НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

Сборникъ № 14.

Этика I.

Изд-ство „Образованіе“. СПБ.
1914.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ", СПБ., Поварской, 12. — Телефонъ № 75-51.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Пространство и время I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Пространство и время II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Ученіе о числѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Принципъ относит. съ математ. точки зрѣнія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Ученіе о множествахъ Георга Кантора. I. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ астрономіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Космогоническія гипотезы II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Распред. звѣздъ въ простр. и ихъ движеніе. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ физикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженн. проф. И. И. Боргмана.

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Принципъ относительности.—Второе изданіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Дѣйствіе свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Природа свѣта. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Природа теплоты. Ц. 80 к.
Сборникъ № 7. Природа положительныхъ и рентгеновыхъ лучей (Печ.).

Новыя идеи въ химіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. профессора Л. А. Чугаева.

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества I. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Валентность. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества II. Ц. 80 к.
Сборникъ № 5. Кристаллохимическій анализъ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 6. Строеніе матеріи I. (Печатается).

Новыя идеи въ біологіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь? Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Новое въ ученіи о нервной системѣ. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Смерть и безсмертіе. Ц. 80 к.
Сборникъ № 4. Наслѣдственность I. (Печ.),

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. А. М. Левина, при ближ. участіи проф. Л. В. Блуменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и академика И. П. Павлова.

Сборникъ № 1. Радіотерапія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 2. Анафилаксія. Ц. 80 к.
Сборникъ № 3. Внутренняя секреція. (Печатается).

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

СБОРНИКЪ ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ.

Этика I.



Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“ СПБ.
1914.

Пров 38
ПРОВ. 1957
Пр.
644
38



С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Типографія Е. М. Малаховскаго. Пет. ст., Большой пр., 17.
Тел. 616-57.

ПРЕДИСЛОВІЕ

Въ настоящемъ сборникѣ помѣщена статья Бруно Бауха, изображающая современное состояніе этики съ точки зрѣнія критицизма, и двѣ статьи—Целлера и Зиварта, могущія служить введеніемъ въ этику и обнаруживающія односторонность кантовой этики.

Дальнѣйшіе сборники по этикѣ будутъ заключать въ себѣ очерки различныхъ направленій, а также статьи посвященныя отдѣльнымъ проблемамъ этики.

Приложенный къ статьѣ Бауха перечень литературы не помѣщенъ здѣсь, такъ какъ онъ содержитъ въ себѣ почти исключительно кантіанскую литературу. Въ одномъ изъ дальнѣйшихъ сборниковъ будетъ данъ перечень литературы, принимающій во вниманіе всѣ главныя направленія въ этикѣ.

Н. О. Лосскій и Э. Л. Радловъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Э. Целлеръ. Кантовскій принципъ морали и противоположность формальныхъ и матеріальныхъ принциповъ морали 1

Х. Зигвартъ. Основные вопросы этики 41

Б. Баухъ. Этика 109

Э. Целлеръ.

Кантовскій принципъ морали и противоположность формальныхъ и матеріальныхъ принциповъ морали [1]).

Хотя важнѣйшей научной работою Канта слѣдуетъ считать его критику нашей способности познанія, тѣмъ не менѣе, онъ самъ видѣлъ главную положительную задачу своей философіи въ реформѣ этики, которая и на самомъ дѣлѣ оказала болѣе сильное вліяніе на мышленіе его времени, чѣмъ та работа. Эта реформа этики исходитъ, согласно собственному его заявленію, изъ того убѣжденія, что въ основѣ нравственности и ученія о нравственности не можетъ быть положенъ матеріальный, а только формальный принципъ. Всѣ его предшественники клали въ ихъ основу, какъ говоритъ Кантъ, [2]) матеріальные принципы, т.-е. они искали опредѣляющее начало нашей воли и мѣрило правильности нашихъ дѣйствій въ томъ успѣхѣ, который ими достигался; а такъ какъ представленіе этого успѣха только тѣмъ могло дѣйствовать на насъ, какъ мотивъ, что оно возбуждало нашъ интересъ, то они дѣлали побудительнымъ началомъ нашихъ дѣйствій интересъ, который представлялъ для насъ желаемый предметъ, его дѣйствіе на наши чувства, удовольствіе, которое онъ намъ доставляетъ. У всѣхъ у нихъ, слѣдовательно, играли роль принципы эвдемонистическіе, т.-е. такіе,

[1]) Читано въ академіи наукъ въ Берлинѣ 11-го и 18-го декабря 1879 г.

[2]) Kritik der prakt. Vernunft, § 2 ff., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2 Abschn., Band IV, 57 ff. 67 ff. Hartenstein'sche Ausgabe.

которые исходятъ изъ стремленія къ удовольствію, которые основаны на любви къ себѣ самому; обыкновенно имѣлось при этомъ въ виду болѣе или менѣе длительное удовольствіе, счастье. Но въ какомъ отношеніи будетъ находиться предметъ къ нашему чувству, будетъ ли онъ связанъ съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія, или будетъ онъ для насъ безразличенъ, это невозможно знать a priori, а можно узнать только эмпирически. Всѣ матеріальные принципы морали суть, поэтому, принципы эмпирическіе и, какъ таковые, лишены общезначимости, которой мы должны требовать отъ каждаго практическаго закона, имѣющаго равное и весьма важное значеніе для всѣхъ разумныхъ существъ. И, наконецъ, такъ какъ нравственная воля и дѣйствіе составляютъ у нихъ только средство къ нашему счастью и, слѣдовательно, къ цѣли, внѣ ихъ лежащей и отъ нихъ отличной, то они всѣ страдаютъ гетерономіей, противорѣчащей природѣ всякаго нравственнаго закона: воля не предписываетъ сама себѣ закона, а получаетъ его отъ объекта, добро должно быть осуществляемо не ради себя самого, а ради другого, нравственный законъ не долженъ быть обязательнымъ безусловно, а только подъ тѣмъ условіемъ, чтобы слѣдованіемъ ему достигался извѣстный успѣхъ. Для устраненія всѣхъ этихъ недостатковъ и противорѣчій изъ формулировки моральнаго принципа и соотвѣтственныхъ ему мотивовъ, должно быть устранено, по Канту, всякое соображеніе о матеріи нашихъ дѣйствій, о достигаемомъ при ихъ помощи успѣхѣ. А мѣриломъ нравственной цѣнности нашей воли должна считаться исключительно форма этой воли, какъ таковая. Нравственный законъ обладаетъ безусловной обязательной силой для всѣхъ разумныхъ существъ; нравственная воля есть только тамъ, гдѣ ей безусловно повинуются ради нея самой, а не ради чего другого,

изъ уваженія передъ нравственнымъ закономъ; а, слѣдовательно, умозаключаетъ Кантъ, только тамъ, гдѣ ей повинуются исключительно ради ея законодательной формы. Такъ какъ безусловное значеніе какого-нибудь закона выражается въ его общеобязательности, то Кантъ именно въ ней видитъ отличительный признакъ нравственнаго поведенія и потому выражаетъ существенное содержаніе нравственнаго закона въ требованіи: поступай такъ, чтобы максима твоей воли могла стать общимъ принципомъ поведенія.

Съ теоретико-познавательной частью его системы этотъ выводъ и формулировка моральнаго принципа связаны прежде всего мыслью о той противоположности, которую образуютъ, по Канту, теоретическій и практическій разумъ. Въ нашемъ познаніи мы ограничены міромъ явленій, ибо эмпирически данное можетъ быть постигнуто нами только въ формахъ нашего представленія и, слѣдовательно, только какъ явленіе, а не въ себѣ. Съ другой же стороны, апріорное въ нашихъ представленіяхъ заключается только въ формахъ представленія. Формы же эти могутъ получить свое содержаніе только черезъ опытъ; о томъ же, что выходитъ за его предѣлы, онѣ ничего сообщить намъ не могутъ и не могутъ быть къ тому примѣнены: онѣ обозначаютъ собой только способъ, которымъ мы объединяемъ данное въ единствѣ сознанія. Мы могли бы выйти за предѣлы явленій и познать вещь въ себѣ только при двухъ условіяхъ: еслибы въ нашемъ апріорномъ познаніи намъ было дано, кромѣ формъ представленія, еще и опредѣленное содержаніе представленія, еслибы мы обладали способностью интеллектуальнаго созерцанія, которой у насъ нѣтъ, или же, съ другой стороны, еслибы опытъ могъ показывать намъ данное не только въ субъективныхъ формахъ представленія, но еще и иначе. Только наша

свободная воля, какъ проявленіе нашей умопостигаемой природы, связываетъ насъ съ сверхчувственнымъ міромъ, и не для познанія его, ибо это, по Канту, невозможно, а чтобы желать и дѣйствовать независимо отъ чувственныхъ побужденій. Такимъ образомъ, между двумя основными частями системы Канта принципіально существуетъ только отношеніе полной противоположности.

Вслѣдствіе этихъ опредѣленій, Кантъ впадаетъ, конечно, въ противорѣчіе, которое не разъ указывали въ его системѣ. Всякое разумное поведеніе предполагаетъ знаніе цѣлей и побужденій, ради которыхъ дѣйствуютъ такъ или иначе. Мы только тогда могли бы дѣйствовать подъ вліяніемъ другихъ побужденій, кромѣ чувственныхъ, еслибы мы что-нибудь знали и о другихъ еще явленіяхъ, кромѣ чувственныхъ. Невѣрно, поэтому, утвержденіе, что мы ограничены въ нашемъ познаніи міромъ явленій, чувственнымъ міромъ. И Кантъ на самомъ дѣлѣ выводитъ изъ практическаго разума тѣ побужденія, которыя онъ называетъ, правда, дѣломъ вѣры, практическими постулатами, но которыя по научной своей формѣ ничѣмъ не отличаются отъ теоретическихъ положеній, такъ какъ они должны быть получены при помощи убѣдительныхъ умозаключеній изъ фактовъ нравственнаго сознанія: вѣры въ Бога, свободы и безсмертія. Нельзя отрицать того, что этимъ метафизика, изгнанная изъ области чистаго разума, прокрадывается обратно черезъ заднюю дверь практическаго разума, и что противоположное отношеніе мышленія и воли къ сверхчувственному міру, которое Кантъ принимаетъ, основывается на недопустимомъ раздѣленіи того, что между собой связано. Если наше мышленіе не выводитъ насъ за предѣлы чувственнаго міра, то и воля наша не можетъ себѣ ставить цѣлью ничего сверхчувственнаго. Если же, наоборотъ, наша воля не втиснута въ предѣлы

чувственнаго міра, то мы и наше мышленіе не можемъ быть втиснуты въ него безусловно, ибо воля, направленная къ сверхчувственному, необходимо включаетъ въ себѣ мысль о послѣднемъ. Мысль же эта можетъ быть найдена простымъ анализомъ того, что намъ дано во внутреннемъ созерцаніи, и затѣмъ развита въ несовершенное, можетъ-быть, но все же надежное познаніе сверхчувственнаго.

Однако, практическая философія Канта находится не только въ отношеніи противоположности—которая всякому, конечно, сейчасъ же бросается въ глаза—къ его теоріи познанія. Онѣ связаны между собой и положительными отношеніями, чего заранѣе можно было ожидать отъ столь оригинальнаго и послѣдовательнаго мыслителя, какимъ былъ Кантъ; каждая изъ нихъ обусловлена въ своемъ своеобразіи другой, а черезъ обѣ проходятъ однѣ и тѣ же руководящія идеи.

Прежде всего не случайно уже и то, что тотъ самый философъ, который столь низко оцѣниваетъ способность нашего разума въ теоретической области, въ практической ожидаетъ и требуетъ отъ нея очень многаго. Чѣмъ рѣшительнѣе онъ отказывается отъ надежды, что человѣческому мышленію когда-либо удастся проникнуть черезъ оболочку явленій до сущности вещей, тѣмъ сильнѣе въ немъ стремленіе добраться до этой сущности другимъ путемъ, разбить оковы чувственности, нерасторжимыя для нашего познанія, силой воли, освободившейся отъ всѣхъ чувственныхъ побужденій, и сдѣлать, такимъ образомъ, человѣка существомъ высшаго міра, по меньшей мѣрѣ, въ томъ, что зависитъ отъ него самого въ отношеніи его убѣжденій и вытекающаго изъ нихъ поведенія. Такимъ образомъ, мы находимъ у Канта то самое, что нерѣдко встрѣчается въ исторіи философіи: философскій интересъ съ тѣмъ бо́льшими надеждами и тѣмъ бо́льшимъ успѣхомъ обращается на вопросы

этическіе, чѣмъ слабѣе довѣріе къ способностямъ спекулятивнаго разума. Какъ нѣкогда Сократъ, греческій прототипъ Канта въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, именно потому сосредоточилъ всю силу своего ума на нравственныхъ задачахъ человѣка, что проблемы физики показались ему неразрѣшимыми, такъ Кантъ сдѣлалъ тотъ же выводъ изъ своего убѣжденія въ невозможности метафизики. Сверхчувственное не дано намъ внѣ насъ, какъ нѣчто предметное; тѣмъ настоятельнѣе становится для насъ потребность отыскать его въ насъ самихъ и развить его въ живую силу, тѣмъ настоятельнѣе становится для насъ необходимость достичь его практически черезъ посредство нашей воли. Съ другой же стороны, одного только убѣжденія въ томъ, что это дѣйствительно возможно, достаточно для того, чтобы философъ съ полнымъ хладнокровіемъ предпринималъ самыя опасныя операціи: не будь у него увѣренности въ томъ, что всѣ элементы вѣры, въ которыхъ человѣкъ нуждается для своего практическаго поведенія, защищены съ другой стороны, ему врядъ ли было бы столь же легко вскрыть неправильность тѣхъ основаній, на которыхъ покоилась прежняя метафизика. И какъ обѣ главныя части кантовской системы взаимно дополняютъ другъ друга, такъ обѣ онѣ исходятъ изъ одного и того же взгляда на цѣнность духовной дѣятельности, направленной къ достиженію сверхчувственнаго. Кантъ отрицаетъ за теоретическимъ разумомъ всякую способность къ истинному познанію дѣйствительнаго, потому что его познаніе не способно идти далѣе чувственнаго явленія, и онъ превозноситъ практическій разумъ потому, что онъ это дѣлаетъ [1]). Какъ въ первомъ, такъ и во второмъ случаѣ онъ исходитъ изъ той мысли, что цѣнность нашей духовной

[1]) Т.-е. потому, что онъ выводитъ насъ за предѣлы чувственнаго явленія. Вмѣсто того A. Ray (L. Feuerbach's Philosophie, S. 223)

дѣятельности опредѣляется тѣмъ, доставляетъ ли она намъ познаніе того, что лежитъ въ основѣ явленія, какъ его сущность, т.-е. познаніе сверхчувственнаго, умопостигаемаго. За теоретическимъ разумомъ такая способность отрицается, за практическимъ признается, но масштабъ, которымъ опредѣляется ихъ цѣнность, въ обоихъ случаяхъ одинъ и тотъ же.

Тѣмъ естественнѣе покажется, что принципы кантовской этики и по содержанію своему соотвѣтствуютъ принципамъ теоріи познанія. Основное понятіе ихъ есть понятіе нравственнаго самоопредѣленія, понятіе свободы. Человѣческая воля свободна, т.-е. она можетъ сама ставить себѣ цѣли независимо отъ всѣхъ навязанныхъ ей извнѣ побужденій, она не подчинена никакимъ обязательнымъ для нея законамъ природы; и именно потому, что она свободна, природѣ ея соотвѣтствуетъ лишь такое поведеніе, въ которомъ она проявляетъ себя свободно, независимо отъ того, что дано ей извнѣ, отъ природныхъ инстинктовъ и внѣшнихъ раздраженій, а она сама себя опредѣляетъ, согласно умопостигаемымъ законамъ своего разума: не гетерономія, а только нравственная автономія. Но тотъ же законъ существуетъ и для нашего мышленія. Какъ автономія служитъ отличительнымъ признакомъ, по которому нравственная воля отличается отъ чувственныхъ желаній, такъ самопроизвольность служитъ отличительнымъ признакомъ разсудка отъ чувственности. При посредствѣ чувственности намъ даны предметы; она есть та воспріимчивость, благодаря которой наши представленія именно таковы, какими мы ихъ получаемъ въ результатѣ воздѣйствія на насъ предметовъ. Познаніе же нашего разсудка есть позна-

здѣсь утверждаетъ, что, по Канту, практическій разумъ познаетъ дѣйствительное и затѣмъ ему, естественно, легко издѣваться надъ этой нелѣпостью, выдуманной имъ самимъ.

ніе при помощи понятій, а всѣ понятія основаны на самопроизвольности нашего мышленія [1]). Поэтому, какъ высшимъ требованіемъ по отношенію воли является нравственная автономія, такъ высшимъ научнымъ идеаломъ Канта является наука изъ чистыхъ понятій, т.-е. такая наука, единственнымъ источникомъ которой является самопроизвольность мыслящаго духа безъ всякой помощи со стороны опыта. Если существуетъ метафиика, познаніе сверхчувственнаго, то таковая не можетъ, какъ это подробно развито уже въ первыхъ параграфахъ Пролегоменъ, черпаться изъ опыта, а она должна быть познаніемъ a priori, познаніемъ чисто философскимъ. И поэтому, вопросъ о возможности метафизики сводится къ предварительному вопросу о томъ, возможны ли синтетическія сужденія a priori. На этотъ вопросъ нашъ философъ даетъ такой отвѣтъ: они возможны только въ отношеніи предметовъ возможнаго опыта, но не въ отношеніи къ тому, что лежитъ за предѣлами всякаго опыта, т.-е., слѣдовательно, только по отношенію къ явленіямъ, но не по отношенію къ вещи въ себѣ; и онъ оспариваетъ, поэтому, возможность науки, спеціальнымъ предметомъ которой является эта вещь въ себѣ, т.-е. возможность метафизики. Ничего не измѣняетъ здѣсь то обстоятельство, что, согласно допущенію Канта, какъ въ области мышленія, такъ и въ области воли, только самопроизвольность нашего духа можетъ возвысить насъ надъ явленіемъ, между тѣмъ какъ чувственность, давая свое содержаніе нашему мышленію черезъ созерцанія или нашей волѣ—при посредствѣ побужденій, отклоняетъ нашъ взоръ отъ истиннаго и существеннаго и дѣлаетъ насъ зависимыми отъ внѣшняго, эмпирическаго. Хотя наша самопроизволь-

[1]) Kritik der reinen Vernunft, transcendentale Aesthetik, § 1; Transc. Analytik, 1. Abth., 1. B., 1. Hptst., 1. Abschnitt, S. 33. 93/2 Originalausgabe.

ность въ познаніи связана съ чувственностью, между тѣмъ какъ въ дѣйствіяхъ первая настолько подавляетъ вторую, что, если мы въ дѣйствительности и не достигаемъ никогда идеала совершенно независимаго отъ нея самоопредѣленія, совершенной нравственной автономіи, то, по меньшей мѣрѣ, къ ней приближаемся; но даже и въ сферѣ познанія сила этой самопроизвольности не мала. Правда, весь матеріалъ нашихъ представленій данъ намъ по Канту въ ощущеніи, въ процессѣ, которымъ мы обнаруживаемъ только воспріимчивость къ воздѣйствіямъ на насъ вещей. Но всякой формой, которую принимаетъ этотъ матеріалъ въ нашихъ представленіяхъ, мы обязаны себѣ самимъ, той дѣятельности, въ которой данное обобщается нами въ единство сознанія, согласно апріорнымъ законамъ представленія. И то же самое, строго говоря, относится и къ формамъ созерцанія, несмотря на то, что самъ Кантъ относитъ ихъ къ чувственности, и, слѣдовательно, къ воспріимчивости. Та самодѣятельность, которая здѣсь связана даннымъ и потому ограничена, представляется намъ въ чистой своей формѣ въ нравственной волѣ и нравственномъ поведеніи.

Но, какъ эта духовная самодѣятельность, какъ принципъ нашихъ представленій, создаетъ изъ себя только ф о р м у ея, такъ она, какъ принципъ практическій, можетъ относиться только къ формѣ нашихъ дѣйствій. Если подъ формой послѣднихъ понимать общее правило, которымъ мы руководствуемся при установленіи нашихъ цѣлей, а подъ содержаніемъ—тѣ опредѣленныя цѣли, къ достиженію которыхъ направлены наши дѣйствія, то вполнѣ очевидно, что, именно согласно предпосылкамъ теоріи познанія Канта, эти цѣли могутъ быть установлены только на основѣ опыта. Если онѣ заключаются въ воздѣйствіи на внѣшній міръ, то, вѣдь, этотъ послѣдній намъ данъ только при посред-

ствѣ нашихъ чувствъ, т.-е. только эмпирически; если же онѣ касаются собственныхъ нашихъ внутреннихъ состояній, то мы и о нихъ знаемъ только при посредствѣ внутренняго опыта, черезъ наблюденіе психическихъ процессовъ. Независимымъ отъ опыта практическій принципъ можетъ быть только въ томъ случаѣ, если онъ не заключаетъ въ себѣ опредѣленія того, что должно быть достигнуто нашими дѣйствіями и вытекаетъ изъ него, какъ слѣдствіе, а заключаетъ въ себѣ опредѣленіе того, что ему предшествуетъ, какъ его субъективное основаніе, опредѣленіе общаго направленія, формы нашей воли, какъ таковой, и независимо отъ всякой опредѣленной цѣли нашихъ дѣйствій. Но моральный принципъ долженъ быть независимъ отъ опыта: вѣдь, опытъ знакомитъ насъ только съ явленіями, мы въ немъ ограничены міромъ нашихъ чувствъ, между тѣмъ какъ нравственное поведеніе должно поднять насъ до сверхчувственнаго; и принципы, выведенные изъ опыта, необходимо лишены той безусловности и общеобязательности, которыхъ мы не можемъ не требовать отъ принципа морали. Но если онъ не можетъ быть принципомъ эмпирическимъ, то онъ не можетъ быть и матеріальнымъ, а только формальнымъ; это важное опредѣленіе этики Канта во всѣхъ отношеніяхъ соотвѣтствуетъ предпосылкамъ его теоріи познанія и ими прямо требуется.

Тѣмъ не менѣе, это опредѣленіе создаетъ для Канта большія трудности. Если изъ практическаго принципа устраняется всякое указаніе на опредѣленную цѣль и успѣхъ нашихъ дѣйствій, то остается только мысль о закономѣрномъ дѣйствіи вообще: принципъ этотъ сводится къ требованію, чтобы наши дѣйствія опредѣлялись нравственнымъ закономъ, какъ таковымъ, и ничѣмъ другимъ; и поскольку это требованіе обращается къ нашему внутреннему *я*, къ нашей волѣ, къ нашему

духовному міру, нравственный законъ сводится къ принципу, что наши дѣйствія не могутъ имѣть никакихъ другихъ побудительныхъ основаній, что они не только соотвѣтствуютъ закону, но имѣютъ единственнымъ мотивомъ преклоненіе передъ нимъ, чувство обязанности. Но если мы себя спросимъ, какія дѣйствія соотвѣтствуютъ нравственному закону, преслѣдованіе какихъ цѣлей является нашей обязанностью, то оказывается въ наличности только слѣдующій внѣшній и, прежде всего, тоже чисто формальный признакъ: это должны быть такія цѣли, преслѣдованіе которыхъ можетъ быть въ равной мѣрѣ желательно для всѣхъ разумныхъ существъ. То, что диктуется безусловно обязательнымъ закономъ—категорическимъ императивомъ—должно требоваться отъ всѣхъ, кого этотъ законъ касается, и, наоборотъ: то, что отъ всѣхъ можетъ требоваться, то должно быть безусловно необходимо, а не только необходимо лишь при извѣстныхъ условіяхъ, въ которыхъ находится только часть людей. Безусловность нравственнаго требованія и общеобязательность его не могутъ быть отдѣлены другъ отъ друга, а они взаимно предполагаютъ другъ друга. Поэтому, Кантъ вполнѣ правильно считаетъ признакомъ всякаго поведенія, согласнаго съ нравственнымъ закономъ, то, что побудительный мотивъ его можетъ стать принципомъ общаго законодательства; но этимъ дѣло не исчерпывается. Дѣйствіемъ, согласнымъ съ долгомъ, является только такое дѣйствіе, мотивъ котораго можетъ стать принципомъ общаго законодательства. Но какъ намъ узнать, имѣетъ ли это мѣсто и въ какой мѣрѣ имѣетъ при дѣйствіяхъ опредѣленнаго рода? На этотъ вопросъ моральный принципъ Канта не даетъ намъ никакого отвѣта и именно потому не можетъ намъ дать такового, что это чисто формальный принципъ, въ которомъ заранѣе отклоняется всякое соображеніе съ цѣлью и успѣхомъ

нашихъ дѣйствій. Остается, поэтому, только обратиться за этимъ къ опыту, остается изслѣдовать, что вышло бы, если бы всѣ люди руководствовались въ своемъ поведеніи тѣмъ или инымъ принципомъ. И Кантъ, въ дѣйствительности, именно такъ и поступаетъ, когда приходится вывести изъ его моральнаго принципа опредѣленное нравственное предписаніе. Всякое разумное существо, говоритъ онъ [1]), при всемъ своемъ уваженіи ко всѣмъ законамъ, которымъ оно подчинено, должно вмѣстѣ съ тѣмъ разсматривать себя, какъ источникъ общаго законодательства. Но, такимъ образомъ, міръ разумныхъ существъ возможенъ, какъ царство цѣлей, и именно при посредствѣ собственнаго законодательства всѣхъ людей, какъ членовъ его. Въ согласіи съ этимъ, всякое разумное существо должно дѣйствовать такъ, какъ будто оно, при посредствѣ своихъ максимъ, во всякое время является законодательнымъ членомъ общаго царства цѣлей. И въ другомъ мѣстѣ [2]) онъ даетъ слѣдующее правило: „Спроси самъ себя, могъ ли бы ты признать дѣйствіе, которое ты намѣренъ совершить, возможнымъ результатомъ твоей воли и въ томъ случаѣ, еслибы оно совершилось по какому-либо закону природы, частью которой ты самъ былъ бы?“ Къ этому вопросу онъ добавляетъ: „Этимъ правиломъ на самомъ дѣлѣ руководится всякій при обсужденіи моральнаго характера всякихъ дѣйствій; говорятъ: „еслибы всякій... позволялъ себѣ обманывать,... или смотрѣлъ бы съ полнымъ равнодушіемъ на несчастіе другихъ людей, и ты принадлежалъ бы къ такому обществу, остался бы ты въ немъ по собственной волѣ?“ Но, вѣдь, это не что иное, какъ сужденіе о цѣнности и допустимости поведенія по тѣмъ послѣдствіямъ, которыя полу-

[1]) Grundl. z. Metaph. d. S., 2. Abschn., W. W. IV, 63 f.

[2]) Kritik der prakt. Vern., 1 Th., 1. B., 2. Hptst. Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft a. a. 0. S. 179.

чились бы для человѣческаго общества, еслибы это поведеніе стало всеобщимъ? Рѣшать же вопросъ о томъ, каковы будутъ эти послѣдствія, согласуются ли они съ царствомъ цѣлей или они ему противорѣчатъ, можно, разумѣется, только на основаніи соображеній, вытекающихъ изъ опыта. Этимъ путемъ мы получаемъ, слѣдовательно, нѣкоторый эмпирическій масштабъ для нравственной оцѣнки поведенія; оно оцѣнивается по своимъ послѣдствіямъ и, слѣдовательно, на основаніи матеріальнаго принципа и, если этотъ послѣдній ближе опредѣлить, то онъ сводится къ счастью — правда, не къ счастью отдѣльнаго лица, а къ счастью цѣлаго, къ благоденствію человѣческаго общества. Какъ же это согласуется съ столь опредѣленнымъ и многократно повтореннымъ заявленіемъ Канта, что мораль должна основываться не на матеріальномъ, а на чисто формальномъ, не на эмпирическомъ, а на апріорномъ принципѣ, что послѣдствія нашего поведенія, вліяніе его на счастье человѣческое совершенно не должны быть принимаемы во вниманіе при нравственной его оцѣнкѣ? Можетъ-быть, кто-нибудь отвѣтитъ намъ въ духѣ Канта: то и другое вовсе не такъ непримиримо; соображеніе съ послѣдствіями, къ которымъ должно привести извѣстное поведеніе, ставшее общимъ правиломъ, должно быть, по Канту, не *опредѣляющимъ мотивомъ* нашей воли, а только *признакомъ*, по которому мы узнаемъ, соотвѣтствуетъ ли то или другое поведеніе характеру безусловнаго и потому общеобязательнаго закона, или нѣтъ. Другими словами, не *потому* мы должны воздерживаться отъ обмана, воровства и т. д., что такими дѣйствіями мы нанесли бы ущербъ благоденствію человѣческаго общества, а вредъ, который мы нанесли бы обществу, долженъ намъ показать, что наше поведеніе противорѣчитъ требованіямъ нравственнаго закона. Но этой защиты не было бы до-

статочно. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ, что мы согласны съ этимъ различеніемъ, что мы объявляемъ уваженіе передъ нравственнымъ закономъ и безусловно обязательными предписаніями его единственно допустимымъ мотивомъ нашего поведенія, а полезность для всѣхъ всякаго дѣйствія, то, что оно направлено къ достиженію всеобщаго счастья, мы считаемъ лишь признакомъ его согласія съ нравственнымъ закономъ. Тогда тотчасъ же возникаетъ другой вопросъ: что даетъ намъ право усматривать во всеобщей полезности признакъ обязательности, утверждая, что это вытекаетъ изъ этики Канта? Еслибы эта обязательность зависѣла только отъ формы закона, выраженіемъ котораго наше поведеніе является, то руководящимъ началомъ здѣсь могъ бы быть и принципъ эгоистическій въ такой же мѣрѣ, какъ и принципъ любви къ ближнимъ. Правило, что должно безпощадно преслѣдовать собственныя свои выгоды, можетъ быть выставлено въ столь же безусловной формѣ, какъ и правило противоположное. Міръ, въ которомъ всѣ люди руководствовались бы въ своемъ поведеніи этимъ правиломъ, вовсе не немыслимъ. И еслибы онъ, какъ объ этомъ говорилъ еще Гоббсъ, являлъ намъ картину непрестанной борьбы всѣхъ противъ всѣхъ, то стоитъ, вѣдь, только бросить взглядъ на міръ животныхъ, чтобы убѣдиться въ томъ, что этой борьбой всѣхъ индивидовъ за свое существованіе образующееся изъ нихъ цѣлое и строй его только поддерживаются. Поэтому, если матеріальныя послѣдствія нашего поведенія дѣйствительно не должны быть принимаемы въ соображеніе при оцѣнкѣ нравственнаго характера ихъ, если все дѣло въ томъ, чтобы дѣйствовать согласно правилу, которое могло бы стать принципомъ всеобщаго законодательства, то послѣдовательно развитая система эгоизма тоже могла бы оказаться въ согласіи съ такимъ требованіемъ. Если же, съ другой

стороны, мы, выставляя это требованіе, должны имѣть въ виду не какое-нибудь общее законодательство для какихъ бы то ни было существъ, не исключая и лишенныхъ разума, а общее законодательство для существъ разумныхъ — и именно таково, безспорно, было мнѣніе Канта! — то мы въ своеобразной природѣ этихъ послѣднихъ должны искать причину, почему поведеніе, полезное для всѣхъ, лучше можетъ служить основой нравственнаго закона, чѣмъ поведеніе эгоистическое. Можетъ же это быть достигнуто только тѣмъ, что мы станемъ изслѣдовать природу разумныхъ существъ, какъ она намъ извѣстна на основѣ самонаблюденія, и найдемъ, что содѣйствіе всеобщему счастью есть единственное поведеніе, ей соотвѣтствующее. Но этимъ наносится ударъ требованію чисто формальнаго принципа морали, независимаго отъ всякихъ эмпирическихъ условій. Оказывается, что такое требованіе не можетъ быть осуществлено, что такого чисто формальнаго принципа морали не достаточно, чтобы обосновать опредѣленныя нравственныя обязанности; что, взятый самъ по себѣ, онъ не можетъ дать отвѣта на вопросъ, какія дѣйствія нравственны, а потому долженъ быть, во всякомъ случаѣ, дополненъ другими еще моментами, вытекающими изъ эмпирическаго изслѣдованія человѣческой природы и условій существованія людей.

Мы убѣдимся въ этомъ, если бросимъ взглядъ на систематическое изложеніе этики Канта. Кантъ раздѣляетъ, какъ извѣстно, всѣ нравственныя обязанности на два класса: на обязанности въ отношеніи къ себѣ самому и въ отношеніи къ другимъ людямъ; первый классъ имѣетъ своей цѣлью собственное благополучіе, а второй—счастье другихъ людей [1]). Но только первая изъ этихъ двухъ цѣлей можетъ быть выведена изъ его

[1]) Tugendlehre, Einleitung IV, Bd. V, 210. Hartenst.

принципа морали, хотя самимъ Кантомъ это сдѣлано было въ недостаточной еще мѣрѣ. Высшій принципъ ученія о добродѣтели, говоритъ онъ [1]), гласитъ: „Дѣйствуй, ставя передъ собой такую цѣль, руководство которой могло бы стать обязательнымъ для каждаго". Если слѣдовать этому принципу, то обязанность человѣка заключается въ томъ, чтобы сдѣлать цѣлью своихъ дѣйствій человѣка вообще. Яснѣе и короче это можно выразить, сказавъ: если мы хотимъ, чтобы максима нашего поведенія могла стать принципомъ общаго законодательства, то мы должны, какъ разумныя существа, дѣйствовать только такъ, чтобы всѣ наши дѣйствія были проявленіями нашего разума и именно потому также средствомъ дальнѣйшаго его развитія; ибо для разумныхъ существъ разумная дѣятельность есть самый общій законъ ихъ природы. Тогда, рядомъ съ формальнымъ требованіемъ принципа морали на общеобязательность максимъ нашей воли, не было бы выставлено никакое другое утвержденіе, кромѣ того, которое вытекаетъ уже изъ самого принципа морали, а именно признаніе разумной природы человѣка. Что же касается до спеціальныхъ обязанностей, вытекающихъ изъ принципа собственнаго совершенствованія, то онѣ могутъ быть установлены, конечно, только при помощи дальнѣйшихъ разсужденій, основанныхъ на эмпирическомъ знаніи человѣческой природы, ея потребностей и условій развитія. Въ такомъ случаѣ, однако, трудно понять, какъ можно, исходя изъ формальнаго принципа морали Канта, обосновать обязанность человѣка содѣйствовать счастью другихъ людей; по меньшей мѣрѣ, это непонятно, если вѣрно то, что онъ самъ неустанно повторяетъ, что „всѣ практическіе принципы, предполагающіе въ качествѣ мотивовъ воли какой-нибудь о б ъ е к т ъ желаній, имѣютъ эмпирическое происхожденіе и не могутъ дать

[1]) Ibid., Nr. IX, S. 221 f.

никакихъ практическихъ законовъ [1])". Ибо объектъ желанія, успѣхъ, лежащій внѣ сферы нашего дѣйствія какъ такового, къ которому это послѣднее относится, какъ простое средство, есть въ такой же мѣрѣ чужое счастье, какъ и наше собственное. Предпринимаю ли я какое-либо дѣйствіе для того, чтобы самому оказаться въ опредѣленномъ состояніи или чтобы въ немъ оказались другіе, въ томъ и другомъ случаѣ цѣль его заключается не въ немъ самомъ, а въ томъ, что этимъ дѣйствіемъ должно быть достигнуто. Было бы пустымъ словопреніемъ, еслибы говорили: цѣль дѣйствія заключается, правда, въ счастьи другихъ, но мотивъ — въ уваженіи передъ нравственнымъ закономъ, обязующимъ насъ содѣйствовать счастью другихъ людей. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ насъ обязывать къ этому нравственный законъ, если счастье не есть само по себѣ благо? Если же оно есть благо для другихъ, то оно благо и для насъ самихъ, и если мы обязаны содѣйствовать счастью другихъ людей, то не можетъ быть противно нашему долгу стремленіе къ собственному счастью. Вѣдь, именно таковъ основной принципъ Канта, что то, что можетъ быть нравственной цѣлью для кого бы то ни было, можетъ быть ею и для всѣхъ людей; слѣдовательно, если мое счастье должно быть цѣлью для другихъ людей, то оно должно быть таковой и для меня самого. Если же Кантъ первое утверждаетъ, а второе отрицаетъ, то онъ впадаетъ въ очевидное противорѣчіе. Было бы послѣдовательно и согласно съ общими его предпосылками, еслибы онъ совершенно исключилъ изъ нравственной дѣятельности, какъ таковой, заботу какъ о чужомъ, такъ и о собственномъ счастьѣ. Но тогда еще рѣзче выступила бы, конечно, та односто-

[1]) Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 2. S. 118.

ронность его морали, которая вызвала необходимость въ дополненіи и преобразованіи ея уже у ближайшихъ его послѣдователей, не только у такихъ, какъ Шиллеръ, но даже у Фихте и Шлейермахера,—односторонность, выраженіемъ которой является чисто формальный характеръ его принципа морали. Чтобы не наносить ни малѣйшаго ущерба строгости нравственныхъ требованій и чистотѣ нравственныхъ мотивовъ, Кантъ желаетъ исключить изъ нихъ всякую мысль объ успѣхѣ нашихъ дѣйствій или о матеріи ихъ, какъ онъ выражается, всякую мысль о счастьѣ человѣка. Чтобы оставить открытымъ для нашей воли путь къ сверхчувственному міру, онъ требуетъ, чтобы она порвала всякую связь съ чувственной стороной нашей природы. Но тогда становится невозможнымъ вывести конкретныя нравственныя задачи изъ его принципа морали, какъ такового, и повелѣнія долга поставить въ живую связь съ индивидуальной волей и потребностью. Высшій нравственный законъ ограничивается формальной всеобщностью воли, требованіемъ дѣйствовать такъ, какъ всѣ могутъ дѣйствовать. Въ качествѣ единственно допустимаго нравственнаго мотива выставляется уваженіе передъ закономъ въ такой исключительности, что всякое участіе симпатіи къ исполненію обязанности, всякая собственная радость по поводу этого является чуть ли не затемненіемъ его. Отсюда само собой слѣдуетъ, что и на опредѣленіе нашихъ цѣлей индивидуальная потребность не оказываетъ никакого вліянія, что безусловность нравственныхъ требованій, какъ она здѣсь формулирована, должна привести къ застывшей односторонности.

Несмотря на эти несомнѣнные недостатки, заслуга Канта передъ философской этикой, разумѣется, была столь же велика, какъ и его фактическое вліяніе на нее. Что же касается научной формы и обоснованія

его этики, то Кантъ первый выдвинулъ вопросъ, съ рѣшенія котораго должна будетъ начинать въ будущемъ всякая научная этика. Мы имѣемъ въ виду непосредственно примыкающій къ основоположнымъ теоретико-познавательнымъ изслѣдованіямъ Канта вопросъ объ апріорномъ или эмпирическомъ происхожденіи нравственнаго сознанія. Ибо къ этому вопросу сводится у него, въ концѣ концовъ, устанавливаемое имъ различіе между формальными и матеріальными принципами морали: первые выводятся, независимо отъ опыта, изъ апріорныхъ законовъ практическаго разума, а вторые черпаются изъ опыта. Но съ допущеніемъ чисто апріорнаго происхожденія нравственныхъ законовъ у Канта тѣснѣйшимъ образомъ связана та черта, которой онъ самымъ рѣшительнымъ и плодотворнымъ образомъ, какъ никто другой, повліялъ на нравственныя воззрѣнія нѣмецкаго народа; мы имѣемъ въ виду ту строгость, съ которой формулируется въ его этикѣ понятіе долга и которая не допускаетъ ни малѣйшаго исключенія, ни возраженія противъ безусловности нравственныхъ требованій. Эта заслуга настолько очевидна, что она никѣмъ и не оспаривается. Что же касается другого пункта, вопроса объ апріорномъ или эмпирическомъ происхожденіи, о формальномъ или матеріальномъ характерѣ нравственныхъ законовъ, то да позволено мнѣ будетъ прибавить къ моимъ историко-критическимъ разсужденіямъ нѣкоторыя замѣчанія болѣе общаго характера.

Если Кантъ настаиваетъ на томъ, что принципъ морали долженъ быть принципомъ апріорнымъ и именно потому чисто формальнымъ, то это объясняется, какъ мы уже видѣли выше, точкой зрѣнія, на которой онъ стоитъ. Въ согласіи со всѣми его теоретико-познавательными предпосылками, безусловная и не знающая исключеній значимость нравственнаго закона представляется

ему надежно-обоснованной только въ томъ случаѣ, когда она намъ дана независимо отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ условій, какъ апріорный законъ разума. И именно это соображеніе останется навсегда сильнѣйшимъ мотивомъ для того, кто будетъ считать необходимымъ принимать апріорное происхожденіе нравственнаго закона. Но если раньше разсматривали нравственные принципы по формѣ и по содержанію, какъ апріорныя положенія, не нуждающіяся, поэтому, въ дальнѣйшемъ доказательствѣ, исходя изъ допущенія прирожденныхъ идей или равноцѣнныхъ имъ интеллектуальныхъ созерцаній, то, съ точки зрѣнія современной теоріи познанія, это стало болѣе невозможнымъ Съ тѣхъ поръ, какъ Локкъ объявилъ войну ученію о прирожденныхъ идеяхъ,—своей, правда, далеко не все исчерпывающей, но неопровержимой по основнымъ своимъ идеямъ, критикой его,—всякое дальнѣйшее изслѣдованіе этого вопроса могло только подтвердить убѣжденіе въ слѣдующемъ: во-первыхъ, никакое содержаніе нашихъ представленій, каково бы оно ни было, не можетъ стать нашимъ духовнымъ достояніемъ иначе, какъ только при посредствѣ собственной нашей представляющей дѣятельности, а слѣдовательно, не можетъ быть прирожденнымъ; во-вторыхъ, ни посредствомъ интеллектуальнаго созерцанія, ни вообще какимъ-либо другимъ путемъ, кромѣ внѣшняго и внутренняго опыта, мы не можемъ получить нашихъ представленій, которыя мы затѣмъ перерабатываемъ въ образы нашей фантазіи и понятія [1]). Но если это такъ, то и нравственныя наши понятія могутъ почерпать свое содержаніе только изъ опыта, и апріорное въ нихъ можетъ относиться только къ ихъ формѣ, къ тому, *какъ* должно дѣйствовать, но не къ тому, *что* должно быть сдѣлано; только за-

[1]) См. Vorn. и Abhandl., II, 491, 497 f.

коны нашей воли, какъ и законы нашихъ представленій могутъ быть прирожденными намъ, какъ субъективныя формы нашей духовной дѣятельности, понятія же цѣлей, которыя должны быть достигнуты дѣятельностью нашей воли, могутъ быть образованы, подобно всѣмъ другимъ нашимъ понятіямъ, только на протяженіи всей нашей жизни. Поэтому, если существуетъ нравственный принципъ, свободный отъ всякихъ эмпирическихъ элементовъ, каковымъ Кантъ себѣ представляетъ нашъ высшій принципъ морали, то этотъ законъ можетъ относиться только къ формѣ нашей воли, но въ немъ не можетъ быть никакого опредѣленія его содержанія, никакого опредѣленія нравственныхъ цѣлей. Авторъ критики чистаго разума понялъ это съ обычнымъ своимъ проникновеніемъ и потому нашелъ необходимой строго формальную формулировку принципа морали, но тѣмъ самымъ не оградилъ свою теорію отъ всѣхъ тѣхъ возраженій, которыя были развиты нами выше. Подобныя же возраженія могутъ быть приведены противъ всякой теоріи, въ которой послѣдовательно проведена мысль о чисто апріорномъ принципѣ морали: она должна удовольствоваться чисто формальнымъ принципомъ, изъ котораго невозможно вывести никакихъ опредѣленныхъ обязанностей, никакой опредѣленной дѣятельности, а для того, чтобы получить положительное содержаніе для морали, чтобы отъ общихъ принциповъ можно было перейти къ опредѣленной нравственной дѣятельности и опредѣленнымъ нравственнымъ обязанностямъ, она должна обратиться къ опыту и, слѣдовательно, впасть въ противорѣчіе съ собственной точкой зрѣнія. Съ нѣкоторыми примѣрами, иллюстрирующими это положеніе вещей, мы встрѣтимся еще ниже.

Но еслибы мы захотѣли совершенно отказаться отъ всякаго апріорнаго выведенія нравственныхъ законовъ и

придерживаться одного только опыта, то полученныя этимъ путемъ предписанія были бы лишены отличительнаго признака всѣхъ нравственныхъ предписаній—признака этической необходимости. Всякое чисто-эмпирическое обоснованіе этики сводится къ разсмотрѣнію тѣхъ послѣдствій, которыя, по свидѣтельству опыта, вытекаютъ изъ извѣстныхъ дѣйствій; и мѣриломъ для оцѣнки этихъ послѣдствій, а, слѣдовательно, и для оцѣнки этихъ дѣйствій можетъ служить только вліяніе ихъ на счастье человѣка. Сдѣлать же успѣхъ дѣйствій мѣриломъ ихъ цѣнности значитъ, другими словами, оцѣнивать ихъ съ точки зрѣнія ихъ цѣлесообразности, ихъ полезности для человѣка. Наше счастье заключается въ достиженіи всѣхъ нашихъ цѣлей жизни; оно, слѣдовательно, является послѣдней цѣлью нашихъ дѣйствій, тѣмъ маякомъ, который всѣмъ имъ свѣтитъ. И если цѣнность ихъ опредѣляется ихъ успѣхомъ, то она опредѣляется тѣмъ вліяніемъ, которое они оказываютъ на наше счастье. Кантъ былъ правъ, когда онъ всякое ученіе о нравственности, руководящей идеей котораго является успѣхъ дѣйствій, называлъ эвдемонистическимъ по научному обоснованію его. По матеріальнымъ своимъ результатамъ и такія формально-эвдемонистическія теоріи могутъ весьма различаться между собой, ибо эти результаты опредѣляются не тѣмъ, ставится ли послѣдней цѣлью счастье, а тѣмъ, въ чемъ это счастье усматривается. Но если даже съ эмпирически-эвдемонистическимъ обоснованіемъ этики вполнѣ совмѣстимо чистое и идеальное его содержаніе, то врядъ ли съ нимъ связана безусловная обязательность нравственныхъ требованій, строгость понятія долга. Принципъ счастья только тогда свободенъ отъ этого упрека, если понимать подъ счастьемъ то самое, что понимали подъ эвдемоніей великіе греческіе представители этики, именно естественное завершеніе человѣческой жизни.

Въ такомъ случаѣ, имѣется для законовъ и потребностей человѣческой природы объективное мѣрило, изъ котораго могутъ быть выведены общеобязательныя предписанія для нашего поведенія. Но въ этомъ смыслѣ понятіе счастья толкуется только тѣми изъ современныхъ философовъ морали, которые вмѣстѣ съ Вольфомъ и Лейбницемъ сводятъ его къ понятію совершенства, т.-е. тѣми, которые въ дѣйствительности исходятъ изъ принципа совершенства, а не изъ принципа счастья. Но мало того: это толкованіе вообще выводитъ насъ за предѣлы чисто эмпирическаго обоснованія морали, которое насъ здѣсь интересуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, если счастье опредѣляется не на основаніи субъективнаго чувства, а существенными потребностями и общими законами человѣческой природы, то понятіе его вовсе не черпаетъ свое содержаніе изъ разсмотрѣнія послѣдствій, къ которымъ, по свидѣтельству опыта, приводятъ лично для насъ извѣстныя дѣйствія, а оно возникаетъ изъ сознанія того, чего требуетъ своеобразная природа человѣка на основаніи внутренне присущихъ ей апріорныхъ законовъ. Если же сужденіе о цѣнности нашихъ дѣйствій ставить въ зависимость отъ фактическихъ ихъ послѣдствій, то сейчасъ же возникаетъ другой вопросъ: какимъ же мѣриломъ мы пользуемся для оцѣнки самихъ этихъ дѣйствій, почему одни желательны, а другія—нѣтъ? И на этотъ вопросъ, какъ замѣчено уже выше, можно отвѣтить, съ точки зрѣнія этическаго эмпиризма, только слѣдующее: желательно, благо для насъ—то, что доставляетъ намъ удовольствіе или ограждаетъ отъ неудовольствія, а не желательно, зло для насъ—то, что доставляетъ неудовольствіе, или мѣшаетъ удовольствію. Однимъ словомъ, высшей нормой для оцѣнки практическаго поведенія являются съ этой точки зрѣнія чувства удовольствія и неудовольствія: добро есть то, что пріятно, зло же, которое и должно быть отвергнуто, есть

то, что непріятно. Отсюда, правда,еще не слѣдуетъ, что мы безусловно должны руководствоваться мимолетными чувствами удовольствія или неудовольствія. Нѣтъ, могутъ быть взвѣшены и противопоставлены различныя пріятныя и непріятныя ощущенія, возможенъ отказъ отъ пріятнаго и выборъ непріятнаго, чтобы обезпечить за собой въ будущемъ большія удовольствія, или предупредитъ большія непріятности, возможенъ выборъ между различными удовольствіями, другъ съ другомъ непримиримыми, возможно предпочтеніе высшаго или болѣе длительнаго удовольствія, и на этомъ основаніи возможно предпочтеніе духовнаго удовольствія—чувственному, возможно удовлетвореніе требованій симпатіи вмѣсто требованій эгоистическихъ. Такимъ образомъ, преходящимъ удовольствіямъ и непріятностямъ противопоставляются болѣе длительныя, мгновенному удовольствію противопоставляется соображеніе о болѣе отдаленныхъ послѣдствіяхъ, пріятному противопоставляется полезное, непріятному — вредное, и задача истиннаго искусства жить усматривается въ томъ, чтобы взвѣшиваніемъ и компенсированіемъ всѣхъ этихъ моментовъ обезпечить за каждымъ въ отдѣльности достижимую для него при данныхъ условіяхъ сумму удовольствій: счастье въ смыслѣ длительнаго индивидуальнаго благоденствія— вотъ, что является высшимъ мѣриломъ нравственныхъ оцѣнокъ.

Но трудно понять, какъ можно получить такимъ путемъ понятіе нравственнаго долга и юридическихъ обязательствъ. Если мѣриломъ цѣнности или ничтожества нашихъ дѣйствій являются чувства удовольствія и неудовольствія, къ которымъ они приводятъ, то, вообще, нѣтъ объективнаго и общеобязательнаго мѣрила, а есть только мѣрило субъективное и индивидуальное. Вѣдь, то, что для одного пріятно, а для другого непріятно, зависитъ отъ отношенія предмета къ

личнымъ состояніямъ, потребностямъ и склонностямъ даннаго человѣка; и, если есть и кое-что такое, что каждому человѣку пріятно или непріятно, то, вѣдь, оцѣнка степени пріятности и непріятности различныхъ предметовъ бываетъ у различныхъ лицъ весьма различна. Каждый человѣкъ, напримѣръ, воспріимчивъ къ физической боли и къ физическимъ удовольствіямъ, но и каждый человѣкъ, если только онъ не прозябаетъ въ состояніи животнаго или не впалъ въ это состояніе, способенъ воспринимать и духовныя наслажденія и доступенъ альтруистическимъ чувствамъ. Отсюда, однако, не слѣдуетъ, что всѣ люди одинаково оцѣниваютъ и тѣ и другія; одинъ выше оцѣниваетъ духовныя блага, чѣмъ физическія, другой—наоборотъ. Какъ же доказать этому послѣднему, что его взглядъ ложенъ? Если послѣднимъ доводомъ является чувство удовольствія или неудовольствія, то удовольствіе одного и неудовольствіе другого равно убѣдительны; какъ А правъ, свидѣтельствуя о себѣ, что духовное наслажденіе имѣетъ высшую цѣнность для него, такъ правъ и В, свидѣтельствуя о себѣ обратное. Допустимъ, что удалось доказать, что извѣстныя дѣйствія приводятъ къ высшему, болѣе длительному, болѣе надежному удовольствію; что извѣстныя наслажденія чище, длительнѣе, связаны съ меньшимъ неудовольствіемъ, съ меньшей опасностью, чѣмъ другія. Допустимъ даже, что это дало намъ возможность заранѣе разсчитать, на основаніи опытныхъ данныхъ, вліяніе, какое имѣетъ наше поведеніе на наше счастье. Врядъ ли кто-нибудь станетъ спорить противъ того, во-первыхъ, что такое вычисленіе могло бы дать только среднія и вѣроятныя данныя, о которыхъ никто не могъ бы сказать съ увѣренностью, что они вполнѣ соотвѣтствуютъ его индивидуальности и его личнымъ условіямъ жизни; во-вторыхъ, изъ этихъ данныхъ можно было бы, пожалуй, вывести правило

мудрости, какъ дѣйствовать для защиты своихъ интересовъ, но не нравственныя правила поведенія. Какъ бы вы ясно ни доказывали, напримѣръ, что мы не должны нарушать чужихъ правъ, если мы хотимъ, чтобы уважались наши собственныя права,—отсюда можно будетъ вывести только правило житейской мудрости—воздерживаться отъ несправедливости, если она грозитъ—посредственно, или непосредственно—вредомъ, перевѣшивающимъ выгоды отъ несправедливаго дѣйствія. Тотъ же, кто сумѣлъ бы скрыть свою несправедливость или былъ бы достаточно силенъ, чтобы отразить вытекающія изъ нея важныя для него послѣдствія, для того не было бы никакихъ логическихъ основаній для того, чтобы воздержаться отъ своей несправедливости. Еслибы высшая практическая норма заключалась въ послѣдствіяхъ, проистекающихъ изъ нашего поведенія для насъ самихъ, все ученіе о нравственности свелось бы къ ученію о мудрости; такое ученіе никогда не могло бы выставить безусловный и общеобязательный законъ, а должно было бы удовольствоваться одними гипотетическими правилами, допускающими неопредѣленное множество исключеній, въ зависимости отъ личныхъ склонностей каждаго и всѣхъ обстоятельствъ каждаго даннаго случая.

Во избѣжаніе этого противорѣчія прибѣгаютъ къ понятію общаго блага, общаго интереса. Первоначально, говорятъ, каждый человѣкъ по природѣ своей преслѣдовалъ только собственныя цѣли и собственные интересы. Вскорѣ, однако, убѣдились, что не всѣ цѣли отдѣльнаго человѣка и не всѣ средства, которыми онъ пользуется для ихъ достиженія, одинаково относятся къ благу и интересамъ другихъ людей,—что одни изъ нихъ примиримы съ этими послѣдними, или даже имъ благопріятны, а другія имъ противорѣчатъ. То, что вредно для другихъ

людей, порицалось, не допускалось и наказывалось, а то, что полезно, восхвалялось, поддерживалось и награждалось; первое представлялось чѣмъ-то, что должно быть, представлялось благомъ, второе—чѣмъ-то, чего не должно быть, зломъ. Такимъ образомъ, первоначально понятія блага и зла, правды и несправедливости означали не что иное, какъ полезное и вредное для общества. Такъ какъ, однако, то, что согласуется съ общимъ интересомъ или ему противорѣчитъ, точно такъ же относится и къ интересу отдѣльнаго лица, то, въ собственныхъ интересахъ этого послѣдняго—дѣлать полезное для общества, а отъ вреднаго для него — воздерживаться: если послѣднимъ мотивомъ нашего поведенія и является собственный нашъ интересъ, то жизнь въ добродѣтели и согласіи съ правдою диктуется собственными нашими интересами. Въ этой теоріи кое-что и вѣрно, тѣмъ не менѣе, она не можетъ дать намъ отвѣта на вопросъ, который насъ здѣсь интересуетъ. Еслибы мы хотѣли выяснить фактическое развитіе нравственнаго сознанія, мы, дѣйствительно, должны были бы исходить изъ того предположенія, что первоначально поведеніе оцѣнивалось по благодѣтельнымъ или вреднымъ послѣдствіямъ его для другихъ людей, и только постепенно, по мѣрѣ того, какъ нравственныя чувства и понятія становились чище и тоньше, этотъ внѣшній масштабъ замѣнился внутреннимъ, основаннымъ на нравственныхъ убѣжденіяхъ и намѣреніяхъ дѣйствующаго. Но представленія добра и зла, справедливости и несправедливости не могли бы образоваться этимъ путемъ, еслибы не было въ природѣ человѣка, въ природѣ его разума, потребности и способности сопоставлять себя съ другими людьми, судить объ ихъ состояніяхъ по аналогіи со своими собственными, выводить изъ собственнаго и чужого опыта общіе законы и руководствоваться ими въ собственномъ своемъ поведеніи,

если бы въ разумѣ человѣка не была заложена и его нравственность. Не будь этого, не могло бы случиться того, чтобы изъ опыта отдѣльныхъ лицъ относительно пользы или вреда, которые приносятъ имъ извѣстныя дѣйствія, были выведены общія и всѣми признанныя правила поведенія. Всякій ненавидѣлъ бы то и боролся бы съ тѣмъ, что ему приноситъ вредъ, и любилъ и восхвалялъ бы то, что ему приноситъ пользу, но никто не вывелъ бы отсюда правила, что не слѣдуетъ другимъ причинять того, что онъ не хочетъ, чтобы причинили ему, и, наоборотъ, дѣлать для другихъ то, что онъ хочетъ, чтобы дѣлали для него. Поэтому, если опытъ о послѣдствіяхъ различныхъ дѣйствій для человѣческаго общества и далъ первый толчекъ къ зарожденію нравственныхъ почятій, онъ, тѣмъ не менѣе, оказывается уже недостаточнымъ для психологическаго ихъ объясненія; всякое нравственное развитіе предполагаетъ въ качествѣ наиболѣе общей своей внутренней основы разумную природу человѣка. Но еще болѣе недостаточно то объясненіе, когда рѣчь идетъ объ общезначимости нравственныхъ понятій, объ обязывающей силѣ моральныхъ и правовыхъ предписаній. Пытаются и это обосновать на принципѣ интереса, но не отдѣльнаго лица, а общества, на принципѣ общаго интереса. Общеполезное, говорятъ, есть то, что полезно для всѣхъ, и общевредное—то, что вредно для всѣхъ; поэтому, всѣ должны въ собственныхъ своихъ интересахъ одного желать и добиваться, а другое—порицать и отрицать. Но въ этомъ выводѣ скрывается двусмысленность, quaternio terminorum. Того, что полезно для всѣхъ и каждаго въ отдѣльности, всѣ будутъ желать, если они только это поймутъ, а съ тѣмъ, что вредно для всѣхъ и каждаго въ отдѣльности, всѣ будутъ бороться. Но подъ тѣмъ, что полезно и вредно для всѣхъ, общеполезнымъ и общевреднымъ, понимаютъ не то, что полезно

или вредно для всѣхъ и каждаго въ отдѣльности, а то, что полезно или вредно для общества какъ цѣлаго. Одно съ другимъ далеко не всегда совпадаетъ, а то, что является въ интересахъ цѣлаго, часто достигается не безъ нарушенія интересовъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ и никогда не достигается безъ чувствительнаго ограниченія этихъ интересовъ. Вредное для общества можетъ отдѣльному лицу приносить большія выгоды, а благо общества требовать отъ него большихъ жертвъ. Что же заставитъ его отказаться отъ тѣхъ выгодъ и приносить эти жертвы? Внутренній мотивъ для этого невозможно найти, покуда исходятъ только изъ принципа интереса, и потому люди, стоящіе на этой точкѣ зрѣнія, оказываются всегда, въ концѣ концовъ, вынужденными сводить обязательность нравственныхъ и правовыхъ законовъ къ внѣшнему принужденію, которое оказываетъ на отдѣльнаго человѣка общество, частью при посредствѣ опредѣленныхъ законовъ и установленій, частью при посредствѣ всѣхъ тѣхъ матеріальныхъ, экономическихъ и моральныхъ воздѣйствій, которыя, естественно, происходятъ и безъ закономѣрной организаціи и въ своей совокупности образуютъ столь мощную, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и прямо непреодолимую силу. Этимъ путемъ можно, правда, до извѣстной степени объяснить, какъ можетъ установиться нѣкоторый внѣшній порядокъ даже въ обществѣ, члены котораго руководствуются собственными своими интересами. Но отсюда не ясно, какъ это подчиненіе принудительной силѣ общества, продиктованное собственными интересами каждаго, можетъ когда-либо привести къ внутренней нравственной обязанности. Если же мы такую находимъ, то въ этомъ слѣдовало бы видѣть самообманъ, отъ котораго мы отдѣлываемся, когда начинаемъ понимать происхожденіе его. Послѣдовательнымъ выводомъ изъ этой теоріи

было бы утвержденіе, что право и нравственность насъ связываютъ только до тѣхъ поръ, покуда нарушеніе ихъ предписаній грозитъ намъ вредомъ, могущимъ перевѣсить пользу, вытекающую для насъ изъ этихъ нарушеній.

Изъ всего сказаннаго явствуетъ, что нравственныя предписанія, дѣйствительно, черпаютъ свое содержаніе изъ опыта, но ихъ обязующая сила должна основываться на общихъ законахъ человѣческаго духа, независимыхъ отъ опредѣленнаго опыта. Чисто апріорный выводъ этихъ законовъ можетъ привести только къ такому формальному принципу морали, каковъ принципъ Канта,—къ принципу, изъ котораго невозможно вывести никакихъ опредѣленныхъ нравственныхъ обязанностей и правилъ поведенія; чтобы получить таковыя, необходимо опять обратиться къ опыту, что противорѣчитъ предпосылкамъ этого принципа. Если же вы, во избѣжаніе этихъ противорѣчій, захотите придерживаться одного только опыта и основывать законъ нравственности и права исключительно на послѣдствіяхъ, которыя дѣйствительно вытекаютъ для человѣка и его блага изъ извѣстныхъ дѣйствій, вы никогда не получите безусловныхъ нравственныхъ правилъ, а всегда только правила житейской мудрости, по которымъ только тогда нужно воздерживаться отъ вреднаго и тогда только дѣлать полезное, когда по обстоятельствамъ даннаго случая можно ожидать, что вредныя послѣдствія перваго и полезныя—второго дѣйствительно наступятъ. Для того, чтобы можно было создать безусловно обязательныя правила поведенія и воли, систему нравственныхъ и правовыхъ обязанностей, послѣдствія нашего поведенія должны находиться въ столь неразрывной связи съ этимъ послѣднимъ, чтобы наступленіе ихъ не было связано ни съ какимъ другимъ условіемъ, кромѣ самого этого опредѣленнаго нравственнаго поведенія, но съ

нимъ — всегда и безъ исключеній. Но относительно тѣхъ послѣдствій нашего поведенія, которыя относятся къ нашему внѣшнему благополучію, этого, очевидно, сказать нельзя: наступятъ ли эти послѣдствія, будетъ ли, напримѣръ, преступленіе наказано, получитъ ли благородный поступокъ признаніе и награду, или нѣтъ, зависитъ отъ цѣлаго ряда измѣнчивыхъ обстоятельствъ, которыя могутъ быть и не быть, ничуть не измѣняя этимъ характера самого поведенія, какъ такового. Но и обратное вліяніе нашихъ дѣйствій на собственное наше чувство и сознаніе вовсе не происходитъ съ такою правильностью и закономѣрностью, чтобы можно было на нихъ съ увѣренностью обосновывать опредѣленныя нравственныя обязанности. Если-бы съ каждымъ дурнымъ поступкомъ или побужденіемъ были необходимо связаны чувства недовольства, стыда, раскаянія, презрѣнія къ самому себѣ, а съ каждымъ исполненіемъ своей обязанности были бы столь же необходимо связаны чувства столь высокаго внутренняго удовлетворенія, что всѣ жертвы казались бы передъ нимъ пустяками,—то могло бы возникнуть представленіе, будто добродѣтель и справедливость необходимы не сами по себѣ, а только ради связанныхъ съ ними чувствъ, какъ средство для ихъ достиженія. Но найдетъ ли и въ какой мѣрѣ найдетъ нравственная оцѣнка нашего поведенія свое выраженіе въ собственныхъ нашихъ чувствахъ; является ли для насъ исполненіе обязанностей необходимымъ условіемъ нашего довольства собой и неисполненіе обязанностей—внутреннимъ самоуниженіемъ, противорѣчіемъ, съ которымъ наше собственное сознаніе примириться не можетъ,—это само уже зависитъ отъ уровня нашей нравственной жизни. Кто нравственно огрубѣлъ, у того этого чувства нѣтъ, тому все равно; нравственныя его воззрѣнія и потребности не настолько въ немъ развиты, чтобы онъ могъ

чувствовать собственное свое состояніе, какъ недостойное. Поэтому, покуда мѣриломъ счастья является субъективное чувство, довольство отдѣльной личности своимъ состояніемъ, невозможно выставить, какъ общеобязательный фактъ, что это счастье существуетъ параллельно съ нравственнымъ достоинствомъ, по крайней мѣрѣ, какъ счастье внутреннее. Скорѣе это—моральное требованіе, исполненіе котораго зависитъ отъ дальнѣйшаго нравственнаго развитія человѣка: необходимо требовать, чтобы всѣ чувствовали зависимость своего счастья отъ нравственнаго достоинства, но вовсе нельзя утверждать, что оно въ дѣйствительности такъ и есть. Поэтому, невозможно также обосновывать нравственныя обязанности на томъ положеніи, что добродѣтель есть единственный путь къ истинному счастью, такъ какъ положеніе это предполагаетъ уже убѣжденіе въ томъ, что нравственность есть требованіе человѣческой природы, т.-е. предполагаетъ уже признаніе нравственныхъ обязанностей.

Но если эта обязанность, какъ дѣйствительная обязанность, какъ безусловный и общій законъ нашего поведенія, не можетъ быть научно обоснована ни на внѣшнихъ, ни на внутреннихъ послѣдствіяхъ этого поведенія, то только характеромъ нашего поведенія, какъ таковымъ, остается объяснить то, что опредѣленныя убѣжденія, опредѣленное поведеніе составляютъ нашу обязанность, а противоположное ей противорѣчитъ. Точнѣе же будетъ здѣсь то отношеніе, въ которомъ это поведеніе относится къ общимъ законамъ и потребностямъ человѣческой природы. Дѣло идетъ здѣсь о законахъ человѣческой природы [1]). Въ са-

[1]) На это вполнѣ правильно указываетъ Тренделенбургъ въ своей цѣнной статьѣ «der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik» (Histor. Beitr., III, 175 ff). См. стр. 191: «Еслибы Кантъ избралъ своимъ принципомъ, вмѣсто формально общаго, че-

момъ дѣлѣ, если существа, лишенныя разума, вообще неспособны на нравственное поведеніе, неспособны имѣть нравственныя обязанности, то, съ другой стороны, разумныя существа, которыя были бы совсѣмъ лишены чувствъ или обладали бы чувствами, существенно различными отъ человѣческихъ, имѣли бы другую нравственную дѣятельность, другія условія жизни, другія обязанности, чѣмъ у людей [1]). Даже самъ Кантъ, несмотря на свою болѣе общую формулировку своего принципа морали, сумѣлъ обосновать безусловную форму своего нравственнаго закона, какъ и требованіе уваженія передъ закономъ, противорѣчащее симпатіи, только на чувственной природѣ человѣка. Наконецъ, попытка обосновать нравственныя обязанности человѣка на внѣ-человѣческой волѣ, которой человѣческая воля должна подчиниться, должна быть отвергнута, не говоря уже обо всемъ прочемъ, уже только на томъ основаніи, что нравственная необходимость этого подчиненія должна опять-таки быть доказана, и доказана только тѣмъ самымъ путемъ, какимъ могутъ быть доказаны всѣ вообще нравственныя требованія. Могутъ же они основываться только на общихъ законахъ, на существенныхъ и остающихся постоянными потребностяхъ человѣческой природы: не чувства удовольствія и неудовольствія, измѣняющіяся у различныхъ индивидовъ и въ различныхъ ихъ состояніяхъ, а только основанныя на природѣ человѣка

ловѣчески общее, идею человѣческаго существа, чего, очевидно, добивается Аристотель, то онъ нашелъ бы законъ этого существа тамъ, гдѣ мышленіе, которое есть мышленіе только черезъ общее, опредѣляетъ или изучаетъ ощущенія и желанія, и та пропасть (между обязанностью и склонностью) была бы съ самаго начала избѣгнута».

[1]) То, что Аристотель (Eth. N. X. 8. 1178 b. 8 и слѣд.) говоритъ въ этомъ отношеніи о богахъ, находитъ примѣненіе и къ данному вопросу; см. сказанное выше.

и потому могущія быть предъявленными всякому человѣку, какъ таковому, независимыя отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и личнаго произвола, требованія,—вотъ, что образуетъ надежную основу для этики. Опредѣлить эти требованія на основѣ тщательнаго изслѣдованія человѣческой природы—такова первая основная задача научной этики. Шефтсбюри и его послѣдователи были на правильномъ пути, когда они для обоснованія морали исходили изъ инстинктовъ и склонностей, изначально заложенныхъ въ человѣческой природѣ. Но недостаточно оперировать этими инстинктами и опредѣленными оцѣнками ихъ, какъ чѣмъ-то, фактически даннымъ, или ссылаться для такой оцѣнки на удовольствіе, съ которымъ бываетъ сопряжено удовлетвореніе того или другого изъ этихъ инстинктовъ; мы не говоримъ уже о томъ, что понятіе благожелательныхъ или общественныхъ инстинктовъ недостаточно для той нравственной дѣятельности и тѣхъ нравственныхъ обязанностей, которыя относятся къ упорядоченію и облагороженію личной жизни, какъ таковой. Задача заключается въ слѣдующемъ: выяснить ту основную черту, или тѣ основныя черты человѣческой природы, изъ которыхъ вытекаетъ требованіе—установить то отношеніе между чувственнымъ и духовнымъ въ личной жизни отдѣльнаго человѣка и между личнымъ интересомъ индивида и интересами остальныхъ людей въ человѣческомъ обществѣ, которое составляетъ сущность нравственности; на упомянутой выше основѣ это отношеніе должно быть точнѣе опредѣлено, и примѣненіемъ этого опредѣленія ко всей совокупности дѣятельностей, вытекающихъ изъ общихъ условій частной жизни индивида и жизни общества, должна быть построена система права и морали. Наиболѣе общимъ этическимъ требованіемъ, высшимъ этическимъ принципомъ было бы при такомъ методѣ требованіе, чтобы

наша воля и наше поведеніе соотвѣтствовали тому и исходили изъ чувства того, что согласуется съ своеобразной сущностью человѣка, или, другими словами, чтобы путеводной нитью и мотивомъ нашихъ дѣйствій была идея человѣческаго достоинства и гуманности. Ибо сущность человѣка, какъ такового, то, что дѣлаетъ его человѣкомъ, заключается въ духовной части его существа, въ его разумѣ; по мѣрѣ же того, какъ онъ начнетъ это живо сознавать, онъ будетъ признавать велѣніемъ своей человѣческой природы подчиненіе всей своей дѣятельности, насколько это отъ него зависитъ, велѣніямъ разума, и онъ будетъ поэтому оцѣнивать это поведеніе съ этой точки зрѣнія, насколько ему это удалось достичь. А такъ какъ законы разума суть законы общіе, то признанію собственнаго своего значенія, насколько это послѣднее основывается на разумѣ въ человѣкѣ, на духовной части его существа, будетъ сопутствовать признаніе такого же значенія за другими людьми, чувству собственнаго нравственнаго достоинства будетъ сопутствовать уваженіе чужой личности, гуманность. Къ этимъ же двумъ основнымъ требованіямъ могутъ быть сведены всѣ тѣ обязанности по отношенію къ намъ самимъ и къ другимъ людямъ, которыя составляютъ систему этики, со включеніемъ философскаго ученія о правѣ [1]).

Поскольку въ основу этой этики кладется человѣческая природа, извѣстная намъ только изъ самонаблюденія и наблюденій надъ другими людьми, постольку можно сказать, что этика основана на психологическомъ опытѣ. Но этого нельзя сказать не только о той этикѣ, о которой у насъ здѣсь идетъ рѣчь, но и о всякой

[1]) За болѣе подробнымъ изложеніемъ того, что здѣсь лишь намѣчено въ краткихъ чертахъ, отсылаемъ читателя къ статьѣ нашей «Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze, Vorträge und Abhandlungen», III Sammlung.

научной этикѣ, не исключая и этики Канта. Въ самомъ дѣлѣ, убѣждены ли вы въ томъ, что нравственность основывается на безусловномъ и непосредственно дѣйствующемъ въ насъ законѣ нашего разума или вы сводите ее къ врожденнымъ стремленіямъ, дѣйствующимъ на подобіе инстинкта, — во всякомъ случаѣ, ученіе о нравственности, какъ таковое, должно прежде всего установить существованіе, содержаніе и характеръ этихъ законовъ и стремленій и только потомъ дѣлать дальнѣйшіе свои выводы отсюда, а для этого оно не можетъ обойтись безъ тѣхъ психологическихъ изслѣдованій, безъ которыхъ не могъ обойтись и Кантъ. Этимъ, однако, сама этика не становится еще опытной наукой, или она становится таковой только въ томъ смыслѣ, въ которомъ и логику и математику можно было бы назвать опытными науками: вѣдь законы и формы мышленія, основныя созерцанія и аксіомы математическихъ наукъ намъ тоже даны только какъ факты нашей духовной жизни, съ которыми насъ знакомитъ самонаблюденіе. Правда, этика нуждается въ опытномъ матеріалѣ и въ другомъ еще болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ тѣ науки: логика имѣетъ дѣло только съ формами мышленія, математика—съ формальной стороной численныхъ и пространственныхъ величинъ. Въ этикѣ же рѣчь идетъ, какъ мы видѣли, не только о формѣ нашей воли и нашихъ дѣйствій, но и объ ихъ содержаніи, о цѣляхъ, которыя должны быть достигнуты. И если эти цѣли не должны вытекать изъ чисто субъективныхъ, случайныхъ обстоятельствъ и индивидуальной воли, а должны основываться на природѣ человѣка и на постоянныхъ условіяхъ его жизни и развитія, то, вѣдь, и эти основы не могутъ быть конструированы изъ одного какого-либо общаго принципа, а опредѣляются на основаніи наблюденія, ибо только это наблюденіе можетъ насъ позна-

комить съ фактическими особенностями и потребностями человѣческой природы. Но сами эти цѣли опредѣляются здѣсь съ точки зрѣнія нравственной необходимости и оцѣниваются съ точки зрѣнія нравственныхъ нормъ. Не предоставляется отдѣльному лицу самому рѣшать, какія цѣли себѣ ставить, какія предпочесть, или отъ какихъ отказываться, а должно быть рѣшено на основаніи общихъ законовъ, какія цѣли необходимы для человѣка какъ такового, и какія его недостойны, какія безусловно необходимо преслѣдовать, и какія— только при извѣстныхъ условіяхъ, что̀ входитъ въ нравственную обязанность, что̀ не разрѣшается и что̀ дозволено. Этотъ характеръ нравственныхъ обязательствъ этическія предписанія не могутъ почерпнуть изъ одного только опыта, изъ того факта, что извѣстное число людей, какъ бы ни было велико это число, ставитъ себѣ цѣлью то или другое. Этотъ характеръ можетъ быть сообщенъ имъ только внутренней необходимостью, заложенной въ самой природѣ волящаго и потому независимой отъ всякаго опыта; онъ можетъ вытекать только изъ апріорныхъ законовъ человѣческаго существа, надъ объясненіемъ которыхъ психологія можетъ трудиться, но значеніе которыхъ столь же мало обусловливается такимъ объясненіемъ, какъ значеніе математическихъ или логическихъ законовъ. Поэтому, всякое нравственное или правовое предписаніе содержитъ въ себѣ, какъ эмпирическіе, такъ и апріорные элементы, и отношеніе между тѣми и другими, по существу, здѣсь такое же, какъ и въ теоретическихъ понятіяхъ и положеніяхъ. Какъ эти послѣднія получаются тѣмъ, что мы оцѣниваемъ данное въ опытѣ съ точки зрѣнія апріорныхъ законовъ нашего мышленія, такъ мы получаемъ нравственныя понятія и правила, примѣняя требованія, вытекающія изъ существа человѣческой воли, къ рѣшенію тѣхъ задачъ, которыя выте-

кают̀ъ для нашей практической дѣятельности изъ нашихъ фактическихъ потребностей и состояній. Съ этой точки зрѣнія было, разумѣется, вполнѣ правильно,—но освѣщало одну только сторону вопроса—недавно выдвинутое требованіе, чтобы ученіе о правѣ, эта важная часть этики, выводило свои опредѣленія не изъ общаго формальнаго понятія воли, а изъ потребностей и цѣлей, лежащихъ въ основѣ развитія права [1]). Каждое конкретное опредѣленіе права имѣетъ въ виду цѣль, которая этимъ опредѣленіемъ должна быть обоснована, и всякое право имѣетъ первоначальнымъ своимъ источникомъ не размышленія о философіи права, а потребность въ упорядоченіи жизненной дѣятельности и условій жизни болѣе или менѣе значительной части человѣческаго общества. Но тотъ фактъ, что эта потребность привела къ развитію права, что то, что на опытѣ оказалось цѣлесообразнымъ и укоренилось вслѣдствіе привычки, было признано правовой нормой, юридической необходимостью,—находитъ свое объясненіе только въ нравственной природѣ человѣка. Содержаніе юридическихъ законовъ, цѣль, которой каждый изъ нихъ служитъ, опредѣляются потребностями индивида и общества. Но принудительная обязательная сила, которая съ ними связана, можетъ основываться только на внутренней и общей необходимости, заложенной въ существѣ человѣческаго разума. Возьмемъ, напримѣръ, право собственности. Оно не можетъ быть, разумѣется, выведено изъ абстрактнаго понятія личности или воли, оно можетъ основываться только на томъ соображеніи, что для сохраненія и усовершенствованія своей жизни человѣкъ нуждается въ правѣ частной собственности: чисто-духовныя существа, какъ ангелы, могутъ обойтись безъ собственности и права собственности. Но то,

[1]) См. извѣстное сочиненіе Іеринга: Цѣль въ правѣ.

что фактъ владѣнія превращается въ юридическій фактъ собственности; что владѣлецъ какой-нибудь вещи, при извѣстныхъ условіяхъ, получаетъ право исключать изъ владѣнія и пользованія ею всѣхъ другихъ людей, а эти другіе не просто вынуждены уважать это право его, потому что оно физически сильнѣе ихъ или потому что таковы общественныя установленія, а юридически обязываются это право уважать; что присвоеніе чужой собственности не только наказуемо гражданскими законами и потому часто бываетъ неразумнымъ дѣломъ, но и само по себѣ считается безнравственнымъ и противнымъ праву актомъ,—все это вытекаетъ изъ экономической необходимости частной собственности именно только въ обществѣ разумныхъ существъ, регулирующихъ свою дѣятельность и условія жизни, согласно опредѣленнымъ нравственнымъ законамъ. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло, если взять другой примѣръ, съ основой всей семейной жизни—съ бракомъ. Бракъ невозможно, конечно, понять во всемъ его своеобразіи, если не исходить изъ естественнаго отношенія обоихъ половъ. Но если ограничиться только этимъ, то никогда не удастся понять, какъ изъ физической близости половъ рождается и должна рождаться нравственная связь, охватывающая всю личную жизнь, такъ что первая связь низводится лишь до простого момента высшей и болѣе всеобъемлющей связи. Если же ограничиться только разсмотрѣніемъ естественныхъ отношеній половъ, то останется неяснымъ внутреннее основаніе всѣхъ наиболѣе существенныхъ сторонъ брачнаго права и прежде всего моногаміи, какъ и продолжительности брака въ теченіе всей жизни. Но то же самое можно сказать о всѣхъ частяхъ права и морали. Болѣе опредѣленное свое содержаніе этическія правила могутъ заимствовать только изъ той дѣятельности и отношеній, къ которымъ они и относятся и какъ

они намъ даны въ опытѣ; но ихъ общезначимость и обязывающая сила основаны на томъ, что эта дѣятельность и отношенія, обсуждаемыя съ точки зрѣнія нравственной, разсматриваются, какъ дѣятельность и жизненныя условія свободныхъ разумныхъ существъ.

Этимъ результатомъ устраняется, какъ мы отмѣтили уже выше, то рѣзкое противорѣчіе, которое создаетъ теорія познанія Канта между познающимъ и волящимъ разумомъ. Если наши теоретическія понятія и положенія черпаютъ свое содержаніе изъ опыта, то и объ этическихъ это можно сказать съ неменьшимъ правомъ; человѣческая природа, изъ которой исходитъ этика въ своихъ разсужденіяхъ, намъ дана, какъ предметъ опыта—и, прежде всего, внутренняго опыта,—и конкретныя вія, которыя имѣютъ въ виду всѣ правовыя и нравственныя предписанія, не могутъ быть выведены изъ общихъ принциповъ, а должны быть приняты, какъ нѣчто фактически данное. Съ другой же стороны, всѣ наши понятія безъ исключенія получаются, какъ это разъ навсегда установилъ именно Кантъ, только при посредствѣ нашей духовной самодѣятельности, а потому только на основѣ апріорныхъ законовъ. Поэтому, этическія понятія отличаются отъ всѣхъ остальныхъ и, въ частности, отъ психологическихъ понятій не способомъ своего образованія, а предметомъ, къ которому они относятся. Мы получаемъ ихъ, выводя изъ свойствъ и законовъ человѣческой природы, съ которыми насъ знакомитъ психологія, предписанія для нашей воли и нашихъ дѣйствій. Нравственная и правовая жизнь образуетъ существенную составную часть всей духовной жизни людей, и потому она можетъ быть вполнѣ понята только въ связи съ нею, научное же познаніе ея, этика, основывается на психологіи.

Перев. А. Котлярв.

Х. Зигвартъ.

Основные вопросы этики.

Проблемы этики возбудили въ послѣднее время большой интересъ, и одна за другою были сдѣланы разнообразнѣйшія попытки обосновать и построить научную этику. Поэтому мы, можетъ быть, вправѣ разсчитывать, что нѣсколько общихъ, хотя бы даже и афористически выраженныхъ разсужденій о задачахъ научной этики способны будутъ дать надлежащее освѣщеніе часто столь расходящимся взглядамъ.

Только уясненіе того, что должна выполнить эта дисциплина, называемая практической философіей, убережетъ ее отъ упрека въ непрактичности, отъ упрека въ томъ, что она никого не въ состояніи научить, какъ слѣдуетъ поступать.

Дѣйствительно, всякое этическое изслѣдованіе, пытающееся найти общезначимый отвѣтъ и обосновать его, исходитъ, въ концѣ-концовъ, изъ вопроса: „что я долженъ дѣлать“? Причину такого вопроса слѣдуетъ искать въ самой сущности человѣческаго воленія, сопровождающагося размышленіемъ и осуществляющагося въ формѣ рѣшенія въ пользу одной изъ различныхъ мыслимыхъ возможностей.

Если бы наше поведеніе опредѣлялось въ каждый моментъ только какимъ-нибудь однимъ влеченіемъ, такъ что при совершеніи каждаго поступка исключались бы всѣ другія возможности; если бы опредѣленная дѣятельность, подобно простому психическому рефлексу, вытекала изъ опредѣленнаго содержанія нашего сознанія и неуклонно направлялась по предна-

чертанному пути; если бы внѣшнее движеніе нашихъ членовъ было такимъ же непререкаемымъ фактомъ, какъ чувство боли или подергиваніе вслѣдъ за раздраженіемъ чувствующаго нерва,—названный вопросъ былъ бы неумѣстенъ.

Итакъ, главный вопросъ, на который хочетъ отвѣтить этика, предполагаетъ наличность колебанія между различными возможностями, создаваемыми нашими мыслями, и сознаніе способности произвести выборъ между этими различными возможностями. Онъ, кромѣ того, непремѣнно предполагаетъ сознаніе свободы въ томъ смыслѣ, что я—по крайней мѣрѣ, въ стадіи размышленія—не знаю никакой необходимости, которая уже заранѣе исключала бы всякое противодѣйствіе и принуждала къ опредѣленному поведенію. Напротивъ, мои поступки скорѣе сопровождаются предположеніемъ, что рѣшеніе въ пользу какой-нибудь изъ представляющихся мнѣ возможностей осуществляется мною самимъ въ актѣ воленія.

I.

1. Поставивши въ самой общей формѣ вопросъ: „что я долженъ дѣлать?“ мы увидимъ, что разрѣшить его въ духѣ его полнаго первоначальнаго смысла можно только путемъ указанія совершенно опредѣленнаго и конкретнаго поступка, который долженъ совершиться теперь, при данныхъ обстоятельствахъ. То, о чемъ я размышляю и относительно чего сомнѣваюсь, есть единичный поступокъ; единичный поступокъ подлежитъ обсужденію со стороны своей цѣлесообразности или своего моральнаго характера. Я ищу руководства для опредѣленнаго единичнаго поступка совершенно такъ же, какъ паціентъ или мучимый угрызеніями совѣсти ищутъ получить, первый—отъ своего врача, второй—отъ своего духовника, вполнѣ опредѣленное указаніе,

какъ они должны вести себя и какія цѣли должны ставить себѣ въ данный моментъ.

Принявъ это во вниманіе, мы можемъ отвѣтить на вопросъ, „что я долженъ дѣлать", въ его ближайшемъ и конкретнѣйшемъ смыслѣ, двояко: мы или укажемъ простой безусловный императивъ, который повелѣваетъ дѣлать то-то и то-то,—императивъ, который внушаетъ спрашивающему постановку опредѣленной цѣли и затѣмъ выполненіе необходимаго для ея достиженія ряда отдѣльныхъ дѣйствій (причемъ ему, кромѣ того, можетъ быть дано еще указаніе правильнаго выполненія); или сошлемся на условный императивъ, который гласитъ, что въ томъ или иномъ случаѣ, смотря по обстоятельствамъ, слѣдуетъ поступать такъ или иначе [1]). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ на вопросъ дается дѣйствительный отвѣтъ только, когда предписывается совершенно опредѣленный поступокъ при легко познаваемыхъ условіяхъ, когда, слѣдовательно, примѣненіе предписанія исключаетъ сомнѣнія. Къ условнымъ императивамъ въ этомъ смыслѣ принадлежатъ всѣ тѣ болѣе или менѣе общія правила поведенія, которыя даются для ряда однородныхъ случаевъ. Они приносятъ пользу ищущему руководства, лишь если ихъ примѣненіе къ единичному случаю не внушаетъ сомнѣній. Коренное различіе теоретической науки и практическаго знанія, требующихъ противоположнаго движенія мысли, какъ-разъ въ томъ и со-

[1]) Этотъ «условный императивъ» по существу своему отличенъ отъ кантовскаго «гипотетическаго императива». Послѣдній говоритъ: если ты хочешь этого, поступай такъ-то и такъ-то, — онъ совѣтуетъ средство для ранѣе поставленной цѣли. Нашъ же «условный императивъ» предписываетъ цѣль при извѣстныхъ фактическихъ условіяхъ и соотвѣтствуетъ намѣренію поступить такъ-то и такъ-то въ предстоящемъ случаѣ. Съ точки зрѣнія кантовскихъ различеній этотъ императивъ можетъ быть все же категорическимъ.

стоитъ, что теорія стремится найти въ единичномъ общія понятія и законы, практика же кончаетъ единичнымъ и къ нему прилагаетъ общія понятія и правила.

2. Въ качествѣ ближайшей цѣли поступка нами всегда мыслится и желается будущее дѣйствительное состояніе реальныхъ сущностей, которое можетъ быть произведено или прямо и исключительно нашею дѣятельностью или при посредствѣ и соучастіи другихъ причинъ,—будь это будущее состояніе состояніемъ насъ самихъ или же состояніемъ другихъ людей и окружающаго міра. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣль моего хотѣнія ограничена предѣлами меня самого,—какъ это бываетъ при попыткахъ вспомнить забытый фактъ, разрѣшить научную задачу или при намѣреніи быть впредь осторожнѣе, — объектомъ, на который направлено мое хотѣніе, все же является реальный результатъ, дѣйствительно наступающее въ будущемъ состояніе моего „я“, которое, по моему убѣжденію, можетъ быть произведено мною при помощи опредѣленныхъ дѣйствій (какъ внутреннее поведеніе, эти дѣйствія, ради краткости, могутъ быть подведены подъ понятіе поступка въ широкомъ смыслѣ).

Только надежда произвести этотъ результатъ даетъ толчекъ моей дѣятельности; интересъ ко всякому волевому дѣйствію въ широкомъ смыслѣ обусловливается осуществленіемъ цѣли и наступающимъ вслѣдствіе этого реальнымъ измѣненіемъ. Внушить человѣку, что результатъ долженъ быть ему безразличенъ, и что онъ долженъ успокоиться на сознаніи способности чистаго хотѣнія служить мотивомъ вообще, это значитъ сдѣлать хотѣніе невозможнымъ. Конечно, критеріемъ нравственной оцѣнки поступка должно являться намѣреніе, а не дѣйствительный результатъ, такъ какъ, помимо намѣренія, послѣдній зависитъ вѣдь еще и отъ

другихъ условій; однако, само это намѣреніе является все же—не простой игрой фантазіи, а серьезнымъ хотѣніемъ достичь опредѣленнаго результата. Правда, благодаря невѣрному учету средствъ и обстоятельствъ, результатъ часто не соотвѣтствуетъ намѣренію, но все же это—исключеніе изъ того нормальнаго соотношенія при хотѣніи, на которое прежде всего должно направляться вниманіе теоріи. Кто не достигаетъ своей цѣли, тотъ можетъ, конечно, утѣшаться тѣмъ, что in magnis voluisse sat est или чѣмъ-либо подобнымъ; кто, руководствуясь добрымъ намѣреніемъ, причинилъ несчастье, тотъ вправѣ оправдываться своей доброй волей, хотя часто остается еще вопросомъ, вполнѣ ли непричастной такому результату была неправильная оцѣнка обстоятельствъ. Пусть въ прискорбныхъ случаяхъ неудачи такая индивидуальная нравственная оцѣнка отдѣльнаго поступка правильна. Все же на этомъ нельзя строить общаго принципа для всякаго хотѣнія вообще, потому что такимъ образомъ уничтожалось бы всякое разумное побужденіе къ хотѣнію. Этическое изслѣдованіе не можетъ принимать за исходный пунктъ несовершенство нашихъ дѣйствій, обусловленное плохимъ разсчетомъ: оно должно отправляться отъ того смысла, который изначально присущъ хотѣнію.

„Добрая воля добра исключительно благодаря хотѣнію, а не тому, что она производитъ или исполняетъ. Если бы даже эта воля была совершенно лишена способности доводить до конца свое намѣреніе, если бы при ея величайшемъ стремленіи все же ничего не было исполнено, а оставалась бы одна только добрая воля, то и тогда она сама по себѣ сверкала бы, какъ драгоцѣнный камень“. Эти положенія, повидимому, неоспоримы. Однако, все же добрая воля должна хотѣть какого-нибудь результата, и самъ Кантъ, требуя отъ доброй воли „примѣненія всѣхъ средствъ, какія только

есть въ нашей власти", признаетъ, что воля направлена на дѣйствіе, и лишь въ томъ случаѣ является доброй волей, если всѣми силами старается произвести результатъ, а это значитъ: если переходитъ въ подлинный поступокъ. Вслѣдствіе этого выставляемое далѣе Кантомъ требованіе, чтобы предметъ хотѣнія не оказывалъ никакого вліянія на волю, что я, напр., „долженъ стремиться содѣйствовать чужому счастью, вовсе не интересуясь ея осуществленіемъ", — это требованіе попросту невыполнимо: оно требуетъ воли, которая не хочетъ того, чего она хочетъ. Равнымъ образомъ, я никогда не могу хотѣть общаго, какъ такового, а всегда лишь общаго, осуществляющагося въ рядѣ единичныхъ случаевъ. Въ конечномъ итогѣ я всегда хочу конкретнаго результата, хотя бы этотъ результатъ состоялъ только въ опредѣленномъ видѣ моей собственной дѣятельности.

Кто послѣдовательно стремится къ тому, чтобы дѣйствительно изгнать изъ этики вниманіе къ результату, тотъ долженъ взять за образецъ разслабленнаго и не въ правѣ претендовать на подчиненіе своимъ предписаніямъ живого творчества и живой работы. Слова Валленштейна

> Подобно болтунамъ,
> Играющимъ хвастливо въ добродѣтель,
> Героямъ на словахъ, я не могу
> Разогрѣвать себя своею волею
> И мыслями. Пусть только перестану
> Я дѣйствовать—и уничтоженъ я [1]).

не есть одно лишь выраженіе мощнаго властолюбія отдѣльной личности. Вообще говоря, они являются буквально точнымъ означеніемъ человѣческаго хотѣнія въ цѣломъ и въ общемъ. Человѣкъ существуетъ не благодаря своему хотѣнію, а благодаря производи-

[1]) «Смерть Валленштейна», тр. Шиллера, перев. Чюминой.

мымъ имъ реальнымъ дѣйствіямъ; когда человѣкъ не дѣйствуетъ, онъ уничтожается.

Съ этимъ не стоитъ въ противорѣчіи тотъ фактъ, что всякое этическое велѣніе можетъ быть примѣнено только къ разсудку и уже съ помощью разсудка къ волѣ, и что прямо оно можетъ требовать только опредѣленнаго хотѣнія, какъ если бы его цѣль изначала состояла во внутреннемъ хотѣніи, въ намѣреніи. Это дѣлается всегда въ предположеніи, что намѣреніе осуществляется, и что хотѣніе дѣйственно. Этическое велѣніе касается внутренней основы поведенія, съ тѣмъ, чтобы изъ нея вытекли естественныя и нормальныя послѣдствія, а вовсе не полагаетъ хотѣнія безъ осуществленія.

3. Всякая цѣль, какую только я вообще могу хотѣть и какую способенъ осуществить своими силами, должна быть такою, чтобы ея осуществленіе сулило мнѣ какимъ-нибудь образомъ удовлетвореніе, и чтобы мысль объ этомъ удовлетвореніи такъ дѣйствовала на мои чувства, что ожиданіе осуществленія доставлял бы мнѣ радость, а боязнь неосуществленія причиняла бы страданіе. Я не могу сдѣлать предметомъ моего хотѣнія то, что мнѣ совершенно безразлично, осуществленіе чего для меня не представляетъ никакого интереса и существованіе чего мнѣ нисколько не дороже, чѣмъ несуществованіе. Напротивъ, единственнымъ мысл-и мымъ мотивомъ хотѣнія является такое отношеніе ко мнѣ сознаваемой мной цѣли, при которомъ она является для меня благомъ. Этимъ вовсе не утверждается, что желанная цѣль непремѣнно должна быть моимъ личнымъ состояніемъ, и что, когда я хочу чего-нибудь, то въ качествѣ конечнаго результата имѣю въ виду только свое будущее удовольствіе. Завѣщатель, жертвующій нѣкоторую сумму для общеполезныхъ цѣлей, можетъ и не желать,—если только онъ не разсчи-

тываетъ на небесную награду, — личнаго наслажденія отъ послѣдствій своего поступка. Его дѣйствительное переживаніе можетъ сводиться только къ предвидѣнію результата, фактическое наступленіе котораго не касается его лично; однако, мысль произвести этотъ результатъ удовлетворяетъ его, и потому онъ желаетъ его и дѣлаетъ то, что способно его обезпечить.

Совершенно и во всѣхъ отношеніяхъ безкорыстное хотѣніе есть вещь невозможная. Вполнѣ правы тѣ, которые настаиваютъ, что, по здравомъ разсужденіи, порожденіе состоянія, отъ котораго никто ничего не выгадывалъ бы, и которое ни въ одномъ существѣ не возбуждало бы чувства удовольствія, никогда не можетъ быть цѣлью. Но если къ этому прибавлять, что человѣкъ не въ правѣ стремиться къ собственному удовлетворенію, а долженъ заботиться только о счастьѣ другихъ, то такое требованіе будетъ уже недопустимымъ. По своей природѣ человѣкъ не можетъ дѣйствительно хотѣть того, что не давало бы удовлетворенія его собственному личному чувству; въ каждомъ хотѣніи онъ хочетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ себя самого, своего собственнаго благополучія. Я могу хотѣть того, что ни въ какомъ отношеніи не является для меня благомъ, не только потому, что оно будетъ благомъ для другихъ, а потому также, что въ силу названной причины желаемое мной и для меня обладаетъ понятной и ощущаемой цѣнностью. Въ этомъ смыслѣ должно утверждать, что въ каждомъ человѣческомъ хотѣніи содержится не только эвдемонизмъ, т.-е. отношеніе къ чувству удовольствія вообще, но и эгоизмъ, т.-е. отношеніе къ чувству собственнаго личнаго удовольствія. Человѣкъ совершенно не въ состояніи рѣшать въ пользу такихъ цѣлей и направленныхъ на осуществленіе ихъ поступковъ, которые не стоятъ ни въ какомъ отношеніи къ его личному чувству.

Даже безкорыстнѣйшее и чистѣйшее самопожертвованіе для счастья другихъ или для идеальныхъ интересовъ все же содержатъ это отношеніе къ нашему я. Приносящій, по мнѣнію другихъ, такую жертву, самъ обыкновенно вовсе не придаетъ своему поступку такого значенія, ибо цѣль, ради которой онъ выступаетъ, ему гораздо дороже, чѣмъ свое довольство или своя жизнь; то, что онъ совершаетъ, онъ совершаетъ въ такой же мѣрѣ ради себя самого, какъ и ради другихъ. Кто же ощущаетъ свою жертву именно, какъ жертву, и много говоритъ объ этомъ, тотъ, вѣроятно, оказывается въ такомъ положеніи, когда остается только выборъ между двухъ золъ, и онъ выбираетъ для себя меньшее. А откуда же ему черпать силы даже для совершенія меньшей жертвы, какъ не изъ чувства большей выгоды, которую онъ такимъ образомъ получаетъ? Не бываетъ такихъ случаевъ, чтобы я раньше дѣлалъ нѣкоторую цѣль своею, а затѣмъ уже радовался при удачѣ и печалился при неудачѣ. Что не гармонируетъ со мною и съ моимъ чувствомъ, то никогда не станетъ моей цѣлью.

При изслѣдованіи этого вопроса часто исходятъ изъ слишкомъ узкаго понятія удовольствія и изъ недостаточныхъ предпосылокъ касательно условій удовольствія и представленія этого удовольствія, становящагося мотивомъ дѣйствія. Нельзя, конечно, рисовать себѣ картину такимъ образомъ, что цѣлью моего хотѣнія всегда должно быть удовольствіе, связанное съ достигнутымъ результатомъ, которое затѣмъ уже дѣйствуетъ на меня, и что только ожиданіе такого удовольствія опредѣляетъ мое хотѣніе. Словомъ, дѣло обстоитъ не такъ, что сначала—хотѣніе и дѣйствіе, а затѣмъ—удовольствіе, въ качествѣ награды за совершенную работу; напротивъ, элементъ удовольствія, при помощи котораго мысль о цѣли возбуждаетъ меня,

долженъ заключаться уже въ сознаніи хотѣнія и дѣйствія. Равнымъ образомъ, нельзя думать, что только по испытаніи мною удовольствія у меня можетъ возникнуть желаніе продлить или повторить его. Вѣдь мы живо желаемъ такого счастья, которое намъ неизвѣстно изъ опыта; какъ вступали бы въ бракъ мужчина и женщина, если бы можно было желать только испытаннаго? Скорѣе наоборотъ: существеннымъ свойствомъ человѣка, не всегда отчетливо обозначаемымъ словомъ влеченіе (Trieb), является то, что и безъ предшествующаго опыта у него бываютъ живыя мысли о счастьѣ, возбуждающія его желанія. Въ противномъ случаѣ, какъ могли бы возникать у человѣка рѣшенія единой и послѣдовательной воли, разъ по природѣ своей онъ начинаетъ съ разрозненныхъ и отрывочныхъ хотѣній и дѣйствій? Обратимъ еще вниманіе на то, какъ легко проглядѣть, что чувства, зависящія только отъ единой системы мышленія и хотѣнія, вовсе не такъ похожи на то живо протекающее возбужденіе, которое мы собственно и называемъ словомъ удовольствіе, чтобы мы, не обинуясь, подвели ихъ подъ одно и то же понятіе, особенно, если мы примемъ во вниманіе, что часто въ сознаніе входитъ не положительное удовольствіе, а уклоненіе отъ страданія, вызываемаго дисгармоніей и противорѣчіями, и что вообще чувство страданія обыкновенно бываетъ интенсивнѣе, чѣмъ чувство удовольствія. Поэтому, если кто утверждаетъ [1]), что при многихъ нашихъ стремленіяхъ чувство удовольствія не является объектомъ нашего дѣйствительнаго и непосредственнаго хотѣнія, а служитъ лишь его побочнымъ результатомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда желаемое удается, то это утвержденіе правильно постольку, поскольку подъ удовольствіемъ

[1]) Напр., Sidgwick, Methods of Ethics, 3-е изд., стр. 39.

подразумѣвается только это самостоятельное, заполняющее нѣкоторый вполнѣ опредѣленный моментъ жизни дѣйствіе достигнутой цѣли на наши чувства; но наряду съ этимъ столь же правильно и то, что мы не можемъ хотѣть ничего такого, что не стояло бы ни въ какомъ отношеніи къ нашему чувству, и что, въ концѣ-концовъ, наши хотѣнія существуютъ именно благодаря этому отношенію. Правда, въ рефлексіи мы не раздѣляемъ желаемаго и нашего чувства удовольствія и не считаемъ первое—средствомъ, а второе—цѣлью, а удовлетворяемся самимъ хотѣніемъ, включеніемъ цѣли въ наше самосознаніе, и потому полагаемъ, что мы стремимся къ чему-нибудь не ради насъ, но ради него самого. Но что значитъ „ради него самого“?—Только то, что объектъ нашего стремленія цѣненъ намъ самъ по себѣ, а не только какъ средство для чего-нибудь другого. Но въ какой же иной формѣ эта его цѣнность должна входить въ наше сознаніе, какъ не въ формѣ чувства? Если своеобразіе нравственнаго видятъ въ томъ, что оно совершается съ сознаніемъ необходимости, то и эта необходимость проявляется въ чувствѣ. Мысль о внутреннемъ раздвоеніи, которое сопровождало бы исполненную противорѣчій волю, въ свою очередь, сопровождается чувствомъ страданія, предвидѣніе котораго испытывается какъ внутреннее принужденіе. Да и вообще никакое принужденіе не можетъ быть осуществлено иначе, какъ черезъ сознаніе грозящаго страданія.

Если поступокъ и проявляющуюся въ немъ волю мы будемъ называть добрыми только при отсутствіи въ нихъ всякой эгоистической примѣси, то такимъ образомъ мы затемнимъ понятіе, связанное со словомъ эгоизмъ. Въ обычномъ словоупотребленіи объ эгоизмѣ идетъ рѣчь лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда хотящій сознательно противопоставляетъ себя и свои цѣли другимъ людямъ и ихъ цѣлямъ и ищетъ для себя

удовлетворенія, отличающагося отъ удовлетворенія другихъ людей и противоположнаго ему, такъ что, каковы другіе люди и чего они хотятъ, ему или безразлично или важно лишь какъ средство или помѣха для его собственныхъ цѣлей. Однако, такое противопоставленіе вовсе не необходимо при желаніи хотящаго доставить себѣ личное удовлетвореніе. Неправильна, конечно, мысль, будто привсѣхъ проявленіяхъ благоволенія и любви цѣлью является только сладкое сознаніе благодѣянія, и, значитъ, предметъ благодѣянія есть собственно лишь средство доставить себѣ это сознаніе. Такое самоуслажденіе сострадательныхъ или великодушныхъ натуръ было бы, во всякомъ случаѣ, эгоистическимъ, въ названномъ узкомъ смыслѣ этого слова. Но необходимо ли такое дѣленіе, по которому то, что случается съ другими, всегда оцѣнивается лишь какъ средство для собственнаго удовлетворенія? Насколько то и другое нужно опредѣленно разграничивать какъ причину и дѣйствіе? Вѣдь человѣческая симпатія въ томъ какъ разъ и состоитъ, что эта противоположность между индивидами снимается, и то, что радуетъ другихъ и помогаетъ имъ, доставляетъ счастье и мнѣ самому, и благополучіе другого имѣетъ для меня то же значеніе, что и мое собственное благополучіе, и вслѣдствіе этого то и другое не стоятъ другъ къ другу въ отношеніи средства и цѣли, но совершенно равноцѣнны для моего чувства. Утверждать, что мои проявленія любви никогда не связываются съ полученіемъ личнаго счастья, было бы явной ложью; говорить же, что я не стремлюсь къ этому, правильно лишь постольку, поскольку я не противопоставляю себя другимъ. Но если бы мысль о чужомъ счастьѣ не содержала бы въ себѣ ничего возбуждающаго мой собственный интересъ. то развѣ могло бы вообще мое хотѣніе направиться на это счастье? Развѣ одуше-

вленіе высокими цѣлями безкорыстно въ томъ смыслѣ, что я при этомъ всецѣло и во всѣхъ отношеніяхъ забываю себя самого? Не правильнѣе ли будетъ сказать, что я забываю лишь свои маленькіе интересы, чтобы тѣмъ энергичнѣе отдаться болѣе высокимъ? Развѣ тѣ, которые преслѣдуютъ такую цѣль, сами не проникаются и не исполняются сознаніемъ ея величія? Нельзя считать нормальнымъ, чтобы все истинно нравственное испытывалось только какъ принужденіе, причиняемое индивидуальной волѣ безличнымъ разумомъ, т.-е., чтобы въ понятіе долга непремѣнно входилъ признакъ принужденія къ нѣкоторой неохотно ставимой нами цѣли [1]), ибо вѣдь самъ разумъ проявляется не только въ мышленіи и хотѣніи, но также и въ соотвѣтствующихъ чувствахъ индивида.

Много содѣйствовалъ слишкомъ узкому, а потому ошибочному пониманію „себялюбія“ Кантъ. Внѣ всякаго сомнѣнія, своеобразіе природы нравственнаго всего рѣзче обнаруживается тамъ, гдѣ нравственное является противоположностью къ такъ называемымъ эгоистическимъ наклонностямъ. Но можно ли искоренить любовь къ себѣ самому? Развѣ осуществленіе нравственнаго идеала въ нашей личности не есть высочайшее и совершеннѣйшее проявленіе эгоизма? Мнимая противоположность между разумомъ и эгоизмомъ у Канта появляется только потому, что онъ относитъ всю индивидуальность вмѣстѣ съ эмпирическимъ „я“ къ чувственности, и разумъ у него выступаетъ въ качествѣ сверхличной силы совершенно независимо отъ этого эмпирическаго сознанія. Но развѣ осуществленіе разумнаго не должно являться для разумнаго субъекта его личнымъ высочайшимъ и важнѣйшимъ интересомъ, и развѣ первѣйшимъ требованіемъ любви къ себѣ не является самоуваженіе?

[1]) Kant, Tugendlehre, Einleituug, IV.

Самъ Кантъ признаетъ, что люди вслѣдствіе природной необходимости стремятся къ счастью, и что это стремленіе свойственно ихъ сущности. Но какъ же въ такомъ случаѣ возможно неподчиненіе этой необходимости, и какъ можетъ человѣкъ хотѣть иначе, чѣмъ это свойственно его сущности? Если человѣкъ съ необходимостью долженъ желать своего счастья, то возраженіе, что для этого нельзя дать никакихъ общихъ правилъ, есть трудность, препятствующая установленію общезначимой системы этики; однако, это вовсе не основаніе навязывать человѣку нѣчто иное въ качествѣ опредѣляющей силы его хотѣнія, нѣчто такое, что не только не стояло бы ни въ какомъ отношеніи къ понятію счастья или эгоизма въ широчайшемъ смыслѣ этого слова, но еще и противорѣчило бы необходимой сущности человѣка.

II.

4. Мы отправлялись отъ того положенія, что человѣческое хотѣніе всегда стремится къ дѣйствительности своихъ цѣлей, и что эта дѣйствительность состоитъ въ конкретныхъ результатахъ, доставляющихъ намъ какое-нибудь удовлетвореніе.

Однако, по самой природѣ человѣческой воли, ни одинъ отдѣльный поступокъ не можетъ быть разсматриваемъ совершенно изолированно, такъ, чтобы оцѣнка ограничивалась только предлежащимъ случаемъ. Это неосуществимо не только потому, что всякій отдѣльный дѣйствительный поступокъ влечетъ за собой слѣдствія, которыя должны быть приняты во вниманіе, и отъ которыхъ онъ можетъ зависѣть какъ средство для дальнѣйшихъ цѣлей, но еще, главнымъ образомъ, и потому, что изъ природы сознательнаго хотѣнія вытекаетъ требованіе объединенной системы цѣлей. Вмѣстѣ съ развитіемъ самосознанія и съ уразумѣніемъ того, что

человѣкъ представляетъ собою устойчивое единство въ смѣнѣ своихъ дѣйствій, у насъ непремѣнно пробуждается желаніе сравнить свои отдѣльные акты. Какъ при чисто разсудочномъ теоретическомъ самосознаніи всѣ наши переживанія относятся нами къ одному и тому же субъекту, и содержаніе ихъ связывается въ одну стройную систему, такъ и наши цѣли должны быть поставлены нами во взаимное отношеніе другъ къ другу. Болѣе того, мы только въ тѣхъ случаяхъ можемъ разсматривать отдѣльное дѣйствіе въ качествѣ желаемаго дѣйствительно нами, какъ этимъ единымъ „я“, когда оно составляетъ часть единой воли. Все изслѣдованіе направляется здѣсь на отношеніе, какое существуетъ между отдѣльной мыслью о цѣли и единствомъ нашей личности, совокупностью нашихъ желаній и интересовъ. Я одновременно не могу желать противоположнаго, подобно тому, какъ не могу считать одно и то же за истину и за ложь. Въ то время, какъ мышленіе, сравнивая, разсматриваетъ разрозненные во времени волевые акты въ качествѣ моихъ волевыхъ актовъ, у меня возникаетъ мысль о свободномъ отъ противорѣчій единствѣ моей воли, благодаря которому при всѣхъ своихъ отдѣльныхъ поступкахъ я остаюсь въ согласіи съ самимъ собою, такъ какъ при всѣхъ ихъ, въ концѣ-концовъ, хочу одного и того же. Такимъ образомъ мое практическое самосознаніе можетъ считаться завершеннымъ только вмѣстѣ съ мыслью о единой высшей цѣли, къ которой всѣ отдѣльныя цѣли опредѣленныхъ поступковъ относятся какъ части или средства. Я узнаю, почему я хочу отдѣльной вещи, лишь въ томъ случаѣ, когда отдѣльный поступокъ находитъ свое основаніе въ единой послѣдней цѣли. Допускать, что я долженъ находить въ себѣ, какъ говоритъ Фихте (во „Введеніи въ ученіе о нравственности“), принужденіе нѣчто совершать просто

и исключительно затѣмъ лишь, чтобы это нѣчто совершилось, и нѣчто не совершать просто и исключительно затѣмъ лишь, чтобы это нѣчто не совершилось,—допускать это можно только при условіи совершенно неосуществимаго разложенія моей сознательной воли на изолированные акты.

Лишь когда ощущается потребность въ такой объединенности и гармоніи моей воли, лишь тогда можетъ быть рѣчь объ общемъ и могущемъ принять научную форму отвѣтѣ на вопросъ: что я долженъ дѣлать?

Итакъ, къ задачамъ этики должно быть отнесено установленіе охватывающей всѣ человѣческія волевыя дѣйствія и замкнутой въ себѣ послѣдней цѣли; причемъ устанавливать ее слѣдуетъ такъ, чтобы изъ нея можно было опредѣленно и недвусмысленно вывести въ качествѣ средствъ для ея осуществленія отдѣльные конкретные поступки. Лишь въ этомъ послѣднемъ случаѣ задача дѣйствительно разрѣшается, ибо искомымъ можетъ быть не только хотѣніе всеобщей цѣли, но также и отдѣльный конкретный поступокъ. Высшая цѣль можетъ быть осуществлена только черезъ посредство отдѣльныхъ совершаемыхъ во времени поступковъ, которые обнимаютъ всю совокупность моихъ хотѣній. Чтобы быть выполненной, конечная цѣль необходимо распадается на подчиненныя частныя и спеціальныя цѣли.

5. Задача этики заключается, далѣе, въ установленіи этой цѣли въ формѣ безусловнаго императива: ты долженъ поставить себѣ эту цѣль и осуществить ее черезъ посредство твоихъ отдѣльныхъ хотѣній. Только безусловный императивъ можетъ быть дѣйствительно общезначимымъ, ибо всякій условный императивъ поставилъ бы хотѣніе цѣли въ зависимость отъ обстоятельствъ, которыя различны не только у различныхъ людей, но и у каждаго изъ насъ въ различное время.

Условный императивъ не могъ бы, слѣдовательно, имѣть одинаковаго значенія для каждаго, а между тѣмъ мы ищемъ общезначимаго прямого указанія для положительнаго поведенія. Условные императивы будутъ въ такихъ случаяхъ лишь указаніемъ, какъ нужно поступать при различныхъ обстоятельствахъ, чтобы всякій разъ достичь какой-нибудь опредѣленной цѣли. Съ этой точки зрѣнія, и кантовскій „категорическій императивъ", разсматриваемый въ отношеніи къ конкретному поступку, является только условнымъ. Не предписывая въ своемъ первоначальномъ чисто формальномъ значеніи никакой матеріальной цѣли, онъ не можетъ также породить изъ себя никакого импульса къ опредѣленному поступку. Онъ не говоритъ прямо: ставь себѣ ту или другую цѣль; опредѣленныя цѣли скорѣе возникаютъ только изъ опредѣленныхъ эмпирическихъ потребностей и требованій. Категорическій императивъ говоритъ только: изъ какихъ бы побужденій ты ни поступалъ, поступай всегда такъ, чтобы максима твоей воли могла стать принципомъ всеобщаго законодательства.

Категорическій же императивъ въ собственномъ смыслѣ долженъ говорить просто: дѣлай то-то и то-то; ищи царства Божія и Божьяго правосудія. Онъ долженъ ставить для дѣйствительной дѣятельности человѣка такую задачу, которую человѣкъ могъ бы осуществить при затратѣ всѣхъ своихъ силъ, и которая совершенно заполняла бы его время.

Другими словами: первой задачей этики является нахожденіе в ы с ш а г о б л а г а, если обозначить этимъ выраженіемъ единую послѣднюю цѣль, которая должна управлять всѣми отдѣльными проявленіями воли и осуществляться черезъ разумныя, т.-е. планомѣрныя и гармоническія хотѣнія.

Подобно всякой цѣли, высшее благо должно представляться въ видѣ д ѣ й с т в и т е л ь н а г о с о с т о я-

нія реальныхъ сущностей, могущаго быть достигнутымъ при помощи человѣческой дѣятельности въ предѣлахъ даннаго міра. Достиженіе этого состоянія предполагаетъ знаніе опредѣленныхъ причинныхъ отношеній, при помощи которыхъ непосредственно зависящія отъ моего хотѣнія дѣйствія производятъ желаемое состояніе. Въ зависимости отъ пониманія высшаго блага эти причинныя отношенія бываютъ проще и сложнѣе; они иногда ограничиваются, въ сущности, психологическою областью, но иногда охватываютъ всю полноту дѣйствующихъ въ мірѣ силъ.

6. Итакъ передъ нами первоначально совершенно пустое понятіе будущаго состоянія реальныхъ сущностей, могущаго быть достигнутымъ при помощи человѣческой воли. Какъ должно оно получить свое опредѣленное содержаніе, какъ наполнить эту абстрактную формулу?

Прежде всего можно стать исключительно на индивидуальную точку зрѣнія и спросить: какимъ должно быть для каждаго то состояніе, къ которому онъ долженъ стремиться? Какъ только мы припомнимъ, что желаемое должно доставлять удовлетвореніе, такъ насъ здѣсь прежде всего привлечетъ обычный взглядъ на простѣйшія формы жизни и повседневное теченіе нашей дѣятельности. А именно: цѣль и средство разъединены во времени; то, къ чему мы стремимся, есть чувство удовольствія, заполняющее опредѣленный промежутокъ времени; представивъ это состояніе, мы порождаемъ его путемъ опредѣленной, длящейся болѣе или менѣе продолжительное время, дѣятельности, которая, будучи сама по себѣ безразличной и даже связанной съ чувствомъ неудовольствія, важна только въ качествѣ средства для достиженія будущаго удовольствія. Человѣческая жизнь, съ этой точки зрѣнія, рисуется въ видѣ смѣны работы и наслажденія пло-

дами работы. Чтобы достигнуть болѣе широкой цѣли, это простое отношеніе можетъ быть обобщено въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, высшее благо можетъ разсматриваться какъ рядъ слѣдующихъ другъ за другомъ удовлетвореній, какъ сумма отдѣльныхъ чувствъ удовольствія, которымъ человѣкъ предается, наслаждаясь достигнутой цѣлью; во-вторыхъ, конечная цѣль можетъ быть перенесена въ потустороннее будущее, и въ такомъ случаѣ вся жизнь обратится лишь въ средство достиженія будущаго блаженства.

Попытка на этой почвѣ построить высшее благо наталкивается, однако, на трудности. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь въ основу положено одностороннее пониманіе душевной жизни, взглядъ, будто удовлетвореніе можетъ быть доставлено только опредѣленнымъ единичнымъ результатомъ, и будто человѣкъ способенъ наслаждаться только достигнутымъ результатомъ. Въ дѣйствительности, это по преимуществу пассивное наслажденіе преходяще; сама дѣятельность является для человѣка потребностью, и активное удовольствіе, связанное съ живымъ дѣломъ, является существеннымъ элементомъ человѣческой удовлетворенности.

Задача сводится, слѣдовательно, скорѣе къ тому, чтобы искать въ качествѣ цѣли не сумму перемежающихся чувствъ удовольствія, а длительное состояніе, образующее неизмѣнную основу, на которой, правда, замѣтно чередованіе разнаго рода пріятныхъ чувствъ; однако, чувства эти представляются лишь варіаціями нѣкотораго устойчиваго душевнаго настроенія.

Понятію длительнаго состоянія не можетъ быть присущъ признакъ абсолютной неизмѣняемости, такъ какъ неизмѣняемость исключается природой человѣческаго духа, который можетъ жить только смѣною своихъ дѣйствій. Скорѣе это понятіе должно обозначать собою

такой порядокъ дѣйствительныхъ силъ и ихъ условій, когда ихъ игра въ различныхъ формахъ порождаетъ одно и то же состояніе удовлетворенности. Для одной стороны человѣческаго существа этотъ порядокъ данъ въ видѣ тѣлеснаго здоровья, при которомъ, съ помощью функцій своихъ органовъ и въ границахъ опредѣленныхъ внѣшнихъ условій, организмъ порождаетъ одно длительное пріятное чувство жизни, переживаемое на фонѣ смѣняющихся пріятныхъ чувствъ движенія и расходованія силъ, насыщенія и покоя. Еще болѣе опредѣленныя условія длительнаго состоянія содержитъ природа нашего духа. Понятію этого состоянія дается даже вполнѣ опредѣленное содержаніе, благодаря способности нашего духа въ мышленіи преодолѣвать время и въ знаніи удерживать прошлое, въ чувствахъ наслаждаться всей совокупностью пережитого и чаемаго и, наконецъ, въ хотѣніи—направлять весь рядъ дѣйствій на одну цѣль и переносить ее во всей ея цѣнности въ настоящее.

Примемъ, далѣе, въ соображеніе, что душевная жизнь индивида зависитъ отъ ряда внѣшнихъ условій. Цѣль, понятая вышеназваннымъ образомъ, не можетъ, повидимому, сводиться къ опредѣленной структурѣ индивидуальнаго сознанія, но должна предполагать также благопріятное расположеніе внѣшнихъ условій. Эти условія лежатъ частью въ мертвой природѣ, частью въ поведеніи людей, живущихъ вмѣстѣ съ нами. Поэтому и они должны быть включены въ понятіе высшаго блага, такъ какъ осуществленіе ихъ требуется цѣлью.

Съ неизбѣжными трудностями сопряжена, поэтому, попытка такъ опредѣлить высшее благо для каждаго человѣка, чтобы оно стало независимымъ отъ внѣшнихъ условій и включало бы въ себя лишь то, что зависитъ единственно и непосредственно отъ дѣятельности индивида. Къ этому стремятся эпикурейская и стоическая мо-

раль: они ищутъ послѣдней цѣли въ устойчивомъ душевномъ настроеніи, для котораго безразлична смѣна внѣшнихъ условій; только характеръ этого душевнаго настроенія понимается ими различно.

Однако, эта самоудовлетворенность индивида, на которой по сходнымъ основаніямъ останавливался и Декартъ, немыслима въ качествѣ всеобщаго принципа. Поведеніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, носитъ чисто внутренній характеръ; оно является стремленіемъ къ благоразумію и самообладанію, освобожденію отъ потребностей и душевному покою. Громадное же множество внѣшнихъ человѣческихъ дѣйствій, отъ которыхъ, однако же, зависитъ самое существованіе человѣка, оказывается безразличнымъ съ этой точки зрѣнія и, вслѣдствіе своихъ опредѣленныхъ цѣлей, неподлежащимъ этическому разсмотрѣнію. Это—мораль для избранныхъ.

Уже тотъ фактъ, что человѣкъ отъ природы надѣленъ общественными задатками, и что на его духовную жизнь на каждомъ шагу такъ вліяетъ общеніе съ ему подобными, что онъ не можетъ жить только изъ себя и для себя,—заставляетъ насъ покинуть мысль о самоудовлетворенности. Еще болѣе этому способствуетъ уразумѣніе того, что всякая энергически поставленная цѣль, вытекающая изъ человѣческой природы вообще, требуетъ, чтобы мы ее мыслили какъ всеобщую цѣль и какъ такую ее и хотѣли.

Съ этой точки зрѣнія понятіе высшаго блага расширяется въ понятіе состоянія, присущаго всему человѣческому обществу. Цѣлью ставится общественное благо, къ которому всѣ вмѣстѣ стремятся и въ которомъ всѣ вмѣстѣ участвуютъ. Такимъ образомъ, снова появляется понятіе длительнаго состоянія въ формѣ, похожей на ту, о которой шла рѣчь выше, но еще болѣе содержательной. Оно обозначаетъ теперь такой порядокъ отношеній людей другъ къ другу и къ при-

родѣ, когда изъ смѣны отдѣльныхъ функцій рождается то довольство всѣхъ, ради котораго нами вообще желается высшая цѣль. Но съ тѣмъ большей неизбѣжностью эта цѣль требуетъ внѣшнихъ дѣйствій, а не только чисто внутреннихъ, ибо лишь благодаря первымъ поступки одного пріобрѣтаютъ значеніе для другихъ.

7. Какъ только сдѣланъ переходъ отъ отдѣльнаго индивида къ всѣми признанной общественной цѣли, осуществляемой при помощи совмѣстной работы въ формѣ какой-нибудь общественной организаціи, такъ тотчасъ обнаружится невозможность раздѣленія частной и публичной морали, индивидуальной и соціальной этики въ качествѣ двухъ обособленныхъ вѣтвей общей науки о высшихъ цѣляхъ. Всякая попытка установить мораль только для индивидуальнаго поведенія, оставивъ безъ вниманія цѣли общественнаго поведенія, упускаетъ изъ виду тотъ фактъ, что цѣль, которой долженъ достичь отдѣльный человѣкъ, составляетъ лишь часть цѣли общества, и что, въ свою очередь, цѣли общества въ конечномъ итогѣ могутъ быть только состояніями отдѣльныхъ людей, которые одни обладаютъ дѣйствительнымъ существованіемъ. Когда мы разсматриваемъ опредѣленное общественное устройство, дѣйствующее право, сложившееся управленіе, мы можемъ, конечно, задаться цѣлью построить правила, по какимъ долженъ вести себя отдѣльный человѣкъ при допущеніи, что названныя силы, подобно законамъ природы, не могутъ быть имъ нарушены и независимы отъ его воли, и что они являются для него однимъ изъ условій, нужныхъ ему для исполненія своей задачи. Однако, отношеніе общественныхъ учрежденій къ отдѣльному лицу носитъ вовсе не такой внѣшній характеръ. Самое существованіе учрежденій возможно только благодаря хотѣнію и дѣйствованію отдѣльныхъ лицъ. Всякій разъ, когда мы подчиняемся существующему закону, мы сво-

имъ поступкомъ утверждаемъ и поддерживаемъ этотъ законъ. Когда мы защищаемъ свое частное право, мы этимъ самымъ боремся за существующій порядокъ; когда же мы не сопротивляемся посягательствамъ на него, мы ослабляемъ этотъ порядокъ. Такъ проявляется политическая дѣятельность индивида. Но, кромѣ того, всякимъ своимъ поступкомъ мы содѣйствуемъ или мѣшаемъ общественнымъ интересамъ, о которыхъ должны заботиться государство и правительство. Нѣтъ, кажется, болѣе частнаго и болѣе личнаго дѣла, чѣмъ ѣда и питье. Однако, въ осажденномъ городѣ качество и количество съѣдаемой каждымъ пищи оказываетъ чувствительное вліяніе на благосостояніе цѣлаго. Да и въ мирныя времена есть это вліяніе, хотя оно не столь замѣтно. Вѣдь всякій потребляющій индивидъ опредѣляетъ въ извѣстной долѣ соотношеніе производства и потребленія, являющееся условіемъ общественнаго благосостоянія и предметомъ заботъ общественной власти, и, кромѣ того, вліяетъ на нравы примѣромъ своей бережливости или расточительности (не говоря уже о пьянствѣ, какъ „соціальномъ вопросѣ“). Но подобно нравамъ, и законы не остаются неизмѣнными; а въ такомъ случаѣ, развѣ правители и политики въ своихъ публичныхъ поступкахъ должны ставить себѣ иную цѣль,—не ту, что въ частныхъ, и соединять въ одной личности двѣ различныя и независимыя другъ отъ друга воли? Это такое же неясное разграниченіе, какъ и то, съ помощью котораго должны отдѣляться индивидуальная и коллективная психологія. Все, что можетъ разсматривать психологія, проявляется въ формѣ индивидуальнаго сознанія. Кажущееся же право указаннаго разграниченія опирается на тотъ правильный взглядъ, что изолированіе индивида и попытка понять его только изъ него самого носятъ мнимый характеръ, и что важнѣйшія душевныя дѣятельности возникаютъ

только при взаимодѣйствіи съ другими индивидами и по своему содержанію общественны. Но изъ этого слѣдуетъ только то, что отдѣльная душа, о которой лишь и существуетъ психологія, должна изучаться въ ея дѣйствительной жизни, какою является ея жизнь въ обществѣ.

Подобно этому и этика не знаетъ другого субъекта, къ которому она могла бы быть примѣнена, кромѣ наличныхъ индивидовъ. Въ одномъ только индивидуальномъ сознаніи живутъ и могутъ имѣть послѣдствія и соціальныя и индивидуальныя цѣли, и одному только индивидуальному сознанію можетъ быть выгодно достиженіе какихъ-нибудь цѣлей. Весь запутанный аппаратъ общественнаго устройства и управленія не имѣлъ бы никакой цѣли и никакого смысла, если бы его дѣйствія не приводили въ конечномъ результатѣ къ благу отдѣльныхъ лицъ. Конечно,—согласимся съ Іерингомъ, часть заключается въ цѣломъ, а не цѣлое въ части; однако, ц ѣ л и цѣлаго могутъ быть мыслимы и желаемы только частями, т.-е. индивидами. Нѣтъ такого удовольствія, которое въ конечномъ итогѣ ощущалось бы цѣлымъ, какъ такимъ, а не отдѣльными индивидами.

Разграниченіе частной и публичной морали можетъ, слѣдовательно, носить только подчиненный и искусственный характеръ. Оно основывается лишь на томъ, что въ высшемъ благѣ можно различать опредѣленныя стороны. Вслѣдствіе этого встаетъ вопросъ, какіе изъ необходимыхъ для высшаго блага поступковъ должны нормироваться опредѣленными публичными законами и предписываться публичной властью, и какіе могутъ быть предоставлены индивидуальному сужденію. Но вопросъ этотъ касается лишь двухъ методовъ осуществленія высшаго блага, а вовсе не двухъ различныхъ высшихъ цѣлей.

8. Послѣ всего сказаннаго естественна мысль нарисовать возможно болѣе отчетливую картину того иде-

альнаго общественнаго состоянія, въ которомъ высшее благо оказывалось бы достигнутымъ всѣми сообща. Отправнымъ пунктомъ для созданія такой картины служатъ данныя намъ въ опытѣ общія формы человѣческаго общежитія, тѣ отношенія, въ какихъ люди стоятъ другъ къ другу и къ природнымъ условіямъ существованія. Со временъ платонова Государства всегда дѣлались новыя и новыя попытки придать возможно болѣе ясное и опредѣленное выраженіе общимъ представленіямъ о цѣли человѣческихъ стремленій. Въ такихъ картинахъ пророки воплощали свои чаянія, а государственные и соціальные романы пытались изобразить совершенное состояніе, на примѣрѣ котораго существующее поколѣніе могло бы познать свои недостатки. Чѣмъ точнѣе бывала картина, тѣмъ полнѣе, казалось, достигалась цѣль; едва ли можно желать еще чего-нибудь, въ смыслѣ опредѣленности, послѣ тѣхъ образовъ, какіе даны, напримѣръ, въ Государствѣ Солнца Кампанеллы. Такіе образы носятся то въ болѣе отчетливомъ то въ болѣе смутномъ видѣ при всякой вновь появляющейся въ исторіи попыткѣ этого рода, и ими опредѣляются измѣненія въ законодательствѣ и въ нравахъ. Главнымъ содержаніемъ ихъ могутъ быть чувственное удовольствіе и различныя матеріальныя наслажденія, эстетическое облагороженіе и эстетическая культура, религіозная жизнь въ общеніи съ Богомъ. Сами по себѣ эти идеалы будущаго обусловлены той методически совершенно правильной мыслью, согласно которой на главный вопросъ этики можно дать полный отвѣтъ только путемъ конкретнаго изображенія дѣйствительнаго состоянія общества. Однако, чтобы нарисованный идеалъ могъ стать осязательной дѣйствительностью, мы должны обладать знаніями, какихъ у насъ нѣтъ. Между тѣмъ, всякая попытка его построенія исходитъ изъ такихъ предположеній касательно человѣческой природы, какія

далеко не охватываютъ неисчислимаго многообразія индивидуальностей. Самъ Платонъ допускаетъ случай (Rep. 546), когда природныя условія складываются неблагопріятно для порожденія тѣхъ счастливо одаренныхъ людей, какими должны являться у него правящіе философы; онъ ждетъ отъ этого упадка своего государства. Ни результаты воспитанія, ни результаты дѣйствія правовыхъ учрежденій не могутъ быть опредѣлены напередъ. Никогда не осуществится надежда Кондорсе на то, что наука объ обществѣ современемъ будетъ въ состояніи такъ безошибочно устанавливать законы общественной жизни, что можно будетъ точно учесть результатъ дѣйствія всякаго учрежденія и всякаго мѣропріятія.

III.

9. Мы не станемъ, однако, разрѣшать здѣсь этихъ трудностей, а обратимся лучше къ разсмотрѣнію тѣхъ общихъ слѣдствій, которыя вытекаютъ изъ утвержденія, что цѣль человѣческаго хотѣнія должна быть осуществлена въ формѣ извѣстнаго соціальнаго состоянія. Въ этомъ утвержденіи содержится прежде всего требованіе, чтобы всѣ ставили въ своей дѣятельности одну и ту же высшую общественную цѣль и ею опредѣляли свои отдѣльные поступки; кромѣ того, изъ этого утвержденія явствуетъ, что достиженіе названной цѣли и обезпеченіе совершеннаго состоянія возможно только при условіи согласованной дѣятельности всѣхъ людей.

Простѣйшимъ и прозрачнѣйшимъ былъ бы случай, когда всякій знаетъ общую цѣль, всякій своимъ умомъ находитъ средства для ея осуществленія и по собственному почину согласуетъ свою дѣятельность съ дѣятельностью другихъ. Такъ, когда нужно въ самомъ началѣ потушить грозящій опасностью огонь, всякій знаетъ, что онъ долженъ принести воды и вылить на

него,—въ простѣйшемъ случаѣ для этого не нужно никакого уговора и никакого руководства. Эта согласованность дѣйствій является, въ общемъ, правиломъ также и въ научной работѣ (если исключить изъ нея обученіе). Всякій участвующій въ ней знаетъ цѣли и методы, самостоятельно избираетъ свою долю въ работѣ въ зависимости отъ своихъ склонностей и характера нерѣшенныхъ задачъ и дополняетъ работу другихъ безъ особаго уговора съ ними. Совмѣстная дѣятельность, правда, въ данномъ случаѣ оказывается организованной въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, но далеко не во всѣхъ.

Иначе дѣло обстоитъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣль хоть и является общепризнанной, но совокупность средствъ не можетъ быть окинута взоромъ каждаго, а опредѣляется только болѣе одареннымъ умомъ, или же когда раздѣленіе труда требуетъ опредѣленной организаціи. Обыкновенно общественная работа возможна бываетъ только тамъ, гдѣ есть руководящіе и руководимые, приказывающіе и повинующіеся.

Простѣйшей и примитивнѣйшей формой приказанія и повиновенія служитъ предписаніе отдѣльной дѣятельности, какъ такой: сдѣлай сейчасъ то-то и то-то. Широкое примѣненіе эта форма получаетъ въ домашнемъ хозяйствѣ. Что нужно для общей цѣли добыванія пищи, ухода за домомъ, обработки поля и т. п., все это каждый день и каждый часъ предписывается домохозяиномъ. Чѣмъ больше число дѣйствующихъ совмѣстно, тѣмъ труднѣе примѣненіе этой формы. Приказанія должны пріобрѣтать болѣе общій характеръ; требованія, вытекающія изъ единой цѣли, распадаются на рядъ *общихъ правилъ* совершать то-то и то-то.

Уже въ индивидуальной жизни *правила поведенія* для единичныхъ случаевъ, слѣдующихъ во времени другъ за другомъ, обусловлены единой цѣлью (если

она нами допущена); они содержатся въ хотѣніи цѣли и являются его логическимъ слѣдствіемъ. Основаніе свое они черпаютъ изъ фактическаго отношенія средствъ къ цѣли: кто хочетъ цѣли, долженъ хотѣть также ея отдѣльныхъ частей и приводящихъ къ ней средствъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣль достижима только путемъ ряда поступковъ, она опредѣляетъ правило, которое въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ запрещаетъ дѣлать что-либо противорѣчащее цѣли и повелѣваетъ примѣнять годныя для нея средства. Запрещенія всегда бываютъ безусловны; повелѣнія же оказываются условными въ тѣхъ случаяхъ, когда возможность примѣненія отдѣльныхъ средствъ зависитъ отъ обстоятельствъ, которыя не всегда бываютъ на лицо или не всегда оказываются въ нашей власти. При этомъ мы всегда должны предполагать наличность у насъ, во-первыхъ, энергіи хотѣнія, которая дѣйствительно въ состояніи направить на достиженіе цѣли всю совокупность нашей дѣятельности, т. е., иными словами,—наличность самообладанія, при помощи котораго побѣждаются ежеминутно возникающія у насъ побужденія и влеченія, а во-вторыхъ,—наличность способности къ размышленію, обусловливающей надлежащее примѣненіе правилъ, т. е., значитъ, наличность добродѣтелей постоянства и разсудительности. Конкретный же и опредѣленный видъ правила эти могутъ принять вслѣдствіе того, что отношеніе цѣли и средствъ основывается на объективныхъ причинныхъ законахъ; при одинаковыхъ условіяхъ желательный результатъ достигается, слѣдовательно, одинаковыми поступками.

Это же самое повторяется при общественной дѣятельности на пользу общихъ цѣлей. Цѣль, которой нужно достичь, предписываетъ опредѣленный способъ поведенія и опредѣленный порядокъ взаимодѣйствія; такимъ путемъ диктуетъ она опредѣленныя правила для

дѣятельности каждаго. Каждый отдѣльный фабричный рабочій долженъ обслуживать какую-нибудь машину или изготовлять опредѣленную часть продукта, передавая ее затѣмъ другому. Назначеніе каждому его опредѣленной работы обусловлено планомъ цѣлаго. Императивъ, повелѣвающій всѣмъ выполнять ее, является, по преимуществу, безусловнымъ, именно, въ тѣхъ случаяхъ, когда на лицо постоянныя условія работы. Условнымъ онъ оказывается лишь въ такихъ исключительныхъ случаяхъ, когда, напримѣръ, ткачъ долженъ знать, какъ ему поступить, если обрывается нитка. Для достиженія цѣли вовсе не нужно, чтобы каждый понималъ связь своей дѣятельности съ общей цѣлью; всякому достаточно слѣдовать предписанію руководителя всѣми работами.

Картина фабрики руководитъ многими попытками отысканія совершеннаго соціальнаго строя; она приблизительно осуществлена въ цѣломъ рядѣ организацій общественныхъ службъ вмѣстѣ съ ихъ инструкціями; ее всегда отличаетъ логическая простота и прозрачность. Гдѣ есть возможность достичь цѣли путемъ подчиненія дѣятельности каждаго совершенно опредѣленнымъ нормамъ, тамъ общественный строй аналогиченъ строю природы. Всякій его элементъ дѣйствуетъ по опредѣленному неизмѣнному закону, который точно предписываетъ ему при однихъ условіяхъ вести себя такъ, а при другихъ—иначе. Поскольку всякій элементъ слѣдуетъ этому закону безсознательно, изъ внутренней необходимости, постольку вытекаетъ отсюда опредѣленный коллективный результатъ. Такъ именно работаетъ организмъ: всякая отдѣльная клѣточка, всякій отдѣльный органъ выполняютъ свою опредѣленную функцію по присущему имъ закону, и именно благодаря этой законосообразности осуществляется поддержаніе жизни, которое мы обыкновенно разсматриваемъ въ качествѣ

цѣли природы. Тотъ фактъ, что въ общественной жизни законъ сознателенъ, и потому хотѣніе отдѣльныхъ дѣйствій опредѣляется не закономъ, а знаніемъ закона,—не создаетъ никакого принципіальнаго различія, если только мы подчиняемся закону, и этотъ законъ, подобно закону природы, дѣйствительно даетъ намъ опредѣленное предписаніе для каждаго случая.

10. Вслѣдствіе этого можно считать достаточно обоснованной и даже рекомендовать за ея логическую прозрачность ту мысль, что идеалъ наилучшаго устроенія человѣческаго общества будетъ достигнутъ, когда всякая дѣятельность индивида и всѣ взаимныя отношенія, а также раздѣленіе труда (и, слѣдовательно, порожденіе потомства) будутъ урегулированы законами, благодаря чему осуществится порядокъ, который можно будетъ сравнить съ порядкомъ природы; въ этомъ порядкѣ мѣняющіяся приказанія замѣнятся общимъ предписаніемъ, которому подчинятся также и руководители работы.

Свой смыслъ эти законы черпаютъ въ конечномъ итогѣ изъ цѣли, которой должны служить ихъ предписанія. Одно формальное постоянство и законосообразность человѣческаго поведенія сами по себѣ не заслуживаютъ обращенія въ предметъ стремленій. Такимъ предметомъ можетъ стать только конкретный результатъ, достигаемый путемъ законосообразнаго поведенія.

Если къ послѣдней цѣли стремятся путемъ установленія законовъ и слѣдованія имъ, то это только опредѣленный методъ достиженія цѣли, который хорошъ постольку, поскольку онъ пригоденъ и цѣлесообразенъ. Цѣлесообразность же его объясняется, съ одной стороны, постоянствомъ причинныхъ отношеній, согласно которымъ для достиженія одинаковыхъ результатовъ должны быть примѣнены одинаковыя средства; съ другой же, субъективной, стороны,—природой самого

человѣческаго хотѣнія, которое достигаетъ своей цѣли всего вѣрнѣе въ тѣхъ случаяхъ, когда руководится мышленіемъ, въ его простѣйшей логической формѣ подведенія отдѣльнаго дѣйствія подъ общее правило. Пригодность этого метода ограничена, слѣдовательно, предѣлами правильности только что названныхъ условій его примѣненія.

(Едва ли нужно напоминать, что въ этой связи рѣчь всегда идетъ о законахъ въ первоначальномъ смыслѣ слова, т. е. о повелѣніяхъ, которыя направляются на волю людей, принимаются людьми и примѣняются ими къ отдѣльнымъ случаямъ. Отъ этого смысла слѣдуетъ строго отличать другой смыслъ слова законъ, когда имѣется въ виду взаимодѣйствіе индивидовъ и ихъ поступковъ. Такъ, когда рѣчь идетъ о законѣ предложенія и спроса, о желѣзномъ законѣ заработной платы и т. п., то выражаемое этими законами вовсе не желается нами и не повелѣвается намъ для достиженія цѣли; такіе законы говорятъ, напримѣръ, что если опредѣленное число общающихся другъ съ другомъ людей цѣлью своей дѣятельности ставятъ наживу, то при данныхъ естественныхъ и психологическихъ условіяхъ съ неизбѣжностью произойдутъ опредѣленныя послѣдствія. Подобные „соціальные законы“ суть такіе же законы, какъ законы природы или психологическіе законы, которые съ опредѣленными содержаніями сознанія связываютъ другія содержанія сознанія. Они принадлежатъ къ теоретическому разсмотрѣнію дѣйствительныхъ явленій въ ихъ необходимой причинной связи; вслѣдствіе такого разсмотрѣнія мы получаемъ возможность предвидѣть результаты опредѣленныхъ волевыхъ рѣшеній и выбирать средства для нашихъ цѣлей).

Понятіе закона играетъ у Канта главенствующую роль; оно отмѣняетъ или, по крайней мѣрѣ, подчиняетъ

себѣ понятіе цѣли. Разумъ требуетъ не достиженія опредѣленной цѣли, а только формальной закономѣрности. Логическій характеръ всеобщности долженъ опредѣлять сущность нравственности и давать все содержаніе велѣнію разума. Целлеръ [1]) очевиднѣйшимъ образомъ показалъ, что голая форма всеобщей закономѣрности ничего еще не говоритъ о томъ, что повелѣваетъ законъ и что вмѣняетъ онъ каждому въ обязанность. Вслѣдствіе этого и самъ Кантъ вынужденъ былъ скрытымъ образомъ, а потому въ неопредѣленномъ и недостаточномъ видѣ, привлечь матеріальныя цѣли и реальный результатъ поведенія для рѣшенія вопроса о томъ, какія максимы хотѣнія пригодны стать принципомъ всеобщаго законодательства. Мы не станемъ, поэтому подробнѣе останавливаться на этомъ.

11. Возможенъ, однако, еще случай, когда законы не притязаютъ на значеніе опредѣляющей основы для воли благодаря одному только формальному характеру всеобщности, а выставляются и обосновываются скорѣе какъ средства для достиженія какой-нибудь опредѣленной цѣли. Но и въ этомъ случаѣ позволительно спросить, можетъ ли задача этики, выраженной въ формѣ системы законовъ, быть разрѣшенной столь исчерпывающе, что отъ индивида требовалось бы только простое примѣненіе этихъ законовъ. (Разсматриваются ли при этомъ законы, какъ познаваемые собственными усиліями всякаго индивида, или же индивидъ допускаетъ и слѣдуетъ только законамъ, выведеннымъ изъ высшихъ цѣлей другими, это въ сущности безразлично для формальной пригодности системы законовъ).

Отвѣчать на заданный вопросъ утвердительно возбраняетъ прежде всего логическій характеръ, присущій по-

[1]) Abhandlungen über das Kantische Moralprinzip und über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze.

велѣвающему закону въ отличіе отъ закона природы. Природа опредѣляетъ отдѣльный случай со стороны его качества и количества, и въ совершенствѣ познанный законъ природы содержитъ въ общей формулѣ также и опредѣленную индивидуальную цѣнность. Повелѣвающій же законъ, напротивъ, можетъ указывать только общіе признаки повелѣваемыхъ поступковъ, по которымъ никакъ нельзя предусмотрѣть отдѣльный случай въ его полной опредѣленности, какъ бы ни конкретизировать эти признаки. Поэтому при осуществленіи каждаго конкретнаго поступка воля еще нѣчто прибавляетъ къ тому, что требуется закономъ; законъ предоставляетъ болѣе или менѣе значительный просторъ ея дѣятельности. Особенно отчетливо это обнаруживается въ случаяхъ приблизительно опредѣляемыхъ поступковъ. Среди кантовскихъ примѣровъ часто приводится долгъ благотворительности. Но какой же законъ въ состояніи опредѣлить, какъ велика должна быть нужда, которой я обязанъ помочь, и сколько своихъ средствъ я долженъ пожертвовать для этой цѣли? Іезуитская казуистика есть необходимое слѣдствіе попытки дать правила каждому и на каждый случай; она стремится точно установить, какой степени нужды я долженъ помогать и какую часть своего дохода я долженъ истратить для этого. Однако, и эта мораль не является послѣдовательной до конца; въ заключеніе она принуждена отсылать своего питомца къ духовному отцу, т. е. къ индивидуальному рѣшенію—совершенно такъ же, какъ уголовный законъ, устанавливая границы наказанія, поручаетъ усмотрѣнію судьи опредѣлить точную его мѣру въ предѣлахъ этихъ границъ.

Точно также и законъ, содержащій условное приказаніе, можетъ опредѣлить только общіе признаки условій, при которыхъ слѣдуетъ поступать такимъ-то и такимъ-то образомъ; вся система законовъ занимается

лишь изолированіемъ этихъ условій. Въ дѣйствительности, однако, они самымъ сложнымъ образомъ перепутаны другъ съ другомъ, и любой моментъ жизни можно одновременно подвести подъ различныя правила. Какъ же, въ такомъ случаѣ, скомбинировать эти правила для ихъ примѣненія, особенно, когда они требуютъ несовмѣстимаго? И въ этомъ случаѣ слѣдствіемъ попытки опредѣлить всѣ поступки законами будетъ лишь хитроумная казуистика, причемъ, однако, вся жизнь окажется въ конечномъ итогѣ лабиринтомъ явныхъ исключеній и запутанныхъ „casus conscientiae“, законы же повиснутъ въ воздухѣ, и только въ видѣ исключенія найдутся такіе случаи, къ которымъ они будутъ примѣнимы всецѣло и безъ ratio dubitandi.

Гдѣ дѣло идетъ объ осуществленіи цѣли при запутанномъ сочетаніи данныхъ условій, тамъ самое подробное предписаніе окажется недостаточнымъ. Поступающій не можетъ руководиться однимъ только логическимъ подведеніемъ подъ правило; онъ долженъ путемъ собственныхъ комбинацій найти поведеніе, которое требуется цѣлью. Цѣлью всѣхъ операцій полководца является побѣда; стратегія была бы слишкомъ легкимъ дѣломъ, еслибы она должна была только примѣнять къ отдѣльнымъ случаямъ опредѣленное число общихъ предписаній, подобно тому, какъ ученикъ примѣняетъ грамматическія правила. Искусство полководца состоитъ въ творческихъ комбинаціяхъ; солдату, наряду съ повиновеніемъ общимъ предписаніямъ, которыя указываютъ ему его поведеніе въ опредѣленныхъ случаяхъ, вмѣняется въ обязанность также повиновеніе отдѣльному приказу полководца. Однако, и при выполненіи этого приказа ему не возбраняется самостоятельный выборъ цѣлесообразнаго и индивидуальное творчество. Точно также и въ мирномъ обществѣ ни одна система законовъ не можетъ превра-

тить всякій судейскій приговоръ въ одно лишь логическое подведеніе подъ понятіе и сдѣлать излишнимъ управленіе въ формѣ конкретныхъ распоряженій. Въ частной жизни никакой кодексъ правилъ не можетъ воспрепятствовать индивидуальной оцѣнкѣ и рѣшенію въ пользу того, что въ данномъ случаѣ правильно. Осуществленіе цѣли однородно съ работой художника; мышленіе въ формѣ подведенія подъ понятіе всегда должно дополняться мышленіемъ въ формѣ творческихъ комбинацій, и каждый законъ со всѣхъ сторонъ охватывается понятіемъ дозволеннаго, если подъ этимъ понятіемъ подразумѣвать то, что не опредѣлено никакимъ закономъ. Изъ этого слѣдуетъ, что всякій поступокъ непремѣнно долженъ носить индивидуальную печать, даже если бы по своему существу онъ представлялъ собою исполненіе общихъ законовъ. Если же какая-нибудь этическая теорія упускаетъ изъ виду этотъ моментъ, то она— по остроумному выраженію Шлегеля—есть лишь вывороченная на изнанку юриспруденція.

12. Отдѣльныя нравственныя предписанія обыкновенно выставляются въ качествѣ совершенно безусловныхъ и нерушимыхъ повелѣній. Запрещается убивать человѣка, изувѣчивать его и даже просто причинять ему боль. Это вполнѣ правильно, поскольку жизнь и благополучіе тѣла являются однимъ изъ важнѣйшихъ благъ. Однако, уголовный законъ, который, во всякомъ случаѣ, долженъ являться элементомъ нравственнаго порядка, позволяетъ убивать въ случаѣ нужды и допускаетъ смертную казнь. Хирургъ производитъ ампутацію съ сознаніемъ исполненія своего долга. Всякая дисциплина связана съ возможностью причиненія страданій. Выходитъ, такимъ образомъ, что названныя повелѣнія на дѣлѣ не безусловны и допускаютъ исключенія, когда вступаютъ въ конфликтъ съ болѣе высокой цѣлью. Это доказываетъ, что тѣ блага, для обезпеченія

или осуществленія которыхъ они предназначены, расположены въ извѣстномъ восходящемъ порядкѣ, такъ что высшая цѣль подчиняетъ себѣ низшую, общая—частную. Вслѣдствіе этого для сохраненія общественнаго порядка приносится въ жертву жизнь отдѣльнаго человѣка, для сохраненія жизни отдѣльнаго человѣка—его отдѣльные члены, для счастья человѣка—минутное чувственное удовольствіе. Положеніе, что „цѣль оправдываетъ средства", стало пользоваться дурной славой вслѣдствіе злоупотребленія имъ. Между тѣмъ отъ него фактически не можетъ отрѣшиться ни одна система этики. Вопросъ только въ томъ, какія цѣли оправдываютъ извѣстныя средства, т. е. въ какихъ случаяхъ и по какому принципу мы вправѣ и должны приносить одно благо въ жертву другому, одной обязанностью пренебрегать ради другой. Рѣшить этотъ вопросъ можетъ только опредѣленное пониманіе высшаго блага, гдѣ частнымъ благамъ было бы указано ихъ опредѣленное взаимное отношеніе. Собственно говоря, нѣтъ никакой „коллизіи обязанностей", а есть лишь коллизіи между притязаніями частныхъ цѣлей (напр., между работой по призванію и здоровьемъ) и между связанными съ ними частными правилами. Наша обязанность такъ разрѣшить коллизіи, чтобы возможно больше посодѣйствовать достиженію высшаго блага.

13. Намъ могутъ возразить, что приведенныя разсужденія стираютъ различіе между этикой и техникой, такъ какъ вся этика при ея осуществленіи обращается въ технику. Надъ установленіемъ этого различія потрудился особенно много Кантъ, противопоставляя техническимъ и прагматическимъ императивамъ категорическій императивъ долга. Въ одномъ случаѣ поступокъ рекомендуется только какъ средство для достиженія предположенной цѣли, будемъ ли мы ее мыслить какъ просто возможную или же какъ дѣй-

ствительную (счастье); въ другомъ же случаѣ поступокъ повелѣвается безусловно. Однако, какъ только мы признаемъ, что всякій отдѣльный поступокъ можетъ разсматриваться только какъ средство для высшей цѣли, такъ всѣ законы, предписывающіе опредѣленное поведеніе, окажутся техническими, ибо въ основѣ ихъ лежитъ отношеніе средства и цѣли или, разсматривая объективно,—причины и дѣйствія. Безусловнымъ можетъ быть только повелѣніе хотѣть послѣднюю цѣль, всѣ же повелѣнія, управляющія отдѣльными поступками, должны быть техническими. Рѣзкаго и полнаго различія между этическими и техническими повелѣніями нѣтъ и не можетъ быть, ибо мысль о всякомъ этически необходимомъ поступкѣ должна содержать технической элементъ, а именно: примѣненіе эмпирически изученныхъ причинныхъ законовъ для выбора надлежащихъ средствъ. Этотъ технической элементъ въ скрытомъ видѣ сказывается въ тѣхъ случаяхъ, когда каждому приходятъ на умъ причинные законы, узнанные изъ повседневнаго опыта, безъ спеціальнаго изученія. Заповѣдь „не убій“ была бы лишена всякаго значенія, если бы ею захотѣли воспретить только желаніе убивать. Однимъ желаніемъ никто не убиваетъ: убиваютъ ударомъ, выстрѣломъ, кинжаломъ, ядомъ. Запрещаются, слѣдовательно, тѣ поступки, которые по общеизвѣстнымъ законамъ влекутъ за собой смерть. Повелѣніе помогать нуждающимся и благотворить бѣднымъ точно также предполагаетъ знаніе того, что способно оказать благо и что способно помочь. И между этими случаями, когда предполагается, что каждый безъ труда можетъ открыть технической элементъ и приложить его къ повелѣнію, и тѣми, когда средства могутъ быть узнаны только изъ спеціальнаго опыта и путемъ научнаго изученія, не существуетъ никакой рѣзкой границы. Чисто этической характеръ носитъ, повидимому, только уста-

новленіе высшей цѣли и обоснованіе, почему эта цѣль должна желаться. Однако, разумно устанавливая цѣль, я долженъ считать ее достижимой, а вопросъ о достижимости есть вопросъ техническій. Безъ техники этическіе идеалы повисли бы въ воздухѣ; совершенная этика предполагаетъ совершенную технику въ широкомъ смыслѣ этого слова.

14. Если признать, что человѣческое поведеніе цѣнно, въ конечномъ итогѣ, благодаря достигаемому имъ опредѣленному результату, то въ этомъ признаніи будетъ таиться опасность, угрожающая поколебать не только увѣренность поведенія, но также и нравственное убѣжденіе. Кантъ восхвалялъ свою формулировку нравственнаго принципа за то, что она указываетъ легкій и всякому понятный способъ узнать, какіе поступки нравственны и какіе—нѣтъ; это иллюстрируется имъ при помощи примѣровъ, заимствованныхъ имъ изъ простѣйшихъ взаимоотношеній обыденной жизни. Когда дѣло идетъ о возвращеніи взятой на храненіе вещи или о нашемъ правѣ давать обѣщанія съ намѣреніемъ ихъ не сдерживать, то примѣненіе нравственнаго закона оказывается очень легкимъ, ибо при нарушеніи его возникаетъ противорѣчіе, уничтожающее самыя понятія заклада или обѣщанія. Въ другихъ случаяхъ необходимо уже заняться учетомъ послѣдствій. Я не могу хотѣть въ качествѣ всеобщаго закона безразличнаго отношенія къ нуждѣ другихъ, потому что этотъ законъ обращается и противъ меня самого, „поскольку возможны случаи, когда я буду нуждаться въ любви и участіи другихъ“, иными словами, мотивомъ здѣсь является эгоизмъ. Но если дѣло идетъ не о такихъ простыхъ случаяхъ, если я стою, напр., передъ вопросомъ, долженъ ли я высказаться за или противъ какого-нибудь рѣшающаго закона, выбрать себѣ ту или иную карьеру, то гдѣ максима моего поведенія, при-

годная для всеобщаго законодательства? Она сведется развѣ къ тому, что нужно желать общаго блага. Но вопросъ именно въ томъ, что̀ содѣйствуетъ общему благу. На это нельзя возражать, что̀ вопросъ этотъ есть вопросъ умѣнья и цѣлесообразности, а не вопросъ нравственности: обѣ области въ моемъ конкретномъ поведеніи неразрывно сплетаются. Однимъ своимъ хотѣніемъ я никому не причиню ни радости, ни горя: значеніе моего хотѣнія заключается въ дѣйствительномъ поступкѣ. Поэтому, если даже мы рѣшимся исполнять свой долгъ, и вопросъ, должны ли мы слѣдовать долгу или другимъ наклонностямъ, въ насъ не будетъ возбуждать никакихъ сомнѣній, мы этимъ еще вовсе не освободимся отъ труднѣйшаго и мучительнѣйшаго размышленія, каковъ же именно нашъ долгъ, и по какому пути намъ слѣдуетъ идти.

Ограниченность нашего знанія служитъ причиной того, что мы не можемъ представить будущаго съ абсолютной достовѣрностью и учесть съ математической точностью результатъ примѣненія нами извѣстныхъ средствъ. Всякій поступокъ есть, въ концѣ-концовъ только п о п ы т к а, и мы можемъ только съ большей или меньшей вѣроятностью ожидать ея удачи; рѣшеніе стоитъ въ тѣсной зависимости отъ степени этой вѣроятности. Врачъ, поставленный передъ извѣстной болѣзнью, хочетъ поступать вполнѣ добросовѣстно; и именно поэтому вопросъ вправѣ ли онъ примѣнить какое-нибудь радикально дѣйствующее средство, есть для него вопросъ нравственный, а не просто технической. Но онъ долженъ рѣшиться поступать на основаніи одной только вѣроятности. Онъ станетъ упрекать себя только въ томъ случаѣ, когда повредитъ здоровью паціента по незнанію или по недостаточно полному его изслѣдованію, но вовсе не тогда, когда результатъ наступилъ вопреки обычной вѣроятности. Крайне мало-

цѣнна полемика, направленная на осужденіе чисто практической морали. Если практичность служитъ только эгоистическимъ интересамъ, то законенъ лишь протестъ противъ ея цѣлей. Однако, и для осуществленія нравственныхъ цѣлей нужна такая же практичность, и она не только не является недостаткомъ, но одной изъ важнѣйшихъ добродѣтелей, потому что осуществленіе человѣческихъ цѣлей невозможно безъ знанія причинныхъ связей и всесторонней оцѣнки послѣдствій. Поведеніе внѣ этихъ условій было бы блужданіемъ въ потемкахъ.

Мудрые практики, создавшіе іезуитскую мораль, совершенно правильно утверждали, что вѣроятность играетъ роль и въ нравственномъ поведеніи, и что совершенное отверженіе пробабилизма свидѣтельствуетъ только о слишкомъ поспѣшномъ сужденіи. Если бы человѣкъ, по правилу: quod dubitas, ne feceris, былъ вправѣ совершать поступокъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ достовѣрно и несомнѣнно знаетъ, что его поступокъ правиленъ, то онъ часто вовсе не могъ бы совершать никакихъ поступковъ. Тѣмъ не менѣе этотъ отказъ ему ничего не помогъ бы, такъ какъ и несовершеніе какого-нибудь поступка влечетъ за собой опредѣленныя послѣдствія и является опредѣленнымъ волевымъ рѣшеніемъ, которое можетъ быть или правильнымъ или неправильнымъ. Съ точки зрѣнія всевѣдущаго ума можно знать, какое поведеніе въ опредѣленномъ положеніи будетъ должнымъ, и какое—недолжнымъ. Но ограниченный въ своемъ кругозорѣ человѣкъ можетъ, вообще, лишь дѣйствовать, если только онъ имѣетъ мужество не останавливаться передъ ошибками и передъ такими поступками, которыхъ онъ не совершилъ бы при болѣе полномъ знаніи, и которые съ объективной точки зрѣнія не являются должными. Его совѣсть признаетъ его, однако, свободнымъ, когда

онъ, за отсутствіемъ исчерпывающаго знанія, руководится въ своихъ поступкахъ наиболѣе вѣроятнымъ мнѣніемъ, „поступаетъ по д о б р о й совѣсти“. Въ іезуитскомъ ученіи не выдерживаетъ критики лишь то, что оно основываетъ вѣроятность преимущественно на авторитетахъ и позволяетъ слѣдовать, изъ эгоистическихъ побужденій, такому мнѣнію, которое самъ поступающій считаетъ менѣе вѣроятнымъ.

15. Невозможность учитывать реальныя послѣдствія поступка, затрудняющая рѣшеніе на основаніи одной только вѣроятности, въ другомъ отношеніи упрощаетъ, однако, задачи волевого рѣшенія, именно, поскольку эта невозможность, вынуждая насъ направлять свои стремленія лишь на ближайшіе результаты, освобождаетъ насъ отъ обязанности принимать въ разсчетъ всю совокупность болѣе отдаленныхъ возможныхъ послѣдствій и снимаетъ съ насъ чувство отвѣтственности за нихъ. Практически цѣлесообразнымъ является лишь строгое соблюденіе точныхъ правилъ и положеній, установленныхъ на простыхъ и доступныхъ наблюденію, связяхъ причинъ и ближайшихъ дѣйствій. Можетъ, конечно, случиться, что упавшаго человѣка, которому я только что помогъ встать на ноги, чтобы онъ могъ идти дальше, въ слѣдующую за этимъ минуту убиваетъ обломокъ скалы, который не задѣлъ бы его, если бы я оставилъ его безъ своей помощи; можетъ случиться, что правдивое показаніе, благодаря запутанности обстоятельствъ, приводитъ къ осужденію невиннаго. Все же я долженъ помочь упавшему и говорить правду, вовсе не сокрушаясь о маловѣроятныхъ послѣдствіяхъ, потому что оказаніе помощи и правдивость требуются общими цѣлями, которыя достигаются этимъ путемъ при нормальныхъ и обычныхъ обстоятельствахъ. Всѣ дѣйствія, которыя влечетъ за собой человѣческое поведеніе, познаются нами въ результатѣ сложенія коротенькихъ

отрывковъ. Однако, если всѣ они имѣютъ одно и то же направленіе, то это вѣрнѣйшій путь достичь цѣли черезъ сочетаніе отдѣльныхъ случаевъ. Человѣкъ можетъ и долженъ, поэтому, дѣйствовать въ надеждѣ на то, что „доброе сбудется, а злое—нѣтъ“. Правильность и постоянство человѣческаго поведенія являются, далѣе, необходимымъ условіемъ общенія между людьми. Если прихотливость капризной натуры дѣлаетъ невозможнымъ разумное преслѣдованіе какой-нибудь цѣли, то то же самое можно сказать и о неподдающихся учету чисто произвольныхъ человѣческихъ поступкахъ. Примѣненіе опредѣленныхъ законовъ о моемъ и твоемъ и точныхъ правилъ доказательства приводитъ, конечно, иногда, въ видѣ исключенія, къ приговору, который самъ по себѣ несправедливъ; однако, точно формулированный и не допускающій исключеній законъ даетъ все же лучшую юридическую гарантію собственности. Судья, не связанный никакими законами и никакимъ порядкомъ судопроизводства и предоставленный только своему усмотрѣнію и своему чувству справедливости, могъ бы иногда лучше найти правильное рѣшеніе; рѣшеніе Соломона невозможно ни въ какомъ судопроизводствѣ. Однако, вообще говоря, постоянство точныхъ законовъ, по возможности ограничивающее случайность и произволъ отдѣльныхъ рѣшеній, представляется болѣе надежной системой, такъ какъ формулировка этихъ законовъ всегда основывается въ конечномъ итогѣ на долговременномъ опытѣ, который доказалъ ея цѣлесообразность для громаднаго ряда случаевъ, не говоря уже о томъ, что лишь этимъ способомъ дѣйствительно исполняется требованіе справедливости: одинаковое цѣнить одинаково.

Разъ нами признано значеніе вѣроятности, то тѣмъ самымъ отдано должное и понятію средняго результата. Всѣ правила, предназначенныя для осуществленія иде

альнаго состоянія, приложимы на практикѣ, въ концѣ-концовъ, только къ среднимъ результатамъ, и нужно примириться съ тѣмъ, что въ отдѣльныхъ случаяхъ правило бываетъ лишено своего значенія.

Въ сущности, высшее благо достигается человѣкомъ при помощи послѣдовательнаго соблюденія системы такихъ пріемовъ поведенія. Какъ это ни парадоксально, но понятіе названной системы образуетъ подлинное содержаніе „общественнаго цѣлаго“ въ противоположность индивидамъ вмѣстѣ съ ихъ цѣлями. Нѣтъ никакихъ цѣлей цѣлаго, которыя въ конечномъ итогѣ не были бы цѣлями индивидовъ; и кто хочетъ общаго блага, хотѣніе того направлено на нѣчто постижимое только въ томъ случаѣ, когда предметомъ его является благо совокупности индивидовъ. Однако, такой субъектъ не можетъ непосредственно проявить свои заботы о благѣ всѣхъ остальныхъ ни въ какой-нибудь маленькой общинѣ ни, тѣмъ болѣе, въ большомъ государствѣ, ибо онъ не знаетъ другихъ и представляетъ ихъ себѣ, самое большее, въ качествѣ единицъ числа, обозначающаго количество населенія. Единственный путь, какимъ можно принести пользу обществу, это общіе принципы, которые мы сами соблюдаемъ и о господствѣ которыхъ заботимся, принципы, съ помощью которыхъ мы разсчитываемъ всего полнѣе осуществить общее благо. Кто борется за общіе принципы и основывающіяся на нихъ учрежденія, за равенство передъ закономъ или парламентское правленіе, за свободу торговли или право на трудъ, тотъ можетъ, конечно, считать, что онъ борется только за идеи и принципы ради ихъ логической необходимости. Однако, цѣнность этихъ идей и принциповъ въ конечномъ итогѣ заключается въ томъ, что они содержатъ благо, понятное и ощутимое также и отдѣльными индивидами, и содѣйствуютъ его осуществленію. Обще-

ственныя учрежденія оправдываютъ свое существованіе, въ концѣ-концовъ, только тѣмъ, что они помогаютъ индивидамъ вести достойную человѣка жизнь; они обнаруживаютъ свое несовершенство, если не обезпечиваютъ большему или меньшему кругу людей какого-нибудь участія въ общемъ благѣ. Принципы и учрежденія, осуществляющія эти принципы, лишь потому кажутся возвышающимися надъ индивидами, что послѣдніе постоянно смѣняются; кромѣ того, ихъ дѣйствіе на отдѣльнаго человѣка незамѣтно и обнаруживается только на массѣ.

Отсюда вытекаетъ оправданіе требованія совершать добро не ради отдѣльнаго результата, а изъ долга, разсматриваемаго въ качествѣ всеобщаго закона. Цѣнность отдѣльнаго поступка заключается не только въ его частномъ результатѣ, но также въ его подчиненности общему закону, ибо законъ обусловливаетъ полученіе всегда одинаковыхъ результатовъ. И если позволительно олицетворять общество людей или, болѣе того,—все человѣчество, то ко всякому поступку, совершенному съ сознаніемъ исполненія общаго повелѣнія долга, можно съ полнымъ правомъ примѣнить слова: то, что вы сдѣлали одному изъ этихъ Моихъ меньшихъ братьевъ, вы Мнѣ сдѣлали.

Но если, такимъ образомъ, значеніе незыблемыхъ основныхъ принциповъ нисколько не колеблется мнѣніемъ, принимающимъ въ разсчетъ только слѣдствія отдѣльныхъ поступковъ, то все же мы не въ правѣ расширять его и утверждать, что неподчиненіе этимъ принципамъ вовсе невозможно, такъ какъ оно уничтожало бы самые принципы. Въ статьѣ: „О мнимомъ правѣ лгать изъ человѣколюбія“ („Uber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“), Кантъ выступаетъ противъ всякаго нарушенія долга правдивости потому, что, по его мнѣнію, дѣлая такое нарушеніе, мы содѣйствуемъ

тому, что нашимъ словамъ вообще перестанутъ довѣрять, и, вслѣдствіе этого, будутъ упразднены и потеряютъ свою силу всѣ права, основанныя на договорахъ. Конечно, съ чисто логической точки зрѣнія совершенно правильно, что всякое положеніе, выставляемое нами въ качествѣ всеобщаго, рушится отъ одного единственнаго исключенія. Однако, нельзя не обинуясь, распространять эту логическую точку зрѣнія и на практическіе законы, которые черпаютъ свое значеніе не изъ факта постояннаго ихъ соблюденія, а изъ цѣли, которой они служатъ. Да и съ чисто логической точки зрѣнія ограниченіе всеобще формулированнаго закона, вытекающее изъ его собственнаго принципа, не уничтожало бы его, а лишь требовало болѣе точнаго опредѣленія условій его примѣненія. Кто изъ долга обѣщалъ хранить тайну и кто однимъ отклоненіемъ отвѣта выдалъ бы уже незванному и злонамѣренному вопрошателю то, что послѣдній не въ правѣ знать,—тотъ, говоря, что онъ ничего не знаетъ, вовсе не колеблетъ правового порядка, подобно лжесвидѣтелю, не отравляетъ довѣрія и не „убиваетъ плода въ утробѣ матери“, а просто исполняетъ свой долгъ и сдерживаетъ единственно возможнымъ способомъ данное обѣщаніе. Онъ дѣлаетъ нѣкоторое нарушеніе заповѣди правдивости только для того, чтобы въ другомъ, болѣе важномъ, отношеніи спасти ее. Онъ обманываетъ незаконное любопытство одного, чтобы не обмануть законнаго довѣрія другого. Нравственный порядокъ, основывающійся на ненарушимости обѣщаній и словъ, гораздо болѣе пострадалъ бы отъ выдачи тайнъ, чѣмъ отъ единичной лжи. Нашъ лжецъ находится въ положеніи самообороны, въ одномъ изъ тѣхъ случаевъ, когда безъ его преступленія „задача не можетъ быть разрѣшена“. И здѣсь разумное поведеніе можетъ быть опредѣлено въ частномъ случаѣ не абстрактнымъ ригористическимъ правиломъ, а

только конкретнымъ обсужденіемъ тѣхъ путей, которые всего болѣе содѣйствуютъ достиженію всеобщей нравственной цѣли.

16. Но чѣмъ крупнѣе роль, по необходимости выпадающая на долю индивидуальной дѣятельности, то въ формѣ творческихъ комбинацій, которыя должны дополнять примѣненіе общихъ законовъ, то въ формѣ учитыванія вѣроятности, то въ формѣ разрѣшенія коллизій общихъ законовъ,—тѣмъ большій вѣсъ пріобрѣтаютъ самодѣятельность и дарованія отдѣльнаго индивида; тѣмъ болѣе важно, чтобы каждый человѣкъ съ яснымъ сознаніемъ хотѣлъ высшаго блага и каждымъ своимъ поступкомъ стремился осуществить его, и чтобы эта устойчивая воля сопровождалась острымъ умомъ при проявленіи въ надлежащемъ случаѣ практической энергіи. Съ этой стороны необходимо также, чтобы этика выше всего цѣнила настроеніе (Gesinnung) и въ немъ видѣла мѣрило нравственнаго сужденія о цѣнности отдѣльной личности. Если мы назовемъ нравственнымъ настроеніемъ постоянное направленіе хотѣнія на высшее благо, то, благодаря самой природѣ хотѣнія, мы этимъ скажемъ, что мотивомъ всего поведенія будетъ служить осуществленіе высшаго блага; кромѣ того, мы этимъ допустимъ такой душевный строй индивида, при которомъ названное осуществленіе явится для него высшей цѣнностью и господствующимъ интересомъ. При такомъ настроеніи законъ, конечно, перестаетъ быть чѣмъ-то принудительнымъ: до такой степени послушаніе законамъ и дополняющая его индивидуальная дѣятельность оказываются тогда простымъ слѣдствіемъ способа мыслить и чувствовать; нравственное поведеніе становится естественнымъ въ томъ же смыслѣ, какъ и всякое другое поведеніе, которое совершается при данныхъ условіяхъ по психологическимъ законамъ. Нравственный импера-

тивъ желать высшаго блага и соблюдать вытекающіе изъ него законы не можетъ, какъ таковой, опредѣлять волю въ тѣхъ случаяхъ, когда отсутствуютъ субъективныя условія требуемаго имъ хотѣнія; иначе, онъ повелѣвалъ бы слѣпому прозрѣть, а хромому—ходить. Согласно признанію самого Канта[1]), чтобы хотѣть того, къ чему только разумъ предписываетъ долженствованіе чувственно аффицируемому разумному существу, для этого у разума есть способность возбуждать чувство удовольствія или пріятности къ исполненію долга. Только Кантъ считаетъ невозможнымъ уяснить, какимъ образомъ чистая мысль, не содержащая въ себѣ ничего чувственнаго, способна возбуждать ощущеніе удовольствія или неудовольствія, т.-е. какимъ образомъ насъ можетъ заинтересовать нравственное. Все же онъ признаетъ, что законъ насъ интересуетъ оттого, что онъ происходитъ изъ нашего собственнаго „я“. Вся трудность, которую вскрываетъ здѣсь Кантъ со свойственной ему честностью, заключается, въ концѣ-концовъ, въ томъ, что все протекающее во времени можетъ быть только явленіемъ. Всѣ чувства суть состоянія, длящіяся во времени; они принадлежатъ, слѣдовательно, къ чувственности и связаны съ предшествующими во времени состояніями по закону причинности. Разумная же воля беретъ свое начало въ вещи въ себѣ; она не можетъ, значитъ, служить непосредственнымъ условіемъ опредѣленнаго эмоціональнаго состоянія и въ свою очередь не можетъ быть имъ обусловлена.

17. Итакъ, понятіе высшаго блага въ только-что названномъ смыслѣ необходимо требуетъ общества людей, проникнутыхъ чистымъ нравственнымъ настроеніемъ. Только при этомъ условіи можно мыслить послѣднюю цѣль какъ вполнѣ осуществимую; только въ

[1]) Kant, Grundl. der. Metaph. der Sitten, стр. 89 (изд. Hartenstein'a).

этомъ случаѣ нравственные законы будутъ не просто императивами, которымъ мы слѣдуемъ или не слѣдуемъ, а на дѣлѣ будутъ управлять соціальной жизнью. Высшее благо окажется достигнутымъ въ человѣческомъ обществѣ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ, какіе ставитъ человѣческому поведенію наша несовершенная познавательная способность.

Однако, предѣлы познанія и предвидѣнія—не единственные предѣлы, какими ограничиваются проявленія даже наилучшей воли. Въ самомъ дѣлѣ, человѣческое хотѣніе вовсе не обладаетъ безусловной властью надъ совокупностью тѣхъ душевныхъ дѣятельностей, какія сопровождаютъ наше поведеніе при осуществленіи нами цѣлесообразнаго и должнаго результата. Не говоря уже о тѣхъ разнообразныхъ препятствіяхъ, которыя встрѣчаетъ дѣятельность воли со стороны тѣлесныхъ отправленій, поступокъ часто требуетъ быстрой сообразительности и изобрѣтательности. Однако, нельзя съ увѣренностью разсчитывать на то, что намъ въ надлежащее время всегда придетъ въ голову правильное рѣшеніе. Что же касается общаго нравственнаго закона, то здѣсь, когда нужно немедленное повелѣніе, онъ мало помогаетъ намъ опредѣлить, пригодны ли максимы нашего поведенія стать принципомъ всеобщаго законодательства. Сильное возбужденіе аффектовъ приводитъ насъ въ замѣшательство и лишаетъ насъ сообразительности—вотъ еще обстоятельство, мѣшающее дѣйствіямъ воли; холодная разсудительность, быстрый выборъ надлежащихъ средствъ, присутствіе духа въ опасности—суть особыя достоинства, которыхъ нельзя требовать отъ каждаго. Значитъ, если не только вообще признавать нравственные законы, но считать, что они должны быть осуществлены на дѣлѣ, то для этого необходимо либо предположить идеальное совершенство даже непроизвольныхъ функцій человѣческаго

духа, либо включить въ этическую программу воспитаніе къ такому совершенству. Созданіе предрасположеній и привычекъ, которыя обезпечивали бы сознательному хотѣнію его власть, составляетъ задачу психологической техники, которая стремится къ развитію всѣхъ духовныхъ и вообще психическихъ силъ для служенія нравственнымъ цѣлямъ и потому призвана осуществить необходимое условіе для достиженія высшаго блага.

Но если за этическую цѣль принимается соціальное состояніе, осуществляемое путемъ совмѣстной дѣятельности, то необходимо принять во вниманіе, что добрая воля всѣхъ не поддается учету. Дѣйствительные мотивы, которыми обыкновенно руководствуются люди въ своемъ поведеніи, не являются исключительно этическими, но иногда противорѣчатъ высшему благу; осуществленіе должнаго встрѣчаетъ такимъ образомъ значительныя помѣхи. Состояніе, приближающееся къ идеалу соціальной жизни человѣчества, достижимо только въ случаѣ устраненія этихъ помѣхъ и паралиціи противорѣчащихъ мотивовъ.

Но даже если у кого есть нравственное настроеніе, оно можетъ утвердиться только послѣ продолжительной работы надъ подавленіемъ разнообразнѣйшихъ не нравственныхъ побужденій; нравственное настроеніе тѣмъ легче одержитъ побѣду въ борьбѣ съ ними и тѣмъ вѣрнѣе окажется господствующимъ, чѣмъ болѣе будетъ ослаблено сопротивленіе этихъ побужденій и чѣмъ болѣе удастся направить ихъ силы на служеніе самимъ же нравственнымъ цѣлямъ. Психологическими средствами для этого являются награды и наказанія въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Если дѣятельность на пользу высшаго блага сопряжена съ результатами, которые доставляютъ удовольствіе также независимо отъ нравственнаго хотѣнія и его мотивовъ,

то вслѣдствіе этого вырастаетъ сила ненравственныхъ мотивовъ, содѣйствующихъ высшей цѣли; если, въ свою очередь, безнравственная дѣятельность вызываетъ не только то неудовольствіе, которое присуще нравственному сознанію, какъ такому, но еще и неудовольствіе, мѣшающее проявленію другихъ наклонностей, то сила послѣднихъ ослабляется.

И въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительное исполненіе нравственныхъ законовъ въ какомъ-нибудь обществѣ обезпечивается не только разумнымъ познаніемъ и вытекающимъ изъ него настроеніемъ, но еще и учрежденіями, которыя гарантируютъ соблюденіе законовъ путемъ наградъ и наказаній, т.-е. путемъ воспитательныхъ мѣръ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Хотя, вслѣдствіе этого, „счастье“ индивида обусловливается не достоинствомъ его въ высшемъ моральномъ смыслѣ, но оно все же ставится въ зависимость отъ соотвѣтствія его поведенія закону.

Если совмѣстная работа на пользу общей цѣли не можетъ производится безъ раздѣленія работающихъ на руководителей и руководимыхъ, повелѣвающихъ и повинующихся, то на добровольное повиновеніе можно разсчитывать только въ тѣхъ случаяхъ, когда всякій по личному убѣжденію признаетъ важность цѣли, всякій, благодаря ея хотѣнію, соглашается съ нужнымъ для ея достиженія порядкомъ работъ и всякій по собственному усмотрѣнію исполняетъ работу, предписанную ему вслѣдствіе такого порядка. Программы общественной организаціи, исходящія изъ первоначальнаго соглашенія реализовать опредѣленную цѣль, которую всякій желаетъ для себя и ради которой всякій обязывается повиноваться начальству, сознательно полагаютъ въ основу — какова бы ни была названная цѣль—нѣкоторую фикцію; вѣдь ясно, что такое отношеніе независимыхъ другъ отъ друга инди-

видовъ, гдѣ только черезъ свободное соглашеніе одинъ получалъ бы власть надъ другими, никогда неосуществимо, и на такое свободное соглашеніе всѣхъ никогда нельзя разсчитывать. Въ дѣйствительности во всякомъ человѣческомъ обществѣ власть одного надъ другими, повиновеніе и подчиненіе существуютъ независимо отъ названныхъ общихъ цѣлей. Но самый этотъ фактъ дѣлаетъ возможнымъ организацію, направленную на нравственныя цѣли. Общіе мотивы повиновенія, которое фактически существуетъ какъ въ простѣйшихъ, такъ и въ самыхъ сложныхъ человѣческихъ обществахъ, объясняются ближайшимъ образомъ различіемъ сильнѣйшихъ и слабѣйшихъ, болѣе интеллигентныхъ и менѣе интеллигентныхъ, болѣе самостоятельныхъ и такихъ, которые ждутъ, какъ бы другіе руководили ими. То явленіе, что одинъ руководитъ волей другого и указываетъ ему свои цѣли, обнаруживается, совершенно внѣ всякой зависимости отъ сознательной и общей цѣли, уже въ играхъ дѣтей, да и во всякомъ случайно составляющемся обществѣ. Здѣсь дѣйствуютъ частью эгоистическіе мотивы страха, надежды на помощь, довѣрія къ защитѣ, а частью—личныя склонности, любовь, почтеніе; въ результатѣ получается зависимость однихъ, власть—другихъ. Человѣческое влеченіе господствовать, которому противуположна готовность другихъ предоставить надъ собой руководство, есть мощный факторъ во всякомъ соединеніи людей, и всякое человѣческое общество, если только оно хочетъ быть прочнымъ, должно всегда сначала связываться силою, и только затѣмъ уже эта сила, исключительно или преимущественно, направляется на достиженіе общихъ цѣлей. И пока всѣ не познаютъ общихъ цѣлей, только тотъ порядокъ, по совершенно вѣрному изображенію Спинозы, можетъ разсчитывать на устойчивость, при которомъ индивиду

выгоднѣе повиноваться, и гдѣ начальствующіе имѣютъ власть причинять неповинующемуся то зло, котораго онъ наиболѣе страшится.

Хотя съ идеальной точки зрѣнія нормальнымъ является только добровольное повиновеніе, въ дѣйствительности, однако, осуществленіе всеобщей цѣли не можетъ обходиться безъ дисциплины и принужденія; и притомъ—настоящаго и подлиннаго принужденія во имя разума и противъ неразумія, а не только того, которому кто-нибудь самъ согласился бы подчиниться ради достиженія всеобщей цѣли. Съ этической точки зрѣнія принужденіе можетъ быть оправдано въ качествѣ необходимаго средства воспитанія; безъ воспитанія же никто не бываетъ разумнымъ; на немъ одномъ основывается для каждаго возможность нравственнаго воленія. Этика могла бы, впрочемъ, удовлетвориться установленіемъ понятія высшаго блага и совершенной воли, направленной на него, и, описывая этотъ идеалъ, допускать только свободныя дѣйствія. Но какъ только встанетъ вопросъ, какъ при данныхъ условіяхъ осуществить высшее благо, она не можетъ не признать, что при данныхъ условіяхъ совершенной воли нѣтъ у каждаго индивида; въ этомъ случаѣ она теряетъ всякій смыслъ, если не хочетъ ставить своей задачей воспитаніе. Вѣдь если бы названная совершенная воля существовала въ дѣйствительности, то на вопросъ: „что я долженъ дѣлать?“ всегда существовалъ бы уже готовый отвѣтъ, и рѣчь могла бы идти только о техническихъ правилахъ.

Весьма разнообразны, однако, средства педагогики, вырабатываемыя всякимъ человѣческимъ обществомъ для достиженія рисующагося ему высшаго блага. Иногда индивидъ стоитъ передъ угрозой наказанія и невозможностью осуществлять свои частныя цѣли иначе, какъ въ предѣлахъ, ставимыхъ ему общественной

властью; иногда примѣняемыя средства чаще всего лежатъ не въ сферѣ чувственности и эгоизма, откуда черпаютъ свое значеніе осязательныя награды и внѣшнія наказанія, а вытекаютъ изъ чувства чести. Наряду съ стремленіемъ господствовать оно служитъ источникомъ самыхъ могущественныхъ мотивовъ къ поддержанію общественнаго порядка. Уже въ своемъ психологическомъ корнѣ—нашей чувствительности къ сужденіямъ, которыя произносятъ о насъ другіе, чувство чести выводитъ индивида за предѣлы его отношеній исключительно къ самому себѣ; побуждая насъ подчинять наши хотѣнія и поступки общему масштабу, оно оказывается въ самомъ тѣсномъ родствѣ съ первѣйшимъ условіемъ нравственнаго настроенія: признавать цѣли другихъ равноцѣнными нашимъ собственнымъ. Благодаря чувству чести общая цѣль самымъ ощутимымъ образомъ становится также личнымъ интересомъ каждаго; это чувство можетъ быть названо эгоистическимъ въ тѣсномъ смыслѣ слова лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда оно является источникомъ стремленія пріобрѣтать свою честь цѣною чести другихъ.

R. von Ihering, со взглядами котораго мы уже неоднократно встрѣчались, также пытался путемъ подробнаго анализа вскрыть значеніе нравовъ и обычаевъ, правилъ приличія и вѣжливости, чѣмъ оказалъ весьма цѣнную услугу изученію конкретныхъ средствъ осуществленія общественныхъ цѣлей. Изслѣдованіе о психологическихъ основаніяхъ возникновенія нравовъ и обычаевъ и ихъ принудительной силы надъ людьми должно было бы раскрыть прежде всего одну изъ характернѣйшихъ чертъ общественной природы человѣка, именно: общую потребность упорядочить и облечь въ прочныя формы всѣ вообще повседневныя занятія и взаимныя отношенія людей и придать этимъ формамъ отчасти символическое значеніе, а отчасти эстетиче-

скую пріятность; оно должно было бы далѣе, отмѣтить легкость подчиненія какой-нибудь установившейся традиціи, объясняющуюся одной лишь склонностью къ подражанію; затѣмъ — по крайней мѣрѣ, съ одной стороны—оно указало бы чисто личный интересъ, побуждающій къ нѣкотораго рода взаимному страхованію противъ угрожающей опасности и къ благодѣтельному сотрудничеству, съ другой же стороны, — естественное наше благожелательство къ людямъ, благодаря которому мы охотно одаряемъ и радуемъ другихъ и избѣгаемъ причинять имъ непріятное; наконецъ, оно обнаружило бы общественную потребность во внѣшнемъ выраженіи душевныхъ состояній: радости, печали, благоговѣнія и т. п. Въ заключеніе, такое изслѣдованіе должно было бы признать главнѣйшимъ мотивомъ господства обычаевъ чувство чести въ его разнообразнѣйшихъ формахъ, страхъ передъ порицаніемъ и неодобреніемъ и стремленіе придать такія формы своему поведенію, чтобы предстать передъ глазами другихъ въ желательномъ видѣ [1]).

Всѣ подобныя явленія имѣютъ этическое значеніе постольку, поскольку служатъ средствами для послѣдней всеобщей цѣли, обезпечивая ея достиженіе всевозможными мотивами и побуждая людей вести себя такъ, какъ если бы они добровольно ставили себѣ такую цѣль. Хотя они и не могутъ замѣнить нравственнаго настроенія, однако, создавая впервые его видимость, они отчетливо показываютъ, каковы его требованія, и тѣмъ самымъ являются подготовкой къ нему; они показываютъ внѣшнюю необходимость вытекающаго изъ нихъ поведенія, чтобы затѣмъ мы познали и почувствовали его внутреннюю необходимость.

---

[1]) Можетъ быть, я вправѣ сослаться здѣсь на свою маленькую статью о тщеславіи (Kleine Schriften, II, S. 260 ff).

Но если нѣтъ нравственнаго настроенія и принужденіе безсильно, то появляется новая трудность, поскольку нами признается, что исходнымъ пунктомъ всѣхъ нравственныхъ правилъ и обязанностей служитъ цѣль, достижимая черезъ совмѣстную дѣятельность. Законы, вытекающіе изъ нея, должны устанавливаться не только въ томъ предположеніи, что они всякаго обяжутъ, но также и въ томъ, что они дѣйствительно будутъ соблюдаться; вѣдь часто только при этомъ предположеніи поведеніе индивида въ соотвѣтствіи съ правиломъ будетъ дѣйствительно способствовать достиженію цѣли. Если отрядъ войска отказываетъ своему офицеру въ повиновеніи, то долженъ ли онъ идти одинъ противъ непріятеля на томъ основаніи, что несомнѣнный долгъ всякаго сражающагося подчиниться приказу о наступленіи? Даже справедливѣйшій и нравственнѣйшій человѣкъ достаточно часто сталкивается въ своемъ фактическомъ поведеніи съ тѣмъ печальнымъ явленіемъ, что соблюденіе идеальныхъ законовъ оказывается неосуществимымъ, благодаря злонамѣренности или неразумію другихъ. Множество обязанностей, вытекающихъ изъ высшаго блага, получаетъ свой смыслъ только при предположеніи ихъ всеобщаго и совмѣстнаго исполненія. Труднѣйшія задачи искусства нравственной жизни ставятся вопросомъ: какъ должно вести себя въ соотвѣтствіи съ послѣдней цѣлью посреди всѣхъ нарушеній, производимыхъ другими? Правила индивидуальнаго поведенія, имѣющія силу на войнѣ, во время революціи и анархіи, не могутъ быть совершенно тѣми же, какимъ мы подчиняемся въ обычное время.

IV.

18. До сихъ поръ мы имѣли въ виду главнымъ образомъ формальныя слѣдствія, вытекающія изъ идеи

всеобщей цѣли, которая достигается путемъ совмѣстной работы. Но основной задачей этики является общезначимое опредѣленіе содержанія самой цѣли, такое опредѣленіе, гдѣ хотѣніе цѣли сознавалось бы какъ объективно необходимое. При всякомъ опредѣленіи понятія цѣли мы отыскиваемъ прежде всего существенные логическіе признаки того, что должно быть осуществлено, а затѣмъ, принявъ въ разсчетъ наличныя средства, строимъ это понятіе точнѣе и конкретнѣе. Целлеръ убѣдительнымъ образомъ доказалъ (въ упомянутомъ выше сочиненіи), что существенные логическіе признаки той цѣли, которая должна быть значимой для всѣхъ людей, могутъ быть выведены лишь изъ самой человѣческой природы, поскольку она является предметомъ эмпирическаго психологическаго знанія. Отсюда слѣдуетъ, что источникомъ всякаго нравственнаго законодательства, касающагося самой воли, а не однихъ внѣшнихъ поступковъ, должны быть мы сами.

Если мы, однако, поставимъ себѣ задачей такое опредѣленіе этической цѣли, чтобы она въ дѣйствительности была общезначимой, т.-е., чтобы всякій могъ и долженъ былъ признать и утвердить ее, то передъ нами встаетъ неоднократно уже разсматривавшаяся трудность, которая, будучи заложена въ естественныхъ и неизмѣнныхъ условіяхъ самого хотѣнія, грозитъ сдѣлать задачу неразрѣшимой. Въ самомъ дѣлѣ, разъ индивидъ можетъ желать только того, что сулитъ ему нѣкоторое удовлетвореніе, то высшая цѣль должна быть опредѣлена такъ, чтобы всякій изъ насъ могъ желать ее съ чувствомъ удовлетворенія, а, осуществляя ее, дѣйствительно испытывалъ бы удовлетвореніе. Но въ чемъ каждый находитъ свое удовлетвореніе, это зависитъ отъ его природной организаціи, его воспріимчивости къ нѣкоторымъ видамъ удовольствій и неудовольствій, его способности интересоваться тѣми или

иными цѣлями. Никому нельзя приказать одушевиться такою цѣлью, къ которой не чувствуется никакой склонности; никого нельзя принудить считать музыку цѣнной, а пожертвованіе собою для другихъ—хорошимъ. Иного можно принудить къ совершенію опредѣленныхъ поступковъ, поставивъ его въ такое положеніе, чтобы онъ только при помощи этихъ поступковъ достигалъ того, что для него важно; его можно подкупить, ему можно пригрозить, если онъ корыстолюбивъ или боязливъ. Но прямо потребовать отъ него хотѣнія такой цѣли, къ которой его не влечетъ ни одинъ мотивъ, къ которой онъ безразличенъ или же питаетъ отвращеніе, было бы совершенно тщетнымъ дѣломъ.

Что сулитъ намъ удовлетвореніе, то мы совершаемъ, однако, отъ природы, сами; для этого намъ вовсе не нужно никакого побужденія со стороны какой-нибудь научной теоріи. Но если мы, какъ говоритъ Шлейермахеръ, можемъ дѣйствовать только по своей природѣ, а не на свою природу, то этика, касающаяся только нашей воли, вполнѣ можетъ предоставить насъ намъ самимъ; и безъ нея случится все, что возможно и что необходимо; мы будемъ ставить себѣ въ качествѣ цѣли то, что принимаемъ за лучшее въ силу своей духовной организаціи. Благодаря этому, остаются, повидимому, только двѣ возможности: либо считать, что этика излишня, и ея область должна быть передана описательной психологіи и исторіи; либо полагать, что она должна довольствоваться изображеніемъ по своему вкусу идеальнаго человѣка съ богатой воспріимчивостью къ добру и отказаться отъ предписанія законовъ дѣйствительному и нисколько не идеальному человѣку: вѣдь ея законы имѣли бы такъ же мало успѣха, какъ приказаніе правильно пѣть лицу, лишенному слуха. Или, иными словами: если человѣкъ отъ природы неизбѣжно хочетъ счастья, а научное разсмотрѣ-

ніе можетъ лишь сдѣлать понятіе его болѣе отчетливымъ и подвести его подъ другія опредѣленныя понятія; если, слѣдовательно, послѣдняя цѣль можетъ заключаться только въ счастьѣ отдѣльнаго лица, то возникаетъ та трудность, изъ-за которой Кантъ [1]) объявилъ понятіе счастья непригоднымъ для обоснованія всеобщихъ нравственныхъ законовъ. „Въ чемъ каждый видитъ свое счастье, это опредѣляется особенностями его чувства удовольствія и страданія, и даже у одного и того же субъекта это зависитъ отъ различія потребностей, обусловливаемаго измѣненіями этого чувства". — „Задача опредѣлить навѣрное и въ общемъ видѣ, какое дѣйствіе могло бы способствовать счастью разумнаго существа, совершенно неразрѣшима".

Неразрѣшима, разумѣется, при допущеніи, что человѣкъ неизмѣненъ или измѣняется только подъ вліяніемъ неизмѣнныхъ причинъ, и что эвдемонистическая этика необходимо должна брать каждаго такимъ, каковъ онъ есть. Допущеніе это, несомнѣнно, кажется весьма естественнымъ, если стоять на эмпирической почвѣ обычныхъ эвдемонистическихъ теорій. Однако, ни одна гедонистическая мораль никогда еще не задавалась серьезно задачей сдѣлать каждаго счастливымъ на особый ладъ и никогда не задумывалась, какъ бы вѣрнѣе и полнѣе удовлетворить наши субъективныя желанія, направленныя на достиженіе особенно нравящихся намъ удовольствій или уклоненіе отъ особенно тягостныхъ для насъ страданій. Ни одна гедонистическая мораль серьезно не соглашалась еще съ тѣмъ, что существеннымъ элементомъ счастья могутъ стать для одного—тонкое вино и табакъ, для другого—мечтательное бездѣлье и сладкая лѣнь, для третьяго—хорошенькія женщины, для четвертаго—вкусное человѣческое мясо. А вѣдь если

[1]) Основ. метаф. нрав., стр. 41—42 (русск. перев.).

„принимать въ разсчетъ особое у каждаго чувство удовольствія и неудовольствія“, то окажется не мало людей, которые въ этихъ вещахъ видятъ важнѣйшія условія своего счастья, и для которыхъ отказъ отъ перечисленныхъ наслажденій показался бы самымъ тяжелымъ лишеніемъ. Едва ли такимъ людямъ можно внушить, что они совершенно заблуждаются касательно своего счастья, и что другія болѣе благородныя духовныя радости сдѣлали бы ихъ гораздо счастливѣе; будучи такими, какъ они есть и какими стали благодаря долгой привычкѣ, они съ полнымъ правомъ могли бы утверждать, что ихъ наслажденія являются для нихъ самыми высшими. Они могли бы находить свое благо въ чемъ-нибудь другомъ и ставить себѣ другія цѣли въ томъ только случаѣ, если бы получили иную воспріимчивость, т. е. если бы были иначе созданы.

Однако, и разсмотрѣнная теорія, принимающая въ разсчетъ только индивидуальное благополучіе, не можетъ все же не отправляться отъ нормальной воспріимчивости къ удовольствію и страданію, по существу своему одинаковой у всѣхъ людей; она не можетъ, далѣе, не допускать, что воспріимчивость каждаго подвержена измѣненіямъ и можетъ быть превращена въ нормальную воспріимчивость. Чтобы сдѣлать людей счастливыми, для этого нужно — разсуждаетъ она—создать въ нихъ такой душевный строй, который обезпечивалъ бы имъ достиженіе максимума удовольствій и минимума страданій.

Вѣдь и Кантъ, такъ рѣзко противопоставляющій нравственность счастью и эгоизму, вынужденъ признать, что этика должна допускать опредѣленную наличную воспріимчивость человѣка; только при этомъ допущеніи она можетъ быть значимой для каждаго. Во введеніи къ „Ученію о добродѣтели“ (XII) онъ называетъ „нравственное чувство, совѣсть, любовь къ ближнему и

уваженіе къ самому себѣ“ различными сторонами воспріимчивости души къ понятію долга вообще, естественными задатками къ возбудимости понятіемъ долга; задатки эти есть у всякаго человѣка, и обладаніе ими нельзя, поэтому, считать долгомъ. Кантъ далѣе говоритъ, что всякій обязанъ культивировать нравственное чувство и совѣсть, которыя у него есть: этимъ опять-таки дѣлается названное допущеніе, что воспріимчивость каждаго можетъ измѣняться, по крайней мѣрѣ, по своей степени и въ отношеніи къ силѣ отдѣльныхъ мотивовъ и изъ даннаго состоянія можетъ быть превращена въ нормальное. И въ самомъ дѣлѣ, всего важнѣе это нравственное развитіе, совершающееся въ области чувства, въ области воспріимчивости къ опредѣленнымъ цѣлямъ и правиламъ; всего важнѣе вопросъ, какимъ образомъ можно способствовать расцвѣту существующихъ у человѣка задатковъ воспріимчивости къ нравственнымъ цѣлямъ и какимъ образомъ предохранять ихъ отъ гибели.

Итакъ, съ одной стороны, всякая этическая теорія должна брать отдѣльнаго человѣка, каковъ онъ есть, ибо она не можетъ, требовать отъ него того, чего онъ неспособенъ хотѣть самъ по себѣ. Но, съ другой стороны, если она не хочетъ одобрять всего, отвратительнаго, вытекающаго изъ данной его воспріимчивости къ удовольствію и страданію, она должна требовать отъ него сдѣлаться инымъ, чѣмъ онъ есть. Величайшей проблемой является изслѣдованіе условій такого индивидуальнаго измѣненія при данномъ положеніи вещей и нахожденіе путемъ этого изслѣдованія средствъ осуществленія нормальнаго состоянія. Одного допущенія свободы недостаточно для разрѣшенія проблемы. Вѣдь если даже понимать дѣйствительную свободу въ самомъ широкомъ смыслѣ, все же свободный человѣкъ можетъ выбирать только между возможностями, которыя ему

извѣстны,—онъ не въ состояніи создавать себѣ цѣли изъ ничего. Онъ не можетъ стремиться къ такому совершенству, какого онъ себѣ никогда не представлялъ; онъ не въ состояніи рѣшить въ пользу того, что никогда не бываетъ объектомъ его хотѣнія, ибо подобная вещь не оказываетъ на него никакого вліянія. Онъ можетъ только одну побуждающую его цѣль предпочесть другой, отклонить одинъ толкающій его мотивъ и подчиниться другому. Конечно, сама воля является существеннымъ факторомъ въ измѣненіи человѣческой воспріимчивости, поскольку ея рѣшенія измѣняютъ самый душевный складъ и создаютъ дѣйствующія въ опредѣленномъ направленіи привычки. Однако, чтобы былъ возможенъ этотъ процессъ, ему долженъ предшествовать мотивъ въ формѣ такой мысли о цѣли, которая возбуждала бы наше чувство. Вопросъ, значитъ, прежде всего въ слѣдующемъ: какъ могутъ возникать этическіе идеалы и какъ они могутъ возбуждать человѣческое чувство?

Всякое этическое изслѣдованіе, даже отправляющееся отъ чисто гедонистическихъ точекъ зрѣнія, требуетъ отъ человѣка, по крайней мѣрѣ, чтобы онъ размышлялъ по поводу цѣлей и мотивовъ своихъ поступковъ, отвлекался отъ минутныхъ влеченій и возвышался до болѣе общихъ цѣлей. Оно требуетъ отъ него разумности, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, чтобы онъ, принимая въ разсчетъ неизбѣжныя послѣдствія, боролся съ непосредственной властью отдѣльныхъ влеченій. Оно либо предполагаетъ, что человѣкъ доходитъ до предпочтенія длительнаго наслажденія мимолетному путемъ естественнаго развитія своего мышленія, которое дѣлаетъ его, такимъ образомъ, воспріимчивымъ къ цѣнности только еще предстоящаго удовольствія; либо оно допускаетъ, что такой результатъ создается этическими наставленіями, которыя могутъ содѣй-

ствовать доставленію господства человѣческому разуму. Однако, тѣ ученія, которыя внушаютъ человѣку стремленіе къ болѣе высокимъ благамъ и побуждаютъ его заботиться вмѣсто эгоистическихъ интересовъ о благѣ ближнихъ, должны не просто допускать, что въ человѣкѣ заложена воспріимчивость къ соотвѣтствующимъ чувствамъ (самоуваженію и любви къ ближнимъ),— они должны предполагать, что въ теченіе развитія эта воспріимчивость станетъ настолько живой, что названныя высшія цѣли покажутся ему цѣнными, и мысль о нихъ въ состояніи будетъ двигать его волю.

У отдѣльнаго человѣка такое оживленіе воспріимчивости можетъ быть произведено путемъ внѣшнихъ вліяній: путемъ наставленій, воспитанія, примѣра, общественнаго мнѣнія, которые пробуждаютъ дремлющую склонность, показывая намъ удовлетворяющіе насъ объекты. Однако, идеи того, что должно быть, гдѣ-нибудь непремѣнно возникаютъ естественнымъ путемъ, завладѣвая затѣмъ нашей волей. Кто утверждаетъ, что природа заложила въ человѣка одинъ голый эгоизмъ, и лишь исторія его развитія создаетъ въ немъ нравственное настроеніе [1]), тотъ устанавливаетъ такую противоположность между природой и исторіей, которая грозитъ сдѣлать исторію непонятной. Вѣдь исторія человѣка можетъ быть только развитіемъ его природы; если бы послѣдняя содержала одни эгоистическіе мотивы, то какъ исторія могла бы обнаружить какіе-нибудь другіе? Можно ли собирать съ терновника виноградъ, съ сорныхъ травъ—фиги? Всякій нравственный прогрессъ, всякое приближеніе къ болѣе высокимъ жизненнымъ идеаламъ совершаются такъ, что сначала въ умахъ отдѣльныхъ лицъ всплываютъ нѣкоторыя мысли, непохожія на ранѣе господствовавшія, и эти мысли тре-

---

[1]) Такъ напр., von Jhering, Zweck im Recht II S. 115.

буютъ осуществленія; затѣмъ онѣ получаютъ признаніе въ болѣе или менѣе обширныхъ кругахъ и закрѣпляются въ общественномъ мнѣніи, въ нравахъ и, наконецъ, въ правовомъ порядкѣ; одновременно съ этимъ наступаетъ измѣненіе въ оцѣнкѣ отдѣльныхъ цѣлей и во всемъ міроощущеніи. Однако, возможность даже высочайшихъ нравственныхъ идей должна содержаться уже въ первоначальной природѣ человѣка, хотя бы онѣ могли получить свое развитіе только въ соціальной жизни. Мы можемъ указать время, когда впервые появилась мысль о всеобщемъ равенствѣ людей вопреки національной ограниченности, сказывающейся еще у Аристотеля; мы можемъ шагъ за шагомъ прослѣдить, какъ все отчетливѣе стало ощущаться противорѣчіе рабства человѣческой сущности; въ наше время происходятъ переговоры о соблюденіи долга гуманности также и во время войны; не такъ давно произошло уничтоженіе пытокъ. Основные признаки того состоянія, на которое должно быть направлено наше поведеніе, и правила, которымъ оно должно слѣдовать, непрерывно измѣнялись, причемъ эти измѣненія производились прежде всего дѣятельностью отдѣльныхъ индивидовъ: исполненные отвращенія къ дикости и варварству, понявъ противорѣчія прежнихъ воззрѣній, одушевившись новыми и высшими цѣлями и новыми путями болѣе полнаго осуществленія этихъ цѣлей, они подчиняли своему вліянію все болѣе и болѣе широкіе круги. При ретроспективномъ обзорѣ можно пытаться показать, какъ въ этомъ прогрессѣ господствуетъ нѣкоторая логическая необходимость, какъ въ немъ все полнѣе и отчетливѣе познавалось то, что принадлежитъ самой сущности человѣческаго разума. Однако, логическая необходимость, поскольку она дѣйствительно существуетъ, не исключаетъ значенія индивидуальнаго вдохновенія. Общественное мнѣніе и нравы довольно долго мирятся съ противорѣчіями,

прежде чѣмъ послѣднія станутъ невыносимыми—раньше отдѣльному лицу, а затѣмъ всѣмъ вообще. Но вѣдь и въ теоретической области правильность мысли вовсе не служитъ ручательствомъ того, что такая мысль дѣйствительно мыслится, а если она кѣмъ-нибудь мыслится, то это опять-таки еще не ручательство, что она всѣми признается. Появленіе новыхъ идеаловъ и власть, которую они пріобрѣтаютъ, есть одно изъ важнѣйшихъ, но въ основѣ своей также и загадочнѣйшихъ явленій исторіи — оттого загадочныхъ, что цѣлеполагающее мышленіе черпаетъ свои мотивы не только изъ разсудка, но также изъ чувства и воли, и прогрессъ его предполагаетъ какъ разъ то преобразованіе воспріимчивости массъ, то измѣненіе у нихъ оцѣночныхъ чувствъ, безъ котораго невозможна никакая историческая жизненность идеаловъ. Понятіе возрожденія есть только болѣе яркое выраженіе для процесса, всюду повторяющагося въ меньшемъ масштабѣ, процесса, который должно допустить всякое этическое изслѣдованіе, если только оно само хочетъ способствовать нравственному развитію.

При этомъ допущеніи обнаруживается, что продолжительная выработка и переработка жизненнаго идеала имѣетъ какъ отрицательную, критическую, такъ и положительную, творческую стороны. Ошибочные и недолжные элементы какого-нибудь даннаго воззрѣнія, воплощеннаго въ нравахъ и законахъ, легче входятъ въ сознаніе и скорѣе возбуждаютъ чувство, подобно тому, какъ и въ индивидуальномъ сознаніи угрызенія совѣсти переживаются живѣе, чѣмъ ея одобренія. Всякая нравственная реформа обыкновенно направляется прежде всего на искорененіе пороковъ, вскрывая нравственную невозможность того, что до сихъ поръ считалось справедливымъ и дозволеннымъ. При этомъ пріобрѣтаетъ огромное значеніе формальный и отрицатель-

ный элементъ Кантовской морали, обладающей силой логической необходимости. Есть опредѣленныя требованія, которыя удовлетворяютъ всякое пониманіе высшаго блага, потому что они вытекаютъ изъ общаго понятія хотящаго субъекта, и совсѣмъ не зависятъ отъ опредѣленнаго содержанія его цѣлей. Къ числу такихъ требованій принадлежатъ: отсутствіе противорѣчій въ хотѣніи и логическая равноцѣнность всѣхъ хотящихъ индивидовъ, выраженная въ Кантовскомъ правилѣ: никогда не разсматривай человѣка только какъ средство, но всегда въ то же время какъ цѣль. Подобнымъ же образомъ изъ сущности хотѣнія вытекаетъ невозможность предписывать то, что прямо не зависитъ отъ воли, напр., религіозную вѣру или научное убѣжденіе, равно какъ и безсмысленность вынуждать признаніе, которое содержало бы ложь. Эти формальные принципы по существу своему, однако, отрицательны; поэтому-то они и выступаютъ въ различныхъ случаяхъ подъ флагомъ боевыхъ словъ свободы и равенства. Вѣдь оба эти понятія первоначально также чисто отрицательны: прямой смыслъ перваго— отсутствіе принужденія, второе же отрицаетъ, чтобы одинъ имѣлъ больше власти или права, чѣмъ другой.

Однако, эти по существу своему отрицательные принципы неспособны опредѣлять матеріальныя цѣли; изъ нихъ ничего нельзя узнать относительно дѣйствительныхъ стремленій человѣка, они ничего не говорятъ относительно направленія человѣческой дѣятельности внутри границъ, поставленныхъ ей названными формальными опредѣленіями. Матеріальныя цѣли скорѣе предписываются человѣку потребностями и влеченіями его чувственно-духовной природы, которыя требуютъ удовлетворенія и опредѣляютъ, въ чемъ человѣкъ можетъ найти себѣ удовлетвореніе. Забота о физической безопасности и физическомъ благополучіи и необходимое

для этого господство надъ природой и распоряженіе ею, соединеніе родственниковъ и забота о потомствѣ, удовлетвореніе общественныхъ инстинктовъ въ общеніи съ людьми, въ сношеніяхъ съ ними и участливости къ нимъ, въ проявленіяхъ любви и въ удовольствіи отъ одобренія другихъ, проявленіе влеченія къ наукѣ, наслажденіе красивымъ и пріятнымъ и радость художественнаго творчества, потребность въ религіозномъ подъемѣ — по самой человѣческой природѣ, всѣ эти инстинкты присущи въ разной степени каждому изъ насъ. Напрасно мы стали бы искоренять какой-нибудь изъ нихъ и отказывать ему въ правѣ на удовлетвореніе. Инстинкты эти представляютъ, кромѣ того, великія историческія силы, и изъ каждаго такого инстинкта вмѣстѣ съ прогрессомъ просвѣщенія развиваются великія реальныя системы цѣлей, осуществляемыя исторіей при все болѣе полномъ взаимодѣйствіи между людьми, таковы— хозяйство, торговля, семейная жизнь, воспитаніе юношества, общественныя сношенія, наука, искусство, религія. Изъ этихъ элементовъ должно складываться всякое конкретное представленіе о высшемъ благѣ. Общественное состояніе, мыслящееся какъ высшая цѣль, можетъ быть высшимъ и совершеннымъ благомъ лишь въ томъ случаѣ, когда оно въ состояніи доставить каждому все, что является для него благомъ въ силу его человѣческой природы. Изъ общихъ требованій, которымъ должно удовлетворять понятіе высшаго блага какъ единой цѣли, вытекаетъ лишь то, что удовлетвореніе отдѣльныхъ потребностей должно быть гармоническимъ, и что каждой потребности поставлены границы ея причастностью названному единству; гармоническое же единство достигается всего совершеннѣе, когда всякая отдѣльная область не только ограничиваетъ другія области, но въ то же время и содѣйствуетъ имъ. Изъ требованія, чтобы высшее благо

было всеобщей цѣлью, и чтобы каждый имѣлъ право на свою долю въ немъ, такъ чтобы цѣли всѣхъ могли быть въ то же время цѣлями каждаго,—изъ этого требованія вытекаетъ другое требованіе, а именно: въ работѣ на пользу общей цѣли всякій долженъ получать свое личное удовлетвореніе—требованіе, которое исполнимо, конечно, только въ томъ случаѣ, если въ самой природѣ человѣческой заложена способность удовлетворяться благомъ другихъ, если она не является изначала подчиненной одному лишь чистому эгоизму, но способна находить свое счастье въ пожертвованіи для общихъ цѣлей. Эти основныя черты идеала человѣческой жизни служатъ для насъ обыкновенно критеріемъ исторіи; обзоръ ея, равно какъ и обзоръ различныхъ формъ современной жизни, всегда связанъ со сравнивающей оцѣнкой степеней, въ какихъ въ различныя эпохи и различными народами достигалось это гармоническое осуществленіе естественно заложенныхъ въ насъ цѣлей. Въ чаяніяхъ будущаго мы желаемъ лишь представить въ законченномъ видѣ то, что въ извѣстной своей части всегда уже было осуществлено и представлялось намъ какъ самое достойное человѣка и самое совершенное въ данномъ мірѣ; частичное достиженіе даетъ намъ планы возможнаго и практически осуществимаго прогресса. Поэтому во всякомъ конкретномъ представленіи высшаго блага и вытекающихъ изъ него правилъ остается всегда историческій, и, значитъ, эмпирическій элементъ. Мы напрасно пытались бы сдѣлать не только основные признаки, но и всю конкретную картину высшаго блага предметомъ чисто демонстративной науки, развивающейся изъ однихъ абстрактныхъ общихъ положеній.

Попытка эта была бы ужъ потому напрасной, что различіе индивидуальностей неуничтожимо. Участіе каждаго въ общемъ благѣ, даже если бы оно было

вполнѣ осуществлено, окажется различнымъ, такъ какъ удовлетвореніе, которое мы дѣйствительно переживаемъ и можемъ чувствовать во всей полнотѣ, субъективно и индивидуально. Искусство и наука повсюду признаны правомочными и необходимыми элементами высшей цѣли; однако, невозможно, чтобы каждый, съ точки зрѣнія своего индивидуальнаго чувства, приписывалъ достиженію этой цѣли одну и ту же цѣнность. Это индивидуальное различіе взглядовъ каждаго на личное счастье, вовсе не мѣшаетъ намъ при установленіи высшаго блага исходить изъ идеи счастья въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Изъ него вытекаетъ лишь, что организація общественнаго состоянія, выставляемаго въ качествѣ высшей цѣли, должна содержать также средства для удовлетворенія индивидуально различныхъ воспріимчивостей. Она должна предоставлять каждому возможность находить свое счастье способомъ, свойственнымъ его природѣ—не данной, а нравственно развитой природѣ. Индивидуализованная же цѣль имѣетъ свое оправданіе въ томъ случаѣ, когда она желается какъ часть общей цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, удовлетвореніе, достижимое одинаково для всѣхъ, заключается исключительно лишь въ увѣренности, что работаешь на пользу цѣли, возвышающейся надъ индивидуальнымъ сознаніемъ и его границами,—цѣли человѣчества, міровой цѣли, и въ сознаніи своей цѣнности какъ носителя высшей идеи и исполнителя божественной воли. Въ этомъ пунктѣ этика граничитъ съ метафизикой.

Перевелъ А. А. Франковскій.

Б. Баухъ.
Э т и к а.

Введеніе.

Для людей, враждебно относящихся къ философіи, разноголосица философскихъ мнѣній слишкомъ часто служитъ поводомъ для насмѣшекъ и издѣвательствъ надъ всей философіей. Эту антипатію ко всякой философіи современное состояніе этики способно усиливать больше, чѣмъ всякая другая изъ философскихъ дисциплинъ. Нигдѣ, пожалуй, существующія противоположныя воззрѣнія не расходятся такъ рѣзко, какъ здѣсь. И будущіе историки, можетъ-быть, найдутъ вполнѣ понятнымъ то, что этика нашего времени не оказалась на высотѣ даже слишкомъ низкой оцѣнки этого времени. Величайшимъ признаніемъ, которымъ мы обязаны въ этическомъ отношеніи, по крайней мѣрѣ, въ общемъ, послѣднимъ десятилѣтіямъ, должно быть, пожалуй, признаніе, что человѣческое поведеніе оказалось, пожалуй, въ большемъ согласіи съ самимъ собой, чѣмъ наука о цѣнности человѣческаго поведенія,—этика.

Даже въ предѣлахъ самой философіи, т.-е. сами философы относятся въ настоящее время къ этой дисциплинѣ, какъ къ пасынку. Только немногіе изъ нашихъ знаменитыхъ мыслителей дали вообще систематическое изложеніе этики. Другіе, тоже немногіе, изложили свои этическія воззрѣнія въ связи со всей своей системой, которая, впрочемъ, сама могла носить сильно окрашенный этическій характеръ. Наконецъ, еще другіе ограничились отдѣльными монографіями по различнымъ принципіальнымъ вопросамъ или отдѣльнымъ проблемамъ или изложили свои воззрѣнія въ еще болѣе скромной формѣ очерковъ.

Всѣ эти мыслители, съ большимъ или меньшимъ основаніемъ, смотрятъ сверху внизъ на мыслителей, занимающихся спеціально этикой. Здѣсь не мѣсто разбирать, въ какой мѣрѣ это отчасти весьма основательное, можетъ-быть, презрительное отношеніе дѣйствительно существуетъ. Можетъ-быть, это будетъ явствовать изъ самаго нашего изложенія. На одно, однако, намъ слѣдуетъ указать тутъ же: въ критическомъ отношеніи эти этическія работы, хотя онѣ и являются, по крайней мѣрѣ, большею частью, лишь отрывками изъ систематическихъ работъ философовъ, представляются намъ гораздо болѣе цѣнными, чѣмъ объемистыя работы тѣхъ, которые являются прежде всего или даже исключительно спеціалистами по этикѣ. Если же обратиться къ фактическимъ послѣдствіямъ тѣхъ и другихъ, къ тому вліянію, которое имѣли этическія работы во внѣшнемъ мірѣ, то нельзя отрицать того, что имѣли вліяніе на болѣе широкіе круги, прежде всего, тѣ философы, которые дѣлали этику своей главной и исключительной спеціальностью.

„Проповѣдывать мораль легко, но обосновывать ее трудно“, это изреченіе Шопенгауэра наилучшимъ образомъ иллюстрируетъ это своеобразное положеніе нашей современной этики. Этическія работы, написанныя строго-научно, по самой природѣ вещей ограничены въ своемъ вліяніи болѣе тѣснымъ кругомъ, чѣмъ работы болѣе популярныя.

Къ тому же эти послѣднія втискиваютъ въ этическую проблему со столь же большими натяжками, сколь малыми логическими основаніями, всевозможныя злобы дня, ничего общаго не имѣющія съ этикой, какъ наукой, и, достигая внѣшняго успѣха, тѣмъ самымъ уготовляютъ самой этической наукѣ лишь внѣшній успѣхъ.

Не будемъ, однако, въ своихъ вводныхъ замѣчаніяхъ забѣгать впередъ и заниматься тѣмъ, что должно быть

предметомъ обсужденія всей нашей работы. Въ ней мы дадимъ слово отдѣльнымъ направленіямъ, существующимъ въ современной этикѣ. Само собой разумѣется, что, въ соотвѣтствіи съ нашей цѣлью, мы не можемъ особенно заинтересоваться взглядами именно того или другого философа, касаются ли они цѣлой этической системы, или той или другой отдѣльной этической проблемы. Вся наша задача ограничивается изложеніемъ въ самыхъ общихъ чертахъ всѣхъ разнообразныхъ общихъ этическихъ міровоззрѣній, какъ они существуютъ и вліяютъ въ настоящее время и какъ они сами противопоставляются другъ другу. Если же мы во второй главѣ нашего изслѣдованія занялись изложеніемъ взглядовъ одного философа, то мы это сдѣлали потому, что здѣсь ясно выступаетъ одно типическое, между тѣмъ какъ остальные сторонники той же точки зрѣнія слишкомъ часто обнаруживаютъ величайшую путаницу. Но и здѣсь для насъ важно одно только типическое, а вовсе не важно изложеніе взглядовъ одного этого философа.

И по отношенію къ другимъ, изложеннымъ здѣсь, направленіямъ мы вполнѣ опредѣленно ограничиваемся изложеніемъ обще-характернаго. И здѣсь для насъ вовсе не важна та или иная этическая система, насъ не интересуетъ тотъ или иной этическій взглядъ, какъ таковой, а насъ интересуютъ великіе историческіе и существующіе въ настоящее время типы, обобщенія этическихъ воззрѣній, живо характеризирующія нашу эпоху и охватывающія въ одно цѣлое отдѣльные взгляды и системы.

Если же мы попытаемся обобщить всѣ современныя направленія въ области этики въ такіе типы, мы получимъ три ясно и рѣзко очерченныя группы. Хотя между представителями каждой группы и существуютъ разногласія по отдѣльнымъ вопросамъ—да и какъ оно

можетъ быть иначе? — тѣмъ не менѣе, каждая группа образуетъ сама по себѣ одно цѣлое, рѣзко отличаясь отъ двухъ другихъ. Могутъ онѣ быть охарактеризованы такъ: этическій догматизмъ, „имморальный“ индивидуализмъ и критическая этика.

Вмѣстѣ съ тѣмъ мы попытаемся въ нашемъ изслѣдованіи показать, какая изъ этихъ трехъ группъ призвана съ точки зрѣнія критической играть руководящую роль въ будущемъ, хотя бы съ точки зрѣнія чисто фактической непосредственное настоящее съ ней мало согласуется. Ибо нельзя не замѣтить того, что преобладаніе въ настоящій моментъ одного изъ этихъ направленій далеко не можетъ служить гарантіей рѣшительнаго, основательнаго и длительнаго господства въ будущемъ. Скорѣе настоящій моментъ характеризуется очевиднымъ и высокой важности кризисомъ въ развитіи этики. Именно въ нашу эпоху съ ея противоположными этическими воззрѣніями этотъ кризисъ достигъ, можетъ-быть, апогея своего развитія.

I. Этическій догматизмъ.

Однимъ изъ лучшихъ украшеній истекшаго столѣтія былъ, какъ указывали уже неисчислимое множество разъ, расцвѣтъ естествознанія, и исторіи придется и впредь всегда и вездѣ отмѣчать его мощные успѣхи. Называетъ же себя наша эпоха съ справедливой гордостью „эпохой естествознанія“, и называли же все истекшее столѣтіе „вѣкомъ естествознанія“. И дѣйствительно, исторія науки не знаетъ другой эпохи, когда бы научная точка зрѣнія столь глубоко проникла бы въ самую гущу общественныхъ интересовъ, когда бы одно научное теченіе оказало столь глубокое вліяніе на общій ходъ мышленія и добилось бы столь широкаго распространенія и признанія въ самыхъ

широкихъ кругахъ, какъ естественно научное мышленіе, какъ міровоззрѣніе современнаго естествознанія.

Но не только современный естествоиспытатель оглядывается со справедливой гордостью на успѣхи своей науки. Успѣхи современнаго естествознанія въ познаніи природы привѣтствуетъ съ свободной отъ зависти радостью всякій, хотя бы онъ самъ и не работалъ въ этой области, если только у него живъ интересъ къ успѣхамъ человѣческаго знанія и познанія, если у него живъ вообще интересъ къ знанію и познанію. Но именно этотъ неожиданный и мощный успѣхъ естествознанія имѣлъ менѣе отрадное, хотя и легко понятное, побочное дѣйствіе: это блестящее развитіе современнаго познанія природы не только не помѣшало менѣе блестящему, и даже вредному, отраженію его въ другихъ наукахъ, не только сдѣлало его возможнымъ, но прямо и обусловило и вызвало его.

Ничего нѣтъ удивительнаго, разумѣется, въ томъ, что побѣдное шествіе отъ тріумфа къ тріумфу современнаго естествознанія возбудило живѣйшій интересъ въ самыхъ широкихъ слояхъ общества. Понятно поэтому также и то, что тѣмъ самымъ этотъ интересъ былъ отвлеченъ на время отъ другихъ областей человѣческаго знанія. У современной эпохи времени не было для того, чтобы столь же плодотворно работать и въ этихъ другихъ областяхъ и уже достигнутое здѣсь столь же удачно развивать далѣе, чтобы, по меньшей мѣрѣ, съ самаго же начала идти въ ногу съ развитіемъ естествознанія. То, что пріобрѣтало это послѣднее въ своемъ необычайно быстромъ побѣдномъ шествіи, шло насчетъ успѣховъ другихъ областей. Однимъ счастливымъ порывомъ естествознаніе на время привлекло къ себѣ почти всѣ наличныя силы, такъ что для другихъ научныхъ областей осталось ихъ очень мало.

Но если мы бы только жаловались на эту временную сравнительно заминку въ развитіи современной науки, какъ это нерѣдко дѣлается, то мы обнаружили бы неблагодарность и несправедливость въ отношеніи исторіи науки: вѣдь мы упустили бы тогда изъ виду, въ какой мѣрѣ обогатилось наше знаніе именно вслѣдствіе познанія природы. И, наконецъ, признать естествознаніе отвѣтственнымъ за сравнительную заминку въ областяхъ, съ ней самой ничего общаго не имѣющихъ, было бы и неумѣстно, и несправедливо.

Другое дѣло—историческая отвѣтственность, выпадающая на долю самихъ этихъ областей. Конечно, интересъ къ нимъ во время напряженнаго всеобщаго вниманія, которое привлекли къ себѣ успѣхи естествознанія, ослабѣлъ, на что мы указывали выше. И съ этой точки зрѣнія мы, соблюдая историческую справедливость, не можемъ, конечно, винить остальныя научныя области за то, что онѣ отстали, ибо въ началѣ этого движенія онѣ просто оставались безъ работниковъ. Но—и это гораздо хуже, чѣмъ одно лишь отставаніе сравнительно съ успѣхами естественныхъ наукъ!—Когда снова оказалось время, чтобы задуматься надъ собственными задачами внутри этихъ областей, оказалось, что потеряно всякое самосознаніе, всякое соображеніе со всѣмъ своеобразіемъ собственныхъ задачъ. когда естествознаніе достигло своихъ крупныхъ успѣховъ, когда развитіе его достигло своего апогея, было необходимо отсюда сдѣлать плодотворными и эти успѣхи. И эти плодотворные результаты должны были оказать свое вліяніе и въ другихъ областяхъ нашей духовной жизни. И не только практическая жизнь должна была получить свою долю а вся наука должна была почерпать въ этихъ результатахъ новыя силы, должна была задуматься надъ новыми методами.

Вмѣсто этихъ методологическихъ размышленій произошло догматическое, лишенное всякой критики позаимствованіе метода, который въ области естественныхъ наукъ привелъ къ блестящимъ результатамъ и въ нихъ получилъ несомнѣнное оправданіе. И вотъ этотъ методъ былъ совершенно догматически перенесенъ въ области, лежащія совершенно за предѣлами естествознанія. Въ этомъ слѣпо догматическомъ опьяненіи былъ, въ концѣ-концовъ, провозглашенъ одинъ единоспасающій методъ—методъ естествознанія. Къ нему должна была примкнуть, ему подчиниться всякая научная работа. Тѣ общіе законы, при помощи которыхъ человѣку удалось стать повелителемъ природы, должны были дать направляющую нить для уразумѣнія и урегулированія всей жизни, всѣхъ сторонъ культуры. Въ сѣтяхъ самыхъ общихъ схемъ надѣялись уловить самую индивидуальную дѣйствительность, абсолютно однократное живой дѣйствительности. Передъ приговоромъ строгой науки должно было устоять только то, что могло опредѣляться естественно-научнымъ методомъ. Вся и всякая научная работа должна была быть подведена подъ одинъ и тотъ же методологическій ранжиръ.

Къ чести естествоиспытателей слѣдуетъ сказать, что лишь немногіе изъ нихъ оказались повинными въ этомъ догматическомъ и слишкомъ поспѣшномъ обобщеніи. Скорѣе этотъ методологическій догматизмъ долженъ быть признанъ страннымъ дѣтищемъ именно тѣхъ, которые спеціально занимались изученіемъ культуры и исторіи. Именно историки и философы превратили правильный въ естествознаніи методъ въ его противоположность, примѣнивъ его къ наукѣ исторіи. И какъ историческая жизнь вообще, и въ частности жизнь нравственная, должна была быть поднята въ цѣляхъ научнаго разсмотрѣнія „на базисъ естественно-научнаго метода“, такъ и разработка и изложеніе вопро-

совъ этики должны были происходить „на естественно-науч ой основѣ“ [1]).

1. Натуралистическій догматизмъ представляетъ въ настоящее время особенно характерное теченіе въ общемъ движеніи этики. Въ одномъ опредѣленномъ направленіи теченіе это можетъ быть прямо названо на-

[1]) Въ процессѣ своего развитія натуралистическій методологическій монизмъ былъ связанъ съ философскимъ критическимъ монизмомъ метода. Въ принципѣ же ихъ слѣдуетъ строго различать, такъ какъ они абсолютно различны. Я не хотѣлъ бы, чтобы ихъ здѣсь смѣшивали. И критическій методологическій монизмъ стремится устранить различіе методовъ съ высшей точки зрѣнія, чѣмъ точка зрѣнія натуралистическаго монизма. Есть ли у него для этого основанія, объ этомъ можно спорить. Здѣсь, однако, не мѣсто рѣшать этотъ споръ. Во всякомъ случаѣ, онъ исходитъ при этомъ изъ критическихъ соображеній, а не ограничивается простымъ переносомъ метода въ слѣпо натуралистическомъ догматизмѣ. И именно поэтому вся духовная жизнь въ систематической связи своихъ воззрѣній имѣетъ совершенно другое значеніе, чѣмъ то, которое оно имѣетъ для натурализма. Въ особенности совершенно несравнимы между собою ихъ этическія убѣжденія. Было бы совершенно неосновательной ссылкой со стороны догматизма, если бы онъ хотѣлъ на нихъ опереться для своего отожествленія нормъ и законовъ природы. Правда, иной разъ можетъ показаться, будто и они въ понятіи общезначимости смѣшиваютъ понятіе закона природы съ понятіемъ нормы. Но на самомъ дѣлѣ логически общезначимая задача познанія отличается отъ обще-обязательно-осуществляющагося правила, которымъ опредѣляются явленія природы, и чисто естественному бытію противопоставляется выше его стоящее долженствованіе, и поэтому было бы хорошо строго проводить это различіе и въ терминахъ, чтобы догматизмъ не могъ провиниться неосновательной ссылкой на нихъ. Такимъ образомъ, если мы и должны затронуть эти методологическіе вопросы, то только для выясненія этическаго догматизма, но для этики критическаго монизма метода этого не нужно. Напротивъ того, мы совершенно согласны съ послѣдними и высшими принципами этой этики, хотя и не можемъ признать своей ея методологіи; поэтому намъ вовсе не можетъ нравиться помѣщеніе ея въ эту главу. Все это сказано было только для избѣжанія недоразумѣній.

турализмомъ. То, что въ теченіе уже многихъ столѣтій выдавалось за этику при посредствѣ понятія „борьбы всѣхъ противъ всѣхъ“, этого движущаго начала всѣхъ желаній, то получаетъ какъ-будто новое право на существованіе—и не только для естествознанія, но именно для этики—при посредствѣ современнаго понятія „борьбы за существованіе“. Сама этика должна съ этой точки зрѣнія стать естественно-научной дисциплиной, и именно дисциплиной антропологически-біологической. Развитію крупныхъ соціальныхъ массъ должно быть дано механическое объясненіе, и изъ этого объясненія должны быть выведены правила поведенія, которыми должно руководствоваться въ своей жизни отдѣльное лицо. Правила физики и біологіи должны быть примѣнены къ жизни нравственной; болѣе того: подъ именемъ соціальной этики вся этика низводится до ученія о симбіозѣ, или даже о паразитизмѣ. Опредѣленныя „состоянія природы и общества“, „соціальные инстинкты и привычки“,—вотъ, что кладется въ основу морали.

Разумѣется, можно разсматривать жизнь и какъ естественно-научный фактъ; и какъ естественно-научная дисциплина, біологія тоже имѣетъ всѣ права на существованіе и свой смыслъ. Само собой разумѣется также, что и жизнь, подобно всѣмъ другимъ процессамъ природы, подчинена общему закону причинности, и задача біологіи—изучать эти общіе естественные законы жизни съ точки зрѣнія физіологической, какъ психологической, и формулировать ихъ въ опредѣленныхъ понятіяхъ. Такова ея задача.

Но натуралистически-догматическая этика, именно потому, что она хочетъ быть этикой, именно потому, что она хочетъ дать руководящія правила поведенія, а не только объясненіе этого поведенія, не можетъ удовлетвориться одной этой чисто естественно-научной задачей. Она вынуждена также

выставить опредѣленныя точки зрѣнія оцѣнокъ: уже такова неотдѣлимая отъ нея природа этики. И она это дѣлаетъ, тѣмъ самымъ уклоняясь—правда, совершенно догматически и съ послѣдовательностью полнаго невѣденія—отъ своего первоначальнаго механизма. Какъ же она, однако, приходитъ къ этимъ точкамъ зрѣнія оцѣнокъ? Не иначе, какъ черезъ фактъ самой жизни. Не отдаваясь никакимъ критическимъ размышленіямъ по поводу различія между закономъ природы и нормой, между фактомъ и цѣнностью его, между мотивомъ и цѣлью, она видитъ въ самомъ этомъ фактѣ цѣнность и даже совокупность всѣхъ нравственныхъ цѣнностей. Жизнь—высшее изъ благъ—такова основная догма этого этическаго направленія. Она вовсе и не задается вопросомъ, съ какой точки зрѣнія слѣдуетъ оцѣнивать тотъ или другой фактъ, что придаетъ ему ту или иную цѣнность; она не спрашиваетъ, какъ то, что есть, могло бы и должно было бы быть, каковой вопросъ лежитъ въ корнѣ всякаго понятія цѣнности. Бытіе и долженствованіе, фактъ и цѣнность его для нея совершенно совпадаютъ, какъ одно и то же. Въ своемъ безысходномъ и неисчерпаемомъ догматизмѣ она фактъ жизни провозглашаетъ высшимъ этическимъ благомъ.

И какъ этотъ фактъ природы провозглашается высшимъ благомъ, такъ и извѣстные общіе механическіе законы природы, которымъ подчиненъ и самый этотъ фактъ, представляются этой теоріи особыми руководящими нитями, служащими для сохраненія и развитія жизни.

Для философіи, которая для основанія общаго теоретическаго міровоззрѣнія слѣпо принимаетъ догму абсолютной матеріи и которая всѣ явленія міра въ послѣднемъ счетѣ сводитъ къ соединенію и раздѣленію мельчайшихъ частичекъ массы, одно голое существованіе индивида не можетъ не явиться послѣднимъ якоремъ спасенія и съ точки зрѣнія практической. И

именно въ практическомъ отношеніи вся эта точка зрѣнія продолжаетъ оказывать свое вліяніе. Правда, теоретическія основы ея давно потеряли былое значеніе въ кругахъ людей науки, правда, именно тѣ круги, среди которыхъ она нѣкогда встрѣчала признаніе, именно, сторонники опредѣленнаго естественно-научнаго міровоззрѣнія, давно разглядѣли всю неправильность ея, и ряды ея сторонниковъ сильно порѣдѣли, все же практическіе выводы изъ нея, хотя и лишенные своей основы и висящіе въ воздухѣ, продолжаютъ оказывать мощное вліяніе на жизневоззрѣніе, весьма популярное среди очень широкихъ круговъ. Здѣсь индивидъ есть не что иное, какъ одинъ только комплексъ атомовъ, между которыми существуетъ взаимодѣйствіе, опредѣляемое общими законами механики; относительнымъ постоянствомъ этого ихъ взаимодѣйствія можно всецѣло объяснить, согласно этой теоріи, жизнь индивида. И какъ во всѣхъ вообще процессахъ природы индивидъ сохраняется лишь до тѣхъ поръ, пока его матеріально - причинныя условія не приходятъ въ столкновеніе съ условіями дѣйствительности, лежащими внѣ его, и какъ только при этомъ условіи за нимъ обезпечено постоянство его относительнаго матеріальнаго единства, такъ и въ практическомъ отношеніи существо дѣйствующее только тогда можетъ быть увѣрено въ относительномъ сохраненіи его существованія, его дорогой жизни, когда оно, во избѣжаніе столкновеній, умѣетъ согласовать по мѣрѣ возможности высшіе свои интересы, именно интересы своего существованія, съ таковыми же интересами всѣхъ остальныхъ индивидовъ.

Со стороны этики, догматически провозглашающей одну только жизнь основой всѣхъ цѣнностей, вполнѣ послѣдовательно, когда она настаиваетъ на сохраненіи этой жизни, какъ на абсолютной цѣнности, не могущей

вызвать ни малѣйшаго сомнѣнія. Столь же съ ея стороны послѣдовательно, когда она не видитъ въ жизни ничего иного, кромѣ опредѣленной матеріальной комбинаціи, когда она приписываетъ величайшее значеніе самымъ условіямъ ея. Усматривая опасность, грозящую этой комбинаціи со стороны другихъ комбинацій этого рода, видя въ жизни, въ общемъ и главномъ, не что иное, какъ борьбу каждаго противъ всѣхъ и всѣхъ противъ каждаго за средства существованія, она „естественно“ старается направить эту борьбу, разъ она уже неустранима и является необходимымъ элементомъ самаго понятія жизни, по крайней мѣрѣ, такъ, чтобы въ результатѣ ея число выжившихъ было возможно больше и число погибшихъ въ борьбѣ—возможно меньше.

Такъ интересы отдѣльной личности приводятся въ согласіе, по мѣрѣ силъ и возможности, съ интересами общества. Болѣе того, личность всего лучше защищаетъ собственные свои интересы, работая въ интересахъ всего общества. Она становится въ такомъ случаѣ полезнымъ и выгоднымъ членомъ рода и въ интересахъ этого послѣдняго позаботится о существованіи ея. Сколько разъ выдвигали, какъ глубокое обоснованіе морали, слѣдующее положеніе, встрѣченное съ такимъ восторгомъ и нерѣдко цитируемое и въ настоящее время: „Такъ какъ человѣкъ есть существо общественное и безъ общества совсѣмъ не мыслимъ или мыслимъ только, какъ хищное животное, то отсюда ясно, что изъ его сожительства съ другими людьми вытекаютъ обязанности взаимности, которыя съ теченіемъ времени и развились въ опредѣленные принципы морали“. „Естественная“ мораль понимается какъ „потребность общества“, какъ принципъ „взаимности“, „служащій цѣлямъ общества и съ тѣмъ вмѣстѣ отдѣльной личности, какъ члену его“. Здѣсь въ теоретическія разсужденія вводятся въ качествѣ эти-

ческихъ оцѣнокъ принципы пользы и вреда, выступающіе здѣсь подъ флагомъ взаимности, съ характернымъ для нихъ выдвиганіемъ внѣшней стороны нравственной жизни: то, что наиболѣе полезно для жизни и существованія найбольшаго числа людей, имѣетъ и величайшее этическое значеніе, а то, что наиболѣе вредно для наибольшаго числа людей, имѣетъ величайшее антиэтическое значеніе. „Всеобщая польза“, „благо общества“—вотъ величайшая нравственная цѣль. Этико-догматическій натурализмъ во всѣхъ его видахъ есть всегда этика полезности, утилитаризмъ. Какъ таковой, онъ не только претендуетъ на причинное объясненіе движеній и развитія крупныхъ массъ, но и какъ этическая теорія, онъ считаетъ себя способнымъ на основаніи этой причинной закономѣрности устанавливать нормы поведенія. „Польза“ и „взаимность“—таковы законы, опредѣляющіе жизнь наибольшаго числа людей и диктующіе, вмѣстѣ съ тѣмъ, отдѣльной личности необходимость растворять собственные свои индивидуальные интересы въ интересахъ всей массы. Правда, это ведетъ къ исчезновенію своеобразія личности, уступающаго свое мѣсто обязательному для всѣхъ среднему уровню жизни, но зато сохраняется высшее изъ благъ ея, драгоцѣнная жизнь. Содѣйствуя достиженію „всеобщей пользы“, личность тѣмъ самымъ удовлетворяетъ свой собственный „естественный принципъ самосохраненія“. Такъ она находитъ „свое собственное благо въ благѣ всего общества, всѣхъ остальныхъ людей“.

При нѣкоторыхъ незначительныхъ измѣненіяхъ въ понятіи все это этическое направленіе могло бы съ такой точки зрѣнія говорить и о „любви къ человѣчеству“, такъ какъ послѣдней основой этой любви была бы все еще любовь къ самому себѣ. Оно могло бы даже называть себя альтруизмомъ—благо это пре-

красное дѣло со столь же прекраснымъ названіемъ!— ибо его альтруизмъ все же основывался бы на эгоизмѣ. И когда появляются настроенія, обнаруживающія состраданіе къ людямъ, то и они легко умѣщаются въ рамкахъ теоріи: пугающее всѣхъ мягкосердечныхъ людей понятіе борьбы за существованіе вызываетъ представленіе о страданіяхъ всѣхъ людей и въ легко достигаемомъ истолкованіи пессимизма понятіе состраданія находитъ свое мѣсто. „Любовь къ самому себѣ является въ сущности послѣднимъ и высшимъ стимуломъ всѣхъ нашихъ дѣйствій, включая и добрыя, ибо большая часть добрыхъ дѣйствій вытекаетъ изъ состраданія“.—Здѣсь передъ нами послѣдній выводъ этой мудрости: всеобщій естественный законъ любви къ самому себѣ или счастье отдѣльной личности включаетъ уже въ себѣ и всеобщій нравственный законъ: высшей нравственной нормой является благо общества. Самая глубокая мудрость этой теоріи сводится къ тому, что всякій индивидъ, а слѣдовательно, и „соціальное позвоночное“—человѣкъ—именно тогда поступаетъ всего лучше, когда онъ возможно больше дѣйствуетъ въ интересахъ другихъ экземпляровъ своего рода.

Такова принципіальная точка зрѣнія натуралистическаго догматизма въ этикѣ. Но этимъ еще не исчерпывается догматизмъ вообще. Забывъ о своемъ натуралистическомъ происхожденіи, даже отрицая и стыдясь его, этотъ типъ догматизма развивается въ другое направленіе, которое очень часто, не понимая собственной своей природы, оказывается въ рѣзкомъ противорѣчіи и даже ожесточенной борьбѣ съ первоначальнымъ своимъ типомъ.

2. Такъ называемая этика успѣха мало чѣмъ отличается отъ натуралистическаго догматизма, какъ въ своемъ догматическомъ принципѣ, такъ отчасти и въ своемъ методѣ, выступая только противъ строго методо-

логическаго развитія съ механической точки зрѣнія его основныхъ идей. Тѣмъ не менѣе, она въ основѣ своей есть не что иное, какъ подробное развитіе всѣхъ вытекающихъ изъ натуралистическихъ принциповъ послѣдствій для практической жизни. Она раздѣляетъ съ нимъ абсолютную оцѣнку жизни; и для нея, какъ и для него, жизнь есть въ конечномъ счетѣ высшее изъ благъ. Для оцѣнки поведенія человѣка у нея нѣтъ другого масштаба, кромѣ наибольшаго успѣха въ жизни, откуда и ея вполнѣ удачное названіе. Но въ развитіи этой идеи между ними есть все же разница. Послѣдняя заключается, однако, скорѣе въ словахъ, чѣмъ въ понятіяхъ. Представители этики успѣха увѣряютъ, что она принципіально отличается отъ этики натуралистической, а между тѣмъ она учитъ: законы морали суть законы природы и должны быть изучаемы, подобно имъ. Правда, это именно тѣ законы природы, на которыхъ покоится счастье людей. И здѣсь, слѣдовательно, вся система этики покоится на основахъ антропологическихъ. Отсюда ясно, что этику успѣха очень трудно, если не совершенно невозможно, отличить отъ обыкновеннаго этическаго натурализма.

Если между ними и существуетъ нѣкоторое, болѣе кажущееся, чѣмъ дѣйствительное, различіе, то оно объясняется тѣмъ, что въ натуралистической этикѣ второго направленія имѣется больше разсужденій телеологическихъ. Совершенно отдѣлаться отъ понятія цѣли не могъ и обыкновенный натурализмъ, поскольку онъ вообще пытался обосновать этическое ученіе. Но это понятіе лежало въ основѣ его оцѣнокъ жизни и полезности больше implicite, чѣмъ explicite. Важнѣе всего, однако, для него было установить чисто механически-этическіе принципы, которые вмѣстѣ съ тѣмъ должны были быть естественными законами, обязательными для всѣхъ людей. Довольствовался онъ также установле-

ніемъ чисто этическихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ причинныхъ принциповъ (каковы: собственное счастье и общее благополучіе, эгоизмъ и альтруизмъ, любовь къ себѣ самому и любовь взаимная), не пытаясь построить на этихъ принципахъ вполнѣ развитой системы этики. Ему важно было—если не исключительно, то главнымъ образомъ—генетическое разсмотрѣніе того, что онъ провозглашалъ принципомъ необходимаго развитія этическихъ представленій. Второе догматическое направленіе, какъ было замѣчено уже выше, тоже ставитъ во главу своего изслѣдованія, въ видѣ перваго догмата, абсолютную цѣнность жизни и въ видѣ второго — тожественность моральныхъ законовъ съ такими законами природы, какіе могли бы выставить, напримѣръ, біологія и антропологія. Съ этой стороны обѣ догматическія тенденціи ничѣмъ между собой не отличаются.

Но различіе между ними,—правда, незначительное,—въ телеологическомъ отношеніи проявляется съ слѣдующихъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, чисто натуралистическая этика хотя и вноситъ въ оцѣнку факта жизни точку зрѣнія цѣнности, все же хочетъ быть только біологической дисциплиной, не обращая больше никакого вниманія на различіе между фактомъ и цѣнностью, а безъ всякой критики отожествляя ихъ. Поэтому она также безъ дальнѣйшихъ размышленій принимаетъ догму единства нормъ и законовъ природы. Этика же успѣха, желающая вмѣстѣ съ тѣмъ быть технологіей и ученіемъ искусства жизни, производитъ это отожествленіе сознательно, на основаніи опредѣленныхъ разсужденій, и потому ее приходится признать, несмотря на всѣ ея телеологическія попытки, болѣе антителеологичной и натуралистической, ибо менѣе наивной, чѣмъ грубый натурализмъ. Она сознательно принижаетъ съ этой точки зрѣнія значеніе нормъ до значенія законовъ природы.

Во-вторыхъ, телеологическія порыванія этики успѣха проявляются и положительно, сознательно возвышая, съ другой стороны, значеніе законовъ природы до значенія нормъ и, какъ ученіе объ искусствѣ жизни, дѣйствительно измѣняя въ большей степени, чѣмъ этическій натурализмъ, чисто механической точкѣ зрѣнія. Измѣнилъ ей, какъ мы говорили уже выше, правда, только implizite, своей оцѣнкой жизни, этическій натурализмъ. Но вполнѣ опредѣленно это дѣлаетъ этика успѣха, когда она въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи вынуждена изслѣдовать натуралистическія точки зрѣнія и естественно возникшія этическія точки зрѣнія со стороны цѣлесообразности ихъ для жизни. Хотя телеологическая точка зрѣнія присуща всякой этикѣ—безсознательно даже натуралистической, — тѣмъ не менѣе, этика успѣха претендуетъ на исключительное право на это названіе, чтобы скрыть, повидимому, свой собственный натурализмъ и отмежеваться, насколько это вообще возможно, отъ натурализма обыкновеннаго.

Если отвлечься отъ противорѣчій въ этихъ попыткахъ—противорѣчій, выступившихъ, однако, довольно ясно,—это врядъ ли есть принципіальное различіе между обоими направленіями. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ механическая и телеологическая точки зрѣнія взаимно переплетаются. Разница только въ томъ, что въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ идей, которое мы находимъ въ этикѣ успѣха, телеологическая точка зрѣнія яснѣе выступаетъ, чѣмъ въ натурализмѣ, вмѣстѣ съ которымъ она объявляетъ жизнь послѣдней и высшей цѣлью.

Третьимъ, еще болѣе внѣшнимъ, пожалуй, различіемъ можно признать именно это развитіе въ цѣлую систему. Натурализмъ, какъ таковой, большей частью не выходитъ за предѣлы своихъ натуралистическихъ

принциповъ, между тѣмъ какъ этика успѣха развиваетъ эти принципы въ примѣненіи къ спеціальнымъ формамъ жизни и съ точки зрѣнія успѣха ихъ въ жизни.

Порожденіемъ натурализма, такъ называемая, этика успѣха остается во всякомъ случаѣ. Корни ея слѣдуетъ искать въ натурализмѣ. Какъ бы она ни отдалялась до сихъ поръ и еще болѣе въ будущемъ отъ матеріалистически-натуралистическаго міровоззрѣнія, какъ жизневоззрѣнію, ей никогда не удастся скрыть своего происхожденія.

Лучше всего подтвердитъ сказанное взглядъ на характеръ и методъ изслѣдованія этой теоріи. Согласно собственному ея заявленію, этика есть не что иное, какъ ученіе о формахъ жизни, приноровленныхъ къ жизни человѣческой, ученіе о томъ, какъ слѣдуетъ пользоваться вещами такъ, чтобы онѣ были полезны для жизни. Очевидно, слѣдовательно, что и эта теорія ставитъ во главу своего изслѣдованія жизнь, какъ послѣднюю цѣнность, точно такъ, какъ это дѣлаетъ натуралистически-біологическая этика. Она даже заявляетъ, что этика относится къ біологіи такъ, какъ техника къ физикѣ [1]). Очевидно, слѣдовательно, что она стремится все-таки кое-въ чемъ углубить натуралистическую этику. Стремленіе къ самосохраненію, заявляетъ она, привело уже къ формамъ общежитія, въ которыхъ существованіе индивида обезпечено. Это—„естественные законы“ соціальной жизни. Натурализмъ возводитъ эти законы—скорѣе безсознательно и наивно—въ правила соціальной этики. Ничего другого, а то же

[1]) Сказала бы прямо: какъ ремесло къ наукѣ! Этики вообще это не касалось бы, но себя самое этика успѣха охарактеризовала бы удачно. Она еще глубже постигла бы собственную свою сущность, и въ виду этого самопознанія отъ нея можно было бы ожидать еще кое-чего.

самое, лишь съ бо́льшимъ сознаніемъ, дѣлаетъ въ сущности и этика успѣха. Для натуралистической болѣе безсознательной тенденціи она пытается найти и основанія и полагаетъ, что она совершаетъ этимъ философскую работу великой важности. Но въ чемъ же, собственно, заключается это философское размышленіе? Ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ глубокомъ замѣчаніи, что нарушеніе тѣхъ біологически-этическихъ правилъ вредитъ жизни, а исполненіе ихъ полезно для жизни. Но эти точки зрѣнія и обыкновенному натурализму не чужды. Однако, сторонники этики успѣха— и въ этомъ именно заключается шагъ впередъ, углубленіе натурализма и философская основа ихъ попытокъ! — стараются примѣнить эти общія точки зрѣнія къ различнымъ частнымъ случаямъ жизни, и именно здѣсь обнаруживается значительный шагъ впередъ въ сравненіи съ обыкновеннымъ натурализмомъ. Такъ, напримѣръ, сторонники этики успѣха заявляютъ, что натурализму убійство и воровство, гнѣвъ и ненависть, недовѣріе и враждебность представляются предосудительными совершенно инстинктивно, потому что развитіе общества должно съ абсолютной необходимостью привести къ исчезновенію ихъ, какъ опасныхъ для этого развитія. Этика же успѣха углубляетъ эту точку зрѣнія, вполнѣ ясно уразумѣвъ, что убійство, воровство и т. д. вредно для жизни; они грозятъ опасностью имуществу и даже жизни человѣка и потому достойны осужденія. Прилежаніе же, честность, довѣріе, миролюбіе полезны для жизни и потому суть добродѣтели. Такъ біологически-антропологическія правила выростаютъ въ этикѣ успѣха въ нравственныя нормы; она вполнѣ ясно „думаетъ“ объ „обязанностяхъ“, которыя натурализмъ признаетъ скорѣе безмолвно.

Можно, разумѣется, усумниться въ томъ, является ли, дѣйствительно, это „ясное уразумѣніе“ сторонни-

ковъ этики успѣха углубленіемъ натурализма или натурализмъ скорѣе сталъ болѣе плоскимъ, если бы далъ такое примѣненіе своимъ принципамъ. Сущность обоихъ направленій все же остается однимъ и тѣмъ же: кто нарушаетъ общія біологическія правила или—что одно и то же—моральныя заповѣди, того постигаютъ весьма тяжкія бѣдствія. Кто же соблюдаетъ моральныя заповѣди, т.-е. приспособляется къ общимъ біологическимъ правиламъ, тому очень хорошо живется. Общераспространенная народная мудрость: „не дѣлай другому того, чего ты не хочешь, чтобы дѣлали тебѣ“ и глубокія пиѳическія изреченія этики успѣха въ послѣднемъ счетѣ совпадаютъ.

Мы не станемъ, однако, заниматься здѣсь критикой цѣнности отдѣльныхъ тенденцій. Попытаемся сначала еще больше разобраться въ теоріи этики успѣха. Сначала она пытается собрать всевозможныя біологическія правила такого рода, и затѣмъ дать имъ этическую оцѣнку подъ именемъ обычая: жизнь создала обычай, указывающій на требованія, которыя она ставитъ отдѣльному лицу. Слѣдуетъ поэтому a priori ожидать, что обычай долженъ имѣть величайшее значеніе для жизни: вѣдь онъ представляетъ собой самую общую форму соціальной жизни человѣчества и потому является важнымъ предметомъ изученія этики, которая ставитъ себѣ задачей изученіе приспособленности формъ жизни къ человѣческой жизни.

Множество отдѣльныхъ индивидовъ, разсуждаетъ эта теорія, несмотря на это множество, все же до извѣстной степени равны между собой, какъ съ точки зрѣнія своей природы, такъ и съ точки зрѣнія внѣшнихъ условій жизни. И именно поэтому существуетъ и равенство условій полезнаго для нихъ устроенія жизни. Отсюда съ необходимостью вытекаютъ обычаи различныхъ обществен-

ныхъ группъ. И именно въ обычаяхъ отдѣльный индивидъ находитъ направляющую нить для своего поведенія; въ нихъ дано также общее этическое правило. Такъ этика успѣха догматически отожествляетъ обычай съ нравственностью, возводитъ его даже въ принципъ морали, изучаетъ въ деталяхъ жизнь, согласно всеуравнивающимъ обычаямъ, какъ жизнь нравственную.

Принимаются также въ разсчетъ извѣстныя индивидуальныя біологическія группировки людей. Принимаются во вниманіе различія народовъ и расъ, странъ, климата, географическаго положенія, какъ и различныя ступени историческаго развитія народовъ. И при помощи понятія приспособленія всѣ эти факторы находятъ приложенія къ понятію обычая и тѣмъ самымъ становится очевидной возможность модификаціи этого понятія: въ своемъ генетическомъ развитіи обычаи зависятъ, какъ отъ внѣшнихъ условій жизни, такъ и отъ человѣческой природы, которая именно въ этихъ обычаяхъ приспособляется къ окружающей средѣ. Обычаи, такимъ образомъ, развиваются, какъ естественные продукты вполнѣ опредѣленныхъ историческихъ условій и приспособленія къ средѣ. Въ такомъ случаѣ отдѣльные и частные обычаи и—что для этики успѣха одно и то же—нравственныя цѣнности сами съ необходимостью признаются измѣнчивыми въ отдѣльности и частности. Но обычай вообще сохраняетъ свое принципіальное значеніе, жизнь по обычаямъ, сохраняетъ значеніе нравственной жизни, понятіе обычая—значеніе нравственнаго установленія. И не только обычай вообще надолго сохраняетъ свое принципіальное значеніе, но и нѣкоторыя модификаціи его совершенно общаго характера надолго сохраняютъ свое значеніе, не измѣняясь въ своей общности. Ибо—аргументируютъ далѣе—при всей и вся-

ческой измѣнчивости все же существуетъ извѣстное постоянство самыхъ общихъ условій, жизни во всѣ времена и для всѣхъ народовъ и вскрытіе этихъ условій есть самая важная задача этой этики. Въ нихъ она, вмѣстѣ съ тѣмъ, усматриваетъ самыя важныя постоянныя этическія правила всякаго здороваго и полезнаго развитія жизни вообще. И она ставитъ себѣ задачей прослѣдить эти самыя общія правила съ наивозможной полнотой. Она можетъ прослѣдить даже ихъ модификаціи, чтобы изучить ихъ значеніе не только для всей жизни тѣхъ человѣческихъ группъ, которыя находятся подъ вліяніемъ этихъ модификацій, но и для человѣческой жизни вообще. Такъ, именно съ этой точки зрѣнія, этика успѣха оказывается истиннымъ ученіемъ, какъ жить, какимъ она хочетъ быть. Она можетъ давать людямъ самые мудрые совѣты, какъ жить, можетъ указывать самые мудрые пріемы для полезнаго усовершенствованія жизни. Она охотно даетъ совѣты и указанія на счетъ пьянства и куренія табаку, о томъ, сколько надо спать и сколько бодрствовать, какъ работать и какъ отдыхать, гдѣ проводить лѣто и въ какомъ обществѣ вращаться, по вопросамъ кораблестроенія и желѣзнодорожнаго хозяйства, политики и биржи. А такъ какъ такія правила, число которыхъ можетъ быть доведено до безконечности, вмѣстѣ съ тѣмъ являются общими естественными законами человѣчества, то именно поэтому они приводятъ къ единственной и дѣятельной жизни „согласно природѣ“. Въ нихъ дана средняя формула жизни вообще — антропологически-нормальное. И именно поэтому они въ своей общей формѣ являются обязательными не для того или другого отдѣльнаго человѣка, а для всего человѣчества вообще; и они не только обязательны съ точки зрѣнія этической, но вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣляютъ съ точки зрѣ-

нія антропологической всю естественную исторію человѣчества.

Ибо полное собраніе такихъ правилъ учитъ насъ спеціально и прежде всего понимать крупныя—а въ настоящее время особенно мощныя—экономическія организаціи массъ. Экономическіе интересы являются единственными интересами не только для болѣе или менѣе значительной части современнаго человѣчества. И для біологически-антропологической этики они прежде всего тождественны съ этическими интересами. Высокаго значенія формами общаго строенія жизни, важными условіями жизни они являются, безъ всякаго сомнѣнія; и этого одного уже достаточно, чтобы признать ихъ предметомъ вѣдѣнія такой этики. Кромѣ того, они находятся въ самомъ тѣсномъ взаимодѣйствіи съ обіцими обычаями, ими опредѣляются и дѣйствуютъ на нихъ опредѣляющимъ образомъ. Жизнь отдѣльнаго человѣка оказывается въ необходимой связи съ ними съ самаго, уже только тѣмъ, что она есть, начала. Коренная проблема этики можетъ быть выражена, такимъ образомъ, въ слѣдующемъ вопросѣ: какой характеръ этой естественной связи является наиболѣе приспособленнымъ къ жизни индивида, какъ и всего человѣчества? Самую надежную путеводную нить для рѣшенія этого вопроса даетъ этикѣ уже біологія. Послѣдняя разсматриваетъ единичное и однократное исключительно, какъ нѣкоторое колебаніе около общаго средняго уровня жизни рода—абстракція, съ ея точки зрѣнія вполнѣ основательная. Оно входитъ просто, какъ одинъ экземпляръ, въ общее понятіе рода. Такъ какъ для этики, опредѣляемой біологіей, жизнь является самоцѣлью, имѣя собственную свою цѣнность, и такъ какъ она считаетъ ее наиболѣе обезпеченной тогда, когда отдѣльные интересы—а другихъ она и не знаетъ—растворяются въ общихъ, легко и безъ всякихъ коллизій

подчиняются общему цѣлому, то она легко находитъ общую путеводную нить для индивида въ его отношеніяхъ къ великимъ организаціямъ человѣчества. Индивидъ теперь сейчасъ же знаетъ, какъ ему лучше поступать: частные его интересы не должны противорѣчить интересамъ общества, а должны ими покрываться, а потому и не могутъ болѣе быть частными интересами. Въ такомъ случаѣ онъ является полезнымъ экземпляромъ рода, можетъ назвать любовь къ себѣ самому любовью къ ближнему, и живется ему тогда хорошо.

Подобно тому, какъ естествознаніе разсматриваетъ общее равенство, какъ біологическій естественный факторъ—абстракція, вполнѣ основательная,—и жизнь индивида—какъ общее среднее выраженіе жизни, такъ біологически-оріентированная этика видитъ и въ наивозможно большемъ приближеніи индивида къ общему уровню „естественное и жизненное“, и общее соціальное уравненіе является этическимъ идеаломъ, основаннымъ на „принципахъ взаимности“. Нормальное здѣсь становится нормативнымъ. Этика эта хочетъ понять крупныя массовыя движенія и соціальныя организаціи, согласно общимъ естественнымъ законамъ человѣческаго развитія, а такъ какъ эти организаціи представляются ей наиболѣе приспособленными формами существованія, она пытается ввести въ нихъ все нравственное, однократное и личное, содержащееся во всякомъ нравственномъ опредѣленіи въ видѣ нормальнаго средняго уровня нравственной жизни, она пытается растворить индивидуальное въ коллективизмѣ.

Что можетъ быть лучше для огромнаго большинства современнаго человѣчества, чѣмъ такая мораль? Все въ ней разсчитано на видимый внѣшній успѣхъ. Сама она не совсѣмъ то же самое, что натурализмъ, легко отпугивающій отъ себя нѣжныя сердца, она, можетъ-

быть, даже менѣе широка, чѣмъ онъ, но зато и менѣе претенціозна и болѣе пріемлема для широкихъ массъ. Натуралистическій эгоизмъ здѣсь стыдливо прячется въ темномъ фонѣ крупныхъ массъ. Тѣмъ не менѣе, она не менѣе, чѣмъ самый безпощадный натурализмъ, исходитъ изъ общей пользы и—что всего важнѣе—даетъ отдѣльному индивиду гораздо болѣе точныя директивы поведенія, чѣмъ онъ. Натурализмъ, какъ-будто, на это совершенно не способенъ; онъ былъ въ состояніи указать только на высшія человѣческія цѣли: пользу и общее благоденствіе. Она же любовно руководитъ индивидомъ въ его цѣляхъ, обѣщая ему достиженіе ихъ и полное благоденствіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ, она освобождаетъ его отъ всѣхъ неудобныхъ авторитетовъ, оставляя ему одинъ только непогрѣшимый и все же мягкій авторитетъ удобнаго моральнаго филистера, власть котораго столь же легка, сколь благодѣтельна. Она любовно освобождаетъ индивида отъ всякаго труда собственныхъ нравственныхъ рѣшеній, оставляя ему взамѣнъ общій шаблонъ системы этическаго сообщества филистеровъ. И всѣхъ этихъ прекрасныхъ результатовъ она достигаетъ при помощи догмы едино-спасающаго естественнонаучнаго метода. Имъ она въ дѣйствительности гораздо болѣе занимается, чѣмъ телеологической точкой зрѣнія, несмотря на увѣренія въ противномъ, и, тѣмъ не менѣе, она, по причинѣ полной своей безпринципности, логически постоянно смѣшиваетъ эти двѣ точки зрѣнія.

II. Аморальный индивидуализмъ.

„Девятнадцатый вѣкъ инстинктивно ищетъ теорій, оправдывающихъ его фаталистическую подчиненность фактамъ“,—теорій, согласно которымъ нѣтъ надобности „дѣйствовать“, а только „реагировать“. Если эти слова и не могутъ быть отнесены ко всему девятнадцатому

вѣку, въ особенности къ его началу, къ первой его трети, то они, безъ сомнѣнія, до извѣстной степени правильны относительно его конца, и прежде всего будетъ весьма основательно ихъ отнести къ настоящему моменту, къ началу двадцатаго столѣтія.

Указываютъ на все это „простонародный инстинктъ“ „утилитариста—невѣжды“, его „фантазіи“ о „закономѣрности природы“ и „всей естественной закономѣрности“. Но все это есть не что иное, какъ „наивно-гуманистическое улаживаніе и извращеніе смысла“ (истинной природы), „до пресыщенія считающееся съ демократическими инстинктами современной души“; сама эта душа есть отвратительное „рвотное“. „Вездѣ и всегда равенство передъ закономъ, и въ природѣ дѣло обстоитъ въ этомъ отношеніи не иначе, чѣмъ у насъ“— такъ гласитъ старый, но, тѣмъ не менѣе, и въ настоящее время еще мощный догматизмъ. „Замаскированная задняя мысль—такъ возражаетъ противъ этого болѣе глубокій скепсисъ—въ которой снова оказывается скрытой... вражда черни противъ всего привилегированнаго и самодержавнаго“.—„Да здравствуетъ законъ природы“, восклицаетъ „чернь“ и, какъ „плохой филологъ“, смѣшиваетъ “текстъ“ съ „интерпретаціей“.— Можетъ явиться нѣкто, руководствующійся противоположными намѣреніями и обладающій искусствомъ интерпретаціи, и онъ могъ бы изъ той же природы и на основаніи тѣхъ же явленій вывести нѣчто, какъ-разъ обратное—безпощадную тираннію и требованіе власти. Такой истолкователь такъ изобразилъ бы передъ вами полную безусловность во всякой „волѣ къ власти“, что чуть ли не всякое слово и даже слово „тираннія“ стало бы непригоднымъ, или представляло бы собой слабую и мягкую метафору, какъ нѣчто слишкомъ человѣческое. И тѣмъ не менѣе, и этотъ истолкователь, въ концѣ-концовъ, утверждалъ бы объ этомъ

мірѣ то же самое, что вы, а именно, что все, что происходитъ въ немъ, происходитъ „съ необходимостью“ и, можетъ-быть, заранѣе „предвидѣно“, но не потому, что въ немъ властвуютъ законы, а потому, что законы въ немъ абсолютно отсутствуютъ, и каждая сила, каждый моментъ дѣлаютъ свой послѣдній выводъ“.

„Можетъ явиться нѣкто“, и этотъ „истолкователь“ пришелъ. Онъ самъ былъ этимъ „истолкователемъ“, который сказалъ свое: то былъ Фридрихъ Ницше [1]). Онъ позналъ, какъ ему казалось, абсолютную, естественную необходимость въ абсолютной противоположности къ закономѣрности или, выражаясь яснѣе, естественную закономѣрность—которой онъ вовсе не отрицалъ, замѣняя ее только понятіемъ „необходимаго и поддающагося предвидѣнію процесса“, въ абсолютномъ противорѣчіи къ нравственной закономѣрности [2]). Мощная индивидуальность, въ высшей степени благородная, своеобразная личность освобождается отъ

---

[1]) Какъ мы указывали уже во введеніи, онъ служитъ намъ здѣсь, какъ представитель цѣлаго типа, и не потому только, что онъ возрождаетъ этотъ своеобразный типъ для нашего времени, а потому, что его воззрѣнія, поскольку они стали уже знакомы самымъ широкимъ кругамъ, все же ни у кого другого не изложены въ столь ясной и общей формѣ, а также и потому, что самыя важныя идеи, связанныя съ этой точкой зрѣнія и оказавшія вліяніе на современную жизнь, связаны также прежде всего съ личнымъ обаяніемъ ихъ представителя.

[2]) Несмотря на ошибку съ точки зрѣнія этической, здѣсь передъ нами все же въ высшей степени глубокій взглядъ на исторію въ самомъ широкомъ смыслѣ. Въ этомъ отношеніи всѣ тѣ, которые говорятъ объ «историческихъ законахъ», могутъ многому еще научиться у индивидуализма, который вполнѣ ясно понимаетъ уже, что «историческія цѣнности» находятся за предѣлами общихъ законовъ. Но что и онъ не свободенъ отъ противорѣчій, доказываетъ полное отсутствіе необходимыхъ ограниченій въ отношеніи употребляющагося здѣсь понятія о «поддающемся предвидѣнію» процессѣ «міра».

мощнаго инстинкта и съ горькой насмѣшкой и презрѣніемъ возстаетъ противъ „обезличивающаго“, „противоестественнаго“ „уравниванія“ „морали“, то-есть, того, что́ она считаетъ моралью.

Дѣло въ томъ, что она знаетъ одну только мораль, „стадную мораль“, мораль „соціальнаго позвоночнаго“, какъ она сама себя называетъ, которую мы выше изложили подъ понятіемъ этическаго догматизма, мораль „глупыхъ философовъ и мечтателей о всеобщемъ братствѣ, называющихъ себя соціалистами“, „утилитаристовъ-невѣждъ“, какъ ихъ очень часто называетъ новый истолкователь природы. И кто „разъ продумалъ до конца эту стадную мораль, тотъ знаетъ одной гадостью больше, чѣмъ другіе люди, а можетъ быть и новую задачу“.

Если не по формѣ, то по существу дѣла мы не можемъ не согласиться съ протестомъ человѣка, который такъ говорилъ. Остается лишь рѣшить вопросъ, исчерпывается ли сущность морали вообще той „стадной моралью“, достаточно сильной еще и въ настоящее время и вызывающей съ его стороны столь ожесточенныя нападки. Но этотъ вопросъ насъ въ настоящее время еще не занимаетъ. Покуда передъ нами задача понять и изучить, какъ таковой, этотъ новый, второй типъ морали.

„Можетъ явиться нѣкто, руководствующійся противоположными намѣреніями и обладающій искусствомъ интерпретаціи, и онъ могъ бы изъ этой же природы и и на основаніи тѣхъ же явленій вывести нѣчто, какъ разъ обратное — безпощадную тираннію и требованіе власти“. — Это положеніе носитъ программный характеръ, обозначая направленіе и цѣль новой точки зрѣнія. Методъ же ея тотъ же, что у старой. И для нея задача прежде всего въ томъ, чтобы „читать“ въ природѣ. Но она „вычитываетъ“, она „выводитъ“ „изъ той же

природы“ нѣчто, прямо противоположное тому, что вычитываетъ этическій догматизмъ. Этому казалось, что природа указываетъ на „принципъ взаимности“. „общей пользы“, „всеобщаго благоденствія“. Онъ видѣлъ общую цѣль „въ жизни наибольшаго числа людей“ и въ „счастьѣ большинства“. И когда просыпались сантиментальныя чувства, онъ говорилъ о „всеобщемъ состраданіи“, отожествляя его съ эгоизмомъ съ одной стороны и съ „любовью къ ближнему“ — съ другой, какъ съ противоядіемъ противъ борьбы за существованіе.—Новая же точка зрѣнія усматриваетъ въ жизни „безпощадное осуществленіе стремленій къ власти“, „волю къ власти“. „Будьте тверды!“—„Тираннія“... „въ слабой и мягкой метафорѣ“... такова цѣль новаго ученія.

Что приводитъ его къ этой цѣли? Не что иное, какъ глубокій взглядъ на природу, на дѣйствительность, на жизнь — взглядъ, „эпохѣ массъ“ чуждый и въ настоящее время довольно еще рѣдкій.

Если не съ систематической ясностью, то интуитивнымъ взглядомъ художника идея „общаго средняго уровня жизни“ правильно распознается, какъ голая абстракція, какъ „извращеніе смысла“, какъ гласитъ одно рѣзкое выраженіе объ этомъ. Эта абстракція, безъ которой естествознаніе не можетъ обойтись, правильно распознается, какъ голая абстракція. Чисто формальное методологическое значеніе этой абстракціи не находитъ здѣсь, правда, никакой оцѣнки, но зато догматизму очень ловко указывается на его ошибку, состоящую въ томъ, что онъ принимаетъ „интерпретацію“ за „текстъ“. Здѣсь устанавливается, что въ дѣйствительной жизни такое „среднее жизни“ никогда не реализуется. „Жить, значитъ, желать быть различнымъ“, значитъ „желать быть другимъ, чѣмъ эта природа“ догматиковъ. И это „желать

быть другимъ“ и есть вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительная природа.

Этическій догматизмъ, какъ натурализмъ, такъ и этика успѣха, видѣлъ послѣднюю и высшую цѣль въ проповѣди „пріятной жизни“, въ стремленіи къ сохраненію по мѣрѣ силъ этой жизни. „Всеобщая любовь къ человѣчеству“, „состраданіе“, „всеобщее благоденствіе“ и „уравниваніе“, — таковы были опредѣляющіе факторы этого сохраненія жизни. Всеобщая борьба за существованіе,—такъ требуетъ, по ихъ мнѣнію, жизнь,— должна быть смягчена, и именно поэтому личность со своими интересами должна гармонически и мирно раствориться въ интересахъ всего общества, въ соціальномъ согласіи.

И новой точкѣ зрѣнія природа учитъ жизнь. Но это—другая жизнь, а не та, которую вычитываютъ изъ природы господа „соціологи“. „Откройте глаза, господа соціологи, строющіе планы будущаго! Индивидъ сталъ сильнымъ при обратныхъ условіяхъ; вы описываете крайнее ослабленіе и упадокъ человѣка, вы сами этого хотите и для этой цѣли вамъ нуженъ весь аппаратъ лжи стараго идеала! Вы таковы, что свои стадныя потребности принимаете за идеалъ“... „Соціальная мѣшанина“... „предразсудокъ о разныхъ людяхъ“... „пахнетъ чернью“, есть „извращеніе“ жизни и природы. „Жизнь есть по существу своему присвоеніе, нарушеніе, побѣда надъ чужеземцемъ и слабымъ, подавленіе, жестокость, навязываніе собственныхъ формъ, отчужденіе и, по меньшей мѣрѣ, въ самой мягкой формѣ эксплоатація“. Такой представляется жизнь безпристрастному „истолкователю“ природы. Такъ, онъ „читаетъ“ настоящій „текстъ“. Нигдѣ онъ въ природѣ, какъ таковой, не находитъ мягкаго и сострадательнаго отношенія къ живымъ существамъ. Безъ всякой заботы о нихъ совершается въ ней теченіе событій. Слабаго раздавли-

ваетъ ея тяжелая стопа, и только сильный выживаетъ, преодолѣвая всѣ опасности и бѣды. Нѣтъ, не къ „пріятной жизни“ въ благостной „соборности“ призываетъ насъ природа, какъ насъ въ томъ увѣряютъ „соціологи“, „утилитаристы“ и сторонники этики успѣха. Природа проходитъ мимо всего этого безъ всякой пощады. „Вѣнецъ стадныхъ идеаловъ“... „высшая оцѣнка соборности“, „опосредствованіе человѣка“ совершаются въ настоящее время этой соборностью съ большимъ успѣхомъ. Но природа учитъ насъ „болѣе сильному и безпощадному идеалу“. „Жизнь есть воля къ власти“. „Нѣтъ ничего цѣннаго въ жизни, кромѣ степени власти“. Таково это ученіе.

Такимъ образомъ философы, которые должны быть „совѣстью своего времени“, должны сами осудить свои идеалы, чтобы быть въ состояніи противостать эпохѣ „опосредствованія“, „средняго уровня“.

Догматизмъ, въ цѣляхъ „общаго благоденствія“, считалъ необходимымъ нивеллировать жизнь и дѣйствія всѣхъ индивидовъ до мелочей по общимъ шаблонамъ, и охватить своими благонамѣренными предписаніями даже куреніе табаку, вопросы политики и биржи. Противъ этой филистерской морали возмущается ясное чутье дѣйствительности, присущее яркой индивидуальности. Она познаетъ абсолютно-индивидуальное всякой дѣйствительности, „инакобытіе“ всякой жизни и всѣхъ существъ. Она сознаетъ, что во всемъ мірѣ нѣтъ нигдѣ абсолютнаго равенства живыхъ существъ и условій ихъ жизни, а потому и не можетъ быть никогда равныхъ дѣйствій. „У дѣйствительныхъ индивидовъ никогда не бываетъ одинаковыхъ дѣйствій“. Здѣсь устанавливается въ высшей степени важный фактъ познанія, что „человѣкъ есть нѣчто однократное и дѣлаетъ только однократное“. Изъ этого познанія един-

ственнаго и однократнаго характера истинной дѣйствительности въ противоположность чисто абстрактной схемѣ дѣйствительности, какъ и изъ благороднаго чувства „исторической цѣнности“, однократности и единственности вытекаетъ правильное и рѣзкое отклоненіе этическаго догматизма, который, къ сожалѣнію, и неосновательно разсматривается этой новой точкой зрѣнія, какъ этика вообще. „Я дѣлаю отводъ противъ этой низменной теоріи, проповѣдующей: „что для одного хорошо, то и для другого не плохо“, „не дѣлай другому того, чего ты не хочешь, чтобы было сдѣлано тебѣ“,—теоріи, желающей обосновать всю совокупность человѣческихъ отношеній на взаимныхъ услугахъ, такъ что каждое дѣйствіе представляется отплатой за то, что было сдѣлано намъ. Эта предпосылка неблагородна въ высшей степени; здѣсь предполагается эквивалентная цѣнность моихъ и твоихъ дѣйствій; личная цѣнность дѣйствія здѣсь просто аннулируется (а вѣдь такое дѣйствіе ничѣмъ не можетъ быть уравновѣшено и оплачено). „Взаимность“ есть большая пошлость; то, что я дѣлаю, не можетъ и не должно быть сдѣлано другимъ, уравновѣшиваніе здѣсь невозможно... въ болѣе глубокомъ смыслѣ ничего никогда не возвращается, потому что мы нѣчто однократное и только однократное дѣлаемъ. Это основное убѣжденіе побуждаетъ къ аристократическому отмежевыванію отъ толпы, потому что толпа вѣритъ въ „равенство“, а, слѣдовательно, и уравновѣшиваніе и „взаимность“.

При такомъ великолѣпномъ взглядѣ на дѣйствительность, при такомъ тонкомъ пониманіи „историческихъ цѣнностей“ непріемлемость всякой догматической морали становится очевидной, и эта мораль оказывается поколебленной до основанія и разрушена. Всѣ абсурдныя идеи, которыя въ ней заключены, или кя

которымъ она должна привести, если додумывать ее послѣдовательно до конца, вся внутренняя ложь и неправдоподобность—все это однимъ мощнымъ ударомъ обнаружено воочію. „Обезличиваніе“ догматизма, полная „неестественность“ его мнимой „естественной закономѣрности“ вполнѣ распознаются этимъ проникновеннымъ взглядомъ; его „альтруизмъ“ очень удачно бичуется, какъ „самая лживая форма эгоизма“, какъ „окольный путь къ нему же“. О его понятіи „всеобщей любви къ человѣчеству“ правильно говорится: „Этимъ понятіемъ, до настоящаго времени, лучше всего оперировали, чтобы лгать и лицемѣрить“ [1]). Весь антуражъ всеобщаго благоденствія и общей пользы провозглашается принципомъ, абсолютно непріемлемымъ. Все это не что иное, какъ „глупая“... „болтовня“...—„Оцѣнивать значеніе человѣка по той пользѣ или тому вреду, которые онъ приноситъ людямъ“. Во-первыхъ, нѣтъ ни одного принудительно-необходимаго основанія для того, чтобы сдѣлать обязательнымъ для единичной личности этотъ, будто-бы, общій принципъ, потому что онъ всегда остается опредѣленнымъ субъективно. „Вотъ путь къ счастью“, съ этимъ восклицаніемъ каждый бросается къ намъ съ готовымъ рецептомъ въ рукахъ. „Но какое намъ дѣло до счастья? спрашиваемъ мы въ полномъ изумленіи“. Во-вторыхъ, нашъ „принципъ“ самъ себя разрушаетъ своими совершенно абсурдными выводами. „Значеніе какого-нибудь дѣйствія оцѣнивается по его послѣдствіямъ, говорятъ утилитаристы... Но извѣстны-ли эти послѣдствія? Можетъ быть, не пять шаговъ впередъ... Утилитаристы наивны... Въ концѣ-концовъ, намъ нужно еще знать, что полезно;

[1]) Что касается самостоятельнаго значенія понятія любви къ ближнему, какъ оно знакомо христіанству, то оно остается совершенно непонятымъ и этимъ направленіемъ, которое само развилось изъ натурализма.

и здѣсь взглядъ ихъ не проникаетъ далѣе пяти шаговъ".

Дѣйствительно, большая „наивность" со стороны этическаго догматизма оцѣнивать какое-нибудь дѣйствіе въ зависимости отъ значенія, которое оно имѣетъ для „общаго блага"; это—не меньшая, если не бо̀льшая еще „наивность", чѣмъ та, которую обнаруживаетъ тотъ-же этическій догматизмъ, когда онъ хочетъ коллективистически нивеллировать и уравнивать дѣйствія всѣхъ индивидовъ. Въ первомъ случаѣ упускается изъ виду, что въ каждый моментъ положеніе личности совершенно индивидуально, и что это индивидуальное положеніе не можетъ обусловливать одно и то же содержаніе для одного дѣйствія и для другого. Во второмъ случаѣ догматизму совершенно неясно, какой абсурдъ онъ провозглашаетъ своей проповѣдью „общаго блага". Это тогда только могло бы быть выполнено, если бы было возможно обозрѣть послѣдствія этого дѣйствія до безконечности, потому что всеобщая причинная связь представляетъ собой безконечный рядъ, какъ въ данный моментъ въ ширину, такъ и въ безконечно-далекомъ времени въ глубину. Только этотъ обзоръ безконечно-длиннаго причиннаго ряда и только проникновеніе въ безконечную глубину отдѣльныхъ причинныхъ явленій могло бы дать дѣйствующей личности ручательство въ томъ, что ея дѣйствія дѣйствительно служатъ ко „всеобщему благу", или, что оно не „вредитъ" обществу, несмотря на противоположныя намѣренія дѣйствующей личности. Очевидно, слѣдовательно, что требованіе такого предвидѣнія просто абсурдно, ибо оно совершенно неосуществимо. И, если кто этого требуетъ, то его взглядъ не проникаетъ далѣе „пяти шаговъ впередъ".

Намъ становится понятнымъ, почему старый идеалъ упраздняется и долженъ уступить мѣсто новому, почему необходима переоцѣнка всѣхъ цѣнностей. Старый

идеалъ, какъ его, по крайней мѣрѣ, представляетъ себѣ новая точка зрѣнія, обнаружилъ полную свою несостоятельность и абсурдность, и природа, которая придавала ему какую-то видимость правильности, не была истинной природой, а сама была только видимостью, только „извращеніемъ смысла“ природы. Истинная же дѣйствительность и истинная природа, разрушающія старый идеалъ, какъ нѣчто „неестественное“, требуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ новаго „естественнаго“ идеала. Однократность и единственность индивида, какими ихъ обнаруживаетъ истинная природа, противорѣчитъ „общему уровню жизни“ и ничего о немъ не знаетъ; именно, поэтому, она отворачивается отъ стараго идеала „уравниванія“ и „опосредствованія“ „альтруистовъ-фантазеровъ“ и „утилитаристическаго хлама“, требующихъ сострадательнаго приведенія къ одному общему знаменателю. Но отсюда вытекаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, необходимость примиренія цѣнностей съ природой. Все „старое направленіе въ ученіи о цѣнностяхъ основывалось на оклеветаніи жизни“, несмотря на всю свою догматическую оцѣнку жизни, или даже благодаря именно ей. Новое же направленіе стремится къ „оправданію жизни“. Оно давно уже разсмотрѣло, что состраданіе есть нѣчто „чуждое“ природѣ и жизни. „Тамъ, гдѣ индивидъ ищетъ цѣнности въ службѣ другимъ, можно съ увѣренностью сдѣлать отсюда выводъ объ униженіи и вырожденіи“. Безпощадное утвержденіе индивида оказалось самымъ главнымъ дѣйствующимъ факторомъ жизни. Тѣмъ самымъ была дана естественная тенденція новаго идеала. Съ уразумѣніемъ однократности всякаго бытія и жизни новому ученію удалось счастливо преодолѣть „опосредствующія“ теоріи морали, и въ единственности дѣйствительно индивидуальнаго оно само усмотрѣло чрезвычайную цѣнность. Этимъ ему удалось сформулировать

и опредѣлить свой новый идеалъ, по крайней мѣрѣ, въ общемъ и цѣломъ. „Сохраненіе своеобразія и стремленіе къ нему“ безъ ослабляющихъ и мелочныхъ соображеній—вотъ, чему насъ учатъ природа и жизнь. Только это мы должны вычитать изъ природы, только это истолковывать, если мы хотимъ, чтобы „интерпретація“ находилась въ полномъ соотвѣтствіи съ „текстомъ“.

Но необходимо еще нѣсколько точнѣе сформулировать идеалъ. Энергично защищать его во всѣхъ своеобразныхъ его чертахъ можетъ только сильный, могучій, только онъ, который не только „реагируетъ“, какъ это дѣлаетъ разслабленный человѣкъ настоящаго времени, развращенный господствующими догматическими теоріями морали, а по-истинѣ „дѣйствуетъ“, вліяетъ и дѣйствуетъ въ напряженіи всѣхъ силъ. „Я учу утвержденію всего, что усиливаетъ, что накопляетъ энергію, что оправдываетъ чувство силы“... что „противодѣйствуетъ“ „упраздненію личности“, „обезличенію“ дѣйствующаго существа, что разрываетъ „соціальныя цѣпи“. „Мы инстиктивно стремимся къ жизни, болѣе богатой потенціальными силами—съ „дѣйствіями личности“, а не „эпидермальными дѣйствіями“ какихъ хочетъ „универсальный утилитаризмъ“, къ жизни, приводящей къ „возвышенію типа человѣкъ“ при помощи „воли къ власти“.

Утилитаризмъ же видитъ во всей и всякой морали „отсутствіе всякаго эгоизма“, „самоотреченіе“ индивида въ виду „всеобщаго блага“, однимъ словомъ, „утилитаристическія фантазіи“. Эта мораль въ дѣйствительности поколеблена до основанія. Еслибы вмѣстѣ съ ней была бы поколеблена сама сущность этики вообще, какъ это полагаетъ представитель новой точки зрѣнія, онъ могъ бы по праву сказать: „всякая добродѣтель склоняется къ глупости, всякая глупость—

къ добродѣтели". „Аморалистъ" былъ бы логически совершенно правъ. Не было бы на дѣлѣ никакой другой точки зрѣнія, кромѣ той, которая стоитъ „по ту сторону добра и зла". И если бы на самомъ дѣлѣ было достаточно правильной интерпретаціи природы, чтобы получить норму для оцѣнки человѣка, и если бы такая, выведенная изъ интерпретаціи природы, норма дѣйствительно была возможна, то ничего другого не оставалось бы, какъ признать: „Я оцѣниваю человѣка по силѣ и многообразіи его воли... Я оцѣниваю силу воли по тому, сколько человѣкъ умѣетъ выдержать страданій, мученія и извлечь изъ нихъ пользу для себя; я вовсе не ставлю въ упрекъ бытію его злой характеръ, а, напротивъ, высказываю надежду, что оно станетъ еще злѣе и больнѣе, чѣмъ раньше".

Превращеніе всякихъ внѣшнихъ препятствій въ полезныя для личности, таковъ былъ бы на самомъ дѣлѣ единственный „идеалъ", такова была бы единственная „задача", которые мы могли бы вывести, какъ интерпретацію природы и жизни, если бы—о чемъ мы здѣсь пока говорить не будемъ—какая бы то ни была интерпретація природы и жизни, интерпретація даже абсолютно правильная, могла бы дать намъ идеалъ, поставить передъ нами задачу, дать намъ норму поведенія. Природа, какъ таковая, совершенно не знаетъ ни добра, ни зла, стоитъ „по ту сторону добра и зла": она сама „аморалистична" и можетъ научить только безграничному утвержденію индивида, безпощадному антиморальному индивидуализму. Будетъ ли это идеаломъ, нормой, этого мы здѣсь рѣшать еще не будемъ.

Къ такому неограниченному утвержденію стремится и новая точка зрѣнія, она сама есть этотъ безпощадный индивидуализмъ. „Свободный человѣкъ есть воинъ!"... „Смерть слабому!", восклицаетъ она. Подобно тому, какъ „хищныя птицы со спокойной совѣстью по-

жираютъ слабыхъ овечекъ", такъ сильный, „стоя по ту сторону добра и зла", долженъ „приносить въ жертву" слабаго собственной своей власти.

Такимъ представляется „возвращенный къ природѣ" идеалъ сильнаго. Конечно, благородная воля весьма сильно смягчаетъ эту чисто-естественную жестокость, и идеалъ силы получаетъ совершенно неопредѣленное, неясное освѣщеніе. „Слѣпая уступка аффекту, безразлично, сострадательному или враждебному, является причиной величайшаго зла. Величіе характера заключается не въ отсутствіи такихъ аффектовъ—напротивъ: мы обладаемъ ими въ величайшей степени,—но мы налагаемъ узду на нихъ. . . да и то безъ всякаго наслажденія этимъ подавленіемъ, а только потому...".

Не власть страстей, а „власть надъ страстями", и именно поэтому „не ослабленіе и вырожденіе". „Не пожеланія, инстинктъ, склонность составляютъ сущность воли"... „ибо, воля есть, собственно, то, что господствуетъ надъ пожеланіями, указываетъ имъ путь и мѣру".

И наконецъ: „Рѣшающимъ факторомъ, устанавливающимъ здѣсь оцѣнки, является здѣсь не дѣло, а вѣра, если вернуться къ старой религіозный формулѣ въ новомъ и болѣе глубокомъ толкованіи: какое-нибудь глубокое убѣжденіе, которое имѣетъ относительно себя благородная душа, нѣчто такое, чего не искать, ни найти, ни потерять, пожалуй, нельзя.—Благородная душа преисполнена благоговѣнія передъ самой собой". Здѣсь „воля къ власти" въ послѣднемъ счетѣ, хотя, правда, и безъ логически достаточнаго основанія превращена въ власть индивида надъ самимъ собой; эта воля къ власти не есть уже безпощадная сила, всераздавливающая и „приносящая въ жертву", что стоитъ на ея пути. Ее „укрощаетъ" „благородная душа", дѣлающая рѣшающимъ факторомъ не „дѣло"—куда

должна же быть отнесена внѣшняя сила, побѣда надъ внѣшними препятствіями,—а „вѣру“.

Вы можете думать объ этой точкѣ зрѣнія все, что хотите, вы можете отворачиваться отъ „аморализма“, какъ такового, даже независимо отъ тѣхъ жестокихъ насмѣшекъ, которыми онъ осыпаетъ воззрѣнія противниковъ. Можно противъ нея возразить—что и возражали и что, дѣйствительно, неопровержимо, — что изложенныя здѣсь идеи лишены „твердой опоры“ и что набросанный здѣсь идеалъ при всей своей кажущейся ясности все же въ основѣ своей неясенъ и смутенъ и даже полонъ противорѣчій. Мы къ этому прибавимъ, что онъ и не можетъ не быть противорѣчивымъ, потому что одна природа, какъ таковая, вовсе не можетъ еще научить идеалу, потому что, если вы исходите изъ природы, а, слѣдовательно, изъ инстинкта и передъ ними преклоняетесь, то, будучи послѣдовательными, вы не можете остановиться на побѣдѣ надъ природой и укрощеніи инстинктовъ, что, наконецъ, абсолютный произволъ и неограниченное утвержденіе индивида не можетъ привести прямо къ власти индивида надъ самимъ собой. Несмотря на все это, вы должны будете признать одно общее положеніе: здѣсь трагически раскрывается передъ нами борьба мощной индивидуальности за внутреннюю свою свободу. Старанія ея остались логически далекими отъ этой цѣли, но это—великая и благородная цѣль, и только, какъ цѣль, она требуетъ благородной воли. Пусть только о немногихъ сторонникахъ этой точки зрѣнія можно сказать, что имъ дѣйствительно знакома эта великая борьба; пусть о многихъ совершенно справедливо изрѣченіе: „его ученіе превращается въ символъ вѣры; его плохо понимаютъ и компрометируютъ“; пусть произволъ имъ улыбается, но власть надъ собой имъ чужда; пусть они только комичны, какой-бы титанической они ни

пытались изобразить свою пигмейскую личность". Во всякомъ случаѣ тотъ, кто внушилъ эту точку зрѣнія, обладалъ великой благородной волей, независимо отъ того, вѣрна-ли эта точка зрѣнія или нѣтъ.

Но намъ важна здѣсь не личность, а важно дѣло, насъ интересуетъ объективное значеніе изложенной точки зрѣнія. Обосновать моральное ученіе ей не удалось, но это и не входило въ ея задачу; напротивъ, она стремилась разрушить мораль. „Высшій типъ человѣка", которому она учила, сильный человѣкъ долженъ былъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ „аморалистомъ". Разрушить мораль, какъ таковую, ей не удалось, но ей удалось нанести непоправимый ударъ одной формѣ морали, этическому догматизму, всякой этикѣ, построенной на біологической, соціологической основѣ. Индивидуализмъ, въ самой основѣ своей біологическій, есть послѣдовательное самоупраздненіе и саморазложеніе всякой біологически обоснованной этики. „Надо же на столько быть честнымъ и съ самимъ собой". Этой честностью, которую онъ самъ требовалъ, обладалъ „аморальный" индивидуализмъ; онъ честно сдѣлалъ всѣ выводы изъ натуралистическихъ принциповъ и, именно, поэтому ему удалось разбить вдребезги этическій догматизмъ, потому что онъ правильнѣе „интерпретировалъ" дѣйствительность, чѣмъ догматизмъ, который хотѣлъ сдѣлать природу и жизнь основой своихъ всеуравнивающихъ ученій о счастіи и благоденствіи всѣхъ людей. Индивидуализмъ опровергъ его, вполнѣ правильно сдѣлавъ „изъ той-же природы" прямо противоположные выводы. Въ этомъ его сила. Но слабость его заключается въ томъ, что онъ вообще захотѣлъ вывести изъ природы какія-нибудь оцѣнки, обосновать на ней какую-нибудь норму; въ этомъ, какъ мы увидимъ ниже, его заблужденіе, роковымъ образомъ разрушающее его самого. Но раз-

рушеніе догматизма было и остается его заслугой и заслугой не только отрицательной. Разбивъ „соціальныя цѣпи", онъ вмѣстѣ съ тѣмъ боролся противъ соціально-этическаго, соціологическаго нивеллированія и развитія внѣшнихъ сторонъ личности въ защиту индивидуалистическаго углубленія и развитія внутреннихъ ея сторонъ. Правда, ему не удалось обосновать стремленіе къ этой цѣли на надежномъ принципѣ. Для этого новая точка зрѣнія, преодолѣвшая догматизмъ, должна была бы преодолѣть еще себя самое. Что она логически не сумѣла себя преодолѣть, въ этомъ заключалась „великая месть", которой она отомстила себѣ самой. Но въ такомъ случаѣ, она должна была бы „превратиться" въ такую точку зрѣнія этики, которая лежитъ за предѣлами того, что она считала этикой и съ чѣмъ она боролась, какъ съ моралью, которой ея борьба противъ морали не касалась и не могла касаться, съ которой она и бороться не могла, потому что она и не касается того, что расматривалъ, какъ мораль, аморальный индивидуализмъ; мы имѣемъ въ виду точку зрѣнія, которая въ такой же мѣрѣ лежитъ за предѣлами аморализма, какъ и за предѣлами догматизма.

Эта другая точка зрѣнія, которой полемика индивидуализма не коснулась и не могла коснуться, въ свою очередь, находится по ту сторону переоцѣнки всѣхъ цѣнностей. Это—точка зрѣнія критической этики.

III. Критическая этика.

„Онъ представляетъ цѣнность, которой никакая переоцѣнка не грозитъ". Таково было вѣрное сужденіе объ основателѣ критической философіи въ тѣ дни, когда праздновали столѣтіе его смерти. И это же сужденіе можетъ быть примѣнено къ основанной имъ критической этикѣ. Тѣмъ, что мы въ настоящее время именно такъ су-

димъ о Кантѣ, что мы снова къ нему возвращаемся, мы обязаны Куно Фишеру, который вернулъ насъ къ Канту своей работой о немъ, создающей эпоху. Пусть она нуждается въ тѣхъ или другихъ поправкахъ въ отношеніи деталей, пусть она кое-въ-чемъ нуждается въ дальнѣйшемъ развитіи, принципіальныя ея основы заложены правильно и стоятъ за предѣлами всякихъ переоцѣнокъ. И именно въ томъ, что она поддается дальнѣйшему развитію въ деталяхъ, базируясь на этихъ принципахъ, мы усматриваемъ то великое ея значеніе. Въ этомъ сходятся всѣ тѣ, которымъ удалось проникнуть вглубь этическихъ проблемъ. Если бы даже дальнѣйшее развитіе выводовъ, вытекающихъ изъ принципа, пошло различными путями, въ признаніи самого принципа существуетъ полное единодушіе. А такъ какъ для меня здѣсь важны прежде всего принципіальныя идеи, такъ какъ мнѣ важно охарактеризовать принципъ критической этики, то я могу надѣяться дать въ послѣдующемъ изложеніи не только одно мое мнѣніе. Пусть форма принадлежитъ мнѣ одному, суть дѣла есть общее достояніе и даже болѣе общее, чѣмъ это готовы признать догматики и антиморалисты. Правда, не такъ обстоитъ дѣло съ его дѣйствіемъ вширь, но очень немногочисленными сторонниковъ нашихъ воззрѣній все-же признать нельзя. Есть цѣлая кучка ревностныхъ бойцовъ, борющихся подъ знаменемъ критической этики. И если вліяніе ихъ вширь въ дѣйствительности невозможно сравнить съ тѣмъ же вліяніемъ другихъ воззрѣній, то зато сильнѣе должно признать ихъ дѣйствіе вглубь; и если за нихъ не настоящее— съ одной стороны утилитаристическое, а съ другой— абсолютно-индивидуалистическое, — то зато, мы надѣемся, будущее.

Этическій догматизмъ преодолѣнъ, если не фактически, то логически, антиэтическимъ индивидуализ-

момъ. Самой существенный и сходный пунктъ перваго, а именно, природа и жизнь, ведетъ ко второму. Догматизмъ былъ послѣдователенъ въ своемъ „уравниваніи“, но онъ сдѣлалъ свои „выводы“ изъ ложныхъ предпосылокъ: изъ ложно-интерпретированной дѣйствительности и ложно интерпретированной жизни. Его неправильная интерпретація, а съ тѣмъ вмѣстѣ и ложныя предпосылки были вскрыты индивидуализмомъ, и догматизмъ былъ преодолѣнъ. Въ индивидуализмѣ послѣдовательно продуманъ до конца всякій біологически-опредѣленный догматизмъ, но это именно значитъ, что онъ, какъ этика, преодолѣнъ. Но, какъ мы замѣтили уже выше, полемика его вовсе не коснулась критической этики, потому что съ ней и не было никакихъ точекъ соприкосновенія. Такъ и въ настоящее время, послѣ „переоцѣнки всѣхъ цѣнностей“, краеугольные камни критической этики остаются столь же непоколебленными, какими они были при самомъ заложеніи ихъ, т. е. приблизительно за сто лѣтъ до всякой переоцѣнки, если вообще ставить существованіе ихъ въ какую-нибудь зависимость отъ этой переоцѣнки и ея антиэтической тенденціи.

Индивидуализмъ искалъ основу свою только въ природѣ и только самое природу хотѣлъ считать нормой. Если же она, въ концѣ-концовъ, требовала обузданія инстинктовъ, то она не могла подвести подъ это требованіе надежную основу, потому что идеалъ „возвращенія къ природѣ“ все-же базировался всегда на природѣ, а, слѣдовательно, и на самомъ „инстинктѣ“ и „смѣлости инстинктовъ“: воля, какъ голая природа, не можетъ обуздать столь же естественный инстинктъ, съ точки зрѣнія чистой природы они другъ отъ друга неотдѣлимы, вслѣдствіе чего постоянно создавался порочный кругъ.

Итакъ, критическая этика ничего не можетъ ожидать отъ аморальнаго индивидуализма и нечего ей

опасаться его. Все-же она должна обосновать для себя собственный свой принципъ и самой защитить свои основы. Такъ какъ, далѣе, она все-же желаетъ быть этикой и, какъ таковая, выставить общеобязательныя линіи человѣческаго поведенія, то, хотя полемика антиэтическаго индивидуализма ея и не коснулась и не поколебала, она все-же со своей стороны должна подвергнуть его критикѣ и поколебать его основы.

Слабость же индивидуализма заключается, какъ было мимоходомъ замѣчено уже выше, въ его натурализмѣ. Подобно догматизму, онъ надѣялся вычитать изъ природы нормативное. Онъ только интерпретировалъ природу правильнѣе, чѣмъ догматизмъ. Правильной предпосылкой его аргументаціи было, что въ чисто естественной жизни властвуетъ абсолютно-индивидуальное всего дѣйствительнаго, какъ и побѣда сильнаго надъ слабымъ. Поэтому, онъ въ сравненіи съ всеуравнивающимъ догматизмомъ былъ совершенно правъ своей интерпретаціей природы. Отсюда далеко еще не слѣдуетъ, что вся его точка зрѣнія правильна абсолютно и въ сравненіи со всякой этикой. Индивидуализмъ показалъ только, что на догматически-біологической основѣ никакая этика не возможна, но онъ не показалъ, чтобъ невозможна была никакая вообще этика. Напротивъ, выводы изъ антиэтическаго идеала опровергаютъ его самого, какъ онъ опровергъ, какъ этику, догматизмъ, сдѣлавъ правильные выводы изъ правильно-выставленныхъ предпосылокъ.

Пусть природа на самомъ дѣлѣ показываетъ намъ господство силы: Что-же, это—фактъ природы. Познать этотъ фактъ, значитъ, дать правильную „интерпретацію“ природы, въ противоположность ложному истолкованію догматиковъ. Но откуда эта интерпретація получаетъ право выступать, какъ цѣнность? Индивидуа-

лизмъ не можетъ дать на это никакого отвѣта. Онъ цѣнитъ силу ради нея самой и, поскольку онъ это дѣлаетъ, онъ самъ есть догматизмъ. Принимать фактъ за цѣнность только ради одной его фактичности есть проявленіе догматическаго мышленія, которое только тѣмъ и отличается отъ настоящаго этическаго догматизма, что этотъ послѣдній дѣлаетъ основой своихъ оцѣнокъ ложное истолкованіе голаго факта, а оно исходитъ изъ своей оцѣнки изъ правильнаго истолкованія этого факта [1]). Прослѣдимъ выводы, вытекающіе изъ такой оцѣнки силы ради нея самой, и мы убѣдимся, что такая оцѣнка не можетъ не привести къ собственному своему опроверженію.

Природа, какъ таковая, не только стоитъ по ту сторону добра и зла, но и вообще по ту сторону цѣнности и не-цѣнности. Послѣдовательный естествоиспытатель, какъ естествоиспытатель, и не знаетъ поэтому никакого отношенія къ какимъ-либо цѣнностямъ. Понятіе „вырожденія“, въ противоположность „естественному“ и „закономѣрному“, само не есть уже, поэтому, понятіе, адэкватное чисто естественно-научному методу, а сюда включается нѣчто большее, чѣмъ естественный фактъ, именно, сужденіе о природѣ, оцѣнка природы. Но всякая оцѣнка выходитъ уже за предѣлы того предмета, который оцѣнивается и, слѣдовательно, выходитъ за предѣлы естественнаго факта, указывая на стоящую надъ природой норму, согласно которой оцѣнка производится. Поэтому, самый фактъ никогда

[1]) На сколько абсурденъ такой пріемъ, легко усмотрѣть въ области теоретической. Мы должны были бы и ложную точку зрѣнія признать цѣнной, только ради одной ея фактичности, хотя бы и даже именно потому, что ея ложность была бы выяснена, если только не признавать никакой нормативной инстанціи, стоящей выше фактовъ. И мы не имѣли бы права вносить поправки въ фактическія ошибки только потому, что онѣ фактичны.

не можетъ служить основаніемъ для оцѣнки, никогда не можетъ быть возвышенъ до значенія нормы. Къ этой идеѣ implicite аппелировалъ уже, самъ того не замѣчая и не желая, самъ „аморальный“ индивидуализмъ. Но онъ этого не признаетъ и именно въ этомъ его камень преткновенія. Естественное онъ хочетъ сдѣлать нормативнымъ, и оно не нуждается, по его мнѣнію, въ другой, надъ нимъ стоящей нормѣ. Но естественно-необходимо „вырожденіе“ въ такой же мѣрѣ, какъ и „природное“. Поэтому, если бы не было никакой нормы, стоящей надъ естественнымъ, нормы, отъ которой естественное заимствуетъ лишь свою цѣнность, если бы оно носило свою цѣнность уже въ самомъ себѣ, какъ таковое, то и „вырожденіе“ и „природное“ были бы равноцѣнны. Но единственно послѣдовательной точкой зрѣнія была бы тогда та, которая вообще отрицала бы точку зрѣнія цѣнности, ибо тамъ, гдѣ все равноцѣнно, все можетъ быть въ такой же мѣрѣ и не цѣнно. Такая точка зрѣнія вполнѣ приличествуетъ естествознанію, какъ таковому, и оно ее и развило довольно послѣдовательно [1]).

[1]) Только въ біологіи относительно этой принципіальной точки зрѣнія не все въ общемъ ясно, несмотря на нѣкоторыя тонкія замѣчанія относительно деталей. Здѣсь не вполнѣ еще осознанъ, повидимому, лежащій за предѣлами естествознанія моментъ, который она включаетъ. И именно этимъ объясняется путаница біологически-опредѣленной этики. Этическій догматизмъ возводитъ всѣ біологическія неясности въ принципъ, и отъ этого не свободенъ въ самомъ важномъ отношеніи и индивидуализмъ. Вмѣстѣ съ догматической оцѣнкой жизни, будь то жизни, какъ силы, и ради этой силы, какъ мы это видимъ у индивидуализма, или ради дорогого средняго уровня жизни, какъ мы это видимъ у этическаго догматизма—въ этомъ отношеніи обѣ точки зрѣнія равны—тайно прокрадывается «гнилая телеологія» которую Кантъ охарактеризовалъ, какъ «смерть всякой натурфилософіи». Природа, какъ таковая, не знаетъ цѣли, а потому и наука о природѣ, какъ таковая, не можетъ знать цѣли. То, что здѣсь имѣетъ вполнѣ

Вполнѣ правильно „интерпретируетъ“ дѣйствительность тотъ, кто признаетъ за ней сплошную индивидуальную опредѣленность. Но входитъ ли это признаніе въ задачу естествознанія, это другой вопросъ, который насъ здѣсь не интересуетъ. Вполнѣ правильно— и именно это здѣсь насъ интересуетъ — доводитъ до абсурда всѣ уравнивающія опредѣленія морали тотъ, кто указываетъ на сплошь индивидуальную опредѣленность дѣйствительности, изъ которой никогда не удастся вывести общеобязательныхъ нравственныхъ нормъ. Далѣе, вполнѣ правильно интерпретируетъ жизнь въ природѣ, какъ чисто-естественную жизнь, тотъ, кто признаетъ, какъ фактъ природы, побѣду сильнаго надъ слабымъ. И тѣмъ не менѣе доводитъ до абсурда собственныя свои положенія, какъ это дѣлаетъ индивидуализмъ, тотъ, кто превращаетъ этотъ фактъ природы въ основу той или другой—если и не моральной, то даже аморальной — оцѣнки, кто усматриваетъ высшую цѣнность въ силѣ, ради нея самой.

Хотя во всѣхъ другихъ отношеніяхъ индивидуализмъ и стоитъ гораздо выше догматизма утилитаристовъ, сторонниковъ этики успѣха, тѣмъ не менѣе онъ и самъ догматиченъ, когда онъ дѣлаетъ основой своихъ оцѣнокъ жизнь сильнаго, какъ былъ догматиченъ догматизмъ, провозгласившій принципомъ оцѣнокъ жизнь, растворяющуюся въ общемъ среднемъ уровнѣ всеобщаго блага. Хотя индивидуализмъ обна-

правильный смыслъ, какъ эвристически-регулятивный принципъ, становится полной безсмыслицей, какъ принципъ конститутивный. И именно потому, наконецъ, естественно-научно опредѣленная наука о нормахъ есть contradictio in adjecto. Этическій догматизмъ и «аморальный» индивидуализмъ совершаютъ одну и ту же ошибку и догматически ищутъ не тамъ, гдѣ слѣдуетъ, идеалъ, который только критически можетъ быть найденъ въ совершенно другой области. Въ послѣдующемъ изложеніи мы покажемъ это съ полной ясностью.

руживаетъ гораздо болѣе глубокій взглядъ на дѣйствительную жизнь, тѣмъ не менѣе, для жизни цѣнностей у него нѣтъ критическаго принципа оцѣнокъ. И это приводитъ къ тому, что, будучи послѣдовательнымъ, онъ со своей точки зрѣнія вовсе не въ состояніи проявить логически de jure свое фактическое превосходство надъ догматизмомъ. Ибо для этого ему нуженъ сверхфактическій критерій. И съ этой побѣдой сильнаго надъ слабымъ, съ этимъ закономъ силы природа осталась и въ томъ случаѣ, если бы эти „слишкомъ многіе“ „составили комплотъ“ противъ одного единственнаго и побѣдили его. „Смерть болѣе слабому!“, это всегда можно было бы вычитать изъ природы. Но малые и слабые могли бы вычитать изъ природы и „смерть сильному“, если бы сумма ихъ силъ оказалась бы больше силъ одного сильнаго, и они могли бы даже вычитать изъ нея „жизнь еще болѣе сильнаго“, когда бы они въ цѣломъ стали бы сильнѣе и властнѣе, чѣмъ одинъ сильный и властный. Послѣдній, какъ и раньше, превосходилъ бы въ силѣ каждаго изъ „слишкомъ многихъ“ въ отдѣльности. Но поскольку дѣло вообще идетъ объ „извѣстномъ количествѣ силы“, ради самой силы, которое осуществляется въ природѣ, и великая масса силъ слабыхъ превосходитъ по своему количеству силы отдѣльнаго сильнаго, первая была бы права въ отношеніи второй даже съ точки зрѣнія природы. Съ точки зрѣнія самой природы индивидуализмъ не можетъ справиться съ „союзомъ“ среднихъ. Напротивъ того, если чисто-естественное должно стать цѣннымъ, онъ съ этой точки зрѣнія не можетъ не признать значенія „союза“.

Но вѣдь именно онъ охотно жертвуетъ всѣми „слишкомъ многими“, ради одной великой личности; и таковая на самомъ дѣлѣ можетъ быть настолько цѣнной, что мы никогда не согласились бы пожертвовать ею,

ради большого числа „слишкомъ многихъ“, а всегда откажемся отъ нихъ ради нея. Въ этомъ мы ни въ малѣйшей степени не можемъ противорѣчить индивидуализму. Но именно изъ понятія силы мы не можемъ вывести такой оцѣнки. Вполнѣ правильной мысли индивидуализмъ пытался дать въ такой же мѣрѣ неправильное обоснованіе. Выводить ее изъ природы и изъ идеи силы ради самой силы значитъ нанести непоправимый ударъ правильной самой по себѣ идеѣ.

Вмѣсто того, чтобы догматически провозглашать силу масштабомъ цѣнности, слѣдовало прежде всего критически задаться вопросомъ о цѣнности силы. Сила, ради самой силы, какъ голая природа, оказалась бы тогда по ту сторону всякихъ оцѣнокъ, какъ вся вообще природа. И затѣмъ оказалось бы, что даже для того только, чтобы говорить о „слишкомъ многихъ“, нужна уже норма, стоящая выше природы. Одно только природное опредѣленіе силы не даетъ на это никакого права, именно потому, что иначе „слишкомъ многіе“ могли бы имѣть силу на своей сторонѣ. Къ природѣ съ ея общимъ закономъ жизни сила многихъ относится въ такой же мѣрѣ, какъ и сила отдѣльной личности; дать оцѣнку невозможно, поэтому, ни той, ни другой. Если что-либо имѣетъ цѣнность только потому, что оно естественно-необходимо, то все дѣйствительное одинаково цѣнно; и одинаково цѣнны всѣ дѣйствительныя противоположности, ни одна изъ нихъ не можетъ претендовать на то, что она больше и лучше другой и эту другую можетъ устранить и преодолѣть; и тѣмъ не менѣе всѣ на это претендуютъ, именно потому, что онѣ составляютъ природу и, вслѣдствіе этого, цѣнны, какъ и потому, что нѣтъ нормы выше ихъ, которая могла бы этой

претензіи противостать. Такъ всякая натуралистическая оцѣнка сама себя разрушаетъ, приводя къ необходимому и неразрѣшимому противорѣчію [1]). И это относится также къ „аморальному индивидуализму“. Усматривая только въ естественно-необходимомъ начало, опредѣляющее оцѣнки, онъ самъ лишенъ критерія цѣнности, который могъ бы повести его дальше первоначальнаго догматизма, имъ самимъ счастливо преодолѣннаго. Какъ факты природы, оба воззрѣнія одинаково естественно-необходимы и потому sub specie naturae равноцѣнны. Но противъ этого вывода, съ необходимостью изъ него выте-

[1]) Впрочемъ, это противорѣчіе въ практической философіи является адэкватнымъ аналогомъ къ тому, въ которое впадаютъ нѣкоторыя теоретическія направленія, когда они пытаются основываться на томъ, что уже является трансцендентальнымъ условіемъ эмпирическихъ фактовъ природы и въ нихъ самихъ проявляется. Правда, и самую норму необходимо какъ будто разсматривать, какъ фактъ. Говорятъ же о фактичности логическаго основанія, о фактичности принципа основанія, противорѣчія и т. д. И сами мы неоднократно говорили, что норма вообще должна быть «дана» съ абсолютной логической необходимостью. Этимъ мы сами, какъ будто, примѣнили къ нормѣ экзистенціальный принципъ и можемъ говорить о фактичности нормы въ такой же мѣрѣ, какъ и о бытіи должнаго.

Но при такомъ примѣненіи понятіе факта получаетъ весьма неопредѣленное освѣщеніе. Фактомъ эмпирически-реальнымъ норму никоимъ образомъ признать нельзя, какъ бытіе должнаго не есть одно и то же, что существованіе того, что должно было быть. Фактичность нормы заключается не въ ея реальномъ существованіи, реальной дѣйствительности, а въ ея идеальномъ значеніи, идеальномъ вліяніи. На этомъ основаніи было бы вообще лучше не расширять понятія факта за предѣлами реальнаго существованія и не распространять его на понятіе идеальнаго значенія, чтобы не сдѣлать содержаніе понятія слишкомъ неопредѣленнымъ, совершенно не взирая на то, что норма въ психологическихъ фактахъ достигаетъ реальности что бытіе должнаго здѣсь можетъ сдѣлаться дѣйствительностью' какъ нѣчто, что должно было быть. Ибо это расширеніе понятія необ'ходимо ведетъ къ недоразумѣнію, будто понятіе факта употребляется

кающаго, индивидуализмъ по праву возстанетъ. Это право, однако, ему придется вывести не изъ голой природы, а откуда-нибудь иначе. Если же онъ возстаетъ противъ вывода, онъ долженъ возстать противъ собственнаго своего принципа. А это значитъ: онъ долженъ отказаться отъ самого себя.

Наконецъ, въ точкѣ зрѣнія оцѣнокъ въ натуралистическомъ толкованіи заключается двойная безсмыслица. Одну вполнѣ правильно вскрылъ уже индивидуализмъ въ своей антиэтической тенденціи противъ этическаго догматизма. Заповѣдь всеобщей пользы не цѣлесообразна, потому что она все-равно никогда не можетъ быть выполнена, такъ какъ послѣдствія какого-нибудь дѣйствія представляютъ собой безконечно-длинный рядъ,

---

въ томъ же смыслѣ, въ какомъ его употребляетъ догматизмъ. Послѣдній употребляетъ его терминологически правильно, но догматически строитъ на немъ логически-неправильныя воззрѣнія. Здѣсь же дѣло идетъ прежде всего о терминологически-неправильномъ употребленіи понятія, заключающемся въ томъ, что само нормативное выдается за фактъ. Такое употребленіе понятія въ мысляхъ сейчасъ же безмолвно исправляется, и, какъ фактъ разума, вполнѣ правильно можетъ быть превращено въ основу для критическихъ воззрѣній. Но это измѣненіе понятія, превращающее фактъ разума въ простой фактъ, является, до извѣстной степени, роковымъ. Является оно роковымъ гораздо меньше въ этическомъ отношеніи, гдѣ изъ-за подобныхъ попытокъ не теряется еще критическая основа: съ одной стороны г о л ы й фактъ, въ смыслѣ факта природы, не дѣлается основой для оцѣнокъ, а съ другой стороны для этики самый фактъ всегда есть нѣчто уже данное. Болѣе роковымъ оно является въ логически-гносеологическомъ отношеніи, гдѣ фактъ долженъ разсматриваться не какъ нѣчто данное, а какъ нѣчто трансцендентально-обусловленное, и гдѣ, вслѣдствіе этого, при расширеніи понятія факта, легко смѣшать трансцендентальную точку зрѣнія съ эмпирически-генетической.

Первый, правда, чисто терминологическій поводъ къ такому смѣшенію далъ не кто иной, какъ самъ творецъ критицизма въ своемъ понятіи «факта чистаго разума». Это понятіе Канта дало поводъ къ чисто классическому заблужденію, въ которое впали Шопенгауеръ, а за нимъ и многіе другіе.

теряющійся во времени, и предусмотрѣть ихъ нельзя А провозглашать заповѣдь, неисполнимость которой заранѣе извѣстна, безсмысленно, чего никто отрицать не можетъ. Въ натурализмѣ, однако, заключается еще одна безсмыслица. Такъ какъ, согласно его ученію, норма и естественная необходимость одно и то же, то все-равно произойдетъ то, что должно произойти, и всякая норма излишня и не цѣлесообразна, также по прямо противоположной причинѣ, чѣмъ раньше: раньше—потому, что нормативное все-равно никогда не можетъ совершиться, а теперь потому, что все-равно оно должно произойти. Такъ противорѣчія являются парами во всякой оцѣнкѣ жизни, опредѣляемой данными естественно-научными и біологическими. Этическому догматизму присущи оба противорѣчія, а индивидуализму—только второе.

Этимъ исчерпана одна задача критической этики, закончена ея pars destruens, установлено, на чемъ никакая вообще оцѣнка основываться не можетъ. Всего опыта внѣшней природы недостаточно, чтобы получить правильный масштабъ для оцѣнокъ. Этотъ масштабъ, слѣдовательно, долженъ стоять по ту сторону всякаго чисто естественнаго бытія точно такъ, какъ чисто естественное бытіе стоитъ „по ту сторону добра и зла“. Не основывая догматически цѣнное, нормативное на этомъ бытіи, критическая этика ставитъ себѣ задачу изслѣдовать, можемъ ли мы вообще найти подобнаго рода общеобязательный масштабъ для оцѣнокъ и, если да, то каковъ этотъ масштабъ. Итакъ онъ долженъ быть общеобязательнымъ, иначе, онъ вообще не имѣетъ смысла. Это значитъ: онъ долженъ быть въ состояніи претендовать на всеобщее признаніе со стороны всѣхъ разумныхъ существъ. Именно поэтому онъ можетъ основываться только на разумѣ, онъ долженъ вытекать изъ разума, который самъ есть источникъ всего обще-

обязательнаго. Отрицать общеобязательное значеніе и отрицать его именно, какъ таковое, значило бы тогда отрицать самый разумъ. А отрицать разумъ значило бы отрицать само отрицаніе, такъ какъ и это послѣднее не имѣло бы никакого значенія и ничего не значило бы. Таковъ единственный и абсолютно-логическій выводъ. Чтобы съ нимъ не согласиться, было бы необходимо отрицать норму логики, а это никому и въ голову не придетъ, ибо онъ сейчасъ же замѣтилъ бы, что своимъ отрицаніемъ онъ самъ уже исходилъ изъ нея.

Можетъ, однако, показаться, что изъ сказаннаго можно сдѣлать лишь слѣдующій выводъ: всей этой аргументаціей достигнуто лишь одно, а именно, установлено необходимое значеніе логической нормы. Но для этики необходимо же нѣчто совсѣмъ другое, необходима норма нашего поведенія, по которой можно было бы оцѣнивать не только наше мышленіе, какъ это происходитъ въ логикѣ, а прежде всего и исключительно наши желанія и дѣйствія, на основаніи которой мы были бы за нихъ отвѣтственны, на основаніи которой, слѣдовательно, желательное было бы подчинено должному. Но именно въ этомъ еще заключается вопросъ. Однако, съ необходимымъ признаніемъ разума, положительное рѣшеніе этого вопроса implicite признано уже, какъ абсолютно непосредственная, а потому и не поддающаяся доказательству и несводимая къ другимъ достовѣрностямъ, а сама по себѣ указуемая достовѣрность. Она настолько непосредственно указуема, что отрицаніе ея снова должно сейчасъ же привести къ противорѣчіямъ. Кто не желаетъ признать, что его желанія должны и могутъ оцѣниваться съ точки зрѣнія долженствованія, тотъ не замѣчаетъ того, что тѣмъ самымъ онъ выражаетъ желаніе, для котораго онъ самъ требуетъ признанія, т. е. требуетъ, чтобы оно было признано за нѣчто, что должно

быть. Не можетъ онъ противъ этого также возразить, что его отклоненіе должнаго носитъ чисто теоретическій, логическій характеръ, когда дѣло идетъ о практической цѣнности. Ибо, въ такомъ случаѣ, онъ долженъ, по крайней мѣрѣ, признать должное въ области логики. Но стоитъ ему только это признать, то, не говоря уже о томъ, что и въ самой области логики должное вліяетъ, какъ практическое опредѣленіе, онъ не можетъ этого не признать и въ области чисто практической, ибо иначе это неизбѣжно привело бы къ противорѣчію, а, слѣдовательно, и въ столкновеніе съ логикой. Кто отрицаетъ оцѣнку своихъ желаній, т. е. свою отвѣтственность, тотъ, будучи послѣдовательнымъ, не можетъ ея требовать и отъ другого. А если бы этотъ другой все-же призналъ отвѣтственность за свои желанія, онъ самъ не имѣлъ бы права на это реагировать, ибо, иначе, онъ самъ призналъ бы отвѣтственность. Съ другой же стороны, онъ имѣлъ бы право на это реагировать, ибо собственное его реагированіе не подлежитъ отвѣтственности. И то же самое можно сказать о комъ угодно другомъ, и такъ до безконечности. Такимъ образомъ, кто возстаетъ противъ должнаго, которому должно быть подчинено желательное, тотъ необходимо впадаетъ въ безконечное противорѣчіе, ибо именно его отрицаніе всегда implicite уже заключало въ себѣ допущеніе должнаго. Съ нимъ произошло бы въ практической области то самое, что въ области теоретической происходитъ съ человѣкомъ, который отрицаетъ истину.

Итакъ, существованіе, значеніе должнаго есть непосредственная, т. е. ни откуда не выводимая и ни къ чему болѣе не сводимая, но для всякаго вполнѣ указуемая достовѣрность; всякая попытка свести ее къ другой достовѣрности, уже исходила бы изъ нея. Тѣмъ самымъ мы признали дѣйствительность должнаго, которому желательное подчинено; мы признали значені

общаго масштаба цѣнности на основаніи самого разума. Ибо это одно и то-же, что разумъ. Теперь возникаетъ слѣдующій вопросъ: что такое этотъ масштабъ, что онъ означаетъ, что гласитъ его общеобязательное опредѣленіе. Отвѣтить на этотъ вопросъ не трудно, если принять въ соображеніе существо масштаба, его общеобязательность.

Масштабомъ этимъ должна быть норма, чистая форма оцѣнки, по которой оцѣнивается фактическое воленіе, какъ матеріалъ для оцѣнки, норма, на которую фактическое воленіе должно указывать для того, чтобы оцѣнка вообще была возможна, ибо, какъ голый фактъ, въ голой своей фактичности, безъ всякой стоящей надъ нимъ нормой, само оно стоитъ еще за предѣлами всякой оцѣнки. Такимъ образомъ, для того, чтобы воленіе представляло собою цѣнность, оно должно соотвѣтствовать тому должному, и тогда оно общеобязательно. Такъ какъ, далѣе, согласіе между должнымъ и воленіемъ, какъ общее опредѣленіе разума, можетъ претендовать на признаніе цѣннымъ со стороны всѣхъ разумныхъ существъ, такъ какъ это требованіе всеобщаго признанія само собой уже разумѣется, въ виду общеобязательности нашей нормы, то мы получаемъ слѣдующее, болѣе детальное опредѣленіе: мое воленіе имѣетъ цѣнность, есть воленіе должное, если оно таково, что я отъ всякаго другого на моемъ мѣстѣ могу требовать того же.

Но сейчасъ же возникаетъ, повидимому, другой вопросъ: когда же мое воленіе таково, что я отъ всякаго другого на моемъ мѣстѣ могу требовать того же? Очевидно, что это еще не отвѣтъ, если я скажу: когда я хочу общеобязательной цѣнности. Вѣдь это былъ бы порочный кругъ. Вѣдь общеобязательность должна же иллюстрироваться именно возможностью требованія равнаго опредѣленія воли, и мы не подвинулись бы

ни на шагъ впередъ, такъ какъ всегда оставался бы еще вопросъ, когда же я хочу общеобязательной цѣнности? Этотъ вопросъ совершенно тождественъ съ другимъ: когда мое воленіе таково, что я отъ каждаго другого на моемъ мѣстѣ могу требовать того же.

Если, однако, немного поразмыслить, мы приходимъ къ рѣшенію этого вопроса. Мы признали значеніе должнаго за непосредственно достовѣрное и потому, ни откуда невыводимое и ни къ какому принципу, выше его стоящему, несводимое, т. е. абсолютное. И это бросаетъ свѣтъ на нашъ вопросъ: когда мое воленіе таково, что я отъ каждаго другого на моемъ мѣстѣ могу требовать того же? Очевидно, что это общее требованіе само можетъ основываться только на абсолютности должнаго, т. е. оно должно основываться на томъ, чего я долженъ хотѣть, ради самого должнаго, какъ абсолютной цѣли, выше которой цѣли нѣтъ, чтобы изъ нея могло быть выведено должное. Тогда мое воленіе общеобязательно, я осуществляю абсолютную цѣль, абсолютную цѣнность, ради нея самой. Въ цѣнности, ради самой цѣнности, этическая мысль находитъ свою основу. Реализація этой цѣнности есть задача этики, и имя этой задачѣ — обязанность. Она должна быть опредѣляющимъ началомъ нравственнаго воленія. Такимъ образомъ, если мы оцѣнимъ это послѣднее съ точки зрѣнія его опредѣляющаго начала — какъ субъективнаго коррелата къ объективной цѣли, которую мы только что опредѣлили,—то мы можемъ сказать: нравственно наше воленіе тогда, когда мы дѣйствуемъ „по обязанности“, когда побудительнымъ мотивомъ нашихъ дѣйствій является сознаніе обязанности. Въ немъ въ каждомъ отдѣльномъ конкретномъ случаѣ намъ въ качествѣ самой общей директивы поведенія, самаго общаго масштаба для оцѣнокъ дано одно: нравственныя убѣжденія.

Отсюда слѣдуетъ, что содержаніе самого дѣйствія совершенно безразлично для его оцѣнки, съ точки зрѣнія этой оцѣнки оно абсолютно индифферентно; рѣшающимъ факторомъ оцѣнки является только воля, только воленіе, чистая форма воли, которая опредѣляется одной только обязанностью. Это означаетъ автономію воли, означаетъ, что она опредѣляется только одной обязанностью. И автономія вмѣстѣ съ тѣмъ есть высшій принципъ морали. Она выше всякаго произвола въ такой же мѣрѣ, какъ и выше всякаго принужденія — выше всякаго произвола потому что разумная воля подчиняется общеобязательному разумному опредѣленію обязанности, а выше всякаго принужденія потому, что эта воля сама опредѣляетъ себя къ обязанности. Въ этомъ вмѣстѣ съ тѣмъ заключается нравственная свобода.

И этотъ принципъ есть и самый общій, ибо абсолютный и общеобязательный, и самый индивидуальный принципъ, именно потому, что содержаніе дѣйствія не имѣетъ въ немъ этически-опредѣленной цѣнности, а всякое дѣйствіе оцѣнивается съ формальной стороны съ точки зрѣнія общеобязательнаго принципа. Какъ нѣчто общеобязательное, какъ принципъ, какъ чистая форма, этотъ принципъ абсолютно сверхъиндивидуаленъ, но такъ какъ онъ примѣнимъ ко всѣмъ содержаніямъ дѣйствительной жизни, ко всякому конкретному случаю, то онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютно индивидуаленъ.

Такъ сами собой отпадаютъ всѣ скептическія возраженія, которыя время отъ времени выдвигались противъ общеобязательности принципа критической этики, на основѣ абсолютно-индивидуальнаго опредѣленія дѣйствительности. Требуя отъ меня, чтобы я дѣйствовалъ такъ, чтобы всякій на моемъ мѣстѣ хотѣлъ дѣйствовать такъ же, этотъ принципъ требуетъ не

равенства положенія и содержанія дѣйствія, а только равенства формъ воли, равенства максимъ. Всякаго рода догматизмъ, ставящій своей цѣлью внѣшній успѣхъ, со своей всеуравнивающей тенденціей разбивается объ абсолютно индивидуальную опредѣленность всего дѣйствительнаго. Поэтому, правъ былъ индивидуализмъ, когда онъ выдвинулъ противъ этого тотъ взглядъ, что во всей дѣйствительности не бываетъ двухъ равныхъ дѣйствій, потому что не бываетъ двухъ равныхъ индивидовъ, что мы всегда нѣчто однократное, а потому только однократное и дѣлаемъ, что поэтому просто нецѣлесообразно выставлять равныя по содержанію дѣйствія, какъ нравственныя требованія, ибо такое требованіе все равно исполнено быть не можетъ. Но критическая этика уже по принципу своему исключаетъ подобнаго рода безсмысленное требованіе. Именно вслѣдствіе своей общеобязательности, вслѣдствіе безконечности своего объема нравственное требованіе должно быть совершенно свободно отъ содержанія. Такъ какъ оно должно служить масштабомъ для оцѣнки всѣхъ дѣйствій, то ни одно изъ этихъ дѣйствій въ отдѣльности не можетъ быть избрано по своему содержанію и провозглашено масштабомъ для оцѣнки. Такимъ масштабомъ можетъ служить только форма опредѣленія воли.

Установивъ этотъ принципъ оцѣнки, критическая этика преодолѣла, какъ этическій догматизмъ, который со своей всеуравнивающей тенденціей дѣйствительно разбился объ индивидуальность всего дѣйствительнаго, такъ и антиэтическій индивидуализмъ, который, именно на основаніи этой сплошной индивидуальности всего дѣйствительнаго, отрицалъ возможность провозглашенія общеобязательнаго принципа. Сама же критическая этика нашла свой принципъ не въ этихъ индивидуальныхъ опредѣленіяхъ дѣйствитель-

ности, не въ тѣхъ или другихъ содержаніяхъ воли, а только въ чистой формѣ воли, въ ея автономіи [1]).

Если обо всемъ этомъ серьезно подумать, исчезнутъ сомнѣнія, которыя часто еще вызываетъ у выдающихся даже сторонниковъ критической этики Кантовская формулировка категорическаго императива: „Дѣйствуй такъ, чтобы максима твоей воли могла во всякое время служить также принципомъ всеобщаго законодательства". Въ этой формулѣ этическаго принципа вся суть сводится только къ способности максимы къ обобщенію, а не къ тому или другому содержанію ѣйствія или воли. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы вовсе не жеве лаемъ отрицать того, что другія формулировки дѣйствительно могутъ вызывать эти сомнѣнія и создать ложное впечатлѣніе, будто рѣчь идетъ о содержаніи моральнаго принципа.

Въ приведенной же выше формулировкѣ вся суть сведена только къ максимѣ, а это послѣдняя можетъ проявить свою способность къ обобщенію даже на самомъ индивидуальномъ содержаніи.

Но для проявленія нравственнаго принципа необходимъ дѣйствительный носитель нравственнаго сознанія, т.-е. необходима личность. Послѣдняя есть та реальная потенція, при помощи которой воля осуществляется, бытіе, которое должно существовать, становится дѣйствительно

[1]) Согласно воззрѣнію индивидуализма, автономія должна даже стоять въ прямомъ противорѣчіи къ общеобязательному принципу. Само собой разумѣется, что индивидуализмъ можетъ это утверждать только потому, что никогда не проникъ достаточно глубоко въ сущность автономіи и потому, что онъ въ общеобязательномъ принципѣ всегда предполагаетъ включеннымъ и общеобязательное содержаніе. Ошибка его заключается въ томъ, что онъ считаетъ этику вообще тождественной съ этическимъ догматизмомъ, который впадаетъ въ это противорѣчіе, и по отношенію къ тому-муро полемика индивидуализма вполнѣ правильна.

существующимъ. Въ ней, въ разумномъ индивидѣ сверхъиндивидуальное нравственное разумное опредѣленіе можетъ стать дѣйственной дѣйствительностью. И именно поэтому сама личность опосредствованнымъ путемъ пріобрѣтаетъ нравственную цѣнность. Ея нравственная цѣль есть автономія. Но она можетъ такъ себя проявить не изолированная, а въ предѣлахъ своей исторической связи съ обществомъ. Тѣмъ самымъ и это послѣднее пріобрѣтаетъ, какъ реальная возможность, этическую цѣнность отъ общеобязательнаго принципа. Такъ при посредствѣ имъ самимъ опредѣленной зависимости цѣнностей этотъ общеобязательный принципъ распространяетъ свое вліяніе на историческія, т. е. дѣйствительныя въ собственномъ смыслѣ области жизни, чтобы превратить ихъ въ нравственныя области жизни.

Конечно, здѣсь устанавливается совсѣмъ другое отношеніе этики къ жизни, чѣмъ это было у этическаго догматизма, а также и у индивидуализма. Оба они въ послѣднемъ счетѣ догматически оцѣнивали жизнь съ точки зрѣнія самой жизни: первый—тѣмъ, что, сильно искажая дѣйствительность, онъ видѣлъ и цѣнилъ въ жизни только общій соціальный средній уровень, а второй — тѣмъ, что, правильно оцѣнивъ дѣйствительность, какъ абсолютно индивидуальное „инобытіе“, вслѣдъ затѣмъ усматривалъ только въ сильномъ и властномъ жизненный нервъ, истинное ядро жизни, но затѣмъ самъ догматически оцѣнивалъ жизнь какъ власть, ради самой власти. Вторая точка зрѣнія послѣдовательно додумывала первую отъ исходнаго ея начала до конца, и именно поэтому преодолѣла ее. Теперь и она сама, въ свою очередь, преодолѣна критической этикой, которая признаетъ, что жизнь становится цѣнной только въ зависимости отъ нѣкоторой абсолютной цѣнности, стоящей выше одной только жизни.

Индивидъ не можетъ оцѣниваться съ точки зрѣнія голой силы, какъ это полагаетъ индивидуализмъ. Такая оцѣнка сама себя разрушаетъ. Онъ долженъ оцѣниваться съ точки зрѣнія своихъ нравственныхъ задатковъ, какъ реальная возможность осуществленія нравственныхъ цѣлей. На томъ же основаніи и „союзъ“ невозможно оставить въ сторонѣ, какъ этого хочетъ тоже индивидуализмъ; съ другой же стороны и онъ не имѣетъ ни малѣйшей нравственной цѣнности, какъ одно только благодѣтельное учрежденіе, что утверждаетъ догматизмъ. Союзъ имѣетъ этическую цѣнность лишь по столько, по сколько онъ самъ можетъ быть поставленъ въ ту или другую зависимость отъ высшаго нравственнаго принципа автономіи, т.-е. постолько, посколько его самого можно разсматривать, какъ возможность осуществленія нравственныхъ опредѣленій со стороны входящихъ въ его составъ индивидовъ.

Далѣе остаются, конечно, только формальными, не обнимая собою никакихъ содержаній моральныхъ опредѣленій, и тѣ телеологическіе выводы, къ которымъ должна привести развитая система критической этики черезъ категорію зависимости цѣнности. За обществомъ, за общественной организаціей и ея жизненными областями, со всѣми историческими ея условіями, за этимъ обществомъ, въ средѣ котораго индивидъ долженъ жить, чтобы проявлять себя этически, признается, какъ мы сказали уже выше, совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ то, которое признаетъ за нимъ антиэтическій индивидуализмъ, который совсѣмъ его не понялъ. Но оно никогда не имѣетъ само той общеобязательной, опредѣленной по содержанію и абсолютной цѣнности, какую ему хотѣлъ приписать догматизмъ. Оно само есть нѣчто однократное, изо дня въ день измѣняя свое лицо. Общеобязательное опредѣленіе нравственнаго закона можетъ, наконецъ, совсѣмъ пройти мимо него, какъ только

оно перестаетъ его интересовать. Обычаи, которые входятъ, какъ часть, въ составъ условій общества, могутъ и потерять свою нравственную цѣнность. И обычай подчиненъ, какъ содержаніе, формальному нравственному принципу и никогда не можетъ ни дать таковой принципъ, ни служить въ качествѣ такового.

Индивидуальнымъ и недоступнымъ обобщенію остается всегда содержаніе задачи индивида въ предѣлахъ условій общества. Эти условія даютъ ему абсолютно-однократный матеріалъ для его нравственной дѣятельности. И высшее, чего онъ можетъ достичь черезъ нихъ и въ нихъ, заключается въ томъ, чтобы онъ дѣлалъ то, чего не можетъ дѣлать другой, какъ это съ тонкимъ тактомъ въ отношеніи исторіи, но весьма односторонне въ отношеніи болѣе общихъ явленій замѣтилъ индивидуализмъ, хотя онъ и не сумѣлъ дать этому замѣчанію болѣе прочное обоснованіе. Въ своихъ культурныхъ условіяхъ личность находитъ матеріалъ, на которомъ она можетъ осуществлять свои нравственныя опредѣленія. Мѣсто, которое отведено ему въ предѣлахъ общей организаціи, она можетъ, благодаря индивидуальнымъ своимъ дарованіямъ, занимать такъ, какъ она можетъ ее занимать и какъ никто другой на его мѣстѣ занимать не можетъ. Тогда она есть нѣчто однократное и дѣлаетъ только однократное въ высшемъ значеніи этого слова, и тогда она дѣйствительно можетъ творить „новыя цѣнности“.

Такъ при посредствѣ категоріи зависимости цѣнностей нравственное опредѣленіе вращается по периферіи вокругъ общей культуры, историческихъ условій и цѣнностей, излучая въ нихъ свою опредѣляющую силу, между тѣмъ, какъ онѣ сами изъ центра стремятся къ нему и въ немъ находятъ свой вѣнецъ.

Такимъ образомъ „индивидуалистична“, если угодно, и критическая этика. Но именно въ этомъ заключается

крупное отличіе ея отъ обыкновеннаго индивидуализма, что этотъ послѣдній самъ себя называетъ „аморальнымъ“ [1]), между тѣмъ какъ развитый здѣсь индивидуализмъ есть индивидуализмъ этическій, основанный на нравственномъ принципѣ автономіи. Отсюда мы лишь приходимъ къ „индивидуалистическимъ“ опредѣленіямъ и къ отношеніямъ къ исторіи и культурѣ вообще.

Этими замѣчаніями мы приблизились къ конечной цѣли нашего изслѣдованія. Мы не можемъ здѣсь задаваться задачей подробнаго изложенія тѣхъ отношеній. Предметомъ нашего изслѣдованія могло быть прежде всего только принципіальное. Дальнѣйшее же развитіе изложеннаго и подробное изложеніе лишь намѣченныхъ и вытекающихъ отсюда отношеній можетъ быть только предметомъ обширной этической системы.

Перев. Г. А. Котляръ.

---

[1]) Не слѣдуетъ, конечно, упускать изъ виду, сколь близко иногда индивидуалистическій аморализмъ въ лицѣ самого представителя его, приближался къ индивидуализму критической этики. И не только въ томъ смыслѣ, что и онъ требуетъ автономіи. Въ этомъ голомъ требованіи онъ самого себя не понялъ, разсматривая автономію не какъ нѣчто этически-общеобязательное, а какъ нѣчто естественно-произвольное. Нѣтъ, мы имѣемъ въ виду слѣдующія, противорѣчащія ему самому слова: «Рѣшающимъ факторомъ, устанавливающимъ здѣсь оцѣнки, является здѣсь не дѣло, а вѣра, если вернуться къ старой религіозной формулѣ въ новомъ и болѣе глубокомъ толкованіи: какое-нибудь глубокое убѣжденіе, которое имѣетъ относительно себя благородная душа, нѣчто такое, чего ни искать, ни найти, ни потерять, пожалуй, нельзя.—Благородная душа преисполнена благоговѣнія передъ самой собой». Смотри выше стр. 146. Этимъ авторъ въ дѣйствительности отказывается отъ принципа произвольной власти, и абсолютно-ложная и исключительно-индивидуальная автономія произвола природы уступила мѣсто истинной автономіи, въ принципѣ сверхъ-индивидуальной, но индивидуальной по содержанію, хотя это и ускользнуло отъ вниманія индивидуализма. Здѣсь онъ увязъ въ тинѣ противорѣчія и не сумѣлъ найти твердой опоры ибо основа критическаго разума не была имъ достигнута.

Открыта подписка на 1914 годъ

СОВРЕМЕННЫЙ МІРЪ

24-й г. изданія. 24-й г. изданія.

Ежемѣсячный литературный, научный и политическій журналъ.

На 1914 г., въ числѣ другихъ намѣчены къ печати:

РОМАНЫ Л. Добронравова („Черноризецъ"), К. и О. Ковальскихъ („У новыхъ береговъ"), В. Сѣрошевскаго („Затишье"), Генр. Мана („Вѣрноподданный"), автор. **ПОВѢСТИ:** И. Потапенко („Новая Кровь"), переводъ съ рукописи. А. Федорова („Чудо").

РАЗСКАЗЫ: Д. Айзмана („Ночь на Тетеревѣ"), Л. Андреева, Ив. Бунина, М. Горькаго, А. Куприна, В. Муйжеля („Хуторъ № 16"), Н. Осиповича („Солистъ его величества"), Евг. Чирикова („Перелетъ"), Ив. Шмелева („На бережку"), С. Юшкевича, „Котамайка".

Постоянные отдѣлы: Вл. Кранихфельда („Литературные отклики"), Н. Рязанова („Въ Россіи и на Западѣ"—историч. матеріалы), Ник. Іорданскаго („Политическія замѣтки"), Л. Клейнборта и І. Ларскаго („Вопросы текущей жизни"), Евг. Чирикова („Провинціальныя картинки"), Демьяна Бѣднаго („Басни и сатиры"). Иностранная жизнь. Библіографія. **СТАТЬИ:** Г. Алексинскаго, В. Бончъ-Бруевича, В. Вересаева (Аполлонъ и Діонисъ"), Л. Дейча, А. Колонтай, Евг. Ляцкаго, Н. Морозова, Г. Плеханова, Н. Рожкова, Г. Цыперовича и мн. др.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ (съ дост. и перес.): годъ—9 р., 1/2 года—4 р. 50 к., 1/3 года—3 р. За границу—12 р. годъ, 6 р.—полгода. Безъ доставки въ Спб.- 8 р. въ годъ и 4 р.—полгода.

ВЪ 1914 ГОДУ, желая удовлетворить назрѣвшую потребность демократическаго читателя въ идейномъ и общедоступномъ по цѣнѣ журналѣ,

издательство СОВРЕМЕННЫЙ МІРЪ выпускаетъ

2-ОЕ УДЕШЕВЛЕННОЕ ИЗДАНІЕ

книжками (160—200 стр.), въ которыя войдутъ главнѣйшія художественныя произведенія и статьи перваго изданія.

Условія подписки: годъ—4 р.; 1/2 года—2 р.; 3 мѣсяца—1 р.

Адресъ: С.-Петербургъ, Надеждинская, 33.

Редакторъ Ник. Іорданскій. Подробный проспектъ высылается безплатно. Издательница М. К. Іорданская.

Академия Наук СССР, Естествознание