѣлей. Наука не показала намъ съ полной убѣдительностью, какова конечная и для всѣхъ равно обязательная цѣль нашихъ стремленій и почему мы всѣ обязаны содѣйствовать ея достиженію. Мы говоримъ о добрѣ и злѣ; въ нашихъ научныхъ работахъ мы постоянно оперируемъ такими понятіями, какъ культура, прогрессъ, справедливость. Въ практической жизни мы боремся за реализацію всѣхъ этихъ высшихъ по нашимъ представленіямъ цѣнностей. Но зна-

емъ ли мы, дѣйствительно, что-нибудь въ этой области? Вѣдь едва ли есть болѣе трудно опредѣлимыя понятія, какъ прогрессъ и культура. И если мы даже условимся на какомъ-либо опредѣленномъ ихъ пониманіи, то совершенно не можемъ разобраться въ томъ, въ какой степени эти цѣнности дѣйствительно реализуются въ жизни человѣчества. Идетъ ли дѣйствительно человѣчество въ своемъ развитіи къ добру, дѣлается оно нравственнѣе, этого мы съ полной логической достовѣрностью не знаемъ. Въ равной мѣрѣ не знаемъ мы въ точности и того, становятся ли люди по мѣрѣ развитія культуры счастливѣе и въ чемъ состоитъ настоящее, истинное человѣческое счастье. Наука до сихъ поръ оказывалась безсильной въ рѣшеніи всѣхъ подобныхъ вопросовъ; въ одинаковой мѣрѣ неудачными оказывались попытки научными средствами доказать какъ пессимистическій, такъ и оптимистическій взглядъ на исторію человѣчества.

Мы сказали, что наука должна представить намъ міръ такъ, чтобы мы ясно видѣли то высшее добро, къ реализаціи котораго ведетъ міровой процессъ. Но не только мы не видимъ этого изъ данныхъ научнаго знанія, а, напротивъ, не получаемъ отъ науки отвѣта на нѣкоторые болѣе частные вопросы, стоящіе въ связи съ этимъ основнымъ. Наука не можетъ намъ объяснить, каково разумное назначеніе и оправданіе всѣхъ тѣхъ страданій физическихъ и моральныхъ, которыя въ такомъ изобиліи наполняютъ жизнь какъ природы, такъ и людей.

Если міровой процессъ дѣйствительно, идетъ ко благу, то зачѣмъ же нужна эта масса страданій? Почему міръ устроенъ такъ, что приходится это благо покупать цѣной стольких бѣдствій и страданій? Неужели благой міръ не могъ быть устроенъ иначе? Зачѣмъ природа такъ расточительна въ своихъ средствахъ? Зачѣмъ она нерѣдко жертвуетъ безжалостно тысячами жизней, ни въ чемъ неповинныхъ, для достиженія своихъ результатовъ?

Припомните вопросы Байроновскаго Каина Люциферу:

"Зачѣмъ я существую? Ты зачѣмъ
Несчастенъ самъ? Зачѣмъ всѣ въ мірѣ твари
Несчастны такъ? Самъ Тотъ, Кто создалъ насъ,
Не долженъ ли - Творецъ несчастныхъ тварей -
Такимъ же быть? Творить, чтобъ разрушать,
Конечно, трудъ, въ которомъ нѣтъ отрады.
Отецъ мой говоритъ: Онъ всемогущъ.
Онъ весь добро. - Зачѣмъ же зло есть въ мірѣ?
Я спрашивалъ родителя. - Онъ мнѣ
Даетъ отвѣтъ, что это зло лишь служитъ
Путемъ къ добру. Но странное добро,
Что возникать должно изъ столь смертельной
Съ нимъ разницы"...

На всѣ эти вопросы наука безмолствуетъ. Вообще мы

должны притти къ довольно неутѣшительному общему выводу.

Если дѣйствительно міръ есть процессъ, въ порядкѣ строгой закономѣрности идущій къ реализаціи высшаго добра, то, надо сознаться, наше научное знаніе, въ его теперешнемъ состояніи по крайней мѣрѣ, такой картины міра намъ не даетъ. Мы хотѣли бы такъ понимать міръ, мы для этой цѣли неустанно работаемъ надъ его познаніемъ, но мы остаемся безконечно далеко отъ достиженія этой цѣли. Мы не знаемъ до сихъ поръ даже того, есть ли міръ на самомъ дѣлѣ объектъ, пригодный для такого познаванія, приведетъ ли наше знаніе въ концѣ концовъ къ такому результату, или же міръ окажется на самомъ дѣлѣ несоизмѣримымъ съ законами нашего познанія. Тогда получится истинно трагическое положеніе логически мыслящаго и дѣйствующаго существа въ лишенномъ логики, смысла и этической цѣнности мірѣ. Какъ ни ужасенъ былъ бы для насъ такой выводъ, но средствами современной науки мы даже его опровергнуть съ полной убѣдительностью не можемъ.

Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи наука будетъ, конечно, пополнять свои пробѣлы и устранять противорѣчія. Картина міра въ научномъ изображеніи будетъ становиться полнѣе и отчетливѣе. Но врядъ ли наукѣ суждено когда-либо дойти до нарисованнаго выше идеала научнаго знанія. Причина тому заключается въ дискурсивномъ характерѣ научнаго познаванія. Въ сферѣ логическаго мышленія мы все познаемъ только при помощи расчлененія, сопоставленія и сравненія То, что въ

жизни представляетъ собою слитное цѣлое, при научномъ анализѣ мы вынуждены дробить и знаніе наше ничего не можетъ охватить въ абсолютной цѣлостности и въ такомъ видѣ описать логическими средствами. Вотъ почему научное знаніе, если въ теченіе эволюціи не измѣнятся пріемы и пути человѣческаго познаванія, - а для этого люди должны перестать быть людьми -, никогда не охватитъ міръ во всей его полнотѣ и цѣлостности, не познаетъ абсолюта. Вѣдь абсолютъ есть нѣчто такое, что ни отъ чего не зависитъ и ни съ чѣмъ не сравнимо. Поэтому познаніе абсолюта - не подъ силу нашему дискурсивному логическому мышленію. Мы можемъ разсчитывать на безконечный прогрессъ науки въ направленіи къ намѣченному идеалу полнаго знанія, но едва ли можемъ надѣяться на достиженіе идеала средствами логическаго познаванія. Въ логической области намъ всегда придется дополнять картину міра, научно провѣренную, догадками и предположеніями объ его существѣ, которыя неизбѣжно будутъ грѣшить односторонностью и неполнотой.

Не приводитъ ли все изложенное къ мысли о полномъ банкротствѣ науки и къ самымъ пессимистическимъ заключеніямъ о человѣкѣ и его судьбѣ? Есть ли какой-нибудь вообще выходъ изъ получившагося положенія? Стоитъ ли жить и мыслить при такомъ состояніи дѣла? Или же намъ открывается возможность поискать отвѣта на самые основные для насъ вопросы инымъ путемъ, если наука оставляетъ насъ безъ помощи и ру-

ководства?

Мнѣ кажется, что дѣйствительно выходъ возможенъ, хотя искать его приходится не въ области научнаго знанія. Мнѣ думается, что можно получить такое рѣшеніе поставленныхъ вопросовъ, при которомъ сдѣлается возможнымъ и существованіе мыслящихъ людей и ихъ этическое поведеніе и занятія самой наукой съ твердой увѣренностью въ полномъ смыслѣ такихъ занятій. И притомъ для полученія такого рѣшенія слѣдуетъ отправляться отъ самыхъ простыхъ и несложныхъ фактовъ и отъ самаго простого и непосредственнаго отношенія къ нимъ. Эти факты состоятъ въ томъ, что несмотря на всѣ скептическія размышленія, несмотря на сознаніе неполноты и ограниченности нашихъ знаній о мірѣ, мы все-таки живемъ. Мы полны силъ и плановъ на будущее время; мы не только живемъ и дѣйствуемъ, но мы хотимъ продолжать жить и дѣйствовать. Мы видимъ окружающее зло и страданія, но мы проникнуты стремленіемъ бороться со всѣмъ этимъ и полны надеждой, что правое дѣло восторжествуетъ. Мы любимъ окружающій насъ міръ, мы наслаждаемся его красотами. Мы любимъ и окружающихъ людей и только въ дѣятельно-любовномъ къ нимъ отношеніи получаемъ удовлетвореніе. Мы испытываемъ наслажденіе, когда занимаемся процессомъ творческой разумной дѣятельности, и мы жалѣемъ о тѣхъ людяхъ, которые лишены необходимой для этого свободы или которые по состоянію своего духа или тѣла оказываются неспособными къ такой дѣятельности, апатичными или безсиль-

ными. Мы наслаждаемся самой борьбой и испытываемъ извѣстное чувство удовлетворенія даже отъ того риска, который связанъ съ борьбой и исканіемъ новыхъ путей. Въ особенности возрастаютъ эти чувства, когда дѣятельность наша пріобрѣтаетъ соціальный характеръ, когда мы боремся не въ одиночествѣ и приносимъ жертвы за идеалы, общіе массамъ людей.

Всѣ эти факты всѣмъ намъ извѣстны и вотъ на нихъ то я и обращаю Ваше вниманіе. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ простыми показаніями нашихъ чувствъ, которыя не поддаются ни провѣркѣ, ни доказательствамъ, но возникаетъ вопросъ, имѣемъ ли мы право въ данномъ случаѣ оставить безъ вниманія этотъ голосъ нашего внутренняго чувства? Я думаю, что - нѣтъ, и постараюсь въ дальнѣйшемъ развить эту мысль.

Вѣдь не слѣдуетъ упускать изъ вида, что дѣло идетъ о вопросѣ всей нашей жизни, всего нашего существованія. Неужели при рѣшеніи этого вопроса, который задѣваетъ не только область нашего теоретическаго познаванія, но и область нашего дѣйствованія вообще, мы будемъ настаивать на исключительныхъ правахъ логически доказуемаго знанія и не примемъ во вниманіе показаній другихъ сторонъ нашего существа? Я думаю, что это было бы превышеніемъ компетенціи со стороны нашего логическаго мышленія. Дискурсивное мышленіе заявляетъ себя неспособнымъ рѣшить окончательно и категорически основной вопросъ нашего существованія. Въ такомъ случаѣ мы должны придать рѣшающее значеніе показаніямъ чувства и посмотрѣть, каковы эти

показанія у большинства людей, у людей, которые признаются нормальными и здоровыми. Эти люди, какъ мы знаемъ, живутъ и хотятъ жить, дѣйствуютъ и получаютъ наслажденіе отъ дѣятельнаго состоянія. Этотъ фактъ и долженъ рѣшить все дѣло въ пользу жизни. Въ этомъ тѣмъ менѣе риска, что вѣдь наше познаніе также ничего не говоритъ противъ такого рѣшенія. Оно только не можетъ обосновать его логическими средствами; но оно не можетъ доказать и обратнаго, пессимистическаго міровоззрѣнія.

Я думаю, что совершенно правильно ставитъ эту проблему Гёффдингъ, когда онъ въ своей "Этикѣ" настаиваетъ, что при этихъ показаніяхъ нашего существа въ пользу жизни, мы имѣемъ дѣло съ проявленіемъ въ насъ особаго "космическаго" чувства. Вѣдь на самомъ дѣлѣ человѣкъ есть частица міра. Онъ связанъ съ міромъ всѣми сторонами своего существования. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если все его существо, взятое въ цѣломъ, можетъ давать извѣстныя, совершенно опредѣленныя и надежныя показанія о существѣ міра. Живущее въ насъ стремленіе жить и дѣйствовать, проникающая насъ вѣра въ добро и являются такими несомнѣнными, хотя логическими средствами и недоказуемыми, свидѣтельствами о положительномъ характерѣ міра. Въ сущности и Кантъ имѣетъ въ виду это "космическое чувство", какъ послѣднее обоснованіе всякой этики, когда въ заключеніи своей "Критики практическаго разума" онъ дѣлаетъ извѣстное сопоставле-

ніе "двухъ вещей, которыя наполняютъ нашъ духъ все новымъ и все увеличивающимся изумленіемъ и благоговѣніемъ", а именно "звѣзднаго неба надъ нами и моральнаго закона въ насъ самихъ".

Но, скажете Вы, разсуждая такимъ образомъ, не вносимъ ли мы въ наше міровоззрѣніе нѣкотораго вполнѣ мистическаго элемента? Я не сталъ бы спорить съ этимъ. Моя мысль и заключается въ томъ, что при построеніи общаго міровоззрѣнія, которымъ опредѣляется все наше существованіе, мы должны обратиться ко всѣмъ элементамъ нашего существа, въ томъ числѣ и къ элементу мистическому. Неправомѣрность мистики лежитъ не въ этой сферѣ. Она начинается тогда, когда на основаніи мистическаго чувства начинаютъ сооружать попытки о п и с а т ь м і р ъ логическими средствами. Такія попытки ни къ чему не приводятъ, кромѣ болѣе или менѣе остроумныхъ фантазій, въ соотвѣтствіи которыхъ истинѣ не можетъ быть никакой поруки. Но такія построенія являются только слѣдствіемъ явнаго превышенія компетенціи мистики. Мистическое чувство есть только чувство. Оно можетъ намъ дать только увѣренность въ положительной цѣнности міра, увѣренность для насъ необходимую. Но описать намъ смыслъ міра оно не можетъ. Всякое описаніе достигается средствами логическаго мышленія, а такъ какъ логическое познаваніе въ этой области безсильно, то оно и не можетъ дать опредѣленныхъ и категорическихъ результатовъ. Все, что можетъ наша

мысль творить на почвѣ космическаго чувства вѣры въ цѣнность жизни, - это - создавать гипотезы о возможномъ содержаніи смысла жизни. Чѣмъ больше эти гипотезы будутъ соответствовать показаніямъ нашего провѣреннаго знанія, чѣмъ ближе онѣ будутъ стоять къ врожденному нормальному человѣку чувству вѣры въ цѣнность жизни, тѣмъ выше ихъ цѣна. Но окончательно рѣшающаго значенія эти гипотезы не имѣютъ. Такимъ образомъ, метафизическія построенія являются вполнѣ правомѣрными. Они отвѣчаютъ неискоренимой потребности нашего ума, не довольствуясь одними показаніями чувства вѣры и одними провѣренными данными науки, заполнить пробѣлы логическаго міропониманія начертаніемъ хотя бы предвосхищенной и гадательной картины полнаго научнаго синтеза. Но къ этимъ построеніямъ все же слѣдуетъ относиться съ осторожностью, помня, что въ концѣ концовъ они представляютъ собой только попытки логическими средствами описать неподдающееся точному опредѣленію и передачѣ въ предѣлахъ нашего дискурсивнаго разума абсолютное чувство вѣры въ цѣнность жизни.

Итакъ, со стороны чувства мы получили отвѣтъ, который, хотя не поддается провѣркѣ средствами логическаго мышленія, но имѣетъ характеръ абсолютной категоричности. Намъ остается послѣдовать указаніямъ космическаго чувства, соединяющаго насъ съ міромъ, жить и дѣйствовать во имя мірового добра. Слѣдуетъ помнить, что положеніе наше таково, что со-

ли въ такой недоказуемой вѣрѣ заключается элементъ риска, то безъ риска и обойтись нельзя. Вѣдь и тотъ, кто, потерявъ вѣру въ цѣнность жизни, рѣшаетъ съ собой покончить, также рискуетъ. Въ какую же сторону лучше рисковать? Мнѣ кажется, отвѣтъ можетъ быть только одинъ.

Если мы пришли къ обрыву и сознаемъ, что только смѣлый прыжокъ черезъ пропасть можетъ спасти намъ жизнь, то вѣдь мы не задумаемся совершить этотъ прыжокъ во имя спасенія жизни. Такой же прыжокъ изъ области доказуемаго знанія въ область вѣры во имя того же спасенія жизни приходится совершить намъ и въ данномъ случаѣ. И нельзя возражать противъ этого, что вѣра есть нѣчто неподдающееся точному опредѣленію и взвѣшиванію и что не можетъ отъ нея зависѣть рѣшеніе столь важнаго вопроса. Джемсъ совершенно основательно указываетъ, что вѣра, однако, является однимъ изъ элементовъ нашего существа; поэтому не можетъ она быть лишена какого бы то ни было значенія. А разъ это такъ, то излишнимъ становится измѣреніе ея значенія: вѣдь при состояніи неустойчиваго равновѣсія иногда вѣса перышка достаточно, чтобы вызвать страшную лавину. Такъ и въ данномъ случаѣ: показаній вѣры достаточно, чтобы разъ навсегда и безповоротно рѣшить вопросъ о цѣнности жизни въ положительную сторону.

Рискъ рѣшенія уменьшается вотъ еще какимъ соображеніемъ, которое выдвигаетъ Фулье. Вѣдь наша вѣра имѣетъ дѣятельный характеръ. Мы вѣримъ въ добро для того, чтобы всѣ-

ми своими дѣйствіями способствовать его реализаціи. Но тогда и самая вѣра по мѣрѣ этой реализаціи теряетъ свою рискованность. Вѣдь этимъ путемъ мы воздѣйствуемъ на дѣйствительность и способствуемъ ея переработкѣ именно въ духѣ нашей вѣры.

На метафизическомъ языкѣ мысль эту можно бы было выразить слѣдующимъ образомъ. Допустимъ, что добро возникаетъ въ теченіе мірового процесса только въ представленіи людей и что люди затѣмъ дѣлаютъ своей задачей его реализацію въ мірѣ. По мѣрѣ овладѣнія міра человѣческимъ духомъ и по мѣрѣ переработки его въ духѣ добра, добро, которое раньше не было дѣйствительностью, а представляло только мыслимую возможность, начинаетъ претворяться въ дѣйствительность, проникать собою міровой процессъ.

Не простымъ логическимъ размышленіемъ, но актомъ воли, основаннымъ на голосѣ космическаго чувства, заставляемъ мы себя рѣшить вопросъ въ пользу цѣнности жизни и въ пользу высшаго блага, и въ этомъ состоитъ на языкѣ современнаго знанія тотъ примать практическаго разума надъ теоретическимъ, который составлялъ основную идею Кантовской философіи.

Намъ возразятъ, однако, что не у всѣхъ людей съ достаточной живостью сказывается это бодрое чувство положительной вѣры въ добро и въ цѣнность міра; есть люди, которые не ощущаютъ въ себѣ такой увѣренности. Развѣ показанія этихъ людей не имѣютъ значенія при рѣшеніи поставленнаго вопроса? А вѣдь

мы, какъ будто, ихъ до сихъ поръ игнорировали?

Я не думаю, чтобы можно было игнорировать и эти показанія. Но вѣдь они для людей вообще не являются характерными. Напротивъ, человѣкъ съ ослабѣвшимъ въ концѣ чувствомъ жизни, который тяготится существованіемъ и готовъ съ собой покончить, мы считаемъ патологическимъ субъектомъ. А только такую готовность покончить съ собой я и могу считать показателемъ полной утраты вѣры въ жизнь. Человѣкъ, который отрицаетъ теоретически смыслъ жизни и тѣмъ не менѣе продолжаетъ жить,- или говоритъ то, чего онъ не думаетъ, или же въ случаѣ полной искренности , только сомнѣвается, но не утратилъ еще вѣры.

Такимъ патологическимъ или сомнѣвающимся субъектамъ, по моему мнѣнію, можетъ быть данъ только одинъ совѣтъ. Убѣждать ихъ въ смыслѣ жизни безполезно: мы видѣли, что логическими средствами вопросъ неразрѣшимъ; можно аргументировать безъ конца и въ пользу оптимизма, и въ пользу пессимизма. Имъ можно только посовѣтовать воскресить въ себѣ угаснувшее чувство вѣры въ положительную цѣнность жизни. А для этого слѣдуетъ вести дѣятельный и соціальный образъ жизни. Работая на пользу людей, Вы полюбите и самихъ людей и это создастъ наилучшую почву для укрѣпленія вѣры въ добро и въ жизнь. И всѣмъ, кто жалуется на пессимистическое настроеніе, необходимо давать такой совѣтъ. Слѣдуетъ помнить, что пессимизмъ самъ по себѣ есть сильный ядъ. Онъ не только - признакъ болѣзнен-

наго состоянія, но и одно изъ средствъ его усилить. Кто культивируетъ въ себѣ пессимистическій образъ мыслей, тотъ способствуетъ развитію въ себѣ и пессимистическаго настроенія. Такому лицу необходимо отрѣшиться отъ мыслей о себѣ и вообще отъ спекулятивныхъ размышленій и отдаться дѣятельному служенію ближнимъ. Только этимъ путемъ можетъ онъ воскресить ослабѣвшее въ немъ космическое чувство вѣры въ жизнь и добро.

Итакъ мы получили извѣстный общій выводъ. Не слѣдуетъ предъявлять къ научному знанію чрезмѣрныхъ запросовъ и требовать отъ него того, чего оно дать намъ не можетъ. Слѣдуетъ жить не однимъ только знаніемъ, но и вѣрою; но отъ науки мы будемъ требовать указанія практическихъ средствъ для овладѣнія міромъ и для реализаціи въ немъ нашихъ духовныхъ цѣлей. Міровая причинность должна подчиниться человѣческому духу, который свободно ставитъ себѣ цѣли добра, а не зла. Будемъ тверды въ этомъ служеніи добру, въ этой творческой работѣ надъ міромъ, полагаясь на показанія нашего космическаго чувства. Такъ какъ это чувство не можетъ насъ обмануть, то будемъ вѣрить и въ то, что усиленной работой ума мы будемъ постоянно приближаться и къ логическому познанію его содержанія, къ раскрытію такой картины міра, которая въ логическихъ формулахъ будетъ вести насъ къ пониманію міровой идеи высшаго блага.

При той постановкѣ дѣла, къ которой привело насъ все предыдущее разсужденіе, самая наука приходитъ въ тѣсную связь

съ этикой. Научное изслѣдованіе входитъ въ кругъ нашихъ нравственныхъ задачъ.

Въ самомъ дѣлѣ, мы убѣдились, что въ основѣ нашего стремленія къ научному пониманію міра, какъ связнаго цѣлаго, проникнутаго логической разумностью, лежитъ въ концѣ концовъ только извѣстная свойственная намъ потребность представить себѣ міръ, какъ такое разумное цѣлое. Потребность эта стоитъ въ связи съ нашей общей природой, какъ мыслящихъ существъ. Мы не можемъ перенести мысли о мірѣ, какъ о неразумномъ хаосѣ; намъ необходимъ міръ, какъ такое цѣлое, въ которомъ могъ бы себѣ находить приложеніе нашъ мыслящій духъ и наша потребность въ цѣльномъ этическомъ поведеніи, и въ этомъ направленіи движется наша познавательная способность. Всякая несогласованность въ нашихъ знаніяхъ насъ безпокоитъ и мучаетъ и мы не можемъ успокоиться, пока не устранимъ ее. И все это мы дѣлаемъ неуклонно, хотя и не располагаемъ средствами доказать, что міръ дѣйствительно таковъ, какимъ мы хотимъ его познать. Слѣдовательно, и въ основѣ научнаго познаванія лежитъ та же самая недоказуемая вѣра въ разумность міра, которая, какъ мы видѣли, лежитъ въ основѣ самаго нашего стремленія жить и дѣйствовать, всего нашего поведенія и тѣхъ правилъ, при помощи которыхъ мы его приводимъ къ нравственному порядку. Мы убѣждены внутренно, что такая работа познаванія въ концѣ концовъ будетъ имѣть успѣхъ, что міръ, познаваe-

мый наукой, будетъ міромъ разумнымъ и не разойдется въ то же время съ нравственной правдой.

Дѣйствуя въ этомъ убѣжденіи, мы не боимся никакихъ научныхъ открытій и подвергаемъ самому строгому допросу научнаго знанія рѣшительно все, что насъ окружаетъ. Для науки нѣтъ запретныхъ вещей, нѣтъ сокровенныхъ уголковъ, куда не долженъ проникать ея анализъ. Какъ бы ни были неожиданны научныя открытія, въ какой бы антогонизмъ они не впадали не только съ общепринятыми воззрѣніями на природу, но даже съ традиціонными этическими представленіями, - мы должны ихъ принимать и съ ними считаться. Самыя основы нашихъ нравственныхъ убѣжденій должны быть подвергаемы научному анализу и изслѣдованію. Нечего бояться, что такія изслѣдованія могутъ подорвать нравственность. Если этическая истина не принадлежитъ къ иному порядку, чѣмъ истина научная, - а къ такому результату приводитъ насъ весь сдѣланный анализъ научнаго міропониманія и его предпосылокъ, - то критическое изслѣдованіе въ области нравственныхъ воззрѣній можетъ приводить только къ очищенію нашихъ представленій объ этической правдѣ, къ устраненію тѣхъ ошибокъ и недоразумѣній, которыя вполнѣ возможны и въ этой области. Вѣдь мы видѣли, что увѣренность въ существованіи добра покоится въ своей основѣ на безотчетномъ чувствѣ, связывающимъ насъ съ міромъ. Какъ только мы начинаемъ разбираться въ этомъ чувствѣ несовершенными средствами нашего дискур-

сивнаго познаванія, начинаются неизбѣжныя ошибки, ибо нашъ логическій умъ ,познающій все при помощи расчлененія и сопоставленія, никогда не можетъ охватить ничего во всей полнотѣ и постоянно впадаетъ въ заблужденіе. Поэтому ,вѣря въ добро и служа ему, мы въ то же время должны неукоснительно служить и выясненію научной истины. Служеніе наукѣ обращается также въ одну изъ сторонъ служенія нравственному идеалу. И это тѣмъ болѣе необходимо, что наша нравственная вѣра должна быть дѣятельной. Если мы вѣримъ въ идеалъ, то мы должны способствовать его реализаціи въ жизни. А для этого мы должны овладѣть жизнью, научиться управлять ея законами. Точно также какъ невозможно правильное и увѣренное воздѣйствіе на природу безъ знанія ея законовъ, такъ невозможно и воздѣйствіе на индивидуальную и соціальную жизнь людей иначе, какъ на почвѣ знанія законовъ этой жизни. Знаніе должно лежать въ основѣ какъ воспитанія, такъ и законодательства. Только на почвѣ знанія будетъ человѣческій духъ торжествовать надъ окружающей средой, станетъ ея свободнымъ и независимымъ хозяиномъ. Свобода и знаніе суть понятія, другъ друга обусловливающія. Наука одна только поставляетъ намъ средства для реализаціи нравственнаго идеала. Наука же содѣйствуетъ и его познаванію средствами логическаго мышленія, претворенію его въ ясныя логическія формулы.

Такъ мы приходимъ къ согласованію знанія и вѣры. Толь-

ко при указанномъ міропониманіи можемъ мы быть въ одно и то же время тверды и увѣренны въ нашемъ практическомъ поведеніи, оставаясь неумолимыми скептиками въ научномъ изслѣдованіи. Никогда не нужно забывать, что не смотря на выясненную связь науки и этики, есть большая разница въ тѣхъ требованіяхъ, которыя предъявляетъ къ намъ всякая вообще практическая дѣятельность и спеціально научная работа. Мы должны быть рѣшительны и смѣлы въ служеніи добру и знанію и въ этомъ отношеніи не должно быть колебаній. Но въ то же время мы должны быть крайними скептиками въ самомъ процессѣ научнаго изслѣдованія и ничего здѣсь не принимать на вѣру. Нѣтъ въ наукѣ большаго зла, какъ догматизмъ мышленія, убѣжденіе въ томъ, что въ какой бы то ни было области истина уже найдена. Съ такимъ убѣжденіемъ связывается косность мысли, убивающая прогрессъ, и противная всякой этикѣ нетерпимость къ чужимъ мнѣніямъ.

Получился довольно сложный выводъ. Мы убѣдились, что человѣкъ есть существо далеко не простое. Вотъ почему его и нельзя брать съ какой-либо одной стороны при рѣшеніи такой важной для него проблемы, какъ этическая, проблемы всего его существованія, проблемы жизни и смерти для мыслящаго существа. Такую задачу нельзя рѣшать средствами одного только дискурсивнаго логическаго познаванія, принимая человѣка только за научно-познавательный аппаратъ. Этическая проблема не есть проблема исключительно научная и ее

нельзя рѣшать одними только средствами и пріемами научна - го знанія. Необходимо привлечь къ рѣшенію ея и всѣ остальныя стороны человѣческаго существа, на первомъ мѣстѣ - моментъ безотчетной вѣры въ жизнь, присущій человѣку независимо отъ всѣхъ данныхъ научнаго познанія. Полный человѣкъ есть не только существо познающее, но прежде всего существо живущее, хотящее и дѣйствующее. И только исходя изъ всѣхъ этихъ свойствъ, въ зависимости отъ которыхъ стоитъ и самое познаваніе, такъ какъ это - тоже видъ человѣческой дѣятельности, можемъ мы рѣшать вопросъ о загадкѣ человѣческой жизни, загадкѣ, понимаемой не въ біологическомъ, но въ этическомъ смыслѣ.

Міровой процессъ, посылая человѣка въ жизнь, говоритъ ему: живи, будь дѣятеленъ, люби своихъ ближнихъ и весь міръ, познавай себя и окружающій міръ и неустанно служи тому, что твоя воля и знаніе показываютъ тебѣ, какъ добро, и тогда ты исполнишь свое назначеніе. Намъ ничего не остается, какъ слушаться этого внутренняго голоса, голоса того космическаго чувства, которое соединяетъ каждаго изъ насъ со всѣмъ міромъ. Тогда только мы достигнемъ истиннаго счастія, которое выражается не въ самодовольномъ спокойствіи, но въ захватывающемъ насъ и заполняющемъ все наше существованіе процессѣ разумной и соціальной дѣятельности, направленной

на осуществленіе нравственной правды.

Когда человѣкъ хочетъ получить отвѣтъ на всѣ свои запросы только отъ научнаго, дискурсивнаго знанія, онъ остается неизбѣжно неудовлетвореннымъ. Онъ приходитъ къ Манфредовскому заключенію, что - "древо знанія не есть древо жизни". Припомните разговоръ Фауста съ Вагнеромъ, гдѣ Фаустъ характеризуетъ такое состояніе человѣческаго духа.

Тебѣ знакомо лишь одно стремленье,
Другое знать - несчастье для людей,
Ахъ, двѣ души живутъ въ больной груди моей,
Другъ другу чуждыя - и жаждутъ раздѣленья.
Изъ нихъ одной мила земля -
И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ,
Другой - небесныя поля,
Гдѣ духи носятся въ эфирѣ.
О, духи, если вы живете въ вышинѣ
И гордо носитесь межъ небомъ и землею,
Изъ сферы золотой спуститесь вы ко мнѣ
И дайте жить мнѣ жизнію другою.
Да, еслибъ мантію я чудную имѣлъ,
Чтобъ улетѣть на ней въ невѣдомыя страны,
Я бъ отдалъ за нее любой покровъ багряный
И царской бы взамѣнъ порфиры не хотѣлъ.

Наука и должна итти въ томъ направленіи, чтобы приводить насъ къ обладанію этой чудесной мантіей. И много чу-

десь она намъ открываетъ. Но, такъ какъ она не показываетъ намъ самой главной тайны, то этотъ пробѣлъ мы должны восполнять самой простой, безхитростной вѣрой, которая такъ свойственна жизнерадостной дѣтской натурѣ. И счастливы тѣ изъ насъ, которымъ удается въ теченіе всей жизни, при всемъ подъемѣ научнаго познанія, сохранять эту непосредственную вѣру въ міръ, въ жизнь и въ добро. Вѣдь именно такая вѣра спасла Фауста отъ самоубійства. Приступая къ самоубійству, онъ слышитъ хоръ ангеловъ, который воскрешаетъ въ немъ воспоминанія дѣтства и поднимаетъ угасшую было вѣру въ положительную цѣнность 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 съ жаромъ я, и сладко было мнѣ.

Влекомый силою какой-то неземной,
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.

Простая, непосредственная вѣра, которая спасла Фауста, можетъ спасти и каждаго изъ насъ отъ гибельныхъ для жизни сомнѣній. Конечно, у взрослаго человѣка вѣра эта не должна быть дѣтскою въ смыслѣ свойственной дѣтямъ наивности. Но она должна сохранять ту же живость, съ которой она проявляется у дѣтей. Сохраненіе въ зрѣломъ возрастѣ той бодрости и жизнерадостности, которая такъ свойственна дѣтямъ, является высшимъ счастіемъ для взрослаго человѣка. Но къ этому въ зрѣломъ возрастѣ долженъ привходить элементъ той глубокой сознательности, которая отсутствуетъ у дѣтей. Вѣра, прошедшая черезъ горнило сомнѣній и искушеній, утратитъ свою дѣтскую наивность, но зато станетъ еще болѣе прочнымъ, еще болѣе надежнымъ руководителемъ жизни.

Заканчивая свою лекцію, я долженъ сказать, что очень

хорошо сознаю ея неполноту и недостаточность. Мы занимались тѣми конечными и основными проблемами человѣческой мысли, рѣшеніе которыхъ является особенно сложнымъ и труднымъ и съ особенной силой противится попыткамъ уложить его въ недостаточно цѣльныя и не вполнѣ соизмѣримыя съ дѣйствительностью формулы нашего дискурсивнаго мышленія. Объ этихъ проблемахъ пишутся цѣлые томы и все-таки никому не удалось охватить ихъ во всей полнотѣ и представить съ безусловной ясностью и точностью. Тѣмъ менѣе можно надѣяться удовлетворить этимъ требованіямъ въ небольшой лекціи. При всемъ томъ, я считаю безусловно полезнымъ почаще останавливаться самому на этихъ проблемахъ и останавливать вниманіе другихъ. Особенно необходима эта работа именно теперь, когда не только русское общество, но, повидимому, и все культурное человѣчество переживаетъ кризисъ нравственнаго міровоззрѣнія, ощущаетъ потребность пересмотрѣть все до сихъ поръ добытое культурной работой въ этой области, чтобы подвести итоги, отбросить устарѣлое и ложное, укрѣпить вѣчно истинное, и окрыленное новыми идеалами пуститься въ бодрую и радостную работу дальнѣйшаго творчества. Никому изъ насъ не чужда эта потребность и всѣ мы безъ различія партій, направленій, національностей и религій можемъ объединиться на этой одинаково намъ всѣмъ дорогой работѣ установленія прочнаго этическаго міровоззрѣнія, подготовки фундамента для дальнѣйшей культурной ра-

боты нашего и грядущихъ поколѣній. Основная идея всего моего изложенія состоитъ въ томъ, что, только выполняя такую работу, человѣкъ отвѣчаетъ своему назначенію въ мірозданіи и что только на почвѣ твердой увѣренности въ существованіе мірового добра и въ его торжество въ процессѣ міровой эволюціи возможна такая работа. Вѣра придаетъ намъ силу, а знаніе даетъ въ наши руки пригодныя средства, способствуя въ то же время просвѣтленію и углубленію самой вѣры. Но не можетъ человѣкъ жить только однимъ научнымъ знаніемъ или одной вѣрой. Необходимо гармоничное сочетаніе того и другого.

§ 8 КЪ ВОПРОСУ О СВОБОДѢ ВОЛИ.

I. Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ, съ которымъ приходится считаться представителямъ самыхъ различныхъ научныхъ дисциплинъ. Онъ интересенъ не для однихъ только психологовъ, богослововъ и метафизиковъ. Съ нимъ неизбѣжно сталкивается каждый, кто углубляется въ любую отрасль общественныхъ наукъ. Не только при изученіи общей этики важно выяснить механизмъ человѣческихъ дѣйствій, не только криминалисту приходится разобраться въ этомъ вопросѣ при оцѣнкѣ уголовныхъ теорій, но и цивилистъ иногда вынужденъ задумываться надъ родственными проблемами, и историку или экономисту нельзя обойти ихъ разсмотрѣнія. Этой всеобщностью поставленнаго вопроса для наукъ о человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ и объясняется ,конечно,

тотъ фактъ, что по его поводу существуетъ колоссальная литература. Кто только не писалъ о свободѣ воли и какія только воззрѣнія по этому вопросу не высказывались. Уже античные философы знали эту контроверсу, затѣмъ она проходитъ черезъ всю исторію средневѣковой философской мысли и вновь возрождается въ новой философіи.

Я подхожу къ этому вопросу съ точки зрѣнія изслѣдователя эмпирической дѣйствительности. При занятіяхъ соціальными вопросами у меня сложилось убѣжденіе, что нельзя охватить явленія общественной жизни достаточно просторнымъ для нихъ синтезомъ, если въ этотъ синтезъ не войдетъ въ той или иной формѣ понятіе свободы. Но, съ другой стороны, я не могъ отрѣшиться и отъ той мысли, что это понятіе въ міровоззрѣніи ученаго не должно стоять въ противорѣчіи съ идеей причинности. Приходилось искать такого пути, на которомъ можно было бы удовлетворить тому и другому требованію. Этотъ путь указанъ былъ мнѣ идеей особой психической причинности, развитіе и обоснованіе которой я нашелъ у нѣсколькихъ представителей современной научной и философской мысли.

Но есть у вопроса о свободѣ воли и другая сторона. Этотъ вопросъ, какъ и всѣ очень общіе вопросы, при болѣе глубокомъ о немъ размышленіи выводитъ насъ за предѣлы той эмпирической дѣйствительности, которая одна только можетъ быть предметомъ научно доказуемаго изслѣдованія.

Проблема эта въ концѣ концовъ приводитъ насъ въ соприкосновеніе съ вопросомъ о сущности того таинственнаго соотношенія, которое наблюдается между жизнью духа и природы и которое до сихъ поръ одинаково безуспѣшно передается какъ въ формулахъ психофизическаго параллелизма, такъ и въ формулахъ идеалистическаго или матеріалистическаго монизма. Безуспѣшно въ томъ смыслѣ, что ни одна изъ этихъ формулъ не можетъ быть строго научно доказана и ни одна изъ нихъ не даетъ отвѣта, удовлетворяющаго всѣмъ нашимъ запросамъ и разрѣшающаго всѣ наши сомнѣнія. Я считаю возможнымъ не поднимать этого метафизическаго вопроса, полагая, что это не необходимо для освѣщенія вопроса въ намѣченномъ мною направленіи. Далѣе, возникаютъ также чисто метафизическіе вопросы о томъ, насколько основательна присущая человѣчеству въ большинствѣ его представителей вѣра въ положительную цѣнность человѣческаго существованія и культурнаго развитія и каковы истинные источники этой вѣры. На эту вѣру, какъ на психологическій фактъ, мнѣ придется ссылаться въ моемъ докладѣ, но метафизическую разработку и этого вопроса я оставляю въ сторонѣ.

Моя цѣль состоитъ въ томъ, чтобы показать, в ъ к а к о м ъ с м ы с л ѣ п о н я т і е "с в о б о д ы" н е т о л ь к о м о ж е т ъ, н о и д о л ж н о б ы т ь п р и н я т о в ъ с о с т а в ъ э м п и р и ч е с к о й н а у к и, о с т а в л я я в ъ с т о р о-

нѣ всякую метафизику. Я полагаю, что наука, хотя и покоится всецѣло на признаніи принципа причинности, не можетъ обойтись безъ понятія свободы, употребляемаго въ извѣстномъ смыслѣ. Въ особенности это относится къ области наукъ объ обществѣ.

Самое понятіе свободы я ставлю, какъ уже сказалъ, въ тѣсную связь съ ученіемъ объ особой психической причинности и полагаю, что на этой почвѣ возможно достаточное для цѣлей эмпирическаго знанія примиреніе свободы и необходимости. Признаніе же особой психической причинности мнѣ представляется совершенно необходимымъ; только при этомъ условіи можемъ мы всесторонне уяснить себѣ процессъ общественной жизни и развитія. Не будучи психологомъ по спеціальности, я выступаю на защиту идеи о сущности психическаго процесса, раздѣляемой далеко не всѣми психологами, выступаю потому, что убѣдился въ ея истинности, работая въ другой области, въ области общественныхъ наукъ. Если смотрѣть на всю область наукъ объ обществѣ, какъ на область также психологическую, область коллективной психологіи или психологіи народовъ, то, я полагаю, и для психологовъ не могутъ быть безразличны тѣ впечатлѣнія, которыя выносятъ изъ своихъ работъ спеціалисты въ этой области. Вопросъ о свободѣ воли принадлежитъ къ числу такихъ проблемъ, которыя могутъ быть рѣшены только совмѣстными силами представителей всѣхъ отраслей знанія.

II. Съ давнихъ поръ происходитъ споръ между сторонниками свободы человѣческой воли - индетерминистами - и сторонниками воззрѣнія, по которому человѣческая воля такъ же подлежитъ неизмѣннымъ причиннымъ законамъ, какъ и все на свѣтѣ. Въ своихъ крайнихъ выраженіяхъ детерминизмъ доходитъ до того, что превращаетъ человѣка въ совершенно несамостоятельное существо, въ простое орудіе природы; индетерминизмъ же иногда выражается въ утвержденіи, что причинность прерывается актами свободной человѣческой воли, которая сама вполнѣ изъята отъ дѣйствія причинности.

Въ пользу своего воззрѣнія индетерминисты приводятъ рядъ соображеній. 1) Однимъ изъ самыхъ важныхъ аргументовъ, выдвигаемыхъ съ ихъ стороны, является то соображеніе, что иначе трудно было бы объяснить появленіе зла въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ. Міръ получилъ свое начало отъ Бога, устроившаго его въ духѣ добра; зло не можетъ быть продуктомъ Божественнаго строительства. Оно появилось какъ результатъ отпаденія свободной человѣческой воли отъ Божескаго начала, возмущенія человѣка противъ своего Творца. Этотъ аргументъ особенно выдвигался представителями христіанской теологіи въ средніе вѣка и въ новое время. 2) Только на почвѣ ученія о свободѣ воли можно будто бы обосновать моральную и юридическую отвѣтственность человѣка за вину. Еслибы воля человѣка была обусловлена причинностью, то никого нельзя было бы считать настоящимъ виновникомъ совер-

доннаго имъ злодѣянія и наказывать за него, такъ какъ каждый преступникъ могъ бы утверждать, что не онъ виноватъ въ томъ, что онъ таковъ, а не иной, ибо такимъ создала его міровая причинность. Подобныя соображенія заставляли уже въ древности Эпикура и Карнеада отстаивать свободу воли. Они повторяются и въ наше время. 3) Сторонники индетерминизма, наконецъ, ссылаются въ подкрѣпленіе своего взгляда и на свидѣтельство внутренняго опыта. Каждому изъ насъ присуще непосредственное сознаніе своей свободы. Передъ тѣмъ, какъ совершить какой-либо актъ, мы сознаемъ, что въ нашей власти стоитъ его несовершеніе, и потому всякое рѣшеніе является продуктомъ нашего свободнаго выбора.

Но всѣмъ этимъ аргументамъ детерминисты противопоставляютъ свои. 1) Прежде всего они указываютъ на то, что все наше знаніе основано на принятіи принципа причинности. Если мы отъ него откажемся, то мы должны будемъ отвергнуть и возможность научнаго изслѣдованія въ той области, гдѣ принципъ причинности признанъ непреложимымъ. Отвергать причинность въ области человѣческаго поведенія, значитъ объявлять эту область непригодной для научнаго изученія. Самая человѣческая личность исчезаетъ на почвѣ индетерминизма. Единство ея пропадаетъ и она распадается на рядъ отдѣльныхъ, ничѣмъ между собою несвязанныхъ актовъ свободной воли. 2) Индетерминизмъ не только не укрѣпляетъ принципа отвѣтственности за вину, но, напротивъ, совершенно разрушаетъ всякое обоснованіе наказанія,

какъ мѣры воздѣйствія на преступный характеръ. Если воля человѣка совершенно свободна и не подлежитъ причинности, то невозможно какое бы то ни было планомѣрное воздѣйствіе на нее. Не только исправительныя наказанія теряютъ всякую почву подъ собою, но и угроза уголовнаго закона наказаніемъ оказывается лишенною смысла. Вѣдь всѣ эти мѣры построены на предположеніи что человѣческое поведеніе подлежитъ дѣйствію неизмѣнныхъ и постоянныхъ законовъ, и принимаются на основаніи нашего знакомства съ тѣми мотивами, которые подъ дѣйствіемъ этихъ законовъ оказываютъ вліяніе на человѣческое поведеніе въ извѣстномъ направленіи. Если нѣтъ никакой закономѣрности въ дѣйствіи мотивовъ на поведеніе человѣка, то нельзя впередъ предвидѣть, какое вліяніе окажетъ на него угроза уголовнаго наказанія и самый фактъ его примѣненія; вообще тогда лучше отказаться отъ самой идеи уголовной репрессіи и привлеченія къ отвѣтственности. 3) Чувство свободы, присущее человѣку, является иллюзіей, которая основана только на томъ, что мы никогда не можемъ прослѣдить всей причинности, обусловливающей принятіе нами того или иного рѣшенія. Если бы мы могли всегда прослѣдить этотъ процессъ до конца, то у насъ никакихъ иллюзій на этотъ счетъ не оставалось : мы видѣли бы, что каждый нашъ актъ съ безусловной необходимостью вытекаетъ изъ нашего характера и изъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ принятіе рѣшенія, а характеръ является въ свою очередь причинно обусловленнымъ результатомъ наслѣдственности и воспитанія. Остроумно изображаетъ

этотъ аргументъ Шопенгауеръ въ своемъ трактатѣ о свободѣ воли. "Представимъ себѣ человѣка, - говоритъ Шопенгауеръ, - который стоитъ на улицѣ и самъ съ собою разсуждаетъ: "Теперь 6 часовъ вечера, дневная работа закончена. Я могу пойти гулять; или я могу пойти въ клубъ; я могу взобраться на башню, чтобы посидѣть на заходъ солнца; я могу также пойти въ театръ; я могу посѣтить того или другого друга; я даже могу выбѣжать за ворота въ бѣлый свѣтъ съ тѣмъ, чтобы никогда не возвращаться. Все это зависитъ только отъ меня; я имѣю на это полную свободу; однако я ничего этого не сдѣлаю и точно такъ же добровольно пойду домой къ моей женѣ". Это все равно, какъ еслибы вода говорила: "Я могу вздымать высокія волны (да, именно въ морѣ и въ бурю), я могу быстро стекать (да, именно въ ложѣ потока), я могу пѣнясь и кипя свергаться внизъ (да, именно въ водопадѣ), я могу свободно, какъ лучъ, вздыматься въ воздухѣ (да, именно въ фонтанѣ), я могу, наконецъ, совсѣмъ вскипѣть и исчезнуть (да, именно при 80° тепла); однако, я ничего изъ этого не сдѣлаю, но доброволно, спокойно и ясно останусь въ зеркальномъ прудѣ". Какъ вода способна ко всему этому, если наступятъ опредѣляющія причины къ тому или другому, такъ и каждый человѣкъ можетъ сдѣлать то, что ему представляется возможнымъ, не иначе, какъ при томъ же условіи. Пока не наступятъ причины, это для него невозможно; но тогда онъ вынужденъ къ этому съ тою же необходимостью, какъ и вода, когда она поставлена въ соотвѣтственныя условія... Вернемся къ нашему че-

ловѣку, размышляющему въ 6 часовъ, и представимъ, что онъ теперь замѣтилъ, что я стою за нимъ, философствую о немъ и оспариваю его свободу ко всѣмъ этимъ возможнымъ для него дѣйствіямъ; легко могло бы случиться, что онъ, чтобы меня опровергнуть, выполнилъ бы одно изъ нихъ, но тогда именно мое отрицаніе и его дѣйствіе на духъ противорѣчія и было бы мотивомъ, принуждающимъ его къ этому. Однако, оно принудило бы его лишь къ одному изъ легчайшихъ среди вышеназванныхъ дѣйствій, напр., пойти въ театръ; но ни въ какомъ случаѣ не къ послѣднему, именно: убѣжать совсѣмъ на широкій просторъ; для этого данный мотивъ былъ бы слишкомъ слабымъ".

III. Спрашивается, возможенъ ли выходъ изъ создавшагося затрудненія? Кто правъ въ происходящемъ спорѣ?

Для рѣшенія вопроса необходимо прежде всего опредѣлить, что именно разумѣется подъ свободой воли, а затѣмъ посмотрѣть, является ли понятіе свободной воли столь несовмѣстимымъ съ принципомъ причинности, какъ его представляютъ крайніе сторонники противоположныхъ воззрѣній, или нѣтъ?

Разбирая вопросъ съ этой точки зрѣнія, мы должны прежде всего констатировать, что самое понятіе "свободы воли" употребляется въ различныхъ значеніяхъ. Если подъ свободой воли разумѣть полнѣйшую независимость актовъ воли отъ всякой закономѣрности, то тогда, дѣйствительно, между крайнимъ индетерминизмомъ и самымъ умѣреннымъ детерминизмомъ открывается такая пропасть, что никакое примиреніе невозможно. Но такое воззрѣніе

на свободу воли въ наше время едва ли серьезно кѣмъ-либо отстаивается: слишкомъ оно противорѣчитъ самымъ общеизвѣстнымъ фактамъ и самой обыденной практикѣ. Вѣдь мы на каждомъ шагу позволяемъ себѣ съ большей или меньшей степенью увѣренности предсказывать поступки окружающихъ на основаніи знакомства съ ихъ характеромъ и живемъ подъ господствомъ государственныхъ законовъ, которые издаются въ предположеніи, что человѣческія дѣйствія подлежатъ опредѣленной мотиваціи, въ разсчетѣ на которую можно оказывать давленіе на волю людей; да и не только уголовныя наказанія: вся система школьнаго и домашняго воспитанія основана на такой же увѣренности воспитателей въ закономѣрности психической жизни воспитанника. Такимъ образомъ, по существу споръ идетъ не о допустимости индетерминизма въ этой крайней его формѣ, но о томъ, въ какихъ предѣлахъ человѣческія дѣйствія, не смотря на существованіе извѣстной закономѣрности въ человѣческомъ поведеніи, все же могутъ быть признаны свободными, или же самый терминъ "свобода" долженъ быть исключенъ изъ обихода наукъ о человѣческомъ поведеніи. И въ этомъ отношеніи мы встрѣчаемся съ различными воззрѣніями. Самое понятіе свободы получаетъ различную формулировку.

1) Иногда съ понятіемъ свободы связываютъ чисто-отрицательное содержаніе. Свободу опредѣляютъ, какъ отсутствіе принужденія, исходящаго извнѣ, отсутствіе внѣшнихъ стѣсненій для какого-либо процесса. Если процессъ предоставленъ свободному теченію, то онъ развивается согласно своей собствен-

ной закономѣрности. Такъ, камень падаетъ свободно, когда онъ при своемъ паденіи не встрѣчается съ внѣшними препятствіями; дерево растетъ свободно, когда никакія внѣшнія условія не мѣшаютъ его правильному развитію, согласно заключающимся въ немъ задаткамъ. Если мы примѣнимъ понятіе свободы въ этомъ смыслѣ къ человѣку, то мы скажемъ: человѣкъ свободенъ, когда его дѣйствія опредѣляются его внутреннимъ существомъ, всѣмъ складомъ его психики, тѣмъ, что принято называть характеромъ человѣка. Въ такомъ случаѣ несвободными оказываются тѣ лица, которыя лишены подобной свободы, вслѣдствіе внѣшнихъ стѣсненій, напримѣръ, находятся въ заключеніи, или дѣйствуютъ подъ вліяніемъ гипнотическаго внушенія, исходящаго извнѣ; кромѣ того, несвободными придется признать и тѣхъ людей, у которыхъ не замѣчается опредѣленнаго установившагося характера, которые дѣйствуютъ различно, смотря по внѣшнимъ обстоятельствамъ и мѣняющимся чувственнымъ влеченіямъ: о такихъ людяхъ мы говоримъ, что они "безхарактерны", что они "рабы" своихъ страстей.

Такое воззрѣніе на свободу предполагаетъ, во всякомъ случаѣ, одно допущеніе: что человѣкъ является самостоятельнымъ звеномъ въ причинной цѣпи событій, и что ходъ событій опредѣляется не только внѣшними условіями, но и отличительными чертами психическаго склада каждой дѣйствующей личности, тѣмъ, что называется ея "характеромъ"; и чѣмъ сильнѣе и опредѣленнѣе характеръ лица, тѣмъ съ большею силою обнаруживается въ ходѣ событій самостоятельное значеніе этого фактора. Такое

воззрѣніе нисколько не противорѣчитъ общему признанію причинности; оно только вводитъ въ составъ причинныхъ рядовъ психическую причинность, признаетъ, что духовная жизнь обладаетъ своей закономѣрностью и можетъ создавать достаточно опредѣленные облики личностей, которые получаютъ названіе "характеровъ". Самые характеры складываются, конечно, не безпричинно: характеръ каждаго лица является, съ одной стороны, продуктомъ сложной наслѣдственности, комбинаціей вліяній, идущихъ отъ многочисленныхъ предковъ, съ другой стороны, продуктомъ воспитанія, даваемаго соціальной средой своимъ членамъ. Тѣхъ лицъ, которыя, обладая ясно выраженною индивидуальностью, дѣйствуютъ согласно своему характеру, мы, конечно, имѣемъ полное право называть "дѣйствующими свободно". Если намъ скажутъ, что признаніе съ нашей стороны психической причинности, которой обусловливаются ихъ акты, равносильно отрицанію свободы, то такое возраженіе не трудно опровергнуть. Конечно, характеръ человѣка является началомъ, опредѣляющимъ его поступки; но вѣдь этотъ характеръ и есть самый человѣкъ: это не есть какое-нибудь внѣшнее обстоятельство, оказывающее на человѣка гнетъ; поступая согласно своему характеру, человѣкъ поступаетъ, какъ онъ самъ, какъ самостоятельное начало въ мірѣ, слѣдовательно, поступаетъ "свободно", самъ себя опредѣляя. "Личность, - говоритъ Липпсъ, - можетъ быть свободна только отъ чего-нибудь

нѣго, чѣмъ она сама. Нѣтъ смысла объявлять личность независимой или свободной отъ себя самое" (Lipps, Die ethischen Grundfragen, 1899, 257).

Свободой воли представители изложеннаго взгляда называютъ, такимъ образомъ, обусловленность воли всею личностью человѣка; не составляя исключенія изъ общей закономѣрности текущей жизни, человѣческая личность выступаетъ однако самостоятельнымъ факторомъ въ этомъ процессѣ и своимъ характеромъ вліяетъ на его теченіе. Самое ощущеніе свободы въ человѣкѣ тѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ сильнѣе его характеръ, т.е. чѣмъ больше сказывается въ немъ склонность самостоятельно активно вліять на ходъ событій. При такомъ характерѣ тѣмъ сильнѣе ощущается каждая неудача въ выполненіи задуманныхъ актовъ. Внѣшнія препятствія воспринимаются, какъ "стѣсненія, принужденія", т.е. самая воля дѣятеля выступаетъ въ его сознаніи, какъ"свободное начало", подвергающееся стѣсненіямъ и принужденію, исходящимъ извнѣ. Другими словами, и субъективное чувство свободы должно быть тѣмъ больше, чѣмъ болѣе на самомъ дѣлѣ активности проявляетъ характеръ даннаго лица.

Свобода воли въ этомъ смыслѣ, конечно, должна быть принята всѣми тѣми лицами, которыя признаютъ существованіе психической причинности. Подъ вліяніемъ своего характера лицо дѣйствительно дѣлаетъ тотъ "выборъ" между различными влеченіями, возникающими вслѣдствіе вліянія внѣшней среды, кото-

рый и составляетъ содержаніе свободы съ точки зрѣнія этого воззрѣнія. Уголовное право всегда и признавало свободу воли въ этомъ смыслѣ, какъ только оно начало обращать свое вниманіе на волю преступника. Невмѣняемыми признаются тѣ лица, которыя лишены возможности производить выборъ между мотивами такъ, какъ его производитъ человѣкъ съ нормальной психикой. Между вмѣняемыми дѣлается различіе въ степени наказанія, смотря по тому, насколько совершонное ими преступленіе оказывается результатомъ всего ихъ характера. Болѣе опасными элементами считаются тѣ преступники, которые совершаютъ преступленія въ полной гармоніи со всѣми свойствами своего характера, "закоренѣлые преступники"; наименьшимъ карамъ подвергаются преступники "случайные", для которыхъ преступленіе, съ точки зрѣнія ихъ общаго характера, является несчастною случайностью.

2) Но свободѣ воли не всегда придаютъ только это, болѣе отрицательное значеніе, не всегда ее толкуютъ въ смыслѣ только отсутствія стѣсненій для обнаруженія внутренней сущности человѣка. Нерѣдко встрѣчается и такое опредѣленіе свободы воли: свободнымъ является тотъ человѣкъ, который умѣетъ подчинить велѣніямъ нравственнаго долга все свое поведеніе, въ которомъ высшія духовныя свойства, разумная природа, торжествуетъ надъ низшими чувственными влеченіями, "духъ" одерживаетъ побѣду надъ "плотью". И человѣкъ достоинъ называться свободнымъ существомъ именно во вниманіе къ этой при-

сущей ему способности подчинять свои дѣйствія велѣніямъ нравственнаго сознанія.

Спрашивается, въ какомъ же смыслѣ можно это явленіе называть свободой и можно ли свободу въ этомъ значеніи слова также согласовать съ принципомъ причинности? Мнѣ кажется, что и на эти вопросы слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Для этого необходимо только принять во вниманіе отличительныя черты именно психической причинности.

Важнѣйшимъ свойствомъ психической причинности, отличающимъ ее отъ физической или механической, является то, что въ психикѣ происходитъ постоянное творчество. Тогда какъ въ мірѣ физической природы мы имѣемъ непрерывное повтореніе однихъ и тѣхъ же процессовъ, вступающихъ только между собою въ новыя комбинаціи, причемъ слѣдствіе всегда цѣликомъ содержится въ своихъ причинахъ, въ мірѣ духовной жизни, напротивъ, мы постоянно создаемъ качественно -. новые синтезы, съ которыми наше чувство нерѣдко связываетъ положительную цѣнность. Въ психическомъ творчествѣ не играютъ рѣшающей роли отношенія, поддающіяся точному количественному вычисленію; это -. міръ качествъ. Поэтому при духовномъ творчествѣ слѣдствія не содержатся цѣликомъ въ своихъ причинахъ; возникаютъ постоянно новые продукты, которые качественно отличаются отъ элементовъ, на почвѣ которыхъ они созданы. Научное открытіе, базируясь на прежде добытомъ знаніи, никогда однако не повторяетъ только того, что въ немъ раньше содержалось, иначе оно и не было бы

открытіемъ; новое произведеніе искусства даетъ намъ и новый синтезъ раньше извѣстныхъ элементовъ, производя совершенно новое впечатлѣніе; впечатлѣніе это зависитъ не отъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ произведенія, но какъ разъ отъ характера самаго синтеза.

Выражаясь словами Вундта, "подобно тому, какъ логическій смыслъ мысли, выраженной словами, не исчерпывается только тѣмъ, что мы связываемъ съ каждымъ отдѣльнымъ словомъ надлежащее представленіе, такъ и сами интеллектуальные процессы не могутъ быть поняты, какъ простые агрегаты отдѣльныхъ ощущеній и представленій " (Wundt, Logik, 3 Aufl., III, 273). Это наблюденіе относится притомъ не къ однимъ только высшимъ психическимъ процессамъ, но ко всей области психики; зная, напримѣръ, ощущенія отдѣльныхъ музыкальныхъ тоновъ, мы изъ нихъ не составимъ впередъ ощущенія аккорда и не будемъ его знать, пока не переживемъ его. Поэтому въ области психическихъ явленій возможенъ только регрессивный анализъ: отъ наступившаго уже результата къ его причинамъ. Этотъ "законъ творческаго синтеза", формулированный Вундтомъ, объясняетъ намъ, почему въ области духа мы можемъ говорить о постоянномъ нарастаніи цѣнностей, тогда какъ жизнь природы подчинена противоположному принципу: - сохраненія энергіи, который именно не допускаетъ ничего новаго по существу: жизнь природы состоитъ только въ постоянномъ перераспредѣленіи одного и того же запаса энергіи. Въ процессѣ духовнаго творчества нарастаетъ сама

духовная энергія, не подлежащая количественному измѣренію, растаетъ въ томъ смыслѣ, что интенсивно возрастаетъ цѣнность продуктовъ культурнаго творчества.

Этотъ процессъ культурнаго творчества имѣетъ, конечно, не только индивидуальный, но и соціальный характеръ. Въ человѣческихъ обществахъ идетъ постоянная работа по созданію новыхъ научныхъ цѣнностей, по выработкѣ произведеній искусства и по созданію нравственныхъ идеаловъ. И человѣчеству присуща вѣра въ то, что въ этомъ процессѣ культурнаго творчества людей и переустроенія съ ихъ стороны окружающей жизни, согласно устанавливаемымъ идеаламъ, проявляется вообще міровая цѣлесообразность. Міръ представляется не только механизмомъ физической природы, неустанно работающимъ однимъ и тѣмъ же запасомъ физической энергіи, но въ то же время духовнымъ процессомъ, на фонѣ этой непрерывной физической работы идущимъ по пути постояннаго творчества новыхъ цѣнностей къ опредѣленной благой цѣли. Только участвуя въ этомъ процессѣ выработки цѣнностей и прояснения ихъ содержанія, только помогая реализаціи этихъ цѣнностей, люди выполняютъ свое назначеніе на землѣ. Существованіе человѣка, безучасто относящагося къ этимъ задачамъ, представляется лишеннымъ смысла и вызываетъ осужденіе.

Если взглянуть на міръ съ этой точки зрѣнія, если представить его себѣ, какъ цѣлесообразный процессъ, то и вопросъ о свободѣ получаетъ иную постановку и иное освѣщеніе. Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія механической причинности, которая

выражается лишь въ непрестанномъ перераспредѣленіи неизмѣннаго запаса энергіи по однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ законамъ, міръ представляется только царствомъ необходимости, въ которомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего новаго. Съ точки же зрѣнія накопленія духовныхъ цѣнностей міровой процессъ, напротивъ, оказывается процессомъ постояннаго создаванія качественно-новыхъ продуктовъ. Если въ мірѣ физической природы все уже существуетъ и новое здѣсь можетъ быть признаваемо лишь въ субъективномъ смыслѣ новыхъ открытій, то въ мірѣ духовномъ именно этотъ субъективный элементъ получаетъ рѣшающее значеніе: здѣсь мы имѣемъ постоянное созданіе новыхъ цѣнностей и мы не знаемъ и не можемъ знать съ полной достовѣрностью, что здѣсь послѣдуетъ дальше. Вотъ почему въ этой области невозможны точныя предсказанія будущаго. Если физикъ или химикъ знаетъ законы, которымъ подлежатъ условія, то онъ съ точностью предскажетъ результатъ, который наступитъ при сочетаніи этихъ условій. Напротивъ, въ области психики результатъ данныхъ условій всегда будетъ качественно-новымъ синтезомъ, который нужно пережить, чтобы его понять.

Съ этой точки зрѣнія міровой процессъ и представляется намъ царствомъ свободы; здѣсь постоянно происходитъ свободное, заранѣе вполнѣ не предусмотримое, творчество новыхъ цѣнностей. Аналогичное замѣчаніе должно быть сдѣлано и относительно психики каждаго отдѣльнаго человѣка. Такъ какъ и здѣсь постоянно происходитъ творческая работа духа, то мы также лишены воз-

можности дѣлать въ этой области предсказанія съ той степенью точности и съ той увѣренностью, съ какой ихъ дѣлаетъ физикъ, химикъ или астрономъ. Какъ бы мы хорошо ни знали характеръ человѣка и условія, въ которыхъ онъ дѣйствуетъ, мы никогда не можемъ предсказать результата, который наступитъ въ его психикѣ, съ полною достовѣрностью, ибо здѣсь будетъ имѣть мѣсто то творчество, которымъ отличается вообще теченіе духовныхъ процессовъ. Поэтому, хотя человѣкъ подлежитъ дѣйствію психической причинности, но въ силу ея творческаго характера представляется свободнымъ въ томъ смыслѣ, что всегда творитъ качественно-новое, самый характеръ причинности здѣсь иной, чѣмъ въ мірѣ физическомъ. Наслѣдственностью и вліяніемъ окружающей среды обусловливается характеръ каждаго человѣка. Но какіе именно продукты будутъ созданы психическимъ творчествомъ обладателя этого характера, впередъ предсказать съ точностью немыслимо именно въ виду наличности творческаго момента въ психической причинности. Вотъ эту-то особенность психической причинности и упускаетъ изъ вида Шопенгауэръ въ приведенномъ выше разсужденіи, гдѣ онъ приравниваетъ разсужденія человѣка къ разсужденіямъ воды въ прудѣ. Вообще Кантъ и Шопенгауэръ понимали причинность въ узкомъ смыслѣ физической или механической причинности; вотъ почему имъ пришлось отыскивать свободу воли въ мірѣ ноуменовъ, отвергая ее вполнѣ въ мірѣ феноменовъ.

А затѣмъ, если поставить въ связь эту особенность че-

ловѣка какъ духовнаго существа, съ нашимъ воззрѣніемъ на міръ, какъ на процессъ цѣлесообразнаго творчества, то мы получимъ и то опредѣленіе свободы воли, о которомъ ведемъ рѣчь въ настоящее время. Человѣкъ является участникомъ міровой свободы того же порядка, какъ его собственная, лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ содѣйствуетъ укрѣпленію нравственнаго порядка, торжеству добра. Отсюда и это новое понятіе свободы воли. Только того человѣка мы называемъ свободнымъ, который понялъ это свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣетъ заставить себя служить міровой свободѣ. Въ концѣ этого параграфа мы увидимъ, что здѣсь возможны и ошибки со стороны отдѣльныхъ лицъ. Иногда даже сильная творческая личность въ своихъ дѣйствіяхъ становится въ разрѣзъ съ общимъ ходомъ соціально-культурнаго прогресса, творитъ зло, а не добро. Встрѣчаются ошибки и со стороны общества, которое иногда подвергаетъ преслѣдованію провозвѣстниковъ новыхъ идей и ученій, впо - слѣдствіи однако овладѣвающихъ соціально-культурнымъ процессомъ.

Конечно, оптимистическое представленіе о мірѣ, какъ цѣлесообразномъ процессѣ, ведущемъ именно къ торжеству добра, а не зла, научно доказано быть не можетъ. Не можемъ мы строго научно доказать и назначеніе человѣка въ міровомъ процессѣ. Всѣ эти представленія составляютъ предметъ вѣры, однако такой вѣры, безъ которой мыслящій человѣкъ жить не

можетъ. Вотъ почему и разбираемое опредѣленіе свободы воли не можетъ быть названо строго научнымъ. Въ немъ есть элементъ религіозный или метафизическій, какъ онъ присутствуетъ во всѣхъ нашихъ этическихъ построеніяхъ. Но во всякомъ случаѣ такая метафизика, съ одной стороны, составляетъ историческій фактъ, убѣжденіе, которымъ съ большей или меньшей степенью сознательности руководится большинство людей, съ другой стороны, она не противорѣчитъ даннымъ науки: въ основѣ ея лежитъ уже вполнѣ научныя наблюденія надъ характеромъ психической причинности. Въ качествѣ такого историческаго факта мы и принимаемъ во вниманіе эту метафизику въ настоящемъ разсужденіи.

Не мѣшаетъ, можетъ быть, прибавить еще одну оговорку. Принятіе защищаемаго нами взгляда на особый, творческій характеръ психической причинности, конечно, не заставляетъ насъ ничего мѣнять въ нашихъ обычныхъ представленіяхъ о физической или механической причинности. Міръ, который изучаютъ натуралисты, остается во всей его научной неприкосновенности. Въ частности, никакого посягательства на законъ сохраненія энергіи мы не совершаемъ. Дѣло въ томъ, что воздѣйствіе человѣка на природу съ нашей точки зрѣнія представляется не внесеніемъ какихъ-либо перерывовъ въ теченіе физической причинности актами психическаго воздѣйствія, которые составляли бы здѣсь нѣкоторый чуждый элементъ. Я полагаю, что съ физической точки зрѣнія воздѣйствіе человѣка на міръ сводится

исключительно къ физическимъ же движеніямъ его тѣла и происходящему въ связи съ ними обычному перераспредѣленію въ физическомъ мірѣ неизмѣннаго запаса энергіи. Но если мы посмотримъ на всѣ эти процессы съ психической стороны, то мы скажемъ, что з н а ч е н і е и цѣнность измѣняемаго такимъ образомъ міра для насъ мѣняется; міръ въ томъ состояніи, которое придается ему воздѣйствіемъ человѣка, представляетъ для насъ въ качественномъ отношеніи не ту цѣнность, которую онъ представлялъ до такого воздѣйствія. Въ этомъ смыслѣ и можно говорить, что назначеніе человѣка сводится къ тому, чтобы измѣнить цѣнность міра своимъ на него воздѣйствіемъ въ духѣ присущихъ человѣку идеаловъ. Привхожденіе на сторонѣ духа этой качественной оцѣнки процессовъ физическихъ ничего не мѣняетъ въ самихъ физическихъ процессахъ.

При этомъ я не касаюсь метафизическаго вопроса объ отношеніи по существу физическаго и психическаго міра. Во всемъ своемъ изложеніи я остаюсь на строго эмпирической точкѣ зрѣнія, которая требуетъ, по моему мнѣнію, только признанія наличности обоихъ рядовъ и извѣстнаго между ними соотношенія.

Конечно, и общее понятіе о причинности, полагаемое нами въ основу защищаемаго взгляда, должно быть шире тѣхъ представленій о причинной связи, которыя обычно господствуютъ среди представителей математическаго естествознанія. Я вполнѣ согласенъ съ профессоромъ Л М.Лопатинымъ, что нѣтъ никакихъ основаній сводить законъ причинности цѣликомъ къ закону неизмѣнна-

го единообразія въ послѣдовательности явленій. "Общечеловѣческое понятіе о причинности, -. справедливо замѣчаетъ названный авторъ, -. гораздо шире современнаго физическаго понятія о ней и вовсе не включаетъ непремѣнной мысли объ абсолютномъ единообразіи феноменовъ природы... Характеръ причинности въ обыкновенномъ пониманіи людей по преимуществу творческій" (Лопатинъ. Вопросъ о свободѣ воли, 1889, стр. 18). Я думаю, что наука не имѣетъ никакихъ основаній расходиться съ этимъ обычнымъ пониманіемъ причинности и во вниманіе къ требованіямъ естествознанія повсюду сводить причинность къ принципу полнаго единообразія изучаемыхъ процессовъ. Это значило бы или отказываться отъ причинности въ области психической жизни, какъ индивидуальной, такъ и соціальной, или же укладывать наблюдаемую здѣсь причинность въ прокрустово ложе причинности механической, совершая явное насиліе надъ данными психическаго опыта. Для признанія причинности вообще требуется только подыскиваніе къ каждому явленію его основанія, утвержденіе, что все на свѣтѣ имѣетъ свое основаніе. Но нѣтъ никакой необходимости утверждать, что слѣдствіе должно цѣликомъ содержаться въ своихъ причинахъ, во всей полнотѣ ими предопредѣляться. Мы не только имѣемъ право съ логической стороны, но мы вынуждаемся данными опыта признать, что возможна на ряду съ механической причинностью причинность иного типа, причинность психическая, гдѣ результатъ не содержится цѣликомъ въ своихъ причинахъ, но представляетъ собою качественно-новый синтезъ.

IУ. Этими разсужденіями, однако, вопросъ о свободѣ воли еще не законченъ. Мы признали волю человѣка свободной въ такомъ смыслѣ, въ какомъ эта свобода по нашему мнѣнію не противорѣчитъ понятію причинности. Человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляется характеромъ, а характеръ есть результатъ наслѣдственности и воздѣйствія соціальной среды. Но самый характеръ есть начало активное, творческое. При такихъ условіяхъ мы можемъ примириться съ существованіемъ нравственной оцѣнки человѣка и его поступковъ. Мы видѣли, что сами нравственно-соціальныя оцѣнки вырастаютъ на почвѣ той же психической причинности, приводящей къ выработкѣ нравственныхъ идеаловъ и къ оцѣнкѣ той мѣры участія, которую каждый изъ насъ принимаетъ въ ихъ реализаціи. Съ нравственной точки зрѣнія положительную оцѣнку получаютъ, какъ мы видѣли, тѣ именно люди, которые поняли свое назначеніе въ процессѣ мірового творчества и умѣютъ заставить себя служить міровой свободѣ. При этомъ особенно важное значеніе имѣетъ послѣдняя сторона дѣла. Не такъ еще важно, чтобы человѣкъ сталъ на уровень тѣхъ синтезовъ, въ которыхъ выражаются современныя ему представленія о содержаніи культурныхъ цѣнностей, какъ-то, чтобы онъ обнаружилъ достаточно характера для проведенія въ жизнь этихъ синтезовъ, для дѣйствованія согласно съ ихъ содержаніемъ. Въ этихъ случаяхъ дѣло идетъ всегда о разрушеніи той или иной привычной общественной традиціи или же такихъ укоренившихся навыковъ, которые представляются намъ "природными влеченіями" человѣка;

эти навыки склонны господствовать деспотически надъ нашимъ поведеніемъ. Новые культурные идеалы приходится проводить въ жизнь вопреки имъ, т.е. человѣку, ставшему на эту точку зрѣнія, приходится вести свои поступки, какъ выражается Джемсъ въ своей "Психологіи", по линіи не наименьшаго, но наибольшаго сопротивленія и дѣлать для этого вполнѣ ощутительныя усилія, вступать въ борьбу не только съ окружающимъ обществомъ, пропитаннымъ традиціонными воззрѣніями, но и со своими собственными навыками, представляющими результатъ наслѣдственности и воспитанія, со своей "чувственной" природой, совлекать съ себя "ветхаго Адама". Въ области нравственной оцѣнки мы и склонны придавать особо важное значеніе обнаруживаемой при такой борьбѣ "силѣ воли", преклоняться передъ такими характерами. Въ этомъ заключается правильная мысль кантовскаго этическаго ригоризма. Мы цѣнимъ этически сильные характеры, которые умѣютъ провести въ практику новые, просвѣтленные сознаніемъ этическіе идеалы, вопреки старымъ навыкамъ и традиціямъ, называемымъ обыкновенно "чувственной природой". Такъ объясняется н р а в с т в е н н а я о ц ѣ н к а, производимая надъ отдѣльными личностями.

Но какимъ образомъ примирить съ существованіемъ причинности ю р и д и ч е с к і я мѣры взысканія, тѣ наказанія принудительнаго характера, которыя налагаются на преступника, тѣ страданія, которыя ему причиняются во имя общественной нравственности? Вѣдь преступникъ въ концѣ концовъ не вино-

ватъ въ томъ, что у него дурной характеръ, который сдѣлалъ изъ него не участника нашей нравственной дѣятельности, но лицо къ ней равнодушное или даже ей противодѣйствующее. За что же его наказывать? Мы можемъ его сожалѣть, можемъ выражать ему наше осужденіе, но не подвергать его наказаніямъ.

Для рѣшенія этого вопроса мы должны принять во вниманіе, что въ процессѣ культурнаго творчества принимаютъ участіе не одни человѣческіе индивидуумы, но цѣлыя человѣческія общества. Съ нашей точки зрѣнія, общество, какъ соціально психическій организмъ, есть не меньшая реальность, чѣмъ отдѣльные люди. Общество, взятое въ цѣломъ, является и гораздо болѣе мощнымъ участникомъ творческаго культурнаго процесса, чѣмъ отдѣльные люди, въ него входящіе. Поэтому общество можетъ обороняться такъ же, какъ обороняется отъ нападеній отдѣльная личность. Наказаніе, примѣняемое къ преступнику, есть средство общественной обороны отъ посягательствъ на существованіе общества и на правильный ходъ его творческой работы, исходящихъ отъ преступныхъ личностей. Только въ смыслѣ такого средства общественной самообороны и допустимо наказаніе. Съ этой точки зрѣнія долженъ быть опредѣленъ характеръ наказанія и предѣлы его примѣнимости.

Общество никогда не должно забывать, что оно само своими непорядками создаетъ почву для появленія преступныхъ элементовъ, поскольку ихъ характеръ и самая наслѣдственность,

ихъ произведшая, опредѣляются условіями общественной среды. Поэтому наказаніями не должна исчерпываться борьба съ преступностью. Общество должно принимать мѣры къ своему оздоровленію, къ устраненію тѣхъ условій, которыми порождается преступность. Къ этой цѣли ведетъ борьба съ невѣжествомъ, съ бѣдностью, съ болѣзнями, съ алкоголизмомъ, съ развратомъ и т.п. Общество, которое этого не дѣлаетъ, наказывая преступниковъ, и само несетъ наказаніе, ибо оно постоянно страдаетъ само отъ преступленій и должно затрачивать силы и средства для раскрытія и преслѣдованія преступниковъ. - Съ другой стороны, наказаніе не должно превышать предѣловъ необходимой самообороны и переходить въ возмездіе.

Что касается аргументовъ въ пользу индетерминизма, опирающихся на то, что наличность зла была бы непонятна безъ допущенія свободы воли, то на нихъ въ данномъ разсужденіи отвѣтить не трудно: и при допущеніи свободы воли зло становится не болѣе понятнымъ: вѣдь то благое начало, которое устроило міръ, должно было само допустить и свободу воли, отъ которой проистекло зло. Возникаетъ все тотъ же вопросъ: зачѣмъ же была допущена подобная свобода? Вообще вопросъ о злѣ и его мѣстѣ въ міровомъ процессѣ - вопросъ, по существу, метафизическій - соприкасается не столько съ вопросомъ о свободѣ воли, сколько съ болѣе общей тяжбой пессимистическаго и оптимистическаго міровоззрѣнія, по поводу которой онъ и долженъ быть особо разсмотрѣнъ. На одномъ только аргументѣ, относящемся къ

постановкѣ проблемы зла, я позволю себѣ въ двухъ словахъ остановиться, не выходя за предѣлы эмпирическихъ данныхъ. Я разумѣю тотъ аргументъ, не разъ повторявшійся, который Гете вложилъ въ уста Мефистофеля:

Частица силы я,

Желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое.

Эта мысль заставляетъ меня дополнить то, что было сказано раньше по поводу отношенія личности и общества. Я утверждалъ, что нравственное одобреніе получаетъ та личность, которая находитъ въ себѣ достаточно мужества, чтобы проводить въ жизнь новые нравственные синтезы въ борьбѣ съ традиціонными воззрѣніями и своими чувственными влеченіями. Иногда такая личность падаетъ жертвою въ борьбѣ съ окружающимъ обществомъ, но такъ какъ она боролась за тѣ идеалы, которые въ соціально-культурномъ процессѣ послѣ восторжествовали, то она впослѣдствіи и получаетъ заслуженную нравственную оцѣнку въ качествѣ перваго провозвѣстника новой истины. Но бываютъ и обратныя положенія. Иногда сильная личность въ своемъ творчествѣ не совпадаетъ съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества. Такой личности также приходится вступить въ борьбу съ обществомъ; однако въ этой борьбѣ она не только терпитъ пораженіе, но и впослѣдствіи получаетъ оцѣнку отрицательную. Ея идеалы оказались идущими въ разрѣзъ съ идеалами человѣчества, она представляется носительницей злого нача-

ла .Вотъ такая то борьба противъ человѣческаго прогресса, поднимаемая сильной личностью, часто, сама по себѣ будучи зломъ, обращается въ орудіе добра, такъ какъ, создавая необходимую антитезу, способствуетъ проясненію и оживленію истины въ сознаніи общества. Такой процессъ представилъ намъ Ибсенъ въ своей драмѣ "Кесарь и Галилеянинъ", гдѣ Юліанъ Отступникъ, стремясь возродить отжившее язычество, способствуетъ оживленію и укрѣпленію въ обществѣ христіанскаго духа, и даетъ намъ яркій образецъ исторической "гетерогоніи цѣлей". Будучи самъ "свободною" личностью, въ смыслѣ силы своего характера и оригинальности творчества, Юліанъ однако падаетъ жертвой міровой "необходимости", съ которою разошелся: онъ вѣдь выступилъ противъ прогресса, на линію котораго уже успѣло стать общество, и тщетно хотѣлъ повернуть назадъ колесо исторіи. Но эта роковая для индивида необходимость была для человѣчества истинной свободой. Юліанъ получилъ у потомства отрицательную оцѣнку, такъ какъ разошелся съ процессомъ общечеловѣческаго прогресса. Положительную оцѣнку получаютъ лишь тѣ великіе, которые, выражаясь словами Ибсена, становятся великими подъ давленіемъ необходимости, т.е. личные идеалы которыхъ въ конечномъ итогѣ совпадаютъ по содержанію съ тѣмъ путемъ, которымъ идетъ процессъ соціально-культурнаго творчества отдѣльныхъ народовъ, а затѣмъ и всего человѣчества.

Вообще, мнѣ кажется, сущность человѣческой культуры вскрывается только соціальными, общечеловѣческими процессами. Лич-

ность здѣсь является великимъ двигателемъ, но она ничего не рѣшаетъ окончательно. Изъ столкновенія индивидовъ, изъ уклоненій въ разныя стороны личнаго творчества, рождается и историческая равнодѣйствующая, которая и опредѣляетъ судьбы человѣчества на его пути къ раскрытію постоянно имъ чувствуемой, но лишь въ борьбѣ и съ трудомъ познаваемой истины.

§9. С О В Ѣ С Т Ь.

I. Подъ именемъ совѣсти принято разумѣть внутренній голосъ въ человѣкѣ, который производитъ оцѣнку его мотивовъ и поступковъ, одобряетъ или осуждаетъ ихъ. Ничего не можетъ быть страшнѣе упрековъ нечистой совѣсти, тогда какъ лучшей наградой добродѣтельнаго человѣка является спокойная совѣсть.

Съ давнихъ поръ человѣчество стремится уяснить себѣ явленіе совѣсти. Уже самая этимологія слова содержитъ въ себѣ извѣстное толкованіе: с о в ѣ с т ь, G e w i s s e n, c o n s c i e n c e. На всѣхъ языкахъ это слово указываетъ на какое-то совмѣстное знаніе, совѣдѣніе. Смыслъ слова состоитъ въ томъ, что есть въ человѣкѣ какъ бы два сознанія, изъ которыхъ одно является судьей надъ другимъ. Тѣмъ же путемъ, какъ языкъ, идетъ религія и философія. Съ религіозной точки зрѣнія совѣсть представляется говорящимъ въ человѣкѣ голосомъ самого Бога (см. посл. къ римлянамъ II 14, 15). Въ философіи наиболѣе яркую попытку выдѣлить совѣсть въ особое свойство человѣческой природы, не стоящее въ связи съ

чувственными влеченіями человѣка, представляетъ ученіе Канта о категорическомъ императивѣ.

Религіозное объясненіе, конечно, не можетъ насъ удовлетворить. Богъ является причиной всего существующаго, и сводить какое-нибудь конкретное явленіе къ Богу, значитъ, отказываться отъ его объясненія. Объ этикѣ Канта мы достаточно говорили; мы видѣли, что Кантъ только констатируетъ наличность извѣстнаго внутренняго императива, стремится свести къ общей формулѣ его содержаніе, но не объясняетъ ни его значенія, ни его происхожденія.

II. Современное научное міровоззрѣніе старается объяснить всѣ явленія съ эволюціонной точки зрѣнія. Если смотрѣть на совѣсть съ этой точко зрѣнія и объяснять ее, основываясь на данныхъ психологическихъ и культурно-историческихъ, то мы получимъ приблизительно слѣдующій результатъ. То особенное состояніе нашего внутренняго міра, которое мы называемъ совѣстью и которое проявляется въ оцѣнкѣ нашихъ побужденій и поступковъ подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія, развивается изъ довольно элементарныхъ чувствованій. Если мы обратимся къ міру животныхъ, то здѣсь о совѣсти говорить, конечно, еще не приходится; животныя дѣйствуютъ или подъ вліяніемъ побужденія момента или же подъ вліяніемъ прочно укоренившихся инстинктовъ. Инстинктъ есть пріобрѣтенное путемъ наслѣдственной передачи безотчетное стремленіе къ совершенію дѣйствій, которыя оказались полезными для индивида или для цѣлаго вида.

Животныя съ слабо развитыми инстинктами оказываются сравнительно слабыми въ общей борьбѣ за существованіе и обречены на гибель.

У человѣка также имѣются естественныя побужденія и унаслѣдованные инстинкты. Но у него съ раннихъ поръ къ этому присоединяется и еще одно руководящее начало. Такимъ началомъ являются традиціи, которыя вырабатываются въ соціальной жизни и передаются индивиду уже не путемъ физіологической наслѣдственности, а путемъ прямого воздѣйствія на него окружающей общественной среды. Назначеніе этихъ традиціонныхъ нравовъ въ сущности то же самое, какъ и назначеніе инстинктовъ: они стараются закрѣпить тотъ образъ дѣйствій, который представляется полезнымъ для индивида или вида и искоренить тотъ, который считается вреднымъ.

Каждый человѣкъ, незамѣтно для себя, проникается этими традиціонными воззрѣніями на желательное поведеніе, и, чѣмъ ниже культурное состояніе общества, тѣмъ въ большей степени личность оказывается подавленной этими общественными традиціями. Человѣкъ привыкаетъ оцѣнивать свои поступки съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія съ установившимися нравами. Въ немъ развивается чувство страха передъ тѣми послѣдствіями, которыя его ожидаютъ, если онъ не будетъ сообразоваться съ господствующими нравами. Эти послѣдствія сводятся къ той, иногда очень тяжелой общественной реакціи, которая наступаетъ при нарушеніи индивидомъ важныхъ предписаній традиціи. Въ связи съ

этимъ выростаетъ и чувство долга въ его элементарной, зача - точной формѣ. Долгъ есть внутренняя потребность сообразовать - ся съ общепринятыми правилами поведенія. Это чувство обыкно - венно получаетъ характеръ тяжкой обязанности потому, что съ нимъ приходится считаться именно тогда, когда человѣкъ, подъ вліяніемъ какого-нибудь побужденія, ощущаетъ стремленіе нару - шить традиціонныя нормы.

Но на этомъ состояніи чисто соціальной, привитой извнѣ, совѣсти развитіе не останавливается. Чѣмъ выше становится культурное состояніе общества, тѣмъ больше въ немъ оказывает - ся индивидуальныхъ различій, тѣмъ сильнѣе проявляется стре - мленіе отдѣльныхъ личностей подвергать критической оцѣнкѣ традиціонные общественные нравы и воззрѣнія и вырабатывать са - мостоятельное міровоззрѣніе. Сознавшая себя человѣческая лич - ность на почвѣ этого самостоятельнаго міровоззрѣнія создаетъ и свои собственные этическіе идеалы. Такая личность въ своихъ поступкахъ начинаетъ руководиться уже не столько ходячими воз - зрѣніями на человѣческое поведеніе, сколько своимъ собствен - нымъ представленіемъ о совершенномъ человѣческомъ существова - ніи. Подъ вліяніемъ этого представленія производится и внутрен - няя оцѣнка поступковъ, и въ той борьбѣ мотивовъ, которые пред - шествуютъ всякому акту воли, это представленіе объ этическомъ идеалѣ говоритъ свое вѣское слово. Если человѣкъ измѣняетъ сво - ему идеалу, то у него является чувство раскаянія, онъ начина - етъ считаться съ угрызеніями неспокойной совѣсти Характеръ со -

вѣсти, такимъ образомъ, радикально измѣняется: изъ элементарнаго чувства страха передъ реакціей общественнаго мнѣнія совѣсть обращается въ утонченное чувство стыда и сожалѣнія объ измѣнѣ своему собственному жизненному идеалу.

III. Конечно, содержаніе этическихъ идеаловъ бываетъ тѣмъ самостоятельнѣе, чѣмъ самостоятельнѣе мыслитъ каждая отдѣльная личность. Идеалы заурядныхъ натуръ даже въ высококультурномъ обществѣ въ значительной степени опредѣляются ходячей общественной моралью. Но въ иныя эпохи выдвигаются и геніальныя натуры, которыя своимъ самостоятельнымъ міровоззрѣніемъ могутъ въ концѣ концовъ производить цѣлые перевороты въ ходячей морали массъ.

Научный анализъ, конечно, также играетъ свою роль при выработкѣ этическаго міровоззрѣнія. Мы уже знаемъ, что наука ведетъ къ очищенію нравственности отъ всякаго рода вредныхъ примѣсей, что, только оставаясь на почвѣ науки, мы можемъ строить практически осуществимые идеалы и что только наука указываетъ намъ пригодныя средства для проведенія ихъ въ жизнь. Не слѣдуетъ однако представлять себѣ этическое поведеніе мыслящаго человѣка, создавшаго себѣ самостоятельное міровоззрѣніе и самостоятельные идеалы, какъ состояніе постояннаго размышленія и взвѣшиванія. Человѣкъ, стремящійся сообразовать свое поведеніе съ собственнымъ этическимъ идеаломъ, вовсе не является вынужденнымъ передъ каждымъ поступкомъ раздумывать о томъ, насколько онъ соотвѣтствуетъ его об-

щему идеалу; для подобныхъ размышленій въ большинствѣ случаевъ не оказалось бы времени, да въ нихъ и нѣтъ практической необходимости. Здѣсь мы встрѣчаемся съ тою ролью, которую въ этикѣ играетъ эстетическій моментъ. На этомъ моментѣ, какъ вы припомните, особенно настаивалъ Шиллеръ съ своей теоріей прекрасной души. Эстетическій элементъ нравственности состоитъ въ томъ, что нравственно развитой человѣкъ воспитываетъ въ себѣ путемъ размышленія и постояннаго упражненія особое чувство нравственной гармоніи, которая и руководитъ имъ въ практической дѣятельности. Это чувство сводится къ стремленію достигнуть единства и законченности во всемъ стилѣ нашей жизни, такой законченности, которая напоминаетъ красоту художественнаго произведенія. Разъ это чувство сложилось, то всякій поступокъ, противный нравственности, вызываетъ непріятное ощущеніе, напоминающее своимъ характеромъ то раздраженіе, которое вызывается фальшивой нотой при исполненіи музыкальнаго произведенія. Такимъ образомъ есть доля истины и въ утвержденіи Ницше, что нравственное поведеніе есть своего рода художественное творчество. Не слѣдуетъ только забывать, что содержаніе свое это творчество почерпаетъ изъ соціальной среды, что оно сводится къ разумной, соціальной дѣятельности. Игнорированіе этого момента и составляетъ главную ошибку Ницше. Вотъ почему его ученіе о творчествѣ сильныхъ натуръ и оказалось лишеннымъ всякаго содержанія. Только въ обществѣ и на почвѣ заботы о благѣ общества возмож-

но счастіе отдѣльнаго человѣка. Только на широкой соціальной основѣ можно построить содержательное и возвышенное этическое ученіе.

§10. КЛАССИФИКАЦІЯ ОБЯЗАННОСТЕЙ. ЭТИКА И ПОЛИТИКА. Переходъ къ вопросамъ теоріи права.

I. Мы убѣдились, что въ сущности нравственный долгъ по содержанію своему равняется стремленію къ благосостоянію, если только правильно понимать сущность самаго благосостоянія. Этическій идеалъ сводится къ идеалу соціальной справедливости, при которомъ достигается благосостояніе общества, основанное на благосостояніи личности. Благосостояніе же само по себѣ состоитъ въ свободномъ проявленіи разумной, активной и соціальной дѣятельности. Окончательной цѣлью развитія является такое общество, которое само бы развивалось свободно и давало бы свободно развиваться отдѣльной личности.

Какія отсюда вытекаютъ отдѣльныя этическія обязанности? Ходячая классификація слѣдующая: всѣ обязанности дѣлятся на обязанности къ себѣ и обязанности къ окружающимъ. Я не могу принять этой классификаціи: она мнѣ представляется отголоскомъ старой индивидуалистической этики. Едва ли можно признать вполнѣ правильнымъ понятіе "обязанностей къ себѣ": нельзя допустить классификаціи, въ основу которой положенъ взглядъ на человѣка, какъ на существо живущее и дѣйствующее внѣ общества. А между тѣмъ именно на такой взглядъ намекаетъ терминъ "обязан-

ности къ самому себѣ". Если исходить изъ нашей формулы соціальнаго идеала, то мы встрѣчаемся въ этикѣ со стремленіемъ индивидуума къ свободѣ и со стремленіемъ общества къ единству: равновѣсіе этихъ направленій представляетъ соціальный идеалъ; отсюда мы можемъ разграничивать требованія общества къ индивидууму съ одной стороны и индивидуума къ обществу - съ другой. Общество обязано не угнетать личность и оказывать ей необходимое содѣйствіе; личность же, помимо преслѣдованія своихъ личныхъ интересовъ, обязана въ своихъ поступкахъ считаться съ условіями общественнаго прогресса и давать обществу все, на что она способна. Такимъ образомъ, мы получимъ рядъ обязанностей л и ч н о с т и п р е д ъ о б щ е с т в о м ъ и о б щ е с т в а п р е д ъ л и ч н о с т ь ю, и этими обязанностями можемъ исчерпать всю этику. Въ конечномъ же счетѣ и обязанности личности и обязанности общества сводятся къ совмѣстному служенію тому нравственному идеалу, въ который мы вѣримъ и который представляетъ собою совершенное добро. И личность, и общество медленно и въ тяжелой борьбѣ стремятся къ реализаціи этого идеала. Мы не можемъ доказать научно, что по мѣрѣ человѣческаго развитія возрастаетъ сумма счастія и сумма нравственнаго добра. Но мы знаемъ, что по мѣрѣ движенія исторіи самое понятіе о существѣ нравственности постепенно проясняется въ человѣческомъ сознаніи и что, соотвѣтственно съ этимъ, постоянно поднимаются тѣ требованія, ко-

торыя люди ставятъ себѣ. Въ этомъ явленіи Владимиръ Соловьевъ (въ "Оправданіи добра") усматриваетъ уже достаточное доказательство реальности добра. Во всякомъ случаѣ, живемъ мы не одной только вѣрой въ будущій прогрессъ. Каждый данный моментъ имѣетъ самостоятельное значеніе: наша миссія состоитъ, по всей видимости, въ томъ, чтобы постоянно бороться съ наличнымъ зломъ, постоянно заботиться о проясненіи нравственнаго сознанія и объ укрѣпленіи нравственныхъ силъ въ себѣ и окружающихъ, независимо отъ того, какъ именно сложится неизвѣстное намъ будущее человѣчества, проникнуть въ которое нашъ ограниченный разумъ не имѣетъ силъ.

II. Мы располагаемъ двумя родами п р а к т и ч е с к и х ъ с р е д с т в ъ для проведенія въ жизнь этическаго идеала: мы должны заботиться: 1) объ усовершенствованіи личности, 2) объ усовершенствованіи общества. Этическій идеалъ можетъ быть достигнутъ при томъ условіи, чтобы мы имѣли совершенно устроенное общество, состоящее изъ этически совершенныхъ личностей. Тогда установится и абсолютная свобода. Поэтому, встрѣчаясь съ разсужденіями гр. Толстого, что вся суть этической проблемы состоитъ въ личномъ самоусовершенствованіи, мы не будемъ спорить, такъ какъ личное усовершенствованіе, несомнѣнно, необходимо: мы не споримъ и съ другимъ направленіемъ, которое настаиваетъ на необходимости общественныхъ реформъ для развитія нравственности. Но каждая изъ этихъ теорій полагаетъ, что говоритъ всю истину.

а между тѣмъ она признаетъ лишь половину ея. Всѣ соціальные утописты не разрѣшаютъ вопроса, какъ быть съ личностями, которыя не станутъ добровольно подчиняться ихъ идеальному строю? Обыкновенно они отвѣчаютъ: такихъ людей въ совершенномъ обществѣ не будетъ. Но объ этомъ мы и заботимся, настаивая на необходимости перевоспитанія личности. Само собой такое перевоспитаніе осуществиться не можетъ.

Соотвѣтственно съ этимъ, мы располагаемъ двумя видами практическихъ средствъ, чтобы итти къ соціальному идеалу: 1) средствами м о р а л и , ведущей насъ по пути внутренняго совершенствованія, 2) средствами соціальныхъ реформъ, проводимыхъ съ помощью п р а в а . Право вліяетъ на наши внѣшнія дѣйствія путемъ принужденія, мораль же дѣйствуетъ на наше внутреннее настроеніе убѣжденіемъ и воспитаніемъ. Это - союзники, идущіе къ одной цѣли, но дѣйствующія разными средствами (см. "Общая теорія права", §§ 12 - 14).

Намъ зададутъ вопросъ, какъ можно политику считать этическимъ средствомъ, когда она часто прибѣгаетъ къ явно безнравственнымъ пріемамъ; вспомнимъ, напр., знаменитый трактатъ Макіавели. Но можно возразить на это, что все на свѣтѣ относительно, и также относительно наше приближеніе къ этическому идеалу въ каждый данный моментъ. Чѣмъ дальше отстоитъ общество отъ этическаго идеала, тѣмъ дальше отъ него и политическія средства; когда Макіавели писалъ свою книгу, воззрѣнія массъ мало отличались отъ его взглядовъ. Вся-

кое политическое направленіе можетъ держаться, пока находитъ поддержку въ обществѣ. Но какъ только средства, употребляемыя властью, перестаютъ отвѣчать настроенію народа, возникаетъ протестъ, съ которымъ приходится считаться. Такимъ образомъ, мы можемъ принять положеніе, что и политика съ вытекающимъ изъ нея правомъ, и мораль - это средства, ведущія къ одной цѣли. Мы слишкомъ реалистически смотримъ на исторію, чтобы думать, что этотъ процессъ усовершенствованія личности и общества происходитъ неуклонно: на пути борьбы за право мы получаемъ всевозможныя уклоненія; бываютъ періоды застоя, регресса, движенія скачками. Но изъ самой природы человѣческаго общества и личности вытекаетъ постоянная тенденція къ отысканію все болѣе справедливаго права, къ борьбѣ за осуществленіе соціальной справедливости. Здравая политика права, проникнутая нравственными принципами, составляетъ весьма важное практическое средство въ этомъ процессѣ.

Другое возможное возраженіе состоитъ въ слѣдующемъ. Насъ спросятъ, какимъ образомъ правовое принужденіе вообще можетъ фигурировать въ числѣ средствъ достиженія этическаго идеала? Вѣдь принужденіе, исходящее отъ государства или общества, есть, во всякомъ случаѣ, насиліе надъ личностью нарушителя государственныхъ или общественныхъ нормъ. Какимъ образомъ насиліе можетъ быть включаемо въ число этическихъ средствъ? Развѣ не безнравственно само по себѣ всякое насиліе? На это мы отвѣтимъ, что положеніе о недопустимости наси-

лія надъ преступникомъ страдаетъ несомнѣнной односторонностью: принимаютъ во вниманіе принципъ личной свободы преступника, но не заботятся объ интересахъ его жертвъ и всей общественной организаціи. Между тѣмъ ясно, что если отъ преступленія нельзя оградить окружающихъ иначе, какъ средствами принужденія, то должно быть пущено въ ходъ принужденіе, конечно, въ размѣрахъ, не превышающихъ необходимаго. Не возмездіе или отмщеніе должно быть руководящей идеей наказанія, а только необходимое предупрежденіе преступленій и по возможности исправленіе преступника.. Совершенно правильно разсуждаетъ Соловьевъ въ только что названной своей книгѣ "Всякій понимаетъ, 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".

Такъ мы отъ проблемъ общей этики переходимъ къ спеціальнымъ вопросамъ теоріи права.

--- К О Н Е Ц Ъ ---