



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

БИБЛИОТЕКА
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ
МЫСЛИ
С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН
ДО НАЧАЛА XX ВЕКА

Руководитель проекта

А. Б. Усманов

Редакционный совет:

- Л. А. Опёнкин, *доктор исторических наук, профессор*
(председатель);
- И. Н. Данилевский, *доктор исторических наук, профессор*;
А. Б. Каменский, *доктор исторических наук, профессор*;
Н. И. Канишева, *кандидат исторических наук,*
лауреат Государственной премии РФ
(ответственный секретарь);
- А. Н. Медушевский, *доктор философских наук, профессор*;
Ю. С. Пивоваров, *академик РАН*;
А. К. Сорокин, *кандидат исторических наук,*
лауреат Государственной премии РФ
(сопредседатель);
- В. В. Шелохаев, *доктор исторических наук, профессор,*
лауреат Государственной премии РФ
(сопредседатель)



МОСКВА

РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

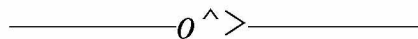
(РОССПЭН)

2010



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Петр Алексеевич
К Р О П О Т К И Н



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

СОСТАВИТЕЛИ,
АВТОРЫ ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬИ:

П. И. Талеров,
кандидат исторических наук

А. А. Ширинянц,
доктор политических наук

АВТОР КОММЕНТАРИЕВ:

П. И. Талеров



МОСКВА
РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
(РОСПЭН)
2010

ЭТИКА. Т. 2: Сущность нравственности

Теоретическая этика

Мы видели в первой части, как целый ряд мыслителей, расставшись с религиозным происхождением нравственности, объясняли нравственное чувство в человечестве естественным путем. Они исследовали зарождение нравственного в человеке со всех возможных сторон: из унаследованного инстинкта общественности, из врожденного сочувствия, или из врожденных понятий братства, из общественного воспитания, их личного интереса и, наконец, из невозможности для человека жить в обществе, если бы путем самой практики жизни в обществе не развивалась привычка следовать обычаям, установившимся в данное время в данной среде.

Всё это так тщательно было разработано различными мыслителями, что можно только *дополнить* их разработки, указав на инстинкт и привычки общительности, существующие у всех животных и становящиеся всё более и более властными по мере того, как мы поднимаемся в каждом классе мира животных от менее развитых умственно к тем, у кого наиболее развиты общественность и разум: к муравьям, к пчелам, среди насекомых, к голенастым птицам и попугаям, к обезьянам и наконец к человеку.

Но во всех этих учениях о нравственности не хватает одного. Нет объяснения, почему в вопросах нравственных мы чувствуем что-то *обязательное*? Откуда берется это сознание обязательности этих правил жизни?

Мыслители восемнадцатого века объясняли это чувство либо общественным воспитанием, либо принуждением, т. е. законодательством, которое помогало обычаям обращаться в привычки. И действительно, нет сомнения, что домашнее и общественное воспитание прививают человеку нравственные понятия и привычки, которые он понемногу привыкает считать обязательными. Некоторые из этих нравов и обычаев, строго соблюдаемых дикарями, мы, конечно, находим теперь безнравственными. Но мы понимаем, припоминая тяжелые условия жизни первых [людей], что в свое время они были вызваны необходимостью и были введены как средство сохранения

племени от вымирания, другие же, как родовая месть, были в свое время зачатком справедливости.

Тем не менее естественно напрашивается вопрос: не было ли у самых первобытных племен, как и теперь у нас, каких-нибудь первичных понятий, которые легли бы в основу всех нравов и обычаев? Не было ли и нет ли до сих пор в человечестве таких основных понятий, которые составляли бы сущность, основу всякой нравственности?

Мы видели, как трудно было мыслителям средних веков и нашего времени отделаться от мысли о божественном происхождении наших нравственных суждений. И до сих пор божественное происхождение нравственного составляет символ веры громадного большинства людей, и к нему приходили, как мы видели, даже мыслители, от которых можно было ожидать естественного объяснения нравственности. Мы видели затем, как упорно в философии держалось мнение о врожденности идей и как трудно было Локку и его последователям разбить это мнение, тем более, когда шотландская школа внесла понятие о прирожденном нравственном чувстве или по крайней мере о прирожденное™ людям взаимного сочувствия. И мы видели, наконец, какое усилие пришлось употребить философии, начиная с конца XVIII века, чтобы объяснить нравственные понятия человека одной их полезностью.

Мало того: спор между сторонниками врожденной нравственности с теми, кто объяснял ее разумом, или симпатией, или хорошо понятым личным и общественным интересом, еще не кончен. Позволю себе поэтому предложить следующее приближенное решение задачи.

Затруднения мыслителей, писавших о нравственности, происходили главным образом от того, что (не говоря об унаследованных предрассудках) они стремились объяснить нравственное в человеке или внушением свыше, или какую-нибудь особенностью человеческого характера. Между тем нравственность — явление сложное. Прежде всего нужно признать, что наши нравственные понятия представляют сложный продукт инстинктов, чувств и мышления, а потому в них надо различать три различные ступени.

Первая из них — чувство, перешедшее уже в течение многих поколений в инстинкт общительности. Человек, как и все высшие

представители в каждом классе животных — насекомых, рыб, птиц, млекопитающих, — животное общительное. И в течение множества тысячелетий инстинкт общительности достиг в нем силы, гораздо большей, чем у самых высокоразвитых млекопитающих вроде бобров. Благодаря же высокоразвитому языку, который дает возможность передавать накопленный опыт из поколения в поколение, в человечестве не только развились многообразные, чрезвычайно сложные формы общественности, но создались, кроме того, литература общественности, традиции, регулирующие жизнь путем нравов, обычаев и законодательства, и художественное воспроизведение основ жизни человечества в разные времена, и, наконец, высокоразвитые *системы обсуждения*, т. е. философия различных форм общественной жизни.

Создались, наконец, религии, выражающие суть этих общественных форм; и во всех этих воспроизведениях жизни проходит одна общая черта: желание восхвалять и таким образом укреплять в людях те нравы и обычаи, те настроения и порывы, которые ведут к усилению общественности и делают человека более приспособленным к общественной жизни.

Словом, умственная, художественная и творческая жизнь человечества, его памятники письменности, зодчества, живописи и музыки, все преследуют одну цель — усилить чувство общительности и победу общественных инстинктов над инстинктами узко-себялюбивыми, эгоистичными.

Если окинуть взглядом все, что создано было в человечестве за последние тысячелетия в области религии, искусства, науки и даже промышленности, чтобы сплотить людей в общества и вдохновить их духом общественности — начиная с храмов и пирамид, религий, эпосов, поэм, философских исследований, ваяния, живописи и музыки, железных дорог, разговора на расстоянии при помощи электричества и кончая такими мелочами, как детские игры или взаимные приветствия при встрече, — если всё это окинуть умственным взором со времени начатков цивилизации, то ясно станет, как глубоко должка быть вкоренена в человеке *общественность*, а следовательно и *нравственность*.

Ясно станет также, как легкомысленны и поверхностны были такие писания, как Мандевилля, Штирнера, Ницше и др., если они думали парализовать ими нравственное в человеке, а не просто хо-

тели расшевелить людей и подорвать в них почет, которым всё еще пользуются всякие лицемеры, берущие на себя роль учителей нравственности.

Чувство общительности, таким образом, настолько глубоко вкоренено в человечестве, настолько перешло в общественный инстинкт, служащий первоосновой нравственности, что человечеству, как я позволил себе выразиться в критике против отрицателей нравственности, легче было бы выучиться снова ходить на четвереньках, чем отрешиться от инстинктивных чувств общительности и следующей из нее нравственности. Действительно, инстинкт общительности гораздо древнее, чем привычка человека выпрямлять свой стан и ходить на двух ногах; а потому человеку, чтобы отрешиться от общительности, инстинкта, пришлось бы проделать еще более долгий путь обратного развития, чем для того, чтобы обратиться в обезьяну, прыгающую на четвереньках.

Мы должны, стало быть, признать, что человек по глубокому существу своему *животное общительное*, что воспитанная долгою общественною жизнью *потребность общительности* уже представляет в нем не только полезное условие успеха в борьбе за существование, но *глубоко заложенную в его строении и уме физиологическую потребность*. Искоренять ее было бы невозможно, даже если бы общительность перестала быть необходимым условием для жизни и развития человечества.

Одинокая семья, а тем более одинокий человек, беспомощны против грозной природы. В обществе же, по мере развития склада его жизни и расширения его знаний, усиливается власть человека над силами природы; жизнь становится более обеспеченной и, с тем вместе, обеспечивается возможность дальнейшего развития. Уже из одного этого можно было бы вывести, что умно мыслящий человек должен понимать, что жить ему следует так, чтобы постоянно содействовать его совершенствованию, а не разрушать общественный строй.

Общительный инстинкт и разум в таком случае действуют заодно.

Развитие человечества в этом направлении — владычества над силами природы — идет, не прекращаясь, вот уже почти тысячу лет, несмотря на временное торжество темных сил угнетения и суеверия, наступавшее по временам.

Правда, что прогрессивное развитие просвещения (цивилизации) не шло непрерывно. Время от времени наступали такие потрясения и их усмирения сопровождалось такими ужасами, что после них наступали периоды всеобщей усталости и даже отвращения от цивилизации. Наступали тогда периоды отчаянной реакции — общественной, умственной, философской и научной.

Такой период Европа пережила еще не так давно, после Великой Французской Революции и последовавших за нею наполеоновских войн. Но благодаря тому, что цивилизованный мир представляет теперь не одно государство, подавляющее все остальные, как это было во времена Римской Империи, а сожителство многих государств, которые идут не с одинаковой скоростью по пути развития и вносят, каждое из них, нечто свое в общее развитие, то даже в такие периоды всеобщей реакции прогрессивная жизнь продолжает где-нибудь свое дело, и через несколько десятилетий задержанное развитие вновь выступает, в новых, более совершенных формах.

Многообразие стало, таким образом, залогом непрерывности прогресса, точно так же, как единообразие служило его главным тормозом.

Вот почему общее развитие, несмотря на перерывы его такими ужасными катастрофами, как наполеоновские войны и теперешняя война, ведет человечество к более и более совершенному владычеству над силами природы и приближает его всё более и более к возможности благосостояния для всех.

Не далее, как семьдесят лет тому назад, надежды социалистических реформаторов разбивались о всеобщую нищету. Производительность самых образованных наций была так низка, что экономическое равенство всех значило бы нищенское житье для всех. Только теперь образованные страны Западной Европы и Соединенные Штаты выходят из этого нищенского состояния.

В своем прекрасном курсе, «История Этики», Иодль⁹³⁸, переходя к современной философии, говорит, что в конце XVIII века английский философ Стюарт (Stewart, «*Outlines of Moral Philosophy** 1793⁹³⁹»), желая дать тщательный исторический обзор нравственных учений, указал, что именно различные философы считали основой нравственной оценки.

Одни видели в них благожелательность, другие — справедливость, третьи — разумное себялюбие (эгоизм), четвертые — Божью

волю. Стюарт искал примирения между этими различными определениями и пришел к заключению, сходному с заключением Аристотеля⁹⁴⁰, что нравственность есть «склонность действовать согласно авторитету совести, ставшему привычкой, или руководящим началом — принципом». Иодль, так глубоко изучивший все учения о нравственности, нашел, что это заключение можно назвать превосходным. А между тем оно все-таки далеко не исчерпывает основного вопроса о том, что такое совесть.

«В некотором отношении, — писал Иодль, — это определение превосходно. Характеристика нравственности, как внутреннее и неизменное качество, исключаящее из этого понятия все деяния, которые только случайно совпадают с нормой (с руководящим правилом); непосредственно примыкающее к этому требование, чтоб существовало сознание того, что справедливо (*des Bewusstseins um der Rechte*), — оно необходимо должно присутствовать во всех тех случаях, когда деяние представляется нравственным — резко выраженная противоположность частичному соединению "произвольного" и "непроизвольного" в понятии Юма⁹⁴¹ о нравственности и отчасти также в понятиях Шефтсбэри⁹⁴¹ и Хётчисона⁹⁴² — всё это надо будет принять и запомнить, как ценный результат предшествовавших споров. Но вопроса о суетности нравственного это определение все-таки не исчерпывает — ибо оно не дает ответа на то, что такое совесть и ее авторитет, каково содержание и основа ее заповедей?»*

Взять за первичную основу нравственности *чувство* Стюарт совершенно справедливо находил недостаточным. «Моральное чувство» Хётчисона, «рефлективные аффекты» Шефтсбэри, «совесть» Буллера не удовлетворяли его. И он был прав. Не удовлетворял его и «категорический императив» Канта, т. е. неизвестно откуда — в сущности, про себя думал он, из воли Божией, — взявшееся приказание. Но не удовлетворял [его] и просто «разум», про который он говорил, что «вся сила суждения, какую мы обладаем, сама по себе не могла бы нам дать ни понятия добра, ни понятия о красоте**».

* Иодль, т. II, стр. 335. *Outlines of Moral Philosophy*, 1793, гл. II, § 7 (Собр. соч., VI, 107) и *Philosophy of Active and Moral Powers*, 1828, т. IV, гл. V, § 4 (Собр. соч., VII, 361 и след.). Оба сочинения в VI и VII томах Полного собрания его сочинений.

** Иодль, II, 387. Стюарт, тот же § его *Philosophy*.

А потому он искал поддержки в том, что он называл «индуктивным», догадочным разумом, который он отличал от разума «дискурсивного», т. е. от способности умозаключения. Другими словами, основы нравственных суждений надо было искать в способности разума *не только разлагать и связывать представления, рождающиеся из чувственных восприятий*, а также *из себя* рождать простые представления, которые даны не впечатлениями чувств и не могут быть получены из умозаключений.

«Таковыми представлениями, — говорил Иодль, — Стюарт считает представление о тождественности нашего "я", представление о лежащем вне нас объективном мире, или представление причинности, *математическую идею равенства*, и, наконец, понятие правого и неправого, должного и не должного; поэтому они, собственно, никакого определения или объяснения не допускают, — их можно только непосредственно воспринять»*.

Таким образом, мы здесь, по-видимому, впервые встречаемся в истории этики с мыслью, что в наши нравственные понятия входит такой умственный процесс, который сводится *на математическую идею равенства*. Мы увидим далее, насколько эта мысль естественно представляется, едва начинаешь понимать, какое значение понятие о *справедливости, как равноправии* всех, имеет в наших нравственных суждениях, и задумываешься над его возможным происхождением.

Иодль называет это учением старой интуитивной школы, и [он], конечно, прав. Но я не знаю, упоминают ли предшественники Stewart'a о «математической идее равенства», как основной способности нашего разума. Мне нигде этого не случалось находить, и только недавно я увидел, что Литтре уже объяснил понятие о справедливости, присущее нашему мышлению, но не как интуицию, т. е. догадку, а как *физиологическую особенность строения нашего мозга*.

Я нарочно остановился на этических учениях в Древней Греции, этом учении эпикурейцев, чтобы показать, что то, что многие сочли за великое открытие, чуть не за откровение, когда это высказано было Гассенди⁹⁴³ во Франции и Гоббсом в Англии и по-

* См. также Philosophy, т. II, гл. II; гл. V, § 1; гл. VII, § 2 (Собр. соч., VI, 319 и след, 288, 331-332) и Outlines, гл. I, § 6 (Собр. соч., VI, 20 и след.).

вторяется теперь, нередко в преувеличенной форме, поборниками «эгоизма», представляет повторение мыслей, высказанных в превосходной форме уже 2500 лет тому назад целую школу мыслителей.

Конечно, возрождение учений, высказанных тысячи лет тому назад, не может служить укором современным философам. Учение могло быть забыто, или же в нем могло не хватать чего-нибудь второстепенного, что делало его неполным и мешало ему стать общепринятым. Мало того, самый факт возврата к нему во времена перестройки общественных понятий в XVI и XVII веке и снова теперь не указывает ли на то, что в нем есть нечто, заслуживающее внимания?

В сущности же дело в том, что как в Древней Греции, так и во время борьбы реформации против католицизма, а также и теперь, когда рационализм борется со слепую верою, учение Эпикура, Гассенди, Гоббса и их современных последователей потому становилось популярным, что оно являлось противовесом учениям о нравственности, которые приписывали нравственные понятия человека внушению внеприродных, божественных сил.

Силу таких учений делает периодически усиливающееся влияние традиции в учениях о нравственности. Нравственность же, построенная на религиозном начале, как это прекрасно показал Бэкон Веруламский⁹⁴⁴, легко может повести и к безнравственности, когда религия становится, как это бывает сплошь и рядом, суеверием; а также, прибавлю я, когда она становится защитницею классовых интересов и классовой власти, как мы это видим в современных государствах. Вот чем объясняется периодический возврат к гедонизму Древней Греции, который и в нашем веке находил блестящих защитников. Но в этом учении есть, однако, коренной недостаток в основном объяснении нравственного начала; и этот недостаток лишает гедонизм прочной научной опоры. Он точно так же подрывает основы нравственности, как и ошибка, дающая нравственным понятиям сверхприродное происхождение и связывающая их с суевериями.

Теперь, когда благодаря успехам индуктивных наук⁹⁴⁵ мы отрешаемся от чванства невежественного человека, воображающего себя чем-то, особо стоящим в мироздании, мы знаем, что нравственность не есть что-то случайное в человеке, тем менее — нечто

условное. Мы можем сказать, что корни человеческой нравственности кроются в *чувстве общительности*, присущем всем животным, и что это чувство успело обратиться в инстинкт, т. е. в *бессознательное влечение*, без которого ни один вид животных, а тем более человек, не мог бы существовать. В самом деле, мы видим в природе, что ослабление этого инстинкта, если оно происходит по каким-либо причинам, в каком-нибудь виде животных, всегда ведет к вымиранию этого вида.

Вторая же коренная ошибка вышеупомянутого понимания нравственности эпикурейцами и, к сожалению, их современными последователями, состояла в следующем. Они упустили из виду, что в человеке, разумном существе, кроме *инстинкта общительности*, развилось также *умственное понятие о справедливости*, которого основой была равнозначительность всех членов общества, мало-помалу развившаяся в понятие о *равноправии*. Правда, что в истории человечества ни одно понятие не подвергалось таким нарушениям, как понятие о равноправии. Шаманы и тайные союзы прорицателей и кудесников у дикарей, союзы воинов, а в позднейшие времена — богатые люди и правители постоянно посягали на равноправие, силою создавали касты и делили людские общества на неравноправные слои. Основное понятие о равноправии затемнялось, и сами угнетенные забывали его.

Но, с другой стороны, ни одно понятие не обладало такую живучестью, как понятие о равноправии. Когда оно было поправно законами и обычаем, оно снова стремилось пробиться к жизни, хотя бы силой, путем бунта. Когда вследствие войн, переселений, завоеваний в обществе усиливалось классовое расслоение и с ним ослаблялось понятие о справедливости и равноправии; когда в силу этого расслоения падал нравственный уровень общества, тогда неизбежно начинались большие общественные движения, создававшие новые религии: Зороастра, Будды, Христа, Магомета, Реформации и, наконец, так называемое сектантство моравских братьев, «перекрещенцев» (анабаптистов), шундистов, духоборов и др.⁹⁴⁶, и эти новые религии и новые общественные движения неизменно проповедовали равноправие всех и уничтожение классового расслоения, и в это-то время возникали новые школы этики.

Вообще, если вникнуть в существо развитых человеческих обществ, от первобытных дикарей древнего каменного века (палеолитического периода), чрез периоды родового быта, сельские общины, вольных городов, самодержавных монархий, вплоть до теперешних попыток признания человеческих прав за всеми гражданами, нельзя не прийти к заключению, что понятие о справедливости представляет *основную черту всех нравственных понятий человечества*. Без этого понятия общество идет к упадку.

Если бы этот идеал не продолжал жить в людских обществах даже тогда, когда общественный строй, по-видимому, представлял полное его отрицание, если бы он не подготовлял перестройки общества сообразно идеалам справедливости, общество не могло бы продержаться. В ряду умственных понятий человека оно должно быть таким же основным, каким общительность является в области инстинктов.

Откуда же оно берется?

Что, кроме нравственного чувства, в нравственные понятия входят также веления разума, понимало большинство писавших о происхождении этих понятий. Но, если не ошибаюсь, все они упускали из виду самое важное — т. е. определение того, что именно подсказывает человеку его разум и почему.

Стоики Древней Греции, говоря, что идеал нравственности состоит в том, чтобы «жить согласно природе», приблизились было к истинному решению вопроса. Но на этом они остановились и не объяснили, ни *чего* требует природа, ни *как* познаем мы ее требования. На эти два вопроса до сих пор еще нет настоящего ответа и вследствие этого современные писатели по этике, как и в Древней Греции, продолжают делиться на два лагеря. Одни видят основы нравственных понятий в *выгоде личности*, стремящейся к счастью, другие же, со времен Платона⁹⁴⁷, видят ее в *воле верховного существа*, понимаемого либо в виде личного Бога — христианского, буддийского, еврейского, магометанского или языческого, либо в виде туманного владыки — «Бог[а] нечто», более или менее затуманенного метафизикую.

Вся этика — не только средневековая, не только XVII-го и XVIII-го века, но и современная, колеблется между этими двумя решениями, хотя всё время лучшие умы, чувствуя неудовлетворительность обоих решений, ищут новых выходов.

Чувство и разум

Что в выработке нравственных понятий, «нравственного», как выражаются некоторые писатели по этике, принимают участие *чувство и разум*, на это указывали почти все философы. «Чувство, без разума, не может быть критерием, т. е. мерилom, или основой нравственности», — определенно говорят они; участие двух сил — чувства и разума — необходимо. Но как то, так и другое, на мой взгляд, изображаются недостаточно полно.

Чувство, способствующее выработке нравственных понятий, представляется большей частью как нечто в роде любви, благоволения, или даже христианской благотворительности, подаяния — *charitas*⁹⁴⁸ — т. е. и в том, и в другом случае как нечто *единоличное*, подобное чувству голода или же чувству личного благосостояния, здоровья и т. д., — чувство, лишенное ощущения *взаимности*, которое проявляется у людей при работе сообща, а у животных — в их играх, совместной охоте и переселениях.

Точно так же и представление об уме, как о факторе, необходимом для выработки нравственных понятий, с одной стороны, суживается, а с другой — не видно, *какая именно основная особенность ума* содействует развитию нравственного начала. Мы знаем, например, что разум позволяет нам выводить правильные или неправильные умозаключения из имеющихся данных; и мы имеем целую отрасль знания, логику, посвященную разбору правильных и неправильных умозаключений: индуктивных, априорных, диалектических и т. д.

Почти все писатели по этике указывали на громадную роль ума в выработке нравственных понятий и этического склада ума. Первым двигателем, говорят они, бывает чувство: с этим согласны все. Но затем ум укрепляет и развивает дальше то, что человеку было подсказано чувством.

Разум указывает человеку, говорят одни, *полезность* нравственных понятий, как для личности, так и для всего общества. Он *утверждает нравственность* привычки, приучает нас подчиняться нравственным требованиям общества и возводить их в *обычай*, или в *закон*, говорят другие. Он развивает, расширяет эти обычаи, *распространяет* их со своих сородичей на других, даже на врагов.

Другими словами, писатели по этике указывают на всё то, что способен дать в этой области разум, благодаря его отправлениям, разбираемым логикой. Раз дан толчок мышлению, — будет ли то открытие первых математических истин или открытие силы пара, — человеческий разум выводит в теории и в жизни целый ряд новых истин и открытий. То же самое происходит и в выработке нравственных понятий: раз толчок был дан *чувством*, разум работает, так же, как в науках, и приходит к новым, более широким заключениям.

Но нет ли в самом разуме человека чего-то, что заставляет мыслить этически, так что он становится пособником нравственного чувства?

Другими словами, если в исходном этическом *чувстве* есть начало *не* единоличное, а начало *взаимности*, то нет ли также чего-нибудь такого же в *мышлении*, в самой основе разума?

Несомненно, есть. Но эта сторона дела ускользала от писателей об этике, и после долгих поисков я нашел это одно указание только у позитивиста Литтре.

Между тем, кроме чувства общительности и вытекающей из него потребности взаимности, взаимной поддержки, у человека есть также, как указано на предыдущих страницах, понятие разума о *справедливости*, которое есть не что иное, как понятие о *равнозначительности*, о *равноправии*, о равенстве всех составных единиц общества.

В ходе развития человечества это понятие постоянно подвергается всевозможным нарушениям. Создаются шаманы и волхвы с их могучими тайными обществами; создаются классы воинов, а потом и эксплуататоров труда; создаются классы интеллигентов и людей ручного труда. Но, несмотря на всё это, мысль о равенстве, будь это только среди данного племени или класса, никогда не исчезает, а по временам в человечестве происходят глубокие нравственные перевороты; создаются новые религии и новые учения, и каждое из них начинается с того же, т. е. с провозглашения освобождения от гнета, т. е. свободы, а затем — *равенства* и *братства*. Такое явление не может быть случайным. А если так, то нет ли основного свойства ума, которое вселяет человечеству понятие о равноправии, о равенстве его членов? Не проявляется ли в этом никогда не умирающем стремлении какое-то *основное* свойство разума?

Несомненно, на этот вопрос не может быть иного ответа, как утвердительного. Да, такое основное свойство разума действительно существует. Как объяснить его — другое дело, и тут, конечно, возникают разногласия.

Люди верующие объясняют это основное свойство ума вдохновением свыше, или верховного существа, творца мира. Но они, так же, как и мы, должны признать, что такое основное свойство ума существует. Мы же, естествоиспытатели, не можем не указать на двустороннее строение мозга, у всех более развитых животных, как на одну из возможных причин. Так и сделал, между прочим, в виде намека Литтре в одной из статей своего позитивистского журнала⁹⁴⁹.

Первобытная этика

Из всего, что нам известно о самых ранних стадиях развития человечества, неоспоримо следует, что человек полностью отождествлял себя со своим родом. И не только потому, что первобытный человек был не способен жить изолированно от других: он не мог даже *думать* о себе или о другом человеке отдельно от своего рода или рода того человека. Идея рода, его предков, его обычаев всегда присутствует в сознании дикаря; она никогда не покидает его, как и мысль о бунте против общества не может прийти ему в голову, а если и приходит, то тут же оставляет его. Полное подчинение обычаям племени, налагающим табу на ту или иную пищу, запрещающим те или иные формы общения людей или устанавливающим мелочную регламентацию каждого слова и жеста во время всех обрядов племени, завешанных ему предками; коммунистический образ мышления дикаря, согласно которому почти всё принадлежит роду, а те немногие вещи, которые являются личной собственностью, не могут быть переданы по наследству, но уничтожаются со смертью их хозяина; ответственность всего рода за любой ущерб, причиненный другому роду, и т. д. — одним словом, весь круг законов, обычаев, весь ход мыслей самых первобытных дикарей подтверждает, что у них идея личности была полностью поглощена идеей рода. Эти два понятия были тождественны. Иначе и быть не могло, так как формы общественной жизни нынешних дикарей (которые, по всей вероятности, не отличаются от тех, что были свойственны самым

древним человекоподобным существам), воспроизводят те же самые образцы общественной жизни, распространенные среди птиц и млекопитающих. Это вовсе не значит, что люди стремились подражать животным. Это был естественный рост, естественный результат физиологических [процессов].

Внутренняя борьба: необходимость ее ослабления⁹⁵⁰

Наблюдающий за жизнью животных не может не заметить, что хотя разные группы определенных видов (муравьи из разных муравейников, изредка - два стада скота) ведут друг с другом борьбу, подчас безжалостную, однако внутри группы - муравейника, поселения сурков, стада домашнего скота или антилоп - мир составляет правило. Следует также отметить, что даже свирепые схватки, возбуждаемые ревностью между самцами во время брачного периода, имеют скорее характер спортивных соревнований, чем настоящих боев.

Такой же характер спортивных состязаний носят схватки между самцами самых разных видов животных. В популярных книгах мы часто находим примеры жестоких схваток между самцами за обладание самками. Но если обратиться к оригинальным работам лучших натуралистов, то станет ясно, что хотя схватки между самцами часто бывают весьма упорными, они чрезвычайно редко оканчиваются гибелью одного из соперников. Как правило, побежденная сторона отступает и соединяется с другой самкой. Это можно заключить уже из глав «Происхождения видов» Дарвина, посвященных этому вопросу. Дарвин тщательно изучил всю известную литературу, и поскольку он был склонен придавать «половому отбору» значение, большее, чем то, которое, как впоследствии выяснилось, он имеет в действительности, то он, несомненно, должен был привести все обнаруженные им достоверные случаи, в которых борьба между самцами действительно заканчивалась смертью одного из участников схватки; однако приведенных им случаев чрезвычайно мало. Так например, Лондон, на которого ссылался Дарвин, не раз наблюдал схватки самцов колюшек, однако он отметил единственный случай, когда самец был убит соперником, и указал, что обычно побежденный «скрывает свой позор среди миролюбивых собратьев». Другой наблюдатель видел [схватку] двух самцов лосося, сра-

жавшихся целый день, но не имевшую смертельного исхода. Еще один исследователь указывает, что после очень упорной схватки множество самцов лососей плыло недалеко от берега реки в состоянии крайнего истощения и, по-видимому, близких к смерти. В одном единственном случае подобная схватка привела к большому количеству жертв, но здесь доказательства косвенные, основанные на предположении*.

То же относится к лягушкам и ящерицам**⁹⁵¹.

Почти все самцы птиц чрезвычайно драчливы, и именно в этой группе животных следует, казалось бы, ожидать наиболее убедительных свидетельств гибели самцов, потерпевших поражение в схватках. Дарвин собрал все известные данные такого рода в специальном разделе «Закон боя»⁹⁵², из которого явствует, что если птицы живут не на воле, а, получая хорошую пищу, выращиваются специально для боев, особенно петушиных, то схватки кончаются обычно тем, что один из соперников убивает или смертельно ранит другого. Но в других условиях схватки, кажется, в подавляющем большинстве случаев бывают бескровными. Мы знаем, что в Гвиане мускусные утки дерутся так, что «река на некотором расстоянии бывает покрыта перьями» (Дарвин, 1. с, с. 5 54)⁹⁵³, что самцы пеликанов хлопают друг друга своими массивными клювами или наносят тяжелые удары крыльями, но в драках лишь ранят друг друга.

Пение птиц в брачный период, прекрасные танцы некоторых из них, сопровождаемые любовными песнями, удивительные ужимки или преграциозные движения, исполняемые ими перед самками, — всё это формы ухаживания и соперничества, характерные и для муж-

* В июне 1868 г. содержатель Стормонских рыбных прудов побывал на Северном Тайне и видел около 300 мертвых лососей; все они, за одним исключением, были самцы. Он был убежден, что они погибли в схватке. Свидетельство не прямое и, конечно, не вполне убедительное.

** Проф. Хоффманн, видевший в Гессене лягушек, «дравшихся во время периода размножения весь день напролет», добавляет, что схватка шла «с таким упорством, что у одного самца был вспорот живот». Драки самцов ящериц иногда бывают очень жестокими. Так, южноамериканские древесные ящерицы (*Anolis cristatellus*) яростно сражаются, и известно, что «схватка кончается обычно тем, что один из соперников теряет хвост, который пожирается победителем» (Происхождение человека, стр. 535, 542).

чин; но схватки, которые сопровождались бы гибелью одного из соперников, случаются крайне редко.

Внимательно изучив ряд работ полевых зоологов, таких как Одюбон⁹⁵⁴; Коунс и Брэм⁹⁵⁵ (его работа, кроме собственных наблюдений, включает сводку множества точных выдержек из работ других исследователей), я пришел к выводу, что у птиц дело обстоит точно так же, как и у людей, у которых дуэли, в особенности со смертельным исходом, достаточно редки и были редкими даже во времена рыцарских турниров. Любовные поединки со смертельным исходом случаются так же редко среди птиц, как и среди людей.

Сам Дарвин, по своей замечательной научной честности равный лишь одному великому писателю, Льву Толстому, показал, сколь малую роль играют схватки самцов по сравнению с другими средствами привлечь самку и даже привел слова одного «хорошего наблюдателя», который относительно [глухаря] (*Tetrao umbellus*) доходит до того, что допускает, будто поединки самцов - «чистый балаган, разыгрываемый с целью показать себя в наилучшем виде перед собравшимися восхищенными самками, потому что мне никогда не удалось видеть изувеченного героя, и я редко находил что-либо, кроме сломанного пера» (Происхождение человека, с. 562)⁹⁵⁶ *g* *э* *т* *о* *м* *о* *т* *н* *о* *.* шении птицы и люди схожи.

Такой вывод полностью приложим и к млекопитающим. Говоря о «законе боя» у млекопитающих, Дарвин, перерывший всю имевшуюся в его распоряжении литературу, смог найти лишь несколько примеров смертельного исхода боев между самцами и был вынужден допустить, что характерные признаки самцов, которые он ранее считал средствами нападения или защиты, имеют другое происхождение.

Территории: уважение к ним

Другой факт, который должны были заметить еще первобытные люди, - это то, как животные относятся к *своей территории*.

Живя среди животных, человек всё время сталкивался с фактами, которые заставляли его рассуждать и говорить о преимуществах общественной жизни. Осторожность общительных животных, их часовые и безопасность, которой они пользуются благодаря жизни группами, настолько очевидны, что на этом вряд ли следует

особо останавливаться. Всё это, несомненно, давало пищу для бесконечных рассказов у огня, и дети с самого раннего возраста усваивали из этих рассказов громадные преимущества совместной защиты. Кроме того, вероятно, что многие дикари считали необходимым заимствовать у животных некоторые повадки, производившее на них наибольшее впечатление, при помощи особых представлений и танцев.

Распространение по земному шару

Сила, которую общественная жизнь придает даже наименее приспособленным видам, не могла укрыться от внимания первобытного человека. Он должен был прийти к тому же заключению, к которому пришел Брэм относительно куриных, а Северцов — относительно уток. Именно они, несмотря на очень плохую приспособленность к полету и довольно слабые умственные способности, «захватили всю поверхность земли» (IV, 284)⁹⁵⁷, от вершин гор до побережья морей. Но если обратить внимание на то, как тесно сплотившись, живут куриные, какие необъятные стаи образуют их пары (они всегда живут парами), то перестаешь удивляться, что они везде чувствуют себя как дома и что им так хорошо удается защищать себя и свое потомство от нападения бесчисленных врагов из всех классов животного мира. То же можно сказать и о многочисленных видах и разновидностях уток.

Первобытный человек, осознав, что общественная жизнь является формой жизни в природе («законом природы»), должен был осознать, что эта форма *полезна*, что она ведет к благоприятным последствиям, что будет благоразумно подражать животным вместо того, чтобы выработать иной образ жизни, так как само выживание племени зависит от строгого соблюдения этого основного закона.

Защита, которую общественная жизнь дает не защищенным иным образом животным, и сила, которую они приобретают благодаря объединению, не могла укрыться от внимания первобытного человека. Он видел, что даже самые сильные животные, такие как львы и леопарды, соединяются для охоты, и он знал, как неодолимы волки, объединившиеся в стаю. Он видел и то, как стадо рогатого скота или лошадей отражает нападение самых сильных хищников, и как

эти последние целый день ходят вокруг голодные в надежде какой-нибудь уловкой выманить из стада лошадь или антилопу. Он не мог не видеть, в каких огромных количествах олени, антилопы, зебры и квагги распространились по необозримым территориям и как густо различные общительные виды грызунов - сурки, луговые собачки и сотни разновидностей мышей - заселили степи.

Игры, игривость

Нам неизвестен характер первобытных людей: были ли они игривыми подобно маленьким мартышкам или же угрюмыми и мрачными, как некоторые из больших обезьян. В любом случае многочисленные виды животных - млекопитающих, птиц, насекомых - показывали ему пример веселья, жизни, украшенной разнообразными играми и развлечениями. Даже среди птиц есть виды, как например, зеленый якамар [...]

Когда он видел, например, енота, всегда веселого, подвижного, оживленного, смелого, когда есть необходимость, чрезвычайно общительного и игривого, даже в старости, он не мог не оценить преимуществ общительности. Его не могло не тронуть то, как нежно привязана морская выдра к своему потомству [...]

[...] или лесные ласточки (*hirondelle des forets*) или ленивцы (*Galbulac*), живущие обособленно в лесу неподвижные и ленивые или молчаливые и грустные, но вокруг них обитают тысячи видов, которые всю свою жизнь, кроме гнездового периода и пары часов, ежедневно затрачиваемых на питание, проводят в самых оживленных играх. Самая очаровательная книга на эту тему, как известно, написана [...] ⁹⁵⁸

Чрезвычайно интересно отметить, что для многих из птиц, особенно известных своими играми, отслеживание хищных птиц становится излюбленным развлечением. Перед естествоиспытателем, обратившим свое внимание на объединение птиц, донимающих своих прожорливых врагов, открывается целый мир взаимоотношений между ними.

Урок смелости. Нападение на сильных

Все общительные животные дают человеку урок смелости, которую трудно не заметить. Человек видел, например, что самые

беззащитные жвачные отбивают нападения волков или других хищников, что лошади или быки отражают нападения волков и в конце концов сами нападают на них, что обезьяны защищаются от орла и т. д. Он видел, что даже маленький хомяк чувствует себя вполне уверенно в своем поселении, окруженный своими собратьями, так что иногда может даже напасть на идущего мимо человека. Он конечно, знал, что лемминг (другой обитатель приледниковых областей) не боится ни животных, ни даже человека. Особенно среди птиц он мог видеть не только смелость объединившихся в сообщества мелких птиц, но и то, что преследование самых страшных пернатых хищников становится развлечением многих более мелких птиц. Коршун, преследующий страшного орла-карлика, или грифы, вместе с воронами отгоняющие даже африканского воинственного орла от его добычи, — почти обычное зрелище. Что касается сарычей и ястребов, то даже галки и [трясогузки] (*bergeronnettes*) преследуют и дразнят их; для галок преследование коршунов является своеобразным спортом, а сойкам доставляет особенное удовольствие преследование сарычей. Но с особым удовольствием дразнят и преследуют хищных птиц туканы. А преследование ночных хищных птиц является удовольствием для всех пернатых. Даже самые мелкие птицы принимают в нем участие. Но и у одиночных птиц человек может поучиться смелости. Брэм упоминает, что он получил урок смелости у египетского бегунка (IV, 551). А дятел, прозванный «часовым», не только сигнализирует об опасности, но и смело атакует сильного хищника. Одна из разновидностей тиранов (*tyran intrepide*) атакует даже орлов. Трясогузка вынуждает иногда ястреба прекратить охоту, а чибис преследует всех хищных птиц, вторгшихся в его владения.

Но наиболее поразительный урок подобного рода преподносят колибри. Эти птички, более похожие на насекомых, так единодушно и отважно нападают на всех незваных гостей, что заставляют отступать любых птиц.

Наша этика должна быть в гармонии со вселенной. Она не может быть вне ее; всё чуждое внешнему миру не может быть ее частью. Таков первый принцип этики.

Мы не знаем, какие формы могла бы принять биологическая эволюция в тех мирах, где существует жизнь. Живые существа могут

иметь облик, совершенно нам неизвестный, и всё, о чем мы можем лишь догадываться, это то, что должны существовать формы осевой симметрии (цветок) и формы, обладающие двусторонней симметрией, но у всех этих форм должны быть различия между экзодермой и эндодермой. Короче говоря, лишь малая часть тех основных (аментальных) законов, исследованных Спенсером в «Принципах биологии», присуща всей живой природе. Но каково сочетание этих основных форм — мы не знаем. Но один закон несомненен] — общительность — взаимная поддержка. Кое-кто, говоря о любви, рассматривает ее как атр[ибут]... Это конечно, метаф[ора]...

Научная истина состоит в том, что взаимная поддержка — это всемирный закон — первое означает...

Справедливость⁹⁵⁹

Большой ошибкой всех этических систем является требование жертв от человека. Конечно, если Сиджвик⁹⁶⁰ пишет: «Я не должен предпочитать своего собственного меньшего блага большему благу "Другого"», то проф. Вестермарк⁹⁶¹ вправе спросить его, кто же тот "Другой", чьему большему благу должен я предпочесть свое меньшее благо? Деревенский парень, дикарь, преступник, птица, рыба — все без исключения?» (Origins, 1,12)⁹⁶².

Нравственность алеутов в этом вопросе гораздо более определена. Когда она рекомендует принести в жертву «меньшее благо», она уточняет, что это следует делать по отношению к друзьям и родственникам и не требует иных жертв, кроме тех, которые могут быть сделаны всеми родственниками и друзьями.

Но вот в чем Вестермарк неправ. Он признает, что всё покоряется мнению *идеального* разума, т. е. разума, познавшего всё сущее; «но мы *не можем представить себе* нравственное сознание, которое могло бы претендовать на подобный авторитет» (с. 12).

Нет, мы можем — это справедливость.

Локк, Камберленд, Шефтсбэри.

Естественное происхождение нравственного чувства

Закон природы и божественный закон христианства

Моралисты всегда отмечали совпадение законов природы и «божественных» законов христианства.

Особенно настаивал на этом совпадении Локк. Правила поведения человек извлекает из наблюдения явлений природы, закона природы (*the law of nature*), неизбежно отождествляемых с правилами, предписанными Богом, его божественным откровением. Последнее является, так сказать, итогом того, что получают, следуя более длинным путем, исходя из наблюдений природы и опыта.

«Самосознание», «нравственное чувство» прочих моралистов для Локка идентичны (*gleich bedeutend* — Jodl, p. 260) разуму в применении к практическим вопросам. Разум не устанавливает законы, но открывает их, их признает, их формулирует. Не существует такого *практического* разума, в чьем ведении была бы мораль.

Следовательно, самосознание⁹⁶³ не является законом, неотделимым от ума и не зависимым от опыта, диктующего нам правила поведения. Если бы было так, то самосознание не могло бы совершенствоваться навыком. Сознание всегда остается *судьей* (*Richter*): никогда оно не становится *законом* или *законодателем*'.

Действительно, в доводах Локка глубоко укоренена идея природного порядка, закона природы, служащего первоосновой нравственных убеждений человека. Она имеет ту же значимость, что и откровение, «резюмирующее» этот закон. Но эта идея сосуществует с идеей Бога, принимаемой с детской верой.

И наряду с этой верой, хорошо развитой у Локка, в других местах мы находим, что нравственные принципы могут быть выявлены с математической точностью; в то же время тот же Локк определенно утверждает, что не существует очевидных (*self-evident*) моральных аксиом. Но Иодль, подобно современникам Локка, не придает большого значения этой мысли Локка. Сам Локк, утверждает Иодль, выражает эту мысль лишь походя (с. 263).

Между тем возможно, на мой взгляд, что Локк предвидел «математический» характер идеи справедливости — уравнивания двух явлений — двух субъектов в вопросах нравственности — в их равноценности.

* «Опыт о человеческом разуме», кн. II, гл. 28, § 11 и 12. Кн. I, гл. 3, § 13: «Мне не хотелось бы, чтобы меня поняли в том смысле, что я признаю только положительные законы, так как отрицаю врождённые. Есть большая разница между врождённым законом и законом природы, между тем, что должно быть запечатлено в нашем уме с самого начала, и тем, чего мы не знаем, но о чём можем приобрести знания при помощи упражнения и надлежащего применения наших способностей».

Утверждение, что наши нравственные понятия происходят *из естественного порядка, наблюдаемого и изученного человеком*, не было новым. Оно было высказано, говорит Иодль, *Камберлендом*, который к ней добавлял еще самодовлеющее стремление к деятельности. Последняя была признана Локком бесполезной; он утверждал, что у человека ничто не является врожденным, кроме способности испытывать удовольствие или страдание, и способности мыслить, позволяющей ему использовать свой опыт в стремлении к благу рода и в этом находить личное счастье.

Здесь мы находим основу всех учений английских *утилитаристов* и всей морали доброго буржуа, подчиненного долгу по отношению к Богу и прочному общественному порядку.

Но здесь же мы находим первые элементы новой этики, стремящейся освободить общество от старых цепей.

Общительность человека (Cumberland. De legis natur? disquisitio philosophical u Shaftesbury)

Его концепция нравственного закона выражена таю «Высшим нравственным законом является благо общества. Всё, что ему способствует — нравственно». Человек приходит к этому, поскольку к этому тяготеет сама его природа. *Общительность* есть свойство, *неотделимое от человеческой природы*; она вызвана к жизни самим складом человека. Аргументация Гоббса, старавшегося доказать обратное — ложна: это он доказывает. *Общительность* должна была существовать уже у истоков «естественного состояния». Камберленд интуитивно пришел к тому, что так *должно* быть, еще не зная *причин* этого: животного происхождения человека, его общественного начала и уроков, преподанных природой.

Влияние идей Камберленда на всю последующую английскую философию огромно. Локку приписывается эта новая ориентация, говорит Иодль (с. 248), но в действительности именно к Камберленду восходит мысль, что чувство *долга* имеет своим истоком добрые или дурные следствия человеческих деяний, что приводит это чувство к божественной воле лишь опосредованно.

Если исключить всякую божественную власть, благожелательность во всем столь же тесно связана со счастьем всякого разумного существа, как естественная причина со своим следствием.

По Иодлю, именно Шефтсбэри мы обязаны этой концепцией: истинное основание нравственного чувства заложено в общительности и активной благожелательности к себе подобным, которыми человек обладает в силу своей природы; именно эти две причины толкают человека на общественные поступки (*sittlichen Handeln*), без выяснения того, каковы будут их последствия для него и других. Эта мысль, даже если она и не вполне оригинальна, составляет, тем не менее, основное положение теории Шефтсбэри.

Она открывает новые пути для исследований Этики, но по этим путям, добавлю со своей стороны, не пошли.

Шефтсбэри

(«Нравственное чувство» является продуктом человеческой природы. Оно не внушено человеку божественной волей или общественным мнением, или утилитарными соображениями: в самой природе имеется сила, заставляющая человека содействовать благу общества и испытывать мучение, если он этого не делает.)

Не зная его философии, я пришел к такому же заключению, говоря, что человеку легче научиться ходить на четвереньках, чем отказаться от этого чувства, ибо в ходе человеческой эволюции общительность зародилась гораздо ранее, чем человек встал на задние конечности.

Ныне я вижу, что к нравственному чувству следует присовокупить и то, что эти привязанности подкреплялись *суждением*, требующим *справедливости, равенства или, скорее, равноценности* человеческих существ, что выражается в правиле: «Поступай с себе подобными так, как ты бы хотел, чтобы поступали с тобой».

Свою концепцию нравственного чувства Шефтсбэри сформулировал следующими словами (Inquiry, кн. II, ч. 1, § 1, с. 77 в изд. 1732 г.⁹⁶⁵): «Мы нашли, что для того, чтобы заслужить имя *доброго* или *добродетельного*, существо должно иметь все склонности и аффекты, склад ума и темперамента соответствующими и согласными с понятиями о добре ему подобных, или той системы, в которую он входит и частью которой является».

Чтобы достичь этого, нужно суметь установить некоторую гармонию, симметрию между *природными склонностями*, которые ведут к благу общности, *эгоистическими склонностями*, продикто-

ванными личным интересом, и теми, которые не несут пользы ни в том, ни в другом случае, и которые он называет за это протivoестественными*.

Следует заметить, говорит Иодль, что эмоции (Affekte), ведущие к всеобщему благосостоянию, обозначены у Шефтсбэри как «естественные», в то время как можно было бы ожидать, что он определит их как «социальные». Это характерно для его образа мыслей, так же, как и тесная связь, которую он видит между нравственным чувством (das Sittliche) и эмоциями (Affekte). Здесь в его теории [виден] большой шаг вперед.

Таким образом, из его концепции исчезает идея нравственного закона, который придавал нравственному чувству либо сверхъестественный характер, либо делал его принадлежностью выдающихся людей.

Откуда же проистекает такая величественность, приписываемая нравственному чувству, которую можно заметить в определении нравственной ценности?

Она происходит от того, что человек одарен самосознанием (Selbstbewusstsein und Reflexions-affekte), что он может *размышлять над своими поступками*, оценивать их. Нравственное суждение есть не что иное, как выражение определенного чувства, когда человек пристально исследует свои эмоции и состояние души (Gemiits-beschaffenheiten). Нравственное чувство не берет слова в суждении разума. Оно влияет на естественное чувство, на *внутреннее ощущение*. Оно не «рационально», а «чувственно».

Шефтсбэри не старается объяснить, почему лишь наши общественные склонности вызывают чувство одобрения при размышле-

* Под естественной склонностью он понимает следующее: «Ранее было показано, что в Страстях и Аффектах отдельных людей есть постоянная связь с интересами человеческого рода или всей природы.

Это было показано на примере таких естественных аффектов, как родительская любовь, забота о потомстве, стремление к размножению и воспитанию детей, любовь к обществу, сострадание, взаимная помощь и прочее. Никто не станет отрицать также, что такой аффект, направленный к благу всего рода или всей природы, так же присущ и естественен для человека, как всякому органу или части животного или даже растительного организма свойственно работать в известном направлении и развиваться определённым путём. Для желудка не более естественно переваривать, лёгких — дышать, желёз — выделять секрет или других органов — отправлять свои функции; однако из-за особых препятствий иногда их отправления могут быть расстроены или затруднены» (Кн. II, ч. 2, с. 78).

нии о наших поступках. Он это принимает как данность, как проявление общественной природы человека.

Надо добавить, что в его рассуждениях всегда присутствуют глубокое чувство общности, симметрии и, как следствие, чувство прекрасного, которое должно существовать между всеми поступками и мыслями высоко-развитого человеческого существа. Нравственность и прекрасное идут рука об руку.

Шотландская школа (Хэтчисон⁹⁶⁶) продолжила развитие его идей о нравственном чувстве.

Глава III

Понятие о справедливости

Правила жизни у первобытных народов

Таким образом, из своего родового быта, из наблюдения природы и из общения с миром животных первобытный человек выводил обычаи жизни и, из обычаев, некоторые правила жизни.

В чем могли состоять эти правила жизни?

Прежде всего он приучился отождествлять свое я с общественным мы. Он привыкал думать об своем *роде* как о чем-то, в чем он сам составляет только *часть*, вовсе не главную часть, — наоборот, *род* стоял прежде всего.

Он привыкал ограничивать свою волю волею других членов рода. А эти основы составляют начало всякой этики.

Мы ничего не знаем об самых первобытных людях Третичного, До-Ледникового периода, кроме одного - что они уже жили обществами, и об их нравственных понятиях можем судить только по обществам животных.

В животных же обществах мы видим личную волю уже вполне сливающейся с волею всех.

Есть очень любопытная книга [Корниша]⁹⁶⁷ об играх животных⁹⁶⁸, да и сами мы многое можем узнать из наших наблюдений.

Возьмите, например, игру молодых ягнят, которых в Англии называют [yearling] castle. Козленок забирается на какой-нибудь бугорок и защищает его от других однолеток, которые берут бугорок. В игре есть уже известные правила, и если кто не соблюдает их, на него нападают его товарищи.

Возьмите двух играющих собак, гонящихся друг за другом. Они делают вид, что, нагнавши, кусают друг друга, что поваливши один другого, хотят загрызть упавшего и т. д. Но пусть один попробует взаправду укусить другого, пусть один взаправду обозлится, как это случается иногда между борющимися молодыми лю[дьми], — тем или другим способом его усмирят другие. Как? Мы, посторонние наблюдатели, может быть и не разберемся, *как* усмирят. Но факт тот, что игра редко переходит в настоящую драку, показывает, что так или иначе это редко случается. Очевидно, с *самых ранних лет* увлекающегося щенка отучают от таких дурных манер; его учат сдерживать свои рефлексy, точно так же, как наши дети это делают между собою.

Без этого жизнь обществом была бы невозможна. Уже у самых ранних человекоподобных существ, несомненно живших обществами, так же, как их менее человекоподобные предки, — уже у них вырабатывались нравственные правила *общительности*.

Я здесь взял *игры*, потому что в играх должны вырабатываться нравы общительности с детства. Но возьмите *переселения* животных. Какой-нибудь Гоббс, и вообще люди, никогда не дававшие себе труда ознакомиться с жизнью животных, и заранее, а priori⁹⁶⁹ отвергают, чтобы в жизни животных *могло* быть что бы то ни было, поясняющее психологию человека, а потому заранее оправдывающие свое глубокое невежество по отношению к природе, конечно, не подозревают даже, какую сложность отношений предполагает самый факт переселения. Но тот, кто даст себе труд осенью присмотреться к тому, как ласточки, например, *совещаются*, по вечерам, в продолжение нескольких дней перед отлетом (в Клерво, например, они каждый год собирались на проволоках, которыми поддерживалась труба мастерских; в Бромлее мелкие птицы собирались каждый год в известном месте на лужайке, и т. д.), — тот поймет, как общество стремится собрать *всех* членов для общественного предприятия, как они приучают себя к далекому перелету полетами всей стаей после заката и как некоторые, более общественные виды проделывают в воздухе сложные построения.

Во всем этом ясно видно *согласование* воли отдельных особей с намерением и волею целого.

Нет никакого сомнения, что первобытный человек третичного периода стоял во всяком случае на такой же, если не высшей, степени развития общественности.

***Люди раннего после-ледникового периода.
Алеутская и эскимосская нравственность***

Относительно же людей раннего после-ледникового периода мы можем сказать, что они уже стояли на значительно высшей ступени развития, так как мы имеем в обитателях далекого севера — алеутах и эскимосах — население, которое несомненно двигалось на север вслед за таявшим ледяным покровом, оттесняемое с юга разраставшимися другими племенами, развивавшимися в более благоприятном климате.

У алеутов (и у множества племен южного полушария, находившихся, по всей вероятности, приблизительно в тех же климатических условиях) мы находим уже высокое развитие общественности, и мы имеем в замечательном труде о. Веняминаова (впоследствии московского митрополита Иннокентия⁹⁷⁰) подробное исследование чрезвычайно добросовестного исследователя, основанное на многолетнем знакомстве [с ними].

Совершенно то же самое следует сказать об эскимосах. И об их нравах и обычаях мы тоже имеем весьма обстоятельное исследование [...] ⁹⁷¹ экспедиции, прожившей зиму рядом с их поселением.

Какой же у алеутов и эскимосов кодекс нравственности?

Прежде всего — полнейшее отождествление отдельной личности со своим родом. Основное положение — не делай другому того, чего не хочешь, чтобы тебе делали, — основное положение их жизни. Оно идет не от христианства, не от книг Моисеевых (где оно встречается в *Левите*), — оно составляет первое основное начало всякой общественной жизни во всяком племени. Его даже не выражают особым изречением, так как оно — факт всеобщей практики.

Когда мне было 20 лет и я имел случай подниматься по Амуру на пароходе «Уссури», в Хабаровске мы нагнали Епископа Амурского и Камчатского Иннокентия. Он тянулся бичевой вверх по Амуру в своей крытой лодке. Наступала уже осень, и ему грозило застрять в какой-нибудь деревушке, так как добраться таким путем до Благовещенска было почти невозможно. Он пришел на наш пароход просить капитана взять его лодку на буксир. Капитан, очень милый мо-

лодой человек, с величайшей любезностью согласился: Иннокентия все — крестьяне и служащие — очень любили. Вечером на другой день, когда остановились на ночлег, капитан пригласил Иннокентия на чашку чая. Я подсел ближе к Иннокентию. Мне очень хотелось спросить его, правду ли на Амуре говорят, что он, когда-то чрезвычайно удачливый миссионер, больше не крестит инородцев, и после долгих колебаний я раз задал ему вопрос — правда ли это?

— Да, правда, — отвечал он. — Если ко мне приходит какой-нибудь инородец и просит окрестить, я отказываю⁹⁷².

Таким образом, жизнь обществами, племенами является у человека наследием от его человекоподобных предков. В этом нет и не может быть никакого сомнения, если только приглядеться сколько-нибудь к жизни животных, если перечитать описания зоологов, наблюдавших жизнь животных в обеих Америках и в Центральной Африке раньше, чем человеком начато было массовое истребление животного мира.

Но раз существует у живых существ общество, общепитие, в нем неизбежно вырабатываются уже известные нравы и обычаи, и эти нравы и обычаи мало-помалу переходят в *правила* общественной жизни. Складывается, таким образом, своя *этика*.

Этика первобытных дикарей

В чем же состоит эта этика?

Правила жизни у различных дикарей мира разнообразны. В разных климатах, у племен, окруженных различными соседями, вырабатывались различные нравы и обычаи. Но нужно помнить, что они стоят на различных степенях развития.

Точно так же и *описания*, данные для одного и того же племени различными исследователями, сильно различаются друг от друга, — особенно тогда, когда то или другое племя дикарей описывает, например, миссионер, имеющий в виду убедить своих соотечественников в необходимости усердно помогать их христианской миссии, чтобы обратить данное племя на путь истины и спасения.

Но среди многих тысяч описаний, которыми мы располагаем, довольно легко разобраться, и описания дикарей, основанные на долгой жизни среди них наблюдательных людей, выделяются среди массы условного вздора, и их оценили уже все работавшие над антропологией.

Прежде всего, если мы хотим выяснить этику самых первобытных племен к концу ледникового периода, то мы, конечно, должны брать такие племена, на которые менее всего могли повлиять около-тропические цивилизации на равнинах Индии и Египта. Эти последние могли в самый «разгар» ледникового периода подвигаться в своем развитии, тогда как племена, оттеснявшиеся к югу, т. е. к экваториальным странам, постепенным распространением ледяного покрова (доходившего в Европе до широты средней Германии и Киева), оставались на низшей до-ледниковой ступени развития.

Эти племена, во время таяния ледникового покрова несомненно оттеснявшиеся разраставшимся населением равнин приэкваториальной полосы, мало-помалу отступали к северу (в северном полушарии и к югу в южном), и теперь мы находим их в северной Сибири и самых северных частях Америки в виде довольно сходных между собою племен эскимосов, алеутов и чукчей, а в южном полушарии — в Патагонии.

Как раз о первых двух мы имеем обстоятельные сведения от людей, *живших* среди них: от о. Веньяминова для алеутов северной Аляски и от двух или трех экспедиций, норвежских и германских, зимовавших в северной Гренландии среди эскимосов. Описание нравов алеутов особенно обстоятельно и потому особенно поучительно*.

Прежде всего в алеутской этике, как и в различных других, выступают *два* отдела. Одна часть обычаев, а следовательно и этических постановлений, безусловно обязательна; другая — менее обязательна, и рекомендуется в виде совета не делать того, что противно ей, — то, что *стыдно* делать.

Стыдно, например, опрокинуться в берестянке, плавая в гавани; *стыдно* первому упасть силами во время какого-нибудь перехода; *стыдно* при посторонних ласкать свою жену.

Тут, особенно в первых двух, еще нет ничего обязательного. Указывается только на то, что желательно в интересах всего племени. Но затем уже появляются переходные формы к тому, что почти обязательно и, наконец, безусловно обязательно.

* Описание уналашкинского отдела американской книги Даля (Dall) не оригинально. Большая часть взята у о. Веньяминова.

Стыдно, выйдя вдвоем на охоту и убивши зверя, не предложить своей добычи товарищу; стыдно самому назначить цену тому, что желаешь выменять на что-нибудь.

Поддерживается этот разряд обычаев очень любопытным способом, а именно песней женщин. Так как эскимосы живут большей частью в «длинных домах» по несколько семей, отделяющихся друг от друга лишь занавесом из мехов, то женщины часто поют все вместе; и тогда если кто-нибудь из мужчин поступил нехорошо, то женский хор стыдит его насмешкой.

Затем, существует разряд поступков, безусловно обязательных; за неисполнение их на человека обрушивается полное презрение племени, а затем даже месть незримых существ, или сил, покровительствующих племени, и вообще охраняющих добрые его нравы. А потому нарушитель таких правил легко может подвергнуться исключению из племени, обратиться в изгой. Так например, только что названный русский миссионер рассказывает, что когда он уходил на судне (из Камчатки?), второпах на берегу забыли взять связку вяленой рыбы, принесенной ему в подарок от местного племени. О. Веньямин[ов] вернулся в это место через год и узнал, что за время его отсутствия племя пережило очень сильный голод. Но подаренную ему рыбу никто, конечно, не тронул; связку принесли ему в сохранности!

Нет сомнения, что съесть эту рыбу считали бы тем, что мы называем преступлением: такой поступок мог навлечь всякие невзгоды на всё племя.

Затем, есть целый ряд постановлений, безусловно обязательных. Это — всё то, что касается поддержки родового быта, его деления на классы⁹, брачных установлений, религиозных понятий, понятий о собственности — родовой и семейной или личной, — *форм*, установленных для добывания средств существования — сообща или в одиночку, — правил охоты, праздников и племенных обрядов религиозного характера. Тут уже является строгий родовой или племенной закон, неисполнение которого почти невозможно, а если и случится в кои веки, то наказывается исключением из рода (изгой) или даже смертью.

Здесь идет уже речь о чем-то священном: о сохранении того, на чем держится вся племенная жизнь. А потому нарушение установленных этого рода до того редко, что считается немислимым, совсем

так же, как римское право считало немислимым, например, отцеубийство, а потому не знало такого преступления — не имело никакого закона для наказания его.

Точно так же у громадного большинства известных нам дикарей нет закона об убийстве кого-нибудь из своего рода. И известно, что, например, сто и более лет в тундре северной Сибири не было ни одного случая убийства среди тамошних инородцев.

Сколько помнится, ничего подобного нет также у алеут Уналашкинского отдела, т. е. Аляски, описанных о. Веняминовым⁹⁷⁴.

Вообще говоря, у *всех* первобытных народов выработался очень сложный кодекс родовой жизни и, следовательно, существует своя *нравственность*, своя сложная этика. И во всех этих неписаных «уложениях», тщательно охраняемых преданием, есть два главных разряда нравственных правил.

Одни из них определяют основы родового строя: деление на классы и брачные отношения, основы пользования тем, что принадлежит племени: водами, лесами, иногда плодовыми деревьями, дикими и сажеными, охотничьими областями, лодками и т. п., иногда, наконец, правила охоты. Затем определяются личные права и личные отношения: воспитание юношества (иногда в особых общих домах, как например, у дикарей Тихого океана), иногда «выставливание» детей, обреченных на смерть, когда нечем их выкармливать, отношение к старикам, предупреждение острых столкновений и то, что следует делать, если ссора привела к насилию; наконец, очень сложное определение того, что следует предпринять, если, при дальнейшем развитии рода и существовании отдельной семьи, становятся возможными акты насилия внутри самого рода; а также — если возникла ссора, драка, а может быть и поранение, или убийство, между членами двух соседних родов или племен, и наконец, в том случае, если такие распри приведут к войне между двумя родами и племенами*.

На всё это могут дать ответ старики каждого рода дикарей. На всё у них уже есть определенные понятия и прецеденты. *На каждый из этих вопросов родовая этика имеет свои определенные ответы.*

* Я показал во «Взаимной помощи», что тут мы имеем уже зачатки будущего международного права.

Эти ответы могут быть неодинаковы у различных родов и племен - оттого и возникают между-родовые распри, - но нам важен самый факт существования таких вопросов и ответов на них. Нам важно то, что у племен, стоящих на низших ступенях развития, уже есть свои нравственные понятия, своя этика.

Начала этой этики, как сказано выше, лежат в чувстве стадности и потребности взаимной поддержки, выработавшихся, в высокой мере, среди стадных животных. Но в человеческих обществах, благодаря появлению *языка* и развитию *памяти* и, следовательно, *предания, традиции*, в правила общежития привходит уже новый элемент, и желательно знать, в чем же состоит этот новый элемент?

Мы не ошибемся, я думаю, если скажем, что этот новый элемент человеческой этики состоит в чувстве *справедливости* - *justice, equite, Rechtigkeit*⁷⁵, — и признании ее *основою взаимных отношений*.

Вот, например, два человека повздорили. Слово за словом, один упрекнул другого в чем-нибудь, по его мнению, нехорошем. Другой стал доказывать, что он был *прав, имел право* поступить так, что тут ничего не было нехорошего: ни обмана, ни нарушения чьих-нибудь *прав*; что поступая так, как он поступил, он, положим, сделал этому другому нечто неприятное; но и тот раньше причинил ему неприятность, поступивши так-то. Мало того, оправдывая свой поступок, он всегда стремится доказать, что причиненная им неприятность была *равна*, равнозначуша неприятности, причиненной ему самому, — *отнюдь не больше*.

Такой разговор привел, может быть, к ссоре. Один из двух сказал другому что-нибудь оскорбительное, на что ему ответили тоже оскорблением. Дело дошло, может быть, и до ударов. И тогда оба спорщика непременно доказывают, что каждый ничего не сказал другому, что не было бы *равно* обидности слов первого. А если ссора дошла до драки, то каждый доказывает, что удар, нанесенный им, был ответом на совершенно равный удар, нанесенный ему. Если же дело дошло до ножей и были нанесены раны, то и тогда, если это дело будут разбирать судьи, то они будут рассматривать раны, нанесенные той и другой стороной, чтобы решить, *одинаково ли они опасны*. Судьи будут *уже мерить* раны (зернами пшена или пшеницы — таков обычай), чтобы узнать, *равны ли они* и не придется ли одной стороне уплатить другой *пеню* за нанесение большей раны, чем первая.

Так постоянно делается у дикарей, когда дело разбирается п р и м и - р и т е л я м и , или же доходит до общинного суда.

Я беру здесь не вымышленный случай, а один из бесчисленных случаев, которые приходилось разбирать судам во все времена и разбираются теперь у всех первобытных народов. Но здесь уже ясно выступает, как понимают справедливость самые первобытные дикари, и что по сию пору понимают под словами *справедливость, правда, justice, aequitas, Rech*⁹⁷⁶ более образованные народы.

Под этими словами понималось и понимается *восстановление нарушенного равенства*. Основная идея всего разбирательства была и есть идея *равенства* между обоими спорщиками: мысль, что никто не должен был нарушать этого равенства двух членов общества и что, раз это равенство было нарушено, справедливость требует, чтобы оно было восстановлено признанием вины и соответственным вознаграждением - сперва обиженной стороне, а позднее - обществу за неподчинение его основному началу равенства — вернее, равнозначительности (эквивалентности) его членов.

Недаром *Справедливость, justice, справедливый суд* изображаются в виде женщины с завязанными платком глазами, держащей в руке «весы правосудия», на которых взвешиваются действия обеих тяжущихся сторон, — и если равновесие весов, т. е. равенство, нарушено, то взимается соответственная приплата, а позднее — назначается соответственное наказание.

Происхождение понятий этических вообще⁹⁷⁷

Откуда взялась и почему утвердилась такая идея *равенства, equite*⁹⁷⁸, *aequitas, equity*, отождествленная со справедливостью?

В XVII в., с легкой руки *Левиафана*⁹⁷⁹ Hobbes'a, писатели об обществе очень просто решали вопрос. Такое понятие, говорили они, устанавливали мудрые законодатели - Моисей, Солон⁹⁸⁰, их предшественники, *одновременно с основанием общества*. В этом и состояло «основание общественной жизни». До тех пор люди жили хуже волков: убивали, грабили друг друга. Кто сильнее был другого, тот был и прав. Понятие о праве, о справедливости не существовало. Никаких рассуждений о *праве* не полагалось; самого понятия о праве слабого, о справедливости, даже о насилии, не существовало. Царила сила.

Такого понятия держались почти все социологи XVIII века, и оно дошло до наших времен. Натуралист Гёксли (Huxley)⁹⁸¹ оставался

последователем Гоббса, и в знаменитой своей лекции, прочтенной в Оксфордском университете в 1893 году (*on (Evolution and Ethics)*⁹²) он проводил мысль, что весь мир, включая сюда и человечество, построен на торжестве насилия. Этические понятия появились у человека только тогда, когда какая-нибудь выдающаяся личность «основывала общество» и вводила в него понятия этические*.

Между тем дело представляется совсем иначе, если стать на точку зрения наблюдателя природы. Все животные, за весьма немногими исключениями, живут обществами, и только у муравьев-амазонок мы находим разделение на два класса: завоевателей и завоеванных, управляющих должность слуг при завоевателях.

Есть ли понятие о равенстве у первобытных дикарей? vs

Конечно, может явиться вопрос: есть ли, действительно, у первобытного человека понятие о равенстве? Не считал ли он, наоборот, что сильному всё позволено, пока не явились люди - первобытные предшественники Моисея, Солона и других, учившие его праву, равенству в правах, справедливости?⁹³ Не находим ли мы, в самом деле, в преданиях почти всех первобытных народов предания о законодателе, который устанавливает правила родового быта? Такие уставщики действительно упоминаются у всех народов, и такие старики уставщики наверное были у всех первобытных народов. Они есть и до сих пор. У самых первобытных народов есть «старики», «шаманы», которые и теперь, как в стародавние времена, учат свой род и настаивают, особенно в случае новых условий жизни (голода, утраты огня, мора, приближения врагов и т. п.), на принятии каких-нибудь средств самообороны или изменении издавна установленных обычаев. Из этих «вещих», «знающих» стариков и выработались со словия прорицателей и колдунов и Тайные общества.

Но всё это уже предполагает существование общества, а общество невозможно без признания идеи о праве, о справедливости, т. е. идеи, как сказано выше, о равенстве. Откуда же взялась эта идея?^{98, 5}

* Здесь нужна оговорка. В этой же лекции, когда она была издана брошюрою, есть в конце ее примечание (19-е?), в 20-30 строк, которое безусловно опровергает всю основную мысль лекции. В нём говорится, что уже в животных обществах есть этический процесс. Я указал в другом месте («Justice and Morality*») откуда, по всей вероятности, явилось это примечание.

Мы так привыкли к *неравенству и власти*, что представления равенства нам кажутся неестественными. А между тем «естественно» именно понятие о равенстве, и развиваться оно должно было у всех общественных животных именно с самых ранних лет. Уже в ту пору, когда млекопитающие кормятся от груди матери, как щенята, должно вырабатываться понятие о равенстве. Но еще более развивается оно у молодых млекопитающих во время их детских игр, о которых сказано выше. Достаточно приглядеться к играм молодых ягнят и козлят или прочесть об их играх, так прекрасно описанных у [Чарльза Гросса]⁹⁸⁶, чтобы увидеть зачатки этого понятия.

Но есть, несомненно, и физиологическое основание для проявления этого понятия; и эту мысль выражали уже, более или менее неопределенно, различные мыслители, всегда, впрочем, с очень большою осторожностью, так как Церковь и общественное мнение всегда очень недружелюбно относились к подобным попыткам.

Понятие о равенстве — одна из форм мышления нашего двухстороннего мозга

Так например (как это недавно напомнил Jodl), английский мыслитель Кёдворс (Cudworth)⁹⁸⁷ уже пытался доказать (в 1680 году), что нравственное сознание человека *есть одна из форм его мышления**.

Подобно тому, как математические истины не были выдуманы теми, кто их открыл, точно также и основные принципы нравственности** не были изобретены теми, кто их вводил, как законы общественности.

Камберленд (Cumberland), впоследствии епископ в Питерборо, тоже высказал мысль, что общительность у человека есть черта, определяемая уже его физической организацией. Он развивал ее в своем очерке «О законах природы» в 1671 году*** и совершенно отрицал, чтобы жизнь общества могла быть результатом воспитания. Только

* Jodl, т. 1, с. 235 и особенно примечание 52-е (на стр. 619), где он указывает соответственные места из Кёдворса.

** Прим. 53-е, [Jodl, т.] 1, стр. 619. Stewart и Mackintosh (говорит Jodl?) показали, насколько этическая философия Канта приближается к воззрениям Кёдворса; только Кант не сумел или не захотел освободиться от мысли о божественном происхождении нравственного чувства. (См. Канта о христианстве в моих заметках.)

*** De legibus natur? Disquisitio philosophico. Англ. перевод Maxwell'a; французская обработка Barbeuраc'a в 1754 г. Ср. также Whewello «Lectures», р. 52 и след.; Hallam «Introduction to the Literature of Еигоре», т. IY, стр. 167 и сл., цитируемые Jodl'eM.

его представление о том, как человек дошел до общительности, так же неудовлетворительно, как и объяснение недостаточной общительности у Гоббса, — замечает Иодль. Общительность явилась, говорит он, в силу воли Божией (I, pp. 245, 247). Но практика всеобщей доброжелательности, помимо воли Божией, так тесно связана с природою вещей, что она неизменима. Она так же тесно связана с благом каждой личности и благом общества, как явление природы с его причиною*.

Учение Камберленда, особенно его положительная, постройительная часть, говорит Иодль, имело большое значение для дальнейшего развития этических учений в Англии, гораздо большее, чем его критика Гоббса. Он был предшественником Локка, так как его учение уже содержит оба последующих направления: номинализм и утилитаризм.

Идея *долга*, как основы этики, преобладающая у Локка, идет, говорит он, от Кэмберланда, и точно так же идея общительности (*sociability*), рассматриваемой Локком как источник этических понятий и развитая впоследствии Шефтсбэри**.

Появление той же мысли в XIII в.

Мысль, что нравственные понятия и чувства имеют основание в самой природе человека, а не внушены ему извне, давно уже проявляется у писателей о нравственных началах, особенно в Англии, с тех пор, как реформация открыла новые пути для рассуждений об этике.

Эта мысль уже определено, хотя и очень кратко и осторожно, высказана была Бэконом, который видел эмпирическое происхождение *естественного закона* (*natural law*) в наших ощущениях довольства и недовольства. Этот закон, *lex naturalise*, утверждал он, предшествует религиозному закону, который был дан человеку путем откровения.

Wollaston утверждал, например, в 1738 г., что безнравственность — «ошибка разума» (*an intellectual error*). Но определеннее всех эти мысли высказал Шефтсбэри, хотя, конечно, и он, как и его предшественники, прикрывает свои основные мысли уступками ходячим

* Никогда не следует забывать, говоря о нравственных воззрениях писателей, особенно XVII и XVIII века, духовной цензуры. Она была так свирепа, что даже Бюффон, за очень осторожное изложение геологической истории земли, был привлечен к суду Церкви и вынужден был отречься от того, что написал в первом томе своей *Естественной Истории*. В нравственных же вопросах приходилось быть ещё более осторожным. — Прим. П. А. Кропоткина.

**Jodl, I, 249.

религиозным учениям, так как без таких уступок обойтись тогда было невозможно и опасно.

Он прежде всего старался доказать, что нравственное чувство — не производное чувство, а основное в человеческой природе. Оно отнюдь не вытекает из оценки полезных или вредных последствий наших поступков, и этот «первородный и непосредственный характер нравственного чувства» (the primary and immediate character of moral feeling) доказывает, что нравственность основана на чувствах (emotions) и склонностях, которых источник лежит в природной организации человека и о которых он может рассуждать только после их проявления (*only secondarily*), в каком случае у него слагаются нравственные суждения.

И он отвергал, конечно, всякое вознаграждение или наказание, как возможную *первооснову* нравственности. Нравственность в себе самой несет вознаграждение, и, уже отделяя справедливость от добра вообще, он говорит, что «добро и справедливость» существуют сами по себе. В этой фразе, таким образом, видно уже сознание двух различных элементов в нравственных поступках, причем *справедливое* отношение к другим отделено от благоволения вообще и от того, что позднейшие писатели назовут *благотворительностью, charitas, cbarite*⁹⁸⁹.

Наконец, у Шефтсбэри есть также разделение побуждений на общественные, эгоистические и такие, которые не природны, как ненависть, злоба, страсти. Нравственность же — «правильное отношение между общественными и эгоистичными побуждениями (*affections*) и отсутствие тех, от которых нет пользы ни самому себе, ни другим». Как известно, к такой же формулировке нравственного начала пришел, в наше время, Спенсер. (См. приложение А в конце этой тетради.)

Что касается до религии, в которой Локк видел главную опору нравственности, то Шефтсбэри совершенно отрицал это и говорил, что наоборот, «притязания религии допустимы в силу их этического содержания» (Wundt, 69,325-6)990.

Вообще Шефтсбэри вполне отказывается от влияния наград и наказаний для выработки нравственных начал. Нравственное отношение к людям в себе самом содержит свою награду в высшей внутренней удовлетворенности: «оно само есть мера ценности всех things99!» (Wundt, 68). Для него доброе и справедливое имеют свое самобытное существование, а не божественное происхождение. Он первый из мыслителей провозглашает независимое происхождение

нравственного *чувства*. Он вполне понимает, как из этого первоначального чувства должен был развиваться свод нравственных понятий; но он отрицает его производное происхождение, тем более из соображений о полезности или вреде тех или других поступков. И его самобытное происхождение показывает, что он основан на *emotions and propensities*², т. е. на впечатлениях и инстинктах, присущих природе человека; когда эти впечатления и инстинкты становятся предметами обсуждения и обращаются в нравственные приговоры, то мы уже имеем *вторичную форму*, которая представляет установление правильного отношения *между* общественными и эгоистическими стремлениями (between the social and egotistic affections) и устранение тех, которые не нужны ни себе, ни другим.

К такому же выводу пришел Спенсер.

Нравственность вовсе не представляет взвешивания выгод и невыгод поступка; рассуждение о хорошем и дурном скорее *следует* за мыслями о хорошем и дурном, а не предшествует им. Содержание этого суждения состоит поэтому в *emotion* или в отношении (взвешивании между *emotions* (р. 69), и это отношение — не что иное, как *гармония* между эгоистическими и социальными побуждениями (р. 70). Здесь ясно выражено, что не взвешивание между ними, которое было бы взвешиваньем выгодных и невыгодных последствий, а гармония, т. е. *искание гармонии* между ними.

В пользу прирожденного нравственного чувства безусловно высказался шотландский философ Хётчисон. Чувство симпатии — мы сказали бы *взаимности* — говорил он, выше всех эгоистических инстинктов; мы одобряем не-эгоистические поступки не в силу «гармонии» между общественными и эгоистическими инстинктами, — такая гармония была бы только компромиссом, — а «в силу преобладания вполне незаинтересованной любви над всеми прочими импульсами» (Вундт⁹, 73, цитирует *Philosophia moralis, lib. I, cap. 1, § 9-13; cap. II, § 5-12 и cap. V*)⁴. «Победа альтруистических импульсов может происходить только при помощи особой *эмоции одобрения*, которая соединяется (*associated itself*) *with every benevolent instinct*⁵». Эта эмоция родится не из рассуждения о полезности нашего поступка, не из божественного повеления и не из признания истинности некоторых начал: «она скорее представляет прирожденное чувство, или особого рода инстинкт, варьирующий в степени».

Влияние разума — вторичное; также и влияние религии, которой главная ценность «в бесконечно-нравственных атрибутах, которые мы приписываем Богу». Даже внешний культ, говорит Вундт, Хётчисон считает основанным на желании найти общее поклонение (worship), он имеет, следовательно, свое основание в общественном характере человека, из которого истекают все благожелательные побуждения (Wundt, 74, Hutcheson, *op. cit.*, гл. IV).

Недостаток системы Hutcheson'a не в том, что нравственная эмоция сводится к одной benevolence⁶ и что он упускает из виду, что эмоция включает approbation and disapprobation⁷, предполагающие вмешательство разума, как замечает Вундт.

Ее главный недостаток, по моему мнению, в том, что она (1) не делает различия между обязательным и желательным и (2) не замечает того, что считающееся в нравственном кодексе обязательным основано на признании *равноправия*. Черта чрезвычайно важная, так как вследствие этого, пока равноправие не станет основой человеческого общества, нравственные понятия останутся шаткими.

Но, помимо этого замечания, Shaftesbury и Hutcheson, конечно, ближе всех стоят к пониманию нравственности, как она вырабатывается теперь.

Юм первый вводит понятие о *справедливости* («Treatise on Human Nature», book III, pt. II и «Inquiry concerning the Principles of Morals, sect. III; pt. I»⁸). Но его либо не поняли⁹, либо не захотели следовать за ним.

Подобно Шефтсбэри и Хётчисону Юм рассматривал нравственность как гармонический союз атрибутов — одни из них социального характера, а другие индивидуального, причем часть их полезна только индивидууму, а другие полезны и другим людям.

Таким образом, и тут та же идея компромисса между обоими течениями. Правда, он старается объяснить, почему люди считают, что *лучше* отдавать предпочтение первым перед вторыми, но, как замечает Вундт, он недостаточно объясняет происхождение обязательности нравственных законов. Вообще, говорит Вундт, он стоит на полпути между Шефтсбэри и Шотландской школой (этика, основанная на чувстве), с одной стороны, и интеллектуализмом и утилитаризмом Локка.

Но у него уже встречается намек на понятие о справедливости, так как «в то время, как согласно с Юмом все прочие наши нравст-

венные суждения основаны на симпатии и, следовательно, косвенно, на себялюбии (self-love), есть *один* моральный атрибут вполне альтруистический и поэтому он не может быть выведен из чувства симпатии, а именно справедливость («Treatise on Human Nature», book III, part II; также «Inquiry concerning the Principles of Morals, sect. III, pt. I»). «Когда нами управляет естественное чувство, говорит он¹⁰⁰⁰, мы мягки к себе и несправедливы к другим. Даже симпатия не может изменить дела, так как в симпатии наше "я" остается центром, к которому в конце концов относятся все эмоции, впечатления и суждения». Но со справедливостью дело обстоит иначе. Поэтому нельзя, думает Юм, причислять ее к природным добродетелям; она не составляет первоначального (природного?) атрибута человека и возникает не из непосредственного чувства, но предполагает разум и суждение. Поэтому она представляет *искусственное создание, хотя из этого не следует, чтобы ее развитие не было неизбежно* и точно так же необходимо, как и развитие других моральных атрибутов. Но в то время, как последние происходят из первоначальной природы человека, справедливость может быть названа изобретением (Wundt, 77); она может быть усовершенствована мышлением.

Дальше, Юм не только суживает понятие о справедливости, ограничивая его вопросами о собственности, но и собственность он понимает в чисто эгоистическом смысле.

Адам Смит в своей замечательной книге, «Theory of Moral Sentiments»¹⁰⁰¹, изд. 1759, тоже делает различие между *мотивами* нравственных суждений и *самими* суждениями. «Общие правила (maxims) нравственности составляются, подобно всем общим суждениям, из опыта и индукции», говорит он*; «но совершенно нелепо и непостижимо (unintelligible) полагать, чтобы *первые* представления о добре и зле могли быть порождены разумом (derived from reason), даже в тех особых действительных случаях, на которых строятся общие суждения» (р. 397). Первые представления зарождаются из непосредственных ощущений чувства (398). И основа их — *чувство симпатии*. Когда я вижу, например, что кто-нибудь бьет ребенка, я ощущаю удары, наносимые ребенку, злобу бьющего и чувства страха или возмущения ребенка, как будто удары наносились мне самому, и я протестую против них. Я переношу на себя обиду, чувств-

* Moral Sentiments, изд. [1759,] p. 396.

ваемую другим. В этом состоит симпатия. Такова первооснова, из которой возникают все нравственные суждения и обобщения.

К сожалению, ни Шефтсбэри, ни Хэтчисон, ни Смит не видели первоосновы нравственных чувств человека в чувствах *взаимной поддержки* и симпатии, существующих у всех общительных животных. Но важно то, что они, гораздо вернее последующих философов, поняли, что в нравственном чувстве играет главную роль не рассудок, а глубоко [заложенное] в человеке чувство, от которого человек не может отделаться никакими утилитарными рассуждениями. Еще более ускользало от них сознание равноправности, равнозначительности членов данного общества, которое необходимо проявляется во всех этических соображениях и становится, под именем *справедливости*, необходимой ступенью всех нравственных порывов и побуждений. В понятии «симпатия», которой Ад. Смит придает такое значение в объяснении нравственных чувств, есть уже намек на сознание равенства между симпатизирующим и тем, к кому он проявляет симпатию; в нем есть понятие *взаимности*, как на это указал Вундт*. Юм, говорит он, «упустил вывести один из самых главных этических мотивов, справедливость, из естественных нравственных чувств (moral feelings) и приписал ее рассуждению (reflection). Смит же показал, что эмоциональный корень справедливости лежит в стремлении к воздаянию должного: Справедливость для него есть только распространение этого стремления и, таким образом, стоит на той же основе, что и так называемые прирожденные добродетели». Когда наступает справедливое воздаяние¹⁰⁰², оно всегда вызывает одобрение других — не только тех, кто непосредственно затронут, «но, чрез объективную симпатию, всех остальных». Мотив акта спра-

* Юм, говорит он, у которого, несмотря на эмоциональную основу нравственности — чувство симпатии, — с самого начала присутствует утилитарная тенденция (1. с, р. 80), взял симпатию только с её объективной стороны. Мы же симпатизируем моральным поступкам, воображая себя теми, на кого они распространяются, и Адам Смит берёт симпатию с её субъективной стороны: «Мы входим, — говорит он, — в дух человека, совершающего моральный поступок, а не только того, в чью пользу совершен был поступок» («we enter into the spirit of the agent* of the moral action, — not the object only). И это изменение, как бы тривиально оно ни казалось, имеет однако громадное значение для определения того, как будем мы смотреть на нравственные поступки (1. с, р. 80). Замечание совершенно справедливое, но оно касается только нравственности вообще, а не справедливости.

ведливости получает общее одобрение, и сознание этого переноса воздаяния на всех есть со-весть (Ge-wissen), которой корень, равно как и корень зависящей от нее нравственности, лежит в обществе (Wundt, 1. с, р. 82).

Религия, прибавляет Смит, даже самая полная суеверий, имеет большое значение, но только как санкция нравственных понятий и принуждение к их принятию.

Мы видим, таким образом, что Смит близко подошел к понятию о справедливости, как мы его понимаем, особенно там, где он говорит об общественном одобрении акта справедливости, почти напрашивается понятие об восстановлении равновесия, нарушенного противообщественным поступком. Но он этого еще не замечает, и только во второй половине XIX века это понятие появляется у одного из этических мыслителей.

Я не стану разбирать здесь теорий нравственности, выработанных, с одной стороны, религиозными мыслителями, как Спиноза, Лейбниц и Руссо, а с другой — атеистами, как Гельвеций, и укажу только, что энциклопедист Гельвеций^{100^} уже определенно выставил принципом нравственности *равенство* и *братство*, а Вольтер и [...] ^{10^4}

Я перейду прямо к Канту, не для рассмотрения его Этики (об ней я говорю подробно во 2-й части, в главах VI и VII)¹⁰⁰⁵, а чтобы указать, как у него сказывается понятие о справедливости.

Связь между этикой и религией

До сих пор все выдающиеся историки этики посвящали большую долю внимания *связи между нравственностью и религией, между этикой и богословием.*

Это потому, говорит Иодль, что тщательная и подробная разработка принципиальной стороны этики неизбежно приводит к коренным проблемам метафизики *и освещает их с новой стороны.*

Мне нет надобности вдаваться в это, так как при моем материалистическом, вернее, реалистическом мирозерцании меня не интересуют метафизические постановки вопросов мышления, чувства и сознания. Я те же самые вопросы ставлю иначе, на физиологической почве, и, во всяком случае, *для этики*, т. е. для правильного от-

вета на вопрос, откуда в человеке (и животном) берутся понятия, называемые нами нравственными, как они развивались в обществах животных и людей, — мне нет надобности вдаваться в разбор вопросов, задаваемых метафизиками.

Разбирая происхождение нравственных чувств и понятий, мы пришли к заключению, что нужно подразделить различные элементы, из которых слагается *воля*, ведущая к нравственным поступкам.

1-й основной элемент всякой нравственности — *общительность*. Без нее невозможна никакая нравственность. За этим следует:

2. *Суждение*, в котором главную роль играет *справедливость*.

Мы видим, что большинство думавших о нравственности приходили к тому, что в основе нравственных понятий лежит понятие о справедливости = равноправие.

Действительно, без него не могло бы быть никакой нравственности, тем более никакого чувства *обязательности* в ее решениях.

Откуда берется это понятие? А главное — *откуда в нем этот характер обязательности?* Я отвечаю: «Чувство справедливости», но вернее такое *понятие* нашего *разума*.

Оно так распространено, что естественно является мысль, что оно имеет *физиологическое основание в нашей природе*.

И ища физической причины, естественно, мысль обращается к мысли о двусторонней симметрии мозга. И эта мысль связывается у меня со впечатлением, оставшимся от времени, когда мы с братом переводили «Основы биологии» Спенсера, — явилась мысль о бисимметрии мозга. К такому же воззрению, я узнал позже, пришел Литтре¹⁰⁰⁶, и она действительно наиболее вероятное объяснение.

В жизни понятие о справедливости развивается уже с раннего детства. У млекопитающих — при кормлении матерью. У молодых животных и детей — уже в их играх, требующих непременно равенства шансов и равноправия на очереди в игре и т. п.

Многообразии объяснений нравственности

Существует множество определений нравственности, представляющих собою разнообразные смеси из *абстрактных построений* и *результатов* естественнонаучных наблюдений, а также метафизических объяснений в смеси с объяснениями рациональными, научными.

О терминах и идеях из обихода учений о нравственности говорит К. О. Бунге в книге «Le Droit, c'est la Force: theorie scientifique du Droit et de Morale»¹⁰⁰⁷, перевод с испанского Эмиля Дешланка: «их истинный смысл зависит от места и времени, я бы даже сказал, от субъекта, их произносящего или осмысливающего» (испанское название: «El Derecho. Ensayo de una teoria cientifica de la etica, especialmente en su fase juridica». Buenos-Aires, 190[7])¹⁰⁰⁸. Французский перевод появился после 1909 г.

Понятие о справедливости

Во второй главе мы видели, какие уроки *общительности* первобытный человек должен был черпать из своей жизни в тесном общении с животными.

Из ежедневного наблюдения он знал их жизнь стадами, стаями и обществами из многих видов, какие мы по сию пору находим в Африке; он знал, как у лошадей, коз, оленей сильные самцы берут на себя защиту более слабых самок, в случае приближения хищного зверя; он видел, как самцы прикрывают отступление стада при нападении стаи хищников; он хорошо знал, как десятки тысяч животных, пасущихся в данной местности, переселяются в случае надобности, как не только громаднейшие стада оленей, коз, буйволов, но и полчища мелких грызунов — леммингов, сусликов, даже крыс, — переселяются иногда за многие сотни и тысячи верст, а также многомиллионные стаи птиц, особенно голубей, перелетают иногда, ради корма, из края в край; он знал также, как своры волков, гиен и мелких хищников идут вслед за стадами переселенцев, нападая только на отдельных, усталых и отсталых от стада; человек сам целыми родами и племенами двигался тогда за этими колоннами, как по сию пору переселяются чукчи за стадами оленей, и еще недавно переселялись краснокожие индейцы вслед за стадами буйволов.

Первобытный человек хорошо знал также весенние и осенние перелеты птиц. Он знал, как живут сообщества, не ссорясь из-за лучших мест, сотни тысяч чаек, уток, гусей и других голенастых различных видов, прилетающих весной на болота, озера и морские побережья северных стран, чтобы вывести своих птенцов и выкормить их; знал также, как все перелетные птицы в конце лета, перед отлетом на юг, собираются большими стаями на такой-то лужайке или на такой-то

группе деревьев, оживленно щебечут между собою и перед тем, как усесться на ночлег, они делают полеты на большой высоте, с молодежью этого года выделявая в воздухе те построения — треугольниками или вереницами, — которыми они скоро пустятся в далекий путь из Северной Европы в Африку, из Канады к Мексиканскому заливу, из Камчатки в Китай и т. д.

Он знал, наконец, как живут колонии бобров и строят сообща свои жилища, громадные колонии сусликов и всяких грызунов, осенние сообщества молодых выводков самых различных видов и, наконец, бесчисленные общества муравьев, термитов, ос, пчел и т. д.

Он знал всё это, — чего не знают теперь наши музейные зоологи и не знали также средневековые монахи, запершиеся в монастырские башни.

А потому первобытный человек не обращался за объяснением своих общительных нравственных понятий к внушению их Творцом природы; и даже тогда, когда предание приписывало происхождение тех или других правил родовой жизни какому-нибудь законодателю, оно посылало его не в пустыню учиться у какого-нибудь сверхъестественного духа, а в лес, или на берег реки, учиться общественной жизни у животных (см. предыдущую главу).

И среди всех безусловно первобытных народов, вплоть до настоящего времени, мы находим обширный «животный эпос», т. е. целый склад рассказов из жизни животных, имеющих наставительную цель и учащих человека «честной», «справедливой» общественной жизни.

Рассказы из жизни животных, сказки, в которых животные принимали самое деятельное участие в жизни человека — его горестях и удачах, — складывались в обширный животный эпос, которого обломки по сию пору находят исследователи в сказках, преданиях и мистических родовых обрядах, и в этих преданиях мы находим основное ядро того, что мы теперь называем «нравственным», или нравственными понятиями, и «правил жизни», из которых складывается Этика.

Обладая *языком*, а следовательно, и возможностью предания из поколения в поколение, человек в продолжение десятков тысяч, или, вернее, сотен тысяч лет, накапливал наблюдения, подтверждавшие выгоды жизни обществами. И из этих наблюдений неизбежно выводили-

лись обобщения — таково основное свойство разума, — понемногу становившиеся правилами жизни, «нормами», как их называют наши исследователи Права и Законодательства.

В самых зачаточных обществах родового быта человек уже причался отождествлять свое «я» с общественным «мы» и ограничивать притязания своего «я» интересами или даже только желаниями общественного «мы». Уже в животных обществах мы видим такие ограничения. Так например, мы имеем целое исследование [Карла Гросса] об играх животных.

Из этой работы, а также и из наших собственных наблюдений над играми ягнят, козлят и молодых собак мы знаем, что у молодых животных есть игры с некоторыми определенными правилами, как, например, любимая игра молодых ягнят — защита одним из них какого-нибудь бугорка; причем того, кто нарушит эти правила, другие играющие заставляют подчиниться правилам игры.

Впрочем, каждому из нас случалось, конечно, видеть двух играющих собак; они гоняются друг за другом, делают вид, будто кусают друг друга, та, которая повалила другую, готова, по-видимому, загрызть ее и т. д. Но пусть одна попробует взаправду укусить другую, пусть одна из них взаправду обозлится, и игра прекращается, — иногда при замешательстве других.

Мы сплошь да рядом не сумеем даже сказать, *как* это происходит; но факт тот, что *игры* молодых собак вообще не переходят в драку. Очевидно, что с ранних лет увлекающегося, драчливого щенка (тоже и котенка) другие отучают от дурных манер, его учат сдерживать свои порывы, точно так же, как это делают между собою наши дети.

Без этого общественная жизнь была бы невозможна; и все наблюдавшие психологию животных без предвзятых мнений свидетельствуют о множестве привычек взаимной поддержки, постоянно практикующихся среди всех животных, живущих обществами.

Игры сусликов, гнездование перелетных птиц, занимающих сплошь да рядом каждая свое прошлогоднее гнездо; размещение по берегам озер, болот и морей бесчисленных стай прилетных птиц — уток, гусей, чаек, гагар и т. д., без драк из-за лучшего положения гнезда, и заботы соседних матерей о случайно осиротевших птенцах — всё это дает поразительные примеры развития привычек, *сдерживающих* противообщественные порывы уже у более развитых жи-

вотных в каждом отдельном классе млекопитающих, птиц и даже высших насекомых.

В еще большей мере мы находим развитие тех же сдерживающих привычек у самых низших представителей человеческого рода, и я показал уже в предыдущей главе, насколько первобытный человек пользовался своими наблюдениями над животными для развития своих общественных привычек и обычаев.

Одним словом, развитие нравственных понятий можно представить в таком виде.

Сперва с развитием общества создается контроль общества над каждым членом, как средство самосохранения.

Рядом с ним в самой личности развивается внутренний контроль, самообладание, которое содержит в себе представление об некоторых отдаленных последствиях каждого поступка: а именно законное наказание властью, сверхъестественное наказание и общественное неодобрение.

Создается, таким образом, *олицетворение* последствий поступка, которое несомненно действительнее, чем отвлеченное представление об его естественных последствиях.

Так как с этими ограничениями связана мысль о внешнем давлении, то отсюда родится мысль об обязательности.

Нравственный контроль во многом совпадает с названными тремя видами контроля, но он также отличается от них по своей особой природе.

В чем же это отличие? В том, что нравственные стремления человека имеют свое происхождение не только в давлении общества на человека, но и в самих свойствах человеческой природы.

И вот эти свойства нашей природы должна указать и изучить великая серьезная попытка рационального построения Этики¹⁰⁰⁹.

Долгое время мыслители, занимавшиеся вопросом о происхождении нравственных понятий у человека, не обращали внимания на предварительную ступень человеческих понятий о нравственности, представляемых *общительностью*, как у первобытных людей, так и у животных.

Вырабатывая основы Этики, нужно будет держаться такой последовательности.

Чувство *общительности* свойственно всем общительным животным, следовательно, и человеку.

Из него вырабатываются известные обязанности в жизни.

Какая должна быть *основа* этих обязательств?

1. Взаимная симпатия — это и есть чувство *общительности*. Из него вытекает целый ряд обычаев жизни.

2. Нет ли в них *основной черты*? — Есть: справедливость, основа которой есть *равноправие*.

3. Довольно ли равенства? Нет. Требуется еще самопожертвование. В этом вся этика.

Рассмотрим подробнее каждый из этих 3-х членов.

1. *Общительность* — инстинкт. Помогать общему делу.

2. Содействовать другим в общественном деле. *Сотрудничество*.

3. Великое значение общительности для преуспевания рода.

4. Залог прогресса. Борьба с врагами животных.

5. *Сочувствие* рождается из этой привычки.

6. Есть порывы страсти, противодействующие сотрудничеству.

7. Чувство *благодарности* и *неудовольствия*. *Merit and demerit*¹⁰¹⁰.

Kill *главе*¹⁰¹¹

Утверждение, что первоосновы современных нравственных понятий следует искать в общительности животных, в самых первобытных человеческих обществах, наверно, вызывает сомнения. Неизбежно является вопрос — возможно ли, чтобы из наблюдения животных и полуживотной общительности могли развиваться такие высоконравственные учения, как учения Будды и Христа, без вмешательства высшей сверх-природной силы.

Такой вопрос совершенно естественно будет поставлен, а потому необходимо показать, как из первоначальных привычек стадности вырабатывались, и могли вырабатываться, более высокие нравственные начала. В этике приходится сделать то, что было сделано теорией развития в биологии, чтобы показать, как из одноклеточных, микроскопических организмов могли выработаться в течение тысячелетий все более и более сложные организмы и достигнуть наконец совершенства организации, которое представляют высшие млекопитающие и человек. На выполнение этой работы потребовалось несколько поколений натуралистов. Но начать ее следует, точно так же, как подобная работа начата в Опытной Психологии, где тоже предстоит показать, как из простейших рефлексов вырабатываются сложные представления, понятия и умозаключения.

В статье «Нравственное начало в природе» я уже указал первые шаги развития этических понятий, а именно развитие чувства стадности. Если бы мне не приходилось повторять многое из сказанного уже во «Взаимной Помощи», я мог бы показать постепенное осложнение общительности и усиление общественного инстинкта в различных видах различных классов животных. Укажу только, что отчасти эта работа уже сделана была Эспина[сом]¹⁰¹² в его [«Сообществах животных»]. Он уже указал различные степени осложнения чувства общительности среди птиц и млекопитающих. Но этот очерк легко было бы сильно развить, если рассмотреть различные формы общительности со стороны развития *этического чувства*.

Еще лучше можно было бы показать развитие нравственных понятий среди дикарей и тех народов, которые жили родовым бытом при общинном землепользовании, т. е. так называемых «варваров», и продолжают жить в тех же бытовых условиях.

Для такого описания мы имеем уже громадную массу вполне надежного материала и фактов. Для изучения развития нравственного чувства уже много приведено в главах «Взаимной помощи», посвященных этой фазе человеческого развития.

Не вдаваясь в повторение фактов, укажу здесь только на выгоды, которые можно сделать из этих фактов относительно развития нравственного чувства.

ГугоГроцийои

Оставляя в стороне замечания Гуго Гроция о Боге и его влиянии на выработку этических понятий чрез посредство неизменяемой, хотя и созданной им разумной природы, — Гроций утверждает, что источникам] права и тесно связанных с ним этических понятий явл[аются] природа и познающий ее разум.

Из области естественной нравственности он выделяет теологическую нравственность и религиозные обрядовые постановления.

Под природой же он понимает человеческую природу, причем он отрицает то, что природа не могла отличать правого от неправого, так как в человеке и в животных есть общительный инстинкт, который влечет его к выработке спокойного сожития с ему подобными.

Рядом с этим сильным социальным побуждением, благодаря языку, человек имеет способность выводить общие правила и поступать сообразно с ними. Эта «руководимая разумом забота об общежитии и есть собственно источник так называемого права: оно вытекает из природы одаренного разумом общительного существа».

К естественному праву присоединяются второстепенные факторы пользы.

В отличие от прочих тварей, человек получил не только социальное побуждение, но и силу суждения, чтобы измерять приятное и вредное не только в настоящем, но и в будущем, а также и средства] для этого. Человеческой] прир[оде] присущее] следовать по мере человеческого разумения тому, что признано справедливым. Но что противоречит этому воззрению, противно праву человеческой природы, это — произвольное понятие.

Словом, что не достаточно] вникнуть в понятие о справедливости, не отделив его от понятия о пользе для человеческого общества, хотя чувства эти — это прирожденное понятие.

Но он очень верно сказал, что право не будет изобретено из страха перед несправедливостью и что люди принуждены были к попечению] о праве не путем некоторого рода насилия. Это насилие относится] только к учреждению] заф[он]ов,] установленных] для лучшего применения права.

Право — не ради одной пользы, туда влечет нас природа.

В этике, где главные положения достигаются главным образом не накоплением фактов и [не] знанием фактов, а вдумчивым отношением ко всем знакомым фактам ежедневной нашей жизни, мы встречаем поразительную бедность в новых воззрениях со времен первого пробуждения греческой философии.

Конечно, в Индии, Египте, Месопотамии, Персии создавались религиозные объяснения этических начал у человека приказанием свыше божества и вдохновлявшегося] божеством законодателя; в [силу] этого религиозного объяснения накопление знаний играло громадную роль.

Но со времен ранней, до-Сократовской греческой философии, вплоть до XVIII в. в этику не вносится никакого нового начала в объяснение нравственных понятий. С одной стороны, предписание богов или единого Бога рассматривается как единственный источник нравственных понятий человека.

С другой стороны, до Эпикура, т. е. у софистов, нравственность человека объясняется *не из природы вещей*, а из человеческих установлений, из личных наклонностей, в которые попали отдельные человеческие общества и отдельные люди.

Таким образом, современные писатели, объяснявшие нравственные понятия как плод воспитания обществ, попавших в ходе истории и заселения земного шара в данные условия, — причем воспитание этих обществ велось в интересах власть имеющих: завоевателей, повелителей, религиозных учителей, а вовсе не масс, — ровно ничего не внесли нового в исследование вопроса о нравственности. Они повторяли то, что утверждала Киринейская школа¹⁰¹⁴. Думая освободить человека от уз заинтересованной нравственности владеющих и богатых классов, они, разрушая всякую нравственность, основанную не на личном интересе, и всякое мерило нравственности, построенное не на этой основе, они в сущности, не сознавая этого, пытались уничтожить то, что служило, в области нравственных понятий, единственной защитой масс от нравственности захвативших власть и богатства. Они бессознательно толкали массы в руки эксплуататоров религий, которые, в свою очередь, забывая происхождение религий и учения ее основателей, работали над выработкой рабьей нравственности.

Только Эпикур и его последователи внесли поправку в этот гедонизм, утверждая, что счастье человека и его нравственность совпадают. То, что дает человеку [радость] и удовлетворение, должно быть основным положением его практического поведения. Таким основным положением не могут быть личные наклонности и личная польза, а только то, что дает человеку наибольшее счастье, которое достигается согласованностью стремлений отдельной личности со стремлениями всех.

Так как счастье есть свобода от зол, а свобода от зол достигается лучше всего согласованностью жизни каждого с интересами всех, то такая согласованность есть первая основа личного счастья, без коего последнее недостижимо. Человек, как существо разумное и умеющее пользоваться уроками опыта, способен выбирать между теми из поступков, которые приведут его к этой согласованности, и теми, которые отдаляют от нее.

Счастье человека есть единственное мерило для оценки нравственности и безнравственности поступков человека. В самих же

вещах нет ничего такого, что могло бы решать наш выбор. Добродетели самой по себе не существует. Вся нравственность — не что иное, как осмысленный эгоизм. И когда человек действует бескорыстно, без всяких видов на предстоящее удовольствие, или даже с самопожертвованием, он только отказывается от временного удовольствия ради другого, гораздо большего и более прочного.

Мы видим, таким образом, что то, что считалось многими чуть не откровением, когда это высказано было Гассенди во Франции и Гоббсом в Англии, и теперь выдается иногда за великое открытие, представляет повторение идей, высказывавшихся уже, в превосходной форме, целою школой мыслителей древности.

Но главное дело не в этом. Верное учение могло быть забыто и, может быть, его следовало бы воскресить, или же в нем не хватало чего-нибудь второстепенного, что мешало его широкому распространению.

В сущности же, в нем есть крупная ошибка в основном объяснении. Теперь, когда отрешились от чванства невежественного человека, воображавшего себя чем-то особо стоящим в мироздании, «перлом создания», мы знаем, что нравственность не есть нечто случайное в человеке, тем менее — нечто условное. Мы узнаем теперь, что корни человеческой нравственности кроются в чувстве общительности, осознанном или бессознательном, присущем всем животным. Общительность есть чувство, или даже инстинкт, т. е. бессознательное влечение, без которого ни один вид животных, а тем более человек, не мог бы существовать и ослабление которого, если оно по тем или другим причинам происходит с каким-нибудь животным видом, неизбежно ведет к вымиранию этого вида.

Вторая же коренная ошибка вышеупомянутого понимания нравственности греческими философами состояла в том, что они упустили из виду, что инстинкт общительности нераздельно связан с понятием о справедливости среди всех членов данного общества. Основа этого понятия — равнозначительность всех членов общества, а потому с появлением понятия о праве является понятие о равноправии.

В течении истории человечества ни одно понятие не подлежит таким нарушениям (таким [...]¹⁰¹⁵), как понятие о равнопра-

вии. Шаманы, воины, мужчины и женщины, старики, мудрые люди [...] но ни один [...] упорно не напоминал о себе, потому что оно — основное понятие всякого общества. И как бы оно ни топталось в грязь, оно постоянно выплывает. В роде, племени оно — основное понятие.

Религии все начинаются с восстановления этого понятия. Религии Будды, Христа [...] ¹⁰¹⁶ Все идеалы стремились восстановить его.

Говоря о нравственности, неизбежно обращаешься к древним грекам.

На 150 лет — полный застой в развитии этики. Только в конце XVI века начинается возрождение этической философии — после того, как Европе пришлось пережить целое столетие кровавых войн и смут и таким образом создать почву, на которой снова можно было отжаться на изучение нравственности, как естественного явления, помимо религии, церкви и государства.

P. Chagnon своими [...] ¹⁰¹⁷ (1588) и особенно своим *De la Sagesse* ¹⁰¹⁸ (1601) открыл путь. Но и то с какими трудностями (у Шаррона ¹⁰¹⁹ в названной его книге есть прекрасное место — Иодль приводит его целиком в [т.] 1, [стр.] 70 русского] пер., изд. 1896 г. — где он открыто говорит, что нравственность не нуждается в религиозных мотивах. «Я хочу, чтобы человек был нравственным, потому что природа и разум (т. е. Бог) этого требуют, всеобщий порядок мироздания, частицу которого составляет индивид, требует этого, и потому что иначе жить нельзя, не нарушая своего бытия, своего благополучия и назначения; я хочу, чтобы человек был нравственным, несмотря ни на какие последствия». Религия может только помочь нравственности.

«Нравственность есть первое, религия же — второе»; религия не может создать нравственности: «Она скорее есть порождение этой последней, ибо нравственность — первична, стало быть, старше и естественней, и ставить ее после религии — значит извращать всякий порядок».

Но, конечно, и в начале XVII в. церковь была так сильна, что эти мысли нельзя было высказывать. Это место существует только в первом издании книги Шаррона, в издании 1604 г. и последующих, это место, говорит Иодль, «заменено заключением, которое, требуя лишь "mariage" ¹⁰²⁰ нравственности и набожности в мудреце (с чисто тео-

логическим оборотом) присовокупляет: "tous deux complettes et couronnees de la grace de Dieu, laquelle il ne refuse a aucun qui la demande"¹⁰²¹».

Прибавка, очевидно, поповская.

Этика

Введение

Недостаточно сказать, как это делает большинство создателей рациональной этики нынешнего столетия, что индивидуальная воля, ведущая к эгоизму, и более широкая воля (Вундт называет ее универсальной), вырастающая из осознания тесного союза индивида и его окружения и побуждающая человека к альтруистическим поступкам, будут взаимодействовать таким образом, что в конечном итоге получится гармония. Это всего лишь догадка, научное предвидение, тогда как от этики ожидают чего-то большего. Она должна указать, что нужно сделать для того, чтобы наступила такая гармония, она должна воодушевить нас стремлением достичь ее. К тому же эпикурейский оптимизм Теннисона¹⁰²², начинающийся с пессимистической ноты, не замечающий положительных сторон жизни в природе, а видящий только негативные стороны, затем обращается к оптимизму в надежде, что в конце концов всё зло уступит место добру. Именно этот оптимистический пессимизм, определенно представляющий этику конца девятнадцатого века, не просто малопривлекателен, а просто отвратителен нынешнему поколению, ищущему идеалов.

Сейчас необходимо не простое обещание того, что гармония наступит. Конечно, такое обещание, если оно дается с уверенностью, основанной на глубоком научном анализе фактов, является огромным шагом в нужном направлении. Было бы абсурдно преуменьшать его и поступать, как в прежние времена, когда в силу обычая вере отдавалось предпочтение перед доказательством. Одно из наиболее значительных возражений современного скептического пессимизма, адресованных не только далеко идущим схемам социальных преобразований, но и всем этическим теориям, в том числе и религиозным, состоит в том, что они слишком надеются на человеческий прогресс. Нужно сказать, что конец XIX в. дал обильную пищу для такого пессимиз-

ма. Но если бы внимательное исследование общественных учреждений, нравов и обычаев, подобное тому, какое современная антропология провела в последнее время, начиная с первобытного человека, сочеталось бы с исследованием развития человеческого разума или его господства над природой, то мы неизбежно пришли бы к выводу о необходимости прогресса и о том, что в последнее время накопилось немало условий, способствующих ему. Уверенность, что человечество совершенствует не только свое господство над природой и отвагу в использовании труда, но и свои идеалы и стремления, — имеет огромное значение, особенно если она основана на науке, а не на религии, на знании, а не на вере.

Но со всем тем этого недостаточно. Величайшая потребность нынешнего времени заключается совсем не в том, чтобы доказывать, что с развитием промышленного государства общественные чувства берут верх над эгоистическими чувствами. Создается синтез двух групп чувств, одна из которых побуждает людей к войне друг с другом, а другая побуждает *их* объединяться. Этот синтез, быть может, существует только в нашем сознании, в философии. Но и этот существующий в теории синтез считается примирителем в жизни.

Такой синтез совершенно необходим, так как деятельная сила цивилизованного человека, не имеющего твердых убеждений, совершенно парализована. Он не может признать борьбу за существование тем ножом, который некоторые дарвинисты¹⁰²³ выдают за последнее слово науки; он не может согласиться с предлагаемой христианством проповедью полного братства; он не верит в решение вопроса, предлагаемое ему коммунизмом. И так он стоит на распутье, как юноша из евангельской притчи¹⁰²⁴.

Для чего нужна этика

Споры об основаниях нравственности еще не завершены

Споры вокруг проблемы нравственности шли уже на заре философии. Можно даже сказать, что попытки подвести под нравственность новое основание начались с появлением религиозных представлений. Когда новая религия устанавливала, под покровительством богов или единого Бога, свои нравственные принципы или

основные предписания, то посредством той самой формы, в которую облекалось выражение этих принципов, утверждался в то же самое время новый принцип или же принцип, несколько отличающийся от тех, что утверждаются другими религиями. Каждая из них включает, так сказать, молчаливое признание некоторых философских понятий, отличных от тех, что признаются другими религиями: единство с окружающим миром в буддизме, любовь в христианстве, руководящая роль закона в иудаизме Моисея, радость жизни в зороастризме и т. д.

Если последовательно изучать все эти философские и религиозные системы в их разнообразии, то мы непременно придем к выводу, что всё, что было уже сказано по этому важному вопросу, и всё, что будет когда-либо сказано, необходимо является повторением — попыткой возродить нечто, что было сказано столетия тому назад. Это относится и к настоящему времени — и современные учения об этике являются по большей части попытками оживить — в слегка измененном виде — учения, которые проповедовались много веков тому назад на берегах Ганга или голубого Эгейского моря. Тем не менее споры продолжают с неослабевающим интересом, и новые перспективы, которые обрела этика, когда она стала рассматриваться с эволюционистской точки зрения, а также свежие идеи, введенные такими мыслителями, как Гюйо, показывают, что споры еще не исчерпали себя и последнее слово в науке о нравственности далеко еще не сказано.

Двойное назначение этики

То, что все люди в той или иной степени обладают нравственным чувством, не нуждается сегодня в доказательствах. Это принимается за реальную действительность. Все пишущие по Этике согласны, что хотя разные люди наделены им в чрезвычайно различной степени и хотя из представления о том, что правильно, а что — неправильно, могут сильно различаться, тем не менее у всех людей имеется представление о том, что определенные действия являются «плохими», а другие — «хорошими». Они допускают также, что как бы человек ни действовал, в громадном большинстве случаев — до совершенного им действия или после — он согласится, что должен был бы действовать определенным образом, что было бы *лучше*, если бы он действовал так, а не иначе.

Взгляды двух людей, обладающих разным образованием и принадлежащих к разным обществам, могут быть совершенно противоположны. В случае убийства родственника кавказский горец и индуист придут к прямо противоположным заключениям: воспитанный с мыслью о справедливости кровной мести кавказец сочтет своим долгом убить убийцу, тогда как индуист решит, что ни в коем случае не следует лишать жизни еще одного человека. Даже два присяжных, принадлежащие к двум одинаково цивилизованным нациям, если им придется объявить приговор по совершенно одинаковым делам, могут принять разные решения: один из них скажет: «невиновен», чтобы спасти человека от эшафота, тогда как другой сочтет, что он поступил бы неверно, спасая убийцу от рук палача. Оба, однако, будут иметь представление о том, каков должен быть образ их действий — он должен быть правильным. Таким образом, у каждого есть своя норма поведения и, соответственно, определенные нравственные принципы. У каждого есть, кроме того, более или менее развитое чувство *долга*, т. е. убеждение, что по той или иной причине (иногда эти мотивы ясно не осознаны) *он должен* — он обязан — поступать определенным образом; что он поступит неверно, если не будет действовать согласно с велениями своей «совести» — «совесть» всегда содержит элемент обязательности по отношению к чужому бытию — личному или коллективному¹⁰²⁵.

Сказанное выше определяет границы этики и ее основные проблемы. В человеке заложено понятие о нравственных принципах и чувство долга, или обязательство поступать в соответствии с этими принципами. Этика должна определить сначала *происхождение* этой основы нравственной заповеди и чувства долга.

Является ли это нравственное чувство¹⁰²⁶ целиком результатом обычного воспитания, как говорил Мандевиль¹⁰²⁶? Может ли человечество менять их по своей воле, или же в основе всех вариаций нравственных заповедей лежат некие неизменные принципы? Наследуется ли нравственное чувство подобно инстинктам? И если оно наследуется, откуда исходит это наследство? Сверхъестественное ли вдохновение оделило человека нравственным чувством, или же оно, как и все инстинкты, является следствием естественных причин? Нравственна ли природа, или же она безнравственна, как утверждают некоторые философы, особенно в последнее время?

И если нравственное чувство — разновидность естественно развившегося инстинкта, — как оно развивалось? Каковы были фазы его развития в прошлом и чего, следовательно, мы можем ожидать от него в будущем? Какие факторы на него влияли и как они станут влиять в будущем?

Такое исследование происхождения и эволюции нравственно-го чувства, со всеми его восходящими и нисходящими фазисами — одна из составных частей Этики, и многие исследователи сводят ее именно к этой части. Но Этика включает еще одну важную часть, столь же существенную: она призвана сформулировать наиболее широкое и общее выражение нравственных принципов с тем, чтобы сделать их понятными всем, а проще говоря — общепринятыми.

Необходимость общих этических правил

Если бы каждый из нас был обеспечен на все случаи жизни, он бы считал, что и другие люди имеют такое же право на достаток, как и он сам, и всегда ясно отдавал бы себе отчет о том, как его действия влияют на чувства других. Тогда Этика могла бы ограничиться изучением происхождения и эволюции этого замечательного чувства или инстинкта. Но дело обстоит иначе. Даже исключительные личности, обладающие таким неисчерпаемым запасом жизненной энергии, что могут всегда найти в себе силы и направить их на службу людям, не могут в течение всей жизни, при всех обстоятельствах, оставаться благородными и великодушными героями. При всей их врожденной способности бороться за добро у них будут моменты сомнений и колебаний, и в такие моменты у них возникнет потребность обратиться к высшему, наиболее общему принципу своей природы, справедливость которого они признают самоочевидной и с которым они могут свериться, избирая в зависимости от обстоятельств характер действий.

Не подлежит сомнению, что подавляющее большинство людей живет по правилам условной нравственности, вырабатываемой их обществом на данной стадии развития (или даже узким социальным слоем), и что частные правила этой условной, классовой или узкогрупповой морали намного важнее для них, чем любой общий принцип. Лишь немногие из тех в нашем «цивилизованном» обще-

стве, кто называет себя христианами, когда-либо задумывались над фундаментальными принципами религии, которую они якобы исповедуют. Мизерные правила условной нравственности («ходи в церковь по воскресеньям в лучшей одежде и без трости» и т. д.) или эгоистической нравственности («честность — лучшая политика»), или же классовой морали («будь милостив к своим рабам» или «к своим работникам») достаточны для них. Но даже для тех, кто редко терзает себя общими принципами, так как частные принципы их условной нравственности устраивают их, — даже они чувствуют в определенные периоды, что их принципы рушатся, что они уже неудовлетворительны; что даже в их сознании, опошленном каждодневным исполнением этих правил, звучит иногда, при особых обстоятельствах, голос неизмеримо более широкой общности со всем человеческим родом, голос, становящийся источником несравненно более высокой и напряженной радости, — и тогда они вдруг ощущают острую потребность понять это чувство, спавшее в глубинах подсознания и неожиданно проявившееся со столь внезапной силой. Они долго затем [пытаются] найти словесное выражение этого чувства, чтобы быть в состоянии выразить его в нескольких словах.

Значение такого выражения основных нравственных принципов становится еще более важным, если принять во внимание колебания нравственных норм данного общества в различные периоды его развития. Известно, что в истории целых народов и даже цивилизаций были периоды нерешительности по отношению к основным принципам действия, которые, как известно, бывают у отдельных людей. Нравственные кризисы бывают и у целых обществ. Мы сами пережили, в последние тридцать лет девятнадцатого века, период угасания высокой философской мысли и энтузиазма реформаторов, восхваления ограниченной условной и эгоистической нравственности богатых классов, возрождения образа мыслей, который, казалось, будет существовать всегда. Мы были свидетелями падения всех политических и социальных идеалов, шедшего рука об руку с торжеством воинственного Государства и жадной обогащения за счет рабского труда так называемых «низших рас», начало чему было положено разделом Африки и стремительным ростом капитализма. У народов, как и у отдельных людей, бывают свои нравственные

кризисы, во время которых в обществе возникает всеобщая острая потребность в высшем принципе, способном сплотить вокруг себя передовых людей, воодушевить их высокими идеалами и стремлениями, стоящими выше мелочных предписаний расхожей условной и эгоистической морали. Такая необходимость остро ощущается в европейских обществах именно сейчас. Никогда потребность в новых идеалах не ощущалась так сильно, как сейчас, когда крушение идеализма прежних дней стало столь очевидным. Она столь велика, что многие лучшие умы готовы возвратиться к слепой вере, лишь бы уйти от того факта, что современная наука и философия оказались неспособны найти новый идеал — его нет.

Вполне естественно поэтому, что с древнейших времен до наших дней и основатели религий, и философы — проповедники нравственных учений стремились придать всеобщий характер своим этическим учениям, найти какие-то общие выражения для своей этики, чтобы для большинства умов они казались авторитетными, или, по крайней мере, более авторитетными, чем отдельно взятые нравственные заповеди.

Страх

Конечно, нравственные принципы не могут быть основаны на *страхе*, однако этические учения первобытных народов поддерживались именно страхом, и на него же опирается условная нравственность наших дней. К тому же вряд ли надо доказывать, что даже самые фанатичные приверженцы системы наказаний и поощрений вынуждены сегодня признать, что страх — не лучшая основа нравственности и что все меры, направленные на повышение нравственного климата общества посредством положительного воспитания, предпочтительнее насильственных методов.

Не закон создал нравственность, как это утверждают последователи Гоббса. Всегда имеет место обратное: в законе формулировалась определенная тенденция, утвердившаяся в обществе. Закон являлся формулировкой утвердившегося обычая.

Кроме того, не касаясь вопроса о пользе законного насилия, отметим, что его можно рассматривать только как средство усиления определенных принципов, истинность которых установлена другим путем — религиозным или этическим. Принудительный закон, нала-

гающий наказание на убийцу, является лишь применением общего нравственного закона «не убий», а будет ли человечество прибегать к насилию для придания силы нравственным правилам или нет, их формулировка и происхождение, равно как и их отношение к общим принципам, всё еще неизвестны.

Страх выступал источником нравственных законов лишь на ранних этапах человеческой цивилизации, когда страх навлечь на род гнев предков был действенной мерой господствовавшего нравственного кодекса. Но даже в те давние времена, кроме страха, среди законов были рациональные и общие понятия; таким было молчаливо признаваемое братство всех членов рода — детей общего предка, лежавшее в основе всей нравственности рода. Угроза гнева предков играла ту же роль, какую законное наказание играет сейчас, а его значение постепенно падало по мере того, как приходила в упадок родовая организация и исчезали суеверия относительно предков.

Нравственность и религия

Нравственные концепции и религии

То же можно сказать и о *религии*.

Необходимость подкрепить нравственные нормы ощущалась людьми столь сильно, на всех ступенях развития, что с древнейших доисторических времен до наших дней можно проследить стремление подчинить нравственные принципы авторитету религии. В первобытном роде обязательства по отношению к родственникам охранялись культом предков. Гнев их должен был пасть на тех отдельных людей и те племена, которые посмели бы умалить родовую мораль. В сельской общине и, позднее, в вольном городе к покушению на мир внутри деревни, города, союза относились как к оскорблению богов-покровителей местности или союза; а с развитием государства мы наблюдаем укрепление государственной религии, под защитой которой находятся нравственные принципы. Даже римское право, которое было наиболее продуманной и успешной попыткой выработать кодекс правил, свободный от греческого влияния, всё же помещало этот кодекс под защиту государственной религии.

Сейчас такое же желание принимает новую форму. По мере того, как религиозная вера в узком смысле слова среди цивилизованных народов ослабевает, становится всё более заметным стремление превра-

тить в религию *нравственную веру*. Более высокая и чистая вера, освобожденная от сверхъестественных элементов, с помощью которых в былые времена удавалось обычно обманывать наивных и доверчивых людей, отделенная от космогонического начала, являющегося необходимой частью всех утвердившихся религий, на смену которому сейчас пришли научные исследования; вера, в которой чувство долга будет лишено ожидания наград и наказаний, а будет признано самодовлеющим желанием души — желанием ее неотъемлемой красоты и непреодолимой императивности. Вера, мораль которой в то же время стоит выше принципов, провозглашенных мстительным Иеговой древних иудеев или пророком мусульман, выше не только морали церковного христианства, но даже тех нравственных принципов, которые проповедовали апостолы Христа. Делается всё возможное, чтобы поставить учение Христа как можно выше его толкователей.

В самих Евангелиях эти учителя (как например, Руссо, Ламеннэ¹⁰²⁷, Толстой) пытаются увидеть учение, гораздо более высокое и чистое, чем то, которое они, как обычно полагают, содержат, тогда как другие ищут в раннем буддизме нравственное вдохновение, более высокое, чем в Евангелиях.

Однако по мере того, как образованная часть человечества утрачивает доверие к сверхъестественному началу религий, религия начинает искать себе убежища в святилище совести, и «внутренний и мысленный Бог» становится истинным предметом культа*. Нравственность, таким образом, становится подлинной религией. Сделать нас нравственными, поднять нас над мелкими заботами повседневной жизни, воодушевить высшими идеалами, усилить нашу нравственную волю и готовность отождествлять себя с другими людьми — такова, как стало принято считать, главная задача религии.

Однако еще Фейербах заметил, что все религии создавались в соответствии с нравственным идеалом человека**. Это безуслов-

* Guyau, «Morale sans obligation ni sanction», p. 63; «Царство божие внутри нас» Толстого, «Философская [теория веры] Канта и мн. др.

** Каждая религия, в том числе христианская, приписывает Богу, раньше всех других определений разума, нравственное совершенство.

Бог, как существо нравственно совершенное, есть не что иное, как осуществленная идея, олицетворенный закон нравственности, обращенная в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека. «Essence du Christianisme», p. 75.

но справедливо. Все религии заключают в себе нравственный идеал, сложившийся в данном обществе в данный период его развития, в данном месте. Даже некоторые теологи не отрицают этого факта.

Всё это особенно справедливо по отношению к христианству, так как никто не станет отрицать, что чистота, строгость и отвлеченность главных принципов раннего христианства были прямой противоположностью погоне за удовольствиями и чувственности, охвативших весь романский мир и поставивших его на грань самоуничтожения. Никто не станет отрицать и того, что подлинной сутью христианства является провозглашаемое им нравственное совершенство, а главной его особенностью — то, что высший строгий судья был гуманизирован введением идей высшей Жалости и любви. Эта последняя, воплощенная в Сыне, принимает во внимание человеческие слабости, прощает и сожалеет о нравственных недостатках людей, ходатайствуя за человеческие души перед высшим судьей.

Вот каковы нравственные нормы лучших людей данной эпохи, которые определяют нравственное содержание новой религии — *не наоборот*. И этот факт тоже признает большинство теологов.

Они не отрицают этого факта, но толкуют его в том смысле, что новая религия является новым откровением, приспособленным к новому уровню человеческой нравственности. Когда они указывают на нравственное превосходство христианства, которое учит нас прощать обидчиков, над религией древних иудеев, исповедовавшейся ими в течение многих веков и учившей их отвечать злом на зло, они добавляют, что Создатель потому раскрыл людям через Христа более высокий жизненный идеал, что «счел их способными воспринять его». Если же мы возьмем различные толкования христианства, начиная от апостола Павла и кончая современностью, то обнаружим, что суть одной и той же религии непрерывно видоизменяется, что является еще одним свидетельством в пользу того, что именно общераспространенные нравственные нормы определяют нравственное содержание христианства, как и любой другой религии, оправдывают рабство или осуждают его, прославляют войну или отвергают ее, принимают коммунизм или отказываются от него, одобряют сожжение заживо или отрицают его.

За последние девятнадцать столетий христианский идеал выступал во множестве разнообразных обличей и форм, начиная от сурового кальвиниста и кончая сердобольным, желающим всем добра викарием, временами становясь таким же изменчивым и подвижным, как тучи в летнем небе. Не религия управляет нравственной стороной общества; напротив, общество наполняет любую религию своим вечно изменчивым нравственным содержанием, а иногда и создает новые религии.

Рациональные религии

Сказанное справедливо и по отношению к неоднократно предпринимавшимся прежде и к возобновившимся с недавних пор с новой силой попыткам создать рациональную религию, свободную от всего того, что с сомнением воспринимается образованными людьми. Все такие попытки, начиная с рационалистов двенадцатого, шестнадцатого и семнадцатого веков и продолженные затем Ж.-Ж. Руссо и французскими и английскими христианскими социалистами девятнадцатого века, объединяло то, что они старались создать нравственную веру, свободную от большей части аксессуаров, которыми христианство обязано влиянию Востока. Та же тенденция видна и в последней попытке Толстого. Но он стремился не столько даже возродить христианство, сколько *заложить основу универсальной религии*, свободной от свойственных различным позитивным религиям сверхъестественных и чудесных элементов, разделяющих людей, исповедующих разную веру: религии, столь безусловно правдивой, что она была бы одинаково приемлема и для христиан, и для буддистов, и для последователей даосизма, и для мусульман, а также и для атеистов. И как все его предшественники, Толстой, конечно, придавал особое значение нравственным принципам. Его религия — в высшей степени нравственная вера.

Он верит — разумеется, ошибочно — что разные языческие религии считали человека «самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага, независимо от того, насколько страдает от этого благо других людей». Его точка зрения, конечно, неверна, но необходимо закончить его триаду, тем более что она многими разделяется. «Второе, языческое отношение человека к миру, — обществен-

ное — ...состоит в том, что значение жизни признается не в благе отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей, семьи, рода, народа, государства, и даже человечества (попытка религии позитивистов)». И, наконец, «третье отношение человека к миру... состоит в том, что значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой воли»*.

Дальше (с. 154) он говорит еще определеннее: «Религия есть известное, установленное человеком отношение своей отдельной личности к бесконечному миру или началу его. Нравственность же есть всегдашнее руководство жизни, вытекающее из этого отношения». Следование воле этого начала, или Высшей Воле, является прямым результатом установления «христианских» отношений между человеком и вселенной.

Но когда перед ним встал вопрос: «Чего эта Воля требует от нас?», он не нашел другого ответа, кроме отсылки нас к тому, что «обнаружено нашей совестью», а когда он пытается установить достоинства этой Воли, обнаруженные нашей совестью, он приходит к перечислению нравственных принципов, провозглашенных в Нагорной проповеди.

И вот, прочитав страстные страницы, где говорится, что нет другой основы морали, кроме религии, предписывающей покоряться "Высшей Воле" или первопричине» вселенной, мы узнаем, что единственным способом понять что-либо об обязанностях, предписываемых Высшей Волей человеку, является обращение к собственно совести, которая, как известно, меняется с течением времени. Выше нашей собственной совести ничего нет. Пять заповедей, которые Толстой прочитал в Евангелии, по его словам, имеют божественное происхождение, так как голос нашей совести говорит нам, что они — высочайшее выражение нравственности. Итак, единственным критерием того, насколько правильно человек установил свое «отношение ко вселенной», насколько верно он понял требования Высшей Воли, всегда и во всех случаях является его собственное понимание

* Religion and Morality: a Reply to Questions put by a German Ethical Society. «Essays and Letters», translated] by A. Mande.

нравственности. Единственным критерием истинности религии является, таким образом, то, что она является выражением высших из известных мне нравственных принципов.

Другими словами, и теологи, и рационалисты согласны, что кроме чудес, единственным доказательством божественного происхождения религии является то, что она ставит перед человеком наивысшие из возможных в данную эпоху нравственных идеалов.

В действительности рационалисты только подчеркивают — возможно, бессознательно — роль, которую играли нравственные принципы в выработке религий.

О христианстве можно написать тысячи томов, в дополнение к многим тысячам, уже написанным, и ничего не сказать о его основном свойстве, отличающем его от всех других религий: об особом месте и совершенно определенном значении, которое имеет в христианстве *прощение обид*. Именно это отличает его исторически, философски и социально от всех предшествующих религий. Отказ от кровавой мести и даже от материальной компенсации, а просто прощение, и даже не прощение, а отказ от своих обид, — вот что противопоставили первые христиане Римскому миру с его идеей государственной мести за преступления, а также и варварскому миру, с его принципом компенсации и примитивному пониманию правосудия как родовой мести. Если Константин¹⁰²⁸ был покорен символом креста, то крест был символом прощения обид. Но прощение обид — это нравственный принцип, и это был именно тот принцип, который первые христиане считали сутью своего учения. Их нравственный принцип создавал новую религию, христианство.

Но именно этот принцип христиане *не* признали. Лишь квакеры и духоборы пытались следовать ему, но им не удалось обратить народ в свою веру. Народы и государства предпочли римское право христианскому закону.

Наука и религия в их отношении к этике

Излюбленное обвинение, выдвигаемое религиозными людьми, обвинение, повторяемое снова и снова Толстым, заключается в том, что наука не дает человеку советов относительно того, как он должен жить. Научиться жить — это, несомненно, самое важное, чему можно научиться и чему следует желать научиться; но этому наука,

говорят они, научить не может. Вряд ли можно придумать более неосновательный упрек. С глубокой древности те ученые, которые имели философский склад ума, стремились давать людям советы «как им жить» — стремились с наименьшей силой, чем религиозные проповедники. Если некоторые основоположники позитивной науки, [как] Эвклид¹⁰²⁹, не писали работ по этике, то это произошло, вероятно, потому, что они не считали себя достаточно сведущими в этом отношении — не обладающими достаточно глубокими познаниями; обладая большими знаниями в своих специальных областях науки, они, видимо, считали, что не имея возможности сказать ничего оригинального в области этики, лучше всего сделаться сторонником того или иного философа-этика и посвятить себя тому, что им лучше известно. Однако даже те, кто ничего не писал по этике, гораздо лучше разбирались в нравственных правилах, чем большинство верующих, для которых внешняя обрядность религии имеет, как правило, большее значение, чем ее нравственное учение. Все ученые нашего времени, не говоря уже о древних, исповедуют какую-либо веру или принадлежат к определенной философской школе, выбранной не по рождению, но по предпочтению ее другим, после определенных размышлений.

Но если мы окинем взглядом науку, со времен античной Греции до наших дней, то мы обнаружим, что лучшие труды по этике были написаны не христианами и не сторонниками какой-либо другой, но философами, которые были людьми науки, а не просто легковерными сторонниками какой-нибудь веры.

Ксенофан¹⁰³⁰, основатель Элейской Школы, Пифагор¹⁰³¹, создатель чрезвычайно развитой этической школы, атомист Демокрит¹⁰³², киник Антисфен¹⁰³³, «божественный» Платон и, наконец, Аристотель — все они были выдающимися учеными или, по крайней мере, были известны в науке.

Именно к ним (и к некоторым поэтам) надо обращаться, если хочешь найти наилучшее выражение «отношения между Человеком и Вселенной» и увидеть этическую концепцию [...] ¹⁰³⁴, взятую в тесной связи с жизнью Вселенной, и к ним же следует обращаться в поисках высших нравственных принципов, выраженных в наиболее научных и поэтических формах.

Таковы были и некоторые стоики. В какой степени философия стоиков и неоплатоников повлияла на формулирование учения

Христа в Евангелиях (которые, это можно считать теперь установленным, были записаны в нынешней форме примерно столетие спустя после смерти Христа) — это всё еще является предметом исследований. Но в том, что это влияние присутствует, не сомневается ни один серьезный исследователь; а влияния на *христианство* различных философских школ (неоплатоников, гностиков и т. д.) не станет отрицать самый фанатичный христианин. Если понимать под христианством веру, которую христиане исповедовали до и после Никейского собора и которая затем сплотила их с помощью церкви, нравственной жизни и т. д., в течение столетий позволявших вере существовать в виде этических принципов, то влияние различных философских школ (и среди них учения о Логосе) будет несомненно.

Переходя теперь к более позднему периоду, отметим, что ни один христианин не станет оспаривать влияния Августина¹⁰³⁵ на христианскую мысль и христианскую этику, но нельзя не видеть и влияния Платона на этого великого христианского богослова. Августин был и философом, т. е. человеком, знакомым с наукой того времени, и верующим. То же можно сказать и о Фоме Аквинском. Так что совершенно очевидно, что сама религиозная этика несет на себе печать науки данной эпохи. Что же касается великих ученых Нового времени, то все они, начиная с основателя современной независимой науки Фр. Бэкона, считали этику важнейшей частью своих знаний. Не как верующие, а как люди науки, исследователи Вселенной как целого, в особенности же склонные к психологии и антропологии, — Гоббс, Локк, Хётчисон, Юм — разрабатывали они этику. За исключением Шефтсбэри и французских энциклопедистов, все они считали себя верующими.

А еще позже Кант и Адам Смит были известны в мире науки и при этом создавали самые прекрасные этические системы. А в XIX веке О. Конт, Дж. С. Милль, Дарвин, Спенсер, Вундт стремились создать цикл наук под именем систематической философии и включали в эту философию всех наук этику, которой посвящали специальные работы или специальную главу (Дарвин), не говоря уже о чистых философах, таких, как Шопенгауэр, Гартман, Гегель, писавших по вопросам права, стремившихся дать Закону научную основу, либо историческую, либо антропологическую, или об эволюционистах в области этики, как М. Гюйо.

Упрек, что эта наука не учит человека тому, как ему жить, совершенно лишен оснований. За последние 120 лет почти все выдающиеся ученые, оставившие свой след в науке, открывшие новые области исследований, будь то в астрономии, математике, в теории права, в антропологии, в политической экономии или в психологии, оставили после себя трактаты по этике и создали несколько новых этических школ: идеалистическую, утилитаристскую, антропологическую.

Еще менее обоснован, просто несправедлив упрек большинства христианских писателей, в том числе Толстого, заключающийся в том, что ученые, пишущие по этике, лишь излагают другими словами христианский принцип «поступай с другим так, как хотел бы, чтобы поступали с тобой» или «возлюби ближнего твоего, как самого себя». Этот принцип безусловно *не* христианский принцип. Он дохристианский, точнее, просто общечеловеческий. Мы встречаем его еще в Левите¹⁰³⁶: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; *но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь Бог ваш*» (Лев., XIX, 18)*. Принцип одинакового отношения ко всем можно найти и в других предписаниях Левита (Лев., XXIII 17-22).

Но этот принцип (об обращении с другими так, как хотел бы, чтобы поступали бы с тобой) — *до-Моисеев*, так как его находят у самых примитивных дикарей. Мы увидим, что этот принцип и дочеловеческий. Он лежит в самой основе любого общества.

Поэтому неудивительно, что и другие этические учения признают этот принцип, и лишь пытаются отыскать для него другое основание, чем то, которое дано в Левите: «ибо Я Господь, Бог ваш». Точно так же поступает и наука. Видя, что люди во все времена имели определенное представление об этом равенстве перед нравственным законом, люди науки — все те, кто соединял познания в области психологии и этнографии со знаниями в своей специальной области, изучали происхождение этих нравственных понятий человечества и делали всё от них зависящее, чтобы очистить эти понятия, освободить их от всех бесполезных и вредных примесей и привести те доводы, которые Разум и Наука могут добавить к широко распространенному, но неясному чувству.

* А гл. XXIV, 22 добавляет: «Один суд должен быть у вас как для пришельца, так и для туземца, ибо Я Господь, Бог ваш».

То, что написал Хатчесон, было, как он сам выразился, «исследованием происхождения наших представлений о красоте и добродетели», и на первых же страницах введения он точно сформулировал ту же цель, которую Толстой считает сферой религии. Поступая так, он лишь повторил то, что делали его ученые предшественники, начиная с глубокой древности. Утверждая общечеловеческие нравственные идеалы, религия прибегала к суевериям. Она утверждала: «Любите друг друга, ибо я Господь», тогда как Наука пыталась открыть источник этого чувства, предшествующего всем религиям, действуя в соответствии с *наличными* знаниями данной эпохи. Тысячью различных путей она старалась показать, что это чувство было рациональным и давало и личности, и обществу в целом наибольшее достижимое счастье, личное и общественное.

Чувство и разум

И действительно, только так всё и могло произойти. Первым основанием любого нравственного поступка является чувство. Религии видят его в следовании высшей Воле, в боязни ее гнева, в чувстве одиночества во вселенной, если не во вступлении в сообщение с этой В[олей,] которая есть источник вселенной (Толстой), в чувстве греха перед другими людьми или Любви к ним, к этой воле — вот чувства, прививаемые различными религиями. Что касается различных философских этических систем, то они тоже прибегают к определенному рода чувствам: нравственному, религиозному, чувству долга, чувству прекрасного; к стремлению к гармонии, к симпатии, любви, бьющему через край веселью жизни, стремлению к счастью, разумному эгоизму и т. д. — таковы разнообразные *чувства*, в которых основатели различных этических систем ищут происхождение нравственных отношений между людьми. Но недостаточно просто указать эти чувства и предположить, что они являются главными пружинами нравственного поведения. Необходимо *доказать*, что в основе нравственной жизни находится то или иное чувство, надо доказать, что это чувство способствует счастью, что оно необходимо, что человечеству *полезно* развивать его и поощрять его рост. И если бы подтвердилось бы обратное, людям следовало бы подавлять в себе это чувство, точно так же, как они подавляют в себе страсть к обжорству,

или страх, или угодничество, которые тоже «естественны» и оправдываются большинством религий.

Вот чем пытается заниматься Наука. И если верующие не признают ее, то это доказывает лишь то, что вера в сверхъестественные силы способна затмевать нравственные чувства, основанные на здравом смысле и способные предупреждать фанатизм отдельных групп.

Размышления о пользе и выгоде

Простые рассуждения о *выгоде* принесут не больше пользы, чем страх или вера в установление руководящих принципов нравственной выгоды.

Для начала следует ответить, что хотя рассуждения о выгоде как основании нравственности, возможно, напомнят большинству читателей учение утилитаристов, дело обстоит иначе. К числу сторонников «полезности» или принципа целесообразности в вопросах этики относятся не только те, кто исповедует кредо утилитаризма. Все современные христиане, за небольшим, быть может, исключением, если не в теории, то в реальной жизни, являются сторонниками принципа целесообразности в вопросах нравственности — не в том возвышенном понимании, которое Дж. С. Милль пытался придать утилитаризму, выводя его из принципа Высшего Счастья, а в узком, обыденном смысле. С другой стороны, все те, кто, следуя Гоббсу, пытались вывести этику из идеи Закона, установленного в данном обществе избранным меньшинством с целью дисциплинировать и морализировать толпу, тоже относятся к сторонникам принципа целесообразности в этике.

Как известно, Вентам и Дж. С. Милль пытались соединить этику полезности или целесообразности с принципом Высшего Счастья. Толкуя этот принцип в его высшем смысле (как это и следует делать) как максимальную глубину и силу и, одновременно, наибольшее количество радости жизни, что открывает простор как для высших радостей самопожертвования, так и для самых простых радостей жизни, Милль написал, под названием «Утилитаризм», один из лучших трактатов по этике, который при своем небольшом объеме содержит высочайшие мысли о нравственности, выраженные в прекрасной форме. Но ему не удалось установить связь, которая,

по его мнению, соединяет *и непременно должна соединять* соображения пользы, или даже целесообразности, с теми соображениями, которые должны быть внушены принципом Высшего Счастья, воспринятым разумом, способным предвидеть последствия любого нравственного начала на столетия вперед. Принцип Высшего Счастья, как мы сейчас увидим, неясно, молчаливо признается за основание всеми этическими системами, даже этикой смирения: есть истинная красота в фразах Нагорной проповеди по Евангелию от Матфея: «Блаженны...»*.

Это великий принцип. Но каким образом можно вывести из него узкий и прозаичный принцип выгоды?

Милль, как видно из начальных фраз [его работы], пытался установить тождество между «пользой» и «принципом Высшего Счастья». Но такое тождество никак не следует из его работы и не может быть выведено из нее. Действительно, большинство утилитаристов либо не признает этот принцип, либо толкует его весьма произвольно, считая, что Высшее Счастье общества состоит в благополучии немногих, независимо от того, какие страдания это благополучие причиняет большинству.

Но в действительности польза не тождественна счастью, тем более — Высшему Счастью общества. Несомненно, что с позиций высоких философских умствований условия наибольшего счастья наибольшего числа [членов] общества в то же время наиболее способствует прогрессивному развитию этого общества в будущем и, следовательно, постоянному увеличению суммы счастья внутри этой части человеческого общества. «Польза», понимаемая в этом высшем смысле, может считаться спутником, или даже синонимом, «Высшего Счастья». Но «польза» — слово не для философских дискуссий. Его смысл — *terre ÿ terre^{mi}*, оно выросло из повседневной жизни и имеет очень ограниченное значение. Неверно употреблять слово с узким, ограниченным смыслом для обозначения чего-либо возвышенного.

Для примера возьмем северный народ, живущий на берегах Северного Ледовитого океана. Прежде там было достаточно пищи. Сейчас количество ее сократилось, и они решили принять

* В прекрасном старославянском переводе «блаженны» значит «счастливы» и «благословенны».

все возможные меры для сокращения рождаемости. Матери кормят детей только до трехлетнего возраста, старики уходят из жизни и просят пожертвовать собой в более раннем возрасте. Но всё это не помогает, и они видят, что не могут вырастить даже немногих, ежегодно рождающихся, детей. Тогда принимается решение бросать детей, родившихся в «несчастливые дни». Они сознают, сколь сильно сопротивление матерей этому решению, сколь сильны их страдания, но племя видит в этой мере «необходимость», ведущую в конечном итоге, говоря языком утилитаристов, к «уменьшению страдания» их общин. Они выбрали путь «наименьшего страдания». Доведенные до отчаяния и апатии, они не могут найти иного выхода.

В таком состоянии встретил их миссионер Аргентов¹⁰³⁸. Будучи интеллигентным человеком, он, вместо того, чтобы пугать их адом, как это делает большинство миссионеров, выступил в защиту детей, увеличивая жалость матерей, а на следующий год привез им порох и свинец, что сделало их охоту гораздо более выгодной. За каких-то десять лет он добился того, что обычай избавляться от детей исчез на значительной территории, посещавшейся им ежегодно. Всё изложенное — не более, чем факты. А теперь предположим, что наступил новый период нехватки средств существования. Если с тех пор, как обычай бросать детей окончательно отмер, прошло некоторое время, то прежде чем вернуться к «необходимости», они, скорее всего, попытаются испробовать другие средства: пошлют кого-нибудь за порохом и свинцом в ближайшее поселение европейцев, начнут продавать им меха или что-то другое, не дожидаясь появления купцов. Иными словами, всегда движимые желанием уменьшить страдания и увеличить удовольствие, и вдобавок сильным стремлением не убивать и не истощать детей — этическим мотивом, гораздо более высоким, чем простая польза, — они найдут и наилучшее решение проблемы, наилучшее в нравственном отношении и в то же время ведущее их к наибольшему счастью.

Выгода

Простые рассуждения о выгоде тоже мало что могут дать.

Утилитаристское этическое учение, изложенное таким ученым философом, каким был Дж. С. Милль, сформулировано в столь ясных терминах, что хорошо видны и его достоинства, и его недостатки.

«Учение, — пишет Дж. С. Милль, — признающее основанием нравственности Полезность или Принцип Величайшего Счастья, оценивает поступки по отношению их к нашему счастью: те поступки, которые ведут к счастью, — хороши, а те, которые ведут к несчастью, дурны. Под словом "счастье" оно разумеет удовольствие и отсутствие страдания; под словом "несчастье" — страдание и лишение удовольствия» (Utilitarianism, 2nd ed., L, 1864¹⁰³⁹, с. 9). И несколькими строками ниже: «удовольствие и отсутствие страданий желательны сами по себе» и «всё прочее желательное (которое столь же многочисленно и по утилитаристской системе, как и по всякой другой) желательно или потому, что заключает в себе удовольствие, или потому, что составляет средство для получения удовольствия и устранения страдания» (с. 10).

Широко известно, и Милль первым это осознал, что такой взгляд на жизнь и в особенности такая этика возбуждают во многих умах, и особенно в некоторых лучших умах, «глубочайшую неприязнь». Надо признать, что хотя среди последователей утилитаристской этики есть немало замечательных людей, общий интеллектуальный облик большого числа их не слишком привлекателен. Большинство из них страдает определенной узостью взглядов на жизнь, отсутствием «реалистического идеализма», недостатком поэзии. По большей части они принадлежат к типу законников. В самом непреклонном материалисте, даже в проповеднике «а-морализма» больше общечеловеческого, больше поэзии, чем в чистом «утилитаристе».

Причина этого самоочевидна — она заключена в вышеупомянутой формуле, пытающейся отождествить «Пользу» с «Высшим Счастьем». Такое тождество не необходимо.

Пример смертной казни

Приведем другой пример. В настоящее время люди, как правило, считают, что смертная казнь — полезное и вполне нравственное установление. Такого же мнения придерживаются они относительно других наказаний: они считают тюремное заключение, телесные наказания (порку, кандалы и т. д.), наложение физических и нравственных тягот необходимыми установлениями цивилизованного общества. Но, оставив всё вышперечисленное, остановимся на смертной казни. Несомненно, что главная, если не единственная

причина приверженности человечества этому установлению утилитарна, в смысле, придаваемом этому слову лучшими защитниками утилитаризма.

Попробуйте поговорить со сторонником смертной казни, и любой из них, от самого смиренного обывателя до крупного юриста или священника, скажет вам в сущности одно и то же: «Мир был бы наводнен убийцами, если бы мы не обезглавливали или не вешали тех, кто осужден за убийство». А если бы общество отменило смертную казнь, то достаточно было бы волны убийств или просто нескольких убийств, которые произвели бы сенсацию, чтобы заставить общество требовать восстановления смертной казни — на основе принципа утилитарности. И самое удивительное здесь то, что принцип утилитарности берет здесь верх над религией. Христианство недвусмысленно отвергает судебное убийство. Ничто так ярко не выделяется во всех четырех Евангелиях, как слова Христа, в которых он противопоставляет свое учение закону Моисееву и вместо принципа «жизнь за жизнь», предписанного законом, предлагает ученикам прощать обиды, даже семьдесят семь раз подряд — вопреки любым утилитарным соображениям. Но, как уже говорилось, этические нормы создают религию, *a ne наоборот*, и поэтому утилитарные соображения господствуют в большинстве стран — и в христианских, и в буддистских, и в мусульманских, и в языческих.

Утилитарный принцип «наше общество наводнили бы убийцы... и т. д.» господствует в сознании толпы над религиозными принципами, а что касается выдающихся философов-утилитаристов, то в этом вопросе они заодно с толпой. Спенсер, как известно, посвящал свое свободное время изобретению центробежной гильотины¹⁰⁴⁰, которую счел нужным описать в своей последней книге!

В этом вопросе мы находимся в том же положении, что и упомянутые выше чукчи, но только при отягчающих обстоятельствах, так как западноевропейцы должны знать, что те страны, где уничтожена смертная казнь, вовсе не перенаселены убийцами, вопреки предсказаниям утилитаристов. В России смертная казнь не употребляется с 17[54]¹⁰⁴¹ г., и хотя в Восточной Сибири многие тысячи убийц находятся на свободе, их доля там не выше, но даже ниже, чем в Западной Европе. Даже Италия, легко возбудимое население которой

склонно решать споры с помощью насилия, не чувствует себя хуже после отмены смертной казни.

Но и в этих странах обращение с заключенными остается очень жестоким, и ни в одной из стран не хватает мужества предпринять более решительные шаги в нужном направлении (хотя бы в сторону сокращения сроков заключения и улучшения обращения с заключенными). Человечество продолжает испытывать страх перед возможными последствиями «мягкости» и придерживается организованной системы мести, именуемой правосудием.

Те из нас, кто в течение многих лет ведет агитацию за отмену смертной казни, знают, конечно, что до тех пор, пока спор ведется на чисто утилитарной основе, какой-либо прогресс невозможен. Убеждение в необходимости уничтожения убийц — не научно доказанный факт, а вопрос веры. И разрушить эту утилитаристскую веру в казни можно только, обращаясь к чувствам.

Здесь сложилась такая же ситуация, как при любой социальной реформе. Поборники старого, лишённые позиции *права* и стоящие на почве *полезности*, становятся недоступны для полемики. Их аргументы в таких случаях не научны и не логичны. Тот, кто говорит, что «мир будет наводнен убийцами, если мы не будем вешать тех, кого поймаем», даже не пытается доказать это утверждение. Для него это вопрос веры, а если вы решите согласиться с ним, он ответит, что «это само собой разумеется».

И он будет прав, потому что вы совершенно лишены возможности *доказать*, что он неправ. Опыт отмены смертной казни без замены ее каким-либо другим жестоким наказанием никогда еще не проводился и вряд ли будет произведен в ближайшем будущем. Только по вопросу о *постепенности* спор, не приводя ни к каким определенным выводам, может продолжаться годами, подобно спору между индивидуалистами и коммунистами, или коллективистами, который тянется без каких-либо результатов последнее столетие. Вот почему обращенные к чувствам произведения искусства, такие как «Последний день осужденного» Виктора Гюго или «Казнь Тропмана» Тургенева или «Воскресение» Толстого, могут сделать больше для изменения общественного мнения, чем вся утилитаристская аргументация, неизбежно остающаяся несовершенной. Желание достичь максимально возможного счастья для всего человечества или хотя

бы для данного общества должно, таким образом, сочетаться с вдохновением, внешним по отношению к нему и, несомненно, производным от него.

Совершенно очевидно, что конечной целью для всего живого является, по словам Милля, «существование, наивозможно более свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями как количественно, так и качественно» (с. 17) и что «это желание счастья, будучи конечной целью и деятельности человека, является также и принципом нравственности». Люди находят нравственным казнить убийц, так как считают, что это ведет к наибольшему счастью сообщества (хотя нравственный идеал, выработанный основателями их религии, отвергает такое обращение с преступниками).

До сих пор утилитаризм в общем был прав. Но когда он принимается за разрешение вопроса, как следует понимать принцип Высшего Счастья, означает ли оно, как полагали во времена Адама Смита, что наибольшее количество богатства страны достигается тогда, когда нация сосредоточивает наибольшие состояния в руках немногих семейств, или же, как мы теперь полагаем, наименьшее количество бедности во всей стране?

Имеют ли все, с точки зрения «наибольшего счастья», одну и ту же цену, как утверждал Вентам, или же сержанта можно считать за двоих, офицера — за пятерых, генерала — за сотню и «героя» — за миллионы? Принцип Высшего Счастья может иметь в виду Ницше, а может — Будду. Достаточно допустить, что в счастье человечества сверхчеловек значит гораздо больше, чем скромный раджа, — мы получим Ницше.

На этот вопрос утилитаризм не сможет дать ответа (потому что для него невозможно *доказать* научно, т. е. в данном случае математически, что счастье каждой личности *стоит* счастья каждой личности) до тех пор, пока интуиция, или смутные догадки, не заставят *действовать* в этом направлении и пока не возникнут отношения, при которых счастье каждого начнет что-то значить, и в результате возникнет наибольшая сумма счастья. Но поставить такой вопрос — означает открыть целую область этики. Почему надо верить, что счастье всех *должно* иметь одинаковое значение, если в прошлом этого никогда не было? Почему нельзя признать правило, достаточно распространенное в определенные периоды

истории, что доброе расположение короля или жреца имеет такое громадное значение для благоденствия племени, что он может при желании выбрать себе раба из соплеменников или даже съесть его при желании, как это и бывало совсем недавно в некоторых частях Африки.

Необходимость общих нравственных принципов

Они особенно необходимы из-за того, что у разных людей под влиянием разных условий нравственное чувство развито совсем неодинаково. Каждая религия, каждая этическая система стремится сформулировать свои устремления в виде простых, исчерпывающих формул, подобных христианскому «возлюби ближнего, как самого себя» или заповедям Моисеевым, отвечая таким образом на общую потребность людей, которые нуждаются в таких формулах всякий раз, когда ищут себе внешние руководства.

То, что разные люди обладают нравственным чувством в разной степени, очевидно. Всем известно, что есть люди, которые совершенно естественным образом, произвольно, в большинстве ситуаций поступают правильным образом, тогда как другие, чья нравственность изменчива и ненадежна, чьи действия всегда находятся в соответствии с общепринятыми условными нормами морали, почти никогда не поднимаются над ними — до тех пор, пока не появится сильный интерес, препятствующий внушениям условного нравственного кодекса. Всё это общеизвестно, однако многообразие нравственных характеров недостаточно принималось во внимание всеми авторами трактатов по этике. Любопытно отметить, что Т. М. Джонс, сообщивший Герберту Спенсеру наиболее интересные наблюдения над нравственными признаками различных собак (они включены в приложение к Спенсеровой «Справедливости»), лучше всего сформулировал это фундаментальное различие между двумя разными типами характеров: «прямой нравственностью», как он ее называет, и «эгоистичной, или условной нравственностью». С одной стороны, это те, чьими действиями всегда управляет сильно развитый принцип «поставь себя на его место», который, конечно, и является причиной «симпатии», понимаемой в своем подлинном смысле, как понимал ее Адам Смит. Стремлением таких людей (и животных) всегда является «поступать так, как поступили бы с ними»; в большинстве случаев такое качество является врожден-

ным, хотя оно и развивается с возрастом («Справедливость», приложение D, с. 2 8 3)¹⁰⁴². С другой стороны, для других нравственность является чем-то условным, это, по словам Джонса, «эгоистичная, подверженная колебаниям, замкнутая, легко приспособляющаяся нравственность», главная (если не единственная) ценность условного чувства долга, или эгоистичное «должно», служащая для предотвращения трений. Эти две крайности, конечно, в чистом виде встречаются крайне редко, однако не будет преувеличением сказать, что у большинства людей нравственное чувство представляет собой смесь этих типических разновидностей нравственности в разной пропорции.

Каждый знает по собственному опыту, что такое отличие действительно существует, и что всё человечество можно считать принадлежащим к тому или другому типу в большей или меньшей степени, — со всеми возможными переходами между наиболее типичными представителями каждой категории. Бесконечное разнообразие переходов между крайними типами является, по-видимому, главным объяснением того, почему до сих пор не уделялось достаточного внимания двум этим противоположным типам нравственности, но они, несомненно, существуют. Более того; следует отметить, что под воздействием некоторых особых обстоятельств в некоторые моменты своей жизни большинство людей, в том числе приближающихся к высшему типу, может колебаться и в конце концов поступать исключительно в соответствии с низкими принципами условной нравственности. Это справедливо и по отношению к целым народам. Спенсер был совершенно прав, когда говорил, что в те периоды, когда воинственная организация общества берет верх, средний уровень основных нравственных принципов падает. У Спенсера есть много ярких мест, в которых он показывает, что возврат от того, что он называет «промышленной формой» общества, к «военной форме» понижает общий уровень нравственности. Мы сами пережили недавно и всё еще продолжаем переживать такой период.

Кроме того, даже те, кто более других приближается к первому типу нравственности, попадают в некоторые периоды своей жизни, и, по всей вероятности, не однажды, в такие условия, что при всем их врожденном стремлении поступать наилучшим в данной ситуации образом, они испытывают необходимость об-

ращаться к высоким и еще более глубинным принципам, чтобы решить, какой способ действий следует избрать при данных обстоятельствах.

И, наконец, целым народам и даже цивилизациям приходится переживать сходные периоды нерешительности; считалось, что такие периоды ушли в прошлое, однако мы были свидетелями поразительного падения всех политических и общественных идеалов, шедшего рука об руку с торжеством военной силы после 1870 г. и жадной обогащения за счет труда «низших рас», чему положил начало раздел Африки.

Народы и целые цивилизации, как и отдельные люди, знают свои взлеты и падения — свои болезни, во время которых нравственный уровень отдельных людей, партий и целых наций резко падает; когда эгоистичная, условная нравственность правящих классов отражает уровень нравственности всего общества, и даже эта условная нравственность перестает поддерживаться более общими принципами и падает до такого уровня, что становится необходимым движение в противоположном направлении.

Таким образом, очевидно, что этика не может быть сведена только к ее первой части. Изучение происхождения и эволюции нравственного чувства вовсе не покрывает всей ее сферы. Огромное большинство людей — по крайней мере в некоторые моменты своей жизни — могут вовсе не замечать или же только смутно распознавать глубинную часть основных нравственных принципов, которыми мы все обладаем в той или иной степени; в определенные моменты своей истории таким же образом могут поступать и целые народы. Для благосостояния общества становится первейшей необходимостью так сформулировать принципы нравственности, исповедуемой этим обществом, чтобы дать частным предписаниям условной нравственности (вроде «честность есть лучшая политика») более широкое основание в виде общих правил, которые каждый мог бы признать за настоящую основу жизни общества. Вот почему все религии и все писатели по этике, претендовавшие на философское объяснение своего предмета, стремились действовать таким образом. Даже если перечисляются все частные обязанности человека, как это сделано в так называемой третьей книге Моисея (Левите) или в Коране, они освящаются более общим и более высоким прин-

типом, таким как золотое правило христианства или Кантов «категорический императив».

Реакция на эволюционистскую этику

Может показаться, что начал, положенных Дарвином в основу 4-й главы его второго крупнейшего труда, «Происхождение человека», с целью создания этики, основанной на естественнонаучном базисе, достаточно, чтобы фундаментальные принципы, которые он развил в этой главе, оказали влияние на все последующие исследования в области Этики. Можно было бы подумать, что основные принципы, положенные в основу этой главы «Происхождения человека», могут определить всё дальнейшее развитие этики, подобно тому, как биология с «Происхождением видов» приобрела ясные очертания, давшие много замечательных результатов. Однако это не так.

Отчасти в силу симпатического влияния, которое прежние этические теории оказывали на работающих в этой области знаний, отчасти в силу некоторых пробелов, содержащихся в этой главе и ее контурного, схематического характера, — но идеям, общие очертания которых были столь замечательно обрисованы Дарвином, не стали следовать даже его ближайшие последователи и личные друзья.

Эволюционистская этика, в том виде, как она развивалась Гербертом Спенсером, Фулье¹⁰⁴³, Гюйо и многими другими, не удовлетворяла умы по многим причинам; возникла реакция против эвдемонистских школ, признававших те или иные утилитарные мотивы нравственности, и в настоящее время всё более решительно выдвигается на первый план интуитивистская этика, притязаящая даже на признание натуралистов.

То, что подобная реакция в пользу религиозного идеализма существует, не вызывает ни малейшего сомнения. Жалобы на несостоятельность науки, раздававшиеся у нас, идеалистическое философское движение, представленное во Франции [...] ¹⁰⁴⁴, и даже в России, где оно было представлено наиболее сочувствующим философом Соловьёвым ¹⁰⁴⁵, — являются достаточным доказательством возрождения идеализма. Всё это доказывает, что современные умы не удовлетворены этическими теориями, разработанными эволюционистами, как естественнонаучной дисциплиной. Это следо-

вало предвидеть. Как указывал Фуллье в предисловии к своей работе, посвященной современному возрождению идеализма во Франции, сухой позитивизм Литтре и сухой эволюционизм Спенсера не могут удовлетворить умы. Это самоочевидно. Человек, ищущий поэтическую концепцию природы, пытается обнаружить посредством созерцания жизни вселенной воздействие высоких порывов, по меньшей мере подобных тем, что нашел Гёте¹⁰⁴⁶ в его пантеистическом понимании природы: «Нам нужны нравственные убеждения — и, следовательно, учение о мире и человеке». «Объективный синтез знаний», который является целью позитивизма, и «субъективный синтез», искомый идеализмом, должны слиться воедино в универсальном синтезе*. Но этого мы отнюдь не находим ни в позитивистской этике Литтре, ни в эволюционистской этике Спенсера и его последователей. Другими словами, полное отсутствие поэтического вдохновения в этике Литтре и Спенсера и узко-филистерский дух, которым она совершенно пропитана, так что не оставляет места для высших стремлений человечества к «Свободе, Равенству и Братству»¹⁰⁴⁷, вдохновлявшим всякого лидера прогрессивной мысли и всякого человека действия на благо прогресса, и это в то время, когда цивилизованное человечество более всего нуждается в таком вдохновении для решения величайшей проблемы, когда-либо стоявшей перед ним, — проблемы использования в большом масштабе громадно возросших производительных сил в интересах общества, — всё это вызывает неминуемый возврат либо к идее так называемого идеализма Платона и Канта, либо к сверхъестественной этике положительных религий.

Несомненно, что это возрождение идет гораздо далее его начальной цели. Установивши, что нравственность сводится в эволюционистской этике к роли простой констатации факта, к простой систематизации знаний, и что нравственные принципы лишены, таким образом, императивного характера, выражающегося словом «должно», философы идеалистической этики пришли к заключению, что наука занимает всецело подчиненное, низшее по отношению к вере положение, и стали превозносить веру над наукой, для чего, описанная вначале как Непознаваемое, вера была затем, как замечает Фуллье, украшена характерными чертами

* A. Foullee. Le mouvement idealiste en France. Preface, pp. IX & X.

и «согласно этому утверждению и этому представлению о Непознаваемом, предпринимались попытки создать религиозную веру, которая в наши дни, кажется, склоняется к новому мистицизму» (р. XXVI).

Наконец, существует целый ряд вариаций, не объясняемых действием отбора, как естественного, так и искусственного, одних случайных модификаций, и, по всей вероятности, представляющих наследуемые влияния среды, или упражнения и неупражнения различных органов. В главе XXIV, «Изменчивость», Дарвин упоминает достаточное количество подобных примеров. Увеличение или уменьшение длины пищеварительного тракта домашних животных, которое он приписывает изменению питания, — современные эксперименты подтверждают его взгляд; висячие уши многих домашних животных еще более удивительны, так как лишь у одного вида диких животных — у слона — уши висячие; выдающаяся способность коров и некоторых коз давать большое количество молока, которую, конечно, следует объяснять длительным отбором лучших молочных животных, но также «отчасти наследуемым результатом увеличения (благодаря человеку) деятельности молочных желёз»; наследуемая близорукость и множество подобных изменений у растений — всё это относится к той же категории.

Направление волос у животных и у человека относится к этой же категории. В своей детальной работе, посвященной этой теме, Вальтер Кидд показал, что если естественный отбор является важным фактором в определении общего направления волос от кончика носа до кончика хвоста, что отмечается у выдры и что должно быть примитивным типом, — то этого нельзя сказать о наиболее поучительных вариантах направления [волос], обнаруживаемых у различных животных и особенно у человека. Часть этих модификаций, конечно, объясняется морфологическими изменениями животных, тогда как многие вариации наклона шерсти, описанные Киддом (участки с обратным направлением пучков волос, завитки, оперение, гривы), могут быть объяснены только влиянием нового облика и наследственной передачей приобретенных таким образом новых признаков в распределении волос и их направлении. Ср.: «The Direction of Hair in Animals and Man», by Walter Kidd¹⁰⁴⁸. London, Black, 1903. С многочисленными иллюстрациями.

Известно также, что Герберт Спенсер, уже в своих «Принципах биологии» и еще более в дискуссии с Вейсманом¹⁰⁴⁹, указал на целый ряд примеров по этому вопросу.

Одним из них является развитие чувства осязания на тех участках кожи человека, которые подвержены частому контакту с окружающим миром, особенно на кончике языка и на кончиках пальцев. В самом деле, из экспериментов Вебера¹⁰⁵⁰ по изучению чувства осязания стало известно, что это чувство или, скорее, тактильное восприятие, развито значительно лучше в указательных пальцах человека, чем посередине его спины, и что существует целая серия переходов между этими крайностями, переходов, соответствующих большей или меньшей частоте контактов данной части кожи с нашей одеждой, утварью и т. д. Позднее, экспериментируя с двумя опытными наборщиками, органы осязания на кончиках пальцев которых длительное время упражнялись во время работы, Спенсер обнаружил, что тактильное восприятие в пальцах этих наборщиков было еще более развито, чем у других людей*.

Самоочевидно, что все различия в чувстве осязания разных участков кожи не могут быть объяснены отбором и что они должны быть результатом определенного общего изменения, связанного с использованием одних нервов больше, чем других.

Подобный факт, также не объяснимый отбором, упоминает Дарвин. «У детей, — писал он, — задолго до рождения кожа на подошвах ног толще, чем на любой другой части тела (Paget¹⁰⁵¹, «Lectures on Surgical Pathology», vol. II, 1853, p. 209¹⁰⁵²)». И он добавляет: «Вряд ли

* Используя пару циркулей, Вебер открыл, что «если они были сомкнуты так близко, что между иглками было менее одной двенадцатой дюйма, то кончик указательного пальца не ощущал два острия, два острия казались одним. Но когда циркуль был раскрыт настолько, что острия находились в двенадцатой дюйма друг от друга, тогда кончик указательного пальца воспринимал их как два острия. В то же время он обнаружил, что середина спины отличает острие от двух, когда циркуль раскрыт на два с половиной дюйма». На различных участках кожи были обнаружены все возможные переходы между этими двумя крайностями. В дальнейшем в опытах с двумя опытными наборщиками Спенсер выяснил, что указательные пальцы их различали два острия при расстоянии между ними в одну семнадцатую дюйма («The Inadequacy of Natural Selection», London, 1893. Перепечатано в т. 1 расширенного издания «Принципов биологии» 1898 года).

можно сомневаться, что это происходит благодаря наследуемому влиянию давления на протяжении многих поколений»*.

Для проверки этого проф. Р. Семон¹⁰⁵³ провел необходимые анатомические исследования**. Они показали, что, как уже было замечено Бернардом Альбином в 1754 г., развитие кожи на подошве ноги и ладони руки задолго до рождения ребенка опережает развитие кожи на других участках тела. И примерно в течение всего первого года жизни ребенка *Hornschicht*¹⁰⁵⁴ развивается на подошве ноги значительно сильнее, чем где-либо, кроме ладони, хотя подошва в этот период жизни не подвержена внешнему давлению.

Что касается вопроса о том, был ли прав Дарвин, полагавший, что это явление есть следствие того давления, которое упражняло подошву человека на протяжении долгого ряда поколений, то проф. Семон пришел к выводу, после тщательного изучения предмета, что мы действительно имеем здесь доказательства наследственного закрепления свойства, приобретенного человеком путем упражнения в течение очень длительного периода времени.

Если мы не получили аналогичных результатов экспериментальным путем, причиной этого является то, что в наших экспериментах мы не можем располагать факторами, действующими на столь большое количество поколений, как в данном случае, когда видоизменяющие факторы действовали с тех пор, как наш предок начал ходить в вертикальном положении.

Давно пора серьезно изучить вопрос о наследовании изменений под действием упражнения и неупражнения органов, которому Спенсер отвел столь важный особый раздел «Принципов биологии», подобно тому, как проф. Семон изучил его на примере подошвы ноги. Если бы подобное исследование было проведено, биологи не стали бы с нынешней легкостью признавать «невозможность» такого наследования свойств подошвы, подобно тому, как они до сих пор не видят, как может происходить наследование.

* «The Descent of Man», 1901 ed., p. 91. Этот факт, замеченный уже в 1754 г. Бернардом Альбином, был оспорен позднее С. Г. Шэттоком в *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, vol. IV, London, 1911.

** «Die Fusssole des Menschen», in *Archiv für mikroskopische Anatomie*, Bd. 82, Abth II, 1913, pp. 164-211, с тремя таблицами.

Спенсер о нравственных мотивах и смысле долга

Перед этической философией стоит два основных вопроса. Один относится к происхождению нравственных чувств, или привычек, или инстинктов, которые мы видим у человека. Другой относится к происхождению чувства нравственного *долга*, того, что «должно». Основной упрек, с которым можно обратиться к Спенсеру, состоит в следующем: он хорошо сумел описать нравственные поступки и проанализировать их различные мотивы и даже показать их происхождение и эволюцию, но он никогда не объяснял истоки *чувства долга*, связанного с нравственными поступками.

Нравственные мотивы

В целом, идея Спенсера о характере нравственных ограничений совершенно верна. «Настоящее нравственное воздержание от убийства, - писал он (§ 45, с. 120)¹⁰⁵⁵, - возникает не в результате представлений о повешении или представлений о муках ада, или отвращения и ненависти, возникающих у членов общества, но как представление о естественном и необходимом следствии — о предсмертной агонии жертвы, о пресечении ей всякого доступа к счастью, о страданиях, причиняемых близким. Ни мысль о тюремном заключении, ни мысль о божественном бесчестье не служат препятствием воровству, но лишь мысль об ущербе, причиненном ограбленному, соединенная с неясным сознанием вреда, вызываемого пренебрежением прав собственности».

Отобрав несколько подобных примеров, каждый из которых прекрасно сформулирован, он заключает: «Таким образом, нравственные мотивы отличаются от мотивов, с которыми их часто смешивают, тем, что образуются как *естественный результат, произведенный поступками*, а не как результат *случайных, второстепенных, необязательных* поступков». Здесь мы видим основное различие между Спенсером и, насколько известно, всеми предшествующими авторами индуктивного направления: они хотели бы предложить «эгоистические мотивы» в одном случае и «альтруистические» в другом или «узко-эгоистические» и «разумно-эгоистические» — это различие, установленное Спенсером, сразу стало

совершенно очевидным. Но я предпочел бы сказать, что в одном случае человек руководствуется *страхом* в той или иной форме. Нравственность, даже если поступок был нравственным, имеет рабские мотивы, тогда как в другом случае он руководствуется идеями *Взаимопомощи, Общительности*. Он ставит себя на место человека, которому он мог бы нанести вред своими действиями, он представляет себе его страдания, и так как *он не считает себя высшим существом, чьи желания должны быть выше вызываемых ими страданий других* людей, он воздерживается от поступков, внушаемых первым побуждением и могущих принести много страданий другим. В данном случае действует два чувства — общительности и равенства.

Очевидно, что любовь тоже может входить, как один из компонентов, в это нравственное чувство. Мое нежелание принести кому-нибудь вред своими поступками, без сомнения, будет зависеть от моих чувств к нему. Если я люблю его или ее, мое нежелание нанести вред ему или ей будет более сильным, чем в случае, если я равнодушен к этому лицу, или ненавижу или просто не люблю его*. Но основывать нравственную сдержанность на любви или подчеркивать любовь, велящую мне любить моих врагов, значит заранее парализовать действие нравственного сдерживания, которое проявляется сильнее, когда оно независимо от чувства любви, или наоборот: оно особенно необходимо именно тогда, когда вы равнодушны к лицу, чьи интересы должны быть затронуты в данный момент. Это не любовь преданного чибиса или воробья, побуждающая всех других чибисов преследовать хищных птиц. Это неизмеримо более широкое, чем любовь, чувство — это унаследованный инстинкт солидарности вида, наряду с унаследованным инстинктом ненависти к хищным птицам, толкающий их объединяться для преследования разбойника.

Однако главный пункт, в котором анализ Спенсера недостаточен, заключается в том, что он не указал на важное значение медленного накопления человечеством опыта, начиная с дочеловеческой стадии. Не оценил он и уроков, полученных примитивным человеком из наблюдений над животным миром.

В своем страстном стремлении установить — между прочим, в соответствии с Гоббсом и большинством философов XVIII века,

* Но любовь может мгновенно превратиться в ненависть.

объяснявших «Государство», «право» и «общественный договор» эволюцией этических чувств, — он не углубился достаточно глубоко в анализ происхождения нравственных чувств и, таким образом, остался далеко позади даже того, что высказал по этому поводу Дарвин в своих кратких набросках. Спенсер скорее повторяет, чем доказывает, свое утверждение о том, что «нравственные чувства и взаимная сдержанность появились позднее, чем чувства и ограничение, порожденные политической, религиозной, или общественной властью». Это утверждение, как мы вскоре увидим, находится в полном противоречии с фактами. Но он настолько увлечен этой идеей, что относит чувства самосохранения, как, например, предусмотрительное накопление предметов первой необходимости, на счет тех же «властей». «Отношения между ними те же, что и между чувствами самосохранения и чувствами, обуславливающими защиту других», — продолжает он предыдущую мысль. «Страдание, вызываемое непредусмотрительностью, и удовольствие, возникающее от накопления вещей, необходимых для будущего использования, и от усилий, направленных на добывание таких вещей, могут в обыходе противопоставляться в сознании, *но лишь настолько прочно, насколько устойчивое социальное устройство делает возможным накопление; в установлении такого прочного устройства принимает участие страх перед видимыми и невидимыми правителями и перед общественным мнением*». Но как же может существовать такое устройство в колонии сурков, регулярно запасующих на зиму пищу? Сам по себе факт большого количества народных сказок и мифов, распространенных по всему миру, о запасах сурков и подобных им существ может служить доказательством того, что человек не оставался глух к такого рода урокам природы (запасящие зерно муравьи упоминаются уже в древнееврейских священных книгах). Более того, люди, которые, подобно бурятам, каждую осень постоянно разоряют запасы сурков и забирают съедобные луковицы (*Lilium martagon*) и зерно, чаще всего запасают часть своей добычи, предвидя, что зимой, когда земля будет схвачена морозом, раскапывать подземные кладовые сурков будет трудно или невозможно¹⁰⁵⁶.

В целом, хотя основные положения Спенсера верны, он не дошел до основной сути вопроса, и здесь, как заметил Дарвин по другому поводу, он неспособен убедить. Вне всякого сомнения, мы

можем утверждать, что «очевидные основополагающие нравственные знания, основанные на интуиции», которая «есть результат накопленного полезного опыта, постепенно приводившегося в порядок и наследовавшегося, накапливались человеческим родом и в конце концов стали рассматриваться как совершенно независимые от осознанного опыта» (Письмо к Миллю, § 45, с. 123¹⁰⁵⁷). Но механизм этого накопления был затронут Спенсером только в самых общих чертах. В ряде мест содержится подозрение (*eine Ahnung*) о различиях между Справедливостью и великодушием, но относительная важность их и их взаимоотношения не прослежены.

Происхождение чувства долга

Важнейший вопрос любой Этики — из чего исходит чувство *долга*, чувство нравственного обязательства? — но на него Спенсер, как было отмечено большинством его критиков, не дал удовлетворительного ответа.

Бейн, замечает он в § 46 «Данных этики», приписывает это чувство воздействию наказания, налагаемого законом, и, в некоторых случаях, общественным мнением. «И я согласен с ним, — продолжает Спенсер, — в том, что им обусловлено *чувство принуждения*, которое включает сознание долга и на которое указывает и самое слово "обязательство". Существование более ранних и глубоких элементов, возникших так, как было сказано выше, подразумевается, я думаю, тем фактом, что некоторые наивысшие чувства самосохранения, побуждающие к благоразумию и экономии, имеют нравственные основы, в противоположность простейшему чувству самосохранения, показывая, что не считая мыслей об искусственном характере наказания за непредусмотрительность, чувства, возникающие из представлений о естественных наказаниях, становятся господствующими» (с. 126-127, §46).

Спенсер тем самым придерживается, в общем, той точки зрения, что страх политических, общественных и религиозных наказаний «порождает чувство *принудительности*, сопровождающееся представлением о будущем как об отсроченном настоящем и личными притязаниями на потребности других». Но здесь вновь просто указан, но не исследован источник чувства долга, так что защитники интуитивистской нравственности могут утверждать, что Спенсер не

в большей мере, чем Кант, показал истоки чувства долга, присущего нравственным обязательствам.

В чем Спенсер абсолютно прав — так это в сделанном им замечании, «которое, — говорит он, — является в высшей степени поразительным: чувство долга, или нравственная обязанность, есть чувство преходящее, оно будет ослабевать по мере того, как будут возвышаться нравственные правила» (тот же параграф, с. 127). Поступать нравственно будет всё более и более входить в привычку, станет простым инстинктом. «Даже в настоящее время заметно движение к этому высшему состоянию». Обычай и образ жизни, служащие сохранению расы, сохраняющиеся из поколения в поколение, несомненно, становятся инстинктами, и чем меньше будет использоваться «воинственная» организация общественных побуждений, разрушающая такие привычки, тем более инстинктивными они станут. Принудительное *«должно»* исчезнет, чтобы дать место доставляющей удовольствие привычке. «Истинно честный человек всюду может быть обнаружен по тому, что, выполняя справедливые требования, предъявляемые к нему, не только не думает о религиозном, юридическом или социальном принуждении, но даже лишен мысли о самопринуждении. Он делает правое дело с простым чувством удовлетворения и даже не терпит препятствий, мешающих получать удовлетворение от такого дела» (с. 128).

Двусторонняя этика современности (Г. Спенсер)

Другой важный источник ошибки Спенсера заключается в том, что он признает неизбежность двух различных форм общества (§ 48—50): военной и промышленной. Действительность, однако, состоит в том, что эти два различных типа этики сосуществовали всегда, на каждой стадии развития общества — человеческого и до-человеческого; они являются принадлежностью не двух различных стадий общества, но двух различных общественных классов — потенциальных правителей и управляемых, завоевателей и завоеванных, счастливых и несчастных, эксплуататоров и эксплуатируемых. На каждой стадии развития человечества в обществе существовали две эти тенденции, и приписывая эти две этики двум различным периодам времени, Спенсер вносит в Этику ошибку, которая постоянно привносилась историками и филосо-

фами истории: изображение в виде двух или трех различных периодов развития того, что на деле было колебанием между двумя различными тенденциями.

Но эта ошибка привела Спенсера к неверному выводу. Признавая две различные стадии: военную, когда существует внешняя опасность, и промышленную, когда эта опасность уменьшается и в конце концов отступает, он говорит: «Пока существование общества подвергается угрозе со стороны окружающих его сообществ, следует признавать за истину, что личные интересы непременно *должны* быть приносимы в жертву интересам общества, — до тех пор, пока это необходимо для спасения общества», а «когда множество уже не находится в опасности, конечная цель стремлений, благосостояние единиц (личностей), не требующая дальнейшего откладывания, становится непосредственной целью стремлений».

Сейчас такой взгляд на эволюцию человечества представляется неверным, он ведет к ряду неверных выводов.

Начнем с того, что никогда не было периода, когда бы сообщество было полностью защищено от других, враждебных сообществ или от стихийных бедствий, и поэтому не было периода, когда добровольное самопожертвование в пользу личностей было бы бесполезным. Более того, в природе вообще нет таких видов, которые совсем не нуждались бы в самопожертвовании или, по крайней мере, в каком-либо риске самопожертвования для сохранения их существования¹⁰⁵⁸.

С другой стороны, в истории развития любого вида не было периода, за исключением внезапных бедствий (пожаров, вторжений, заразных болезней), когда благополучие сообщества (community) могло бы быть основано на самопожертвовании индивидуумов. Именно это опровергает взгляды тех, кто стремится поддержать принцип, согласно которому постоянные армии необходимы для предотвращения вторжений. Люди начинают понимать, что это была дань старым предубеждениям, приводившая к «белокурой бестии» Ницше. Физически развитая молодежь (jeunesse), уделяя военным упражнениям свободное время, которое теперь она отдает футболу — и ни часом более, — представляла бы столь же прочное препятствие (возможно, и лучшее) вторжению, чем современные армии с пяти-семилетней изоля-

цией людей в казармах. Армия — традиционная дань предрассудку «профессии».

Во все эпохи развития человечества, для каждого сообщества, было бы выгодно не иметь профессиональных военных, ибо совершенно ясно, что профессиональные военные более нужны для агрессии за пределами страны, чем для защиты ее от вторжений. Во все времена, во всех странах каста профессиональных военных быстро разрастается, и это вовлекает страну в войну. Нация не может ощущать своего военного превосходства над соседями, не испытывая соблазна использовать это превосходство.

Что касается замечаний Спенсера, относящихся к двойственному аспекту нравственности в сообществе, которое живет поочередно «военной» и «промышленной» жизнью, то это двоякое обрамление нравственности и вытекающее из него лицемерие имеют гораздо более глубокую причину, чем указанная в 1887 г. в статьях «Анархо-коммунизм» в «Nineteenth Сепшгу»¹⁰⁵⁹. Причина заключается в противоположности между религией, которую люди притворно пытаются исповедовать как коммунистическую религию, и разнузданным индивидуализмом (не индивидуализацией, что совсем иная вещь) нынешнего экономического и политического правления среднего класса и аристократии.

Спенсер совершенно прав, когда он описывает современную нравственность как *компромисс между принципом враждебности и принципом дружелюбия*, беря враждебность в широком смысле как результат господства и эксплуатации *внутри* самого сообщества и всеобщего стремления к присвоению плодов чужого труда внутри сообщества или вне его. Сегодняшняя нравственность зачастую имеет очень мало общего и с христианством, и с «интуитивной этикой» философов, и даже с утилитарной этикой, в которой полезность необходимо понимать в ее широком общественном смысле. Она действительно «полна компромиссов, расплывчато-двусмысленна, алогична», люди постоянно подчеркивают ту или иную сторону своих нравственных или безнравственных учений в соответствии с нуждами момента, глумясь сегодня над тем, чему вчера готовы были поклоняться, если сегодня видят в этом пользу, сегодня изображают религию, которую делают вид, что исповедуют, мирным учением великого Миротворца, а завтра — в виде *carte blanche*¹⁰⁶⁰, для всяких низостей, которые могут

быть совершены англичанами, французами, русскими, немцами, итальянцами, японцами и т. д. под именем «цивилизации», которая означает не что иное, как наилучший способ воспользоваться чьим-нибудь трудом.

Но едва признав, что компромисс «расплывчато-двусмыслен и нелогичен», Спенсер не прилагает усилий, чтобы показать невыгоды существования с двусторонней моралью или «достаточно хорошей для сегодняшнего дня этикой», или же помочь нам расстаться с ней. Он почти пытается увековечить ее — посредством тех же трюков, к которым прибегают сами сторонники двусторонней этики. Он предлагает человеку достигнуть той стадии, на которой к справедливости он мог бы прибавить благодеяние. Он не замечает, что поступая таким образом, он подтверждает старую доктрину, столь дорогую филистерам всех времен: доктрину *смягчения с помощью милосердия жестоких последствий несправедливости, что он изображает как справедливость.*

Он даже не сомневается, что «справедливость», которая нуждается в милосердии для смягчения ее последствий, есть, следовательно, несправедливость. Это не справедливость — лишать жизни человека, а затем изливать милосердие на его вдову — даже самый примитивный дикарь отвергнет такое милосердие; его представления о справедливости требуют либо *жизни* убийцы или кого-нибудь из его рода (если они укрывают убийцу, что они, конечно, всегда делают), либо *компенсацию*, олицетворяющую, прежде всего, раскаяние убийцы, которое должно заставить вдову простить его, а кроме того, представляющую собой возмещение материальных потерь вдовы, связанных со смертью ее мужа. Даже дикари требуют либо жизни за жизнь, либо возмещения моральных и материальных потерь, и только под двойным влиянием римского права и христианской церкви понятие справедливости было замещено идеей *наказания плюс милосердия.*

Жестокость в принципе *плюс* сострадание в применении, калечные человека разрывными пулями и мелинитовыми снарядами — и строительство роскошных госпиталей для раненых, разрушение здоровья населения непосильным детским трудом на фабриках и грошовой оплатой труда их матерей, шьющих рубашки или делающих спичечные коробки по два пенса за дюжину; описывать всё это как *справедливость* и затем просить милосердия для исправления

бесконечно малой доли совершенного опустошения — всё это не значит прогрессировать в сравнении с дикарем или с теми последователями Шефтсбэри, которые назвали бы положение детей на фабриках явной *несправедливостью*.

Но Спенсер этого не замечает. Он настолько охвачен боязнью одобрить каким-либо образом «коммунистические принципы», что сам не замечает, как после всех его отступлений об «эволюции», «военном состоянии» и тому подобном он быстро возвращается к тем же принципам христианских филистеров, допускающих, что то, что он именует Справедливостью, — есть право использовать труд других людей, с тех пор, как [...] ¹⁰⁶¹

Необходимость всеобщих принципов

С самого начала истории, с доисторических времен каменного века, человек всегда жил обществами — родом, племенем, общиной, федерацией племен, где определенные привычки, обычаи и законы, передававшиеся в виде эпических сказаний, предания и обрядов, сплетенные с мифами о сотворении мира, определяли взаимоотношения между всеми членами сообщества.

Песнопения, в которых женщины обычно высмеивали отвергавших правила добрососедского поведения, наряду с притчами, пословицами, историями, пересказывавшимися в часы отдыха или при удобном случае, — служили одновременно для поддержания менее значительных правил приличия и для их запоминания, особенно среди молодого поколения*.

Без сомнения, с глубочайшей древности существовало стремление, возникшее, скорее всего, среди более просвещенных людей, так сказать, философов того времени, — облекать главные и наиболее обязательные правила поведения в форму немногих обобщенных принципов, строго обязательных для сообщества. Одним из самых ранних памятников такого рода был Декалог ¹⁰⁶², а позднее практически в каждой ясно выраженной религии фундаментальные, лежащие в самой основе философские принципы выражались в форме ясных, кратких заповедей. Таким образом был выражен непреклонный авторитет Закона в иудаизме Моисея, борьба между принципами добра и зла в религии Заратустры и т. д.

* Взаимная помощь как фактор эволюции.

Такое же желание найти и выразить в кратких формулах общие принципы, которые являлись бы квинтэссенцией нравственной жизни человека в различные периоды его развития, в различных частях земного шара, под влиянием различных религиозных систем, появлялось в работах величайших философов каждой отдельной эпохи и в каждом центре цивилизации.

Начиная с ранних китайских, индийских, иудейских и греческих философов и вплоть до наших дней величайшие мыслители старались отыскать некое универсальное понятие о Вселенной и одновременно сформулировать в виде нескольких принципов руководящие идеи общепринятой нравственности. Правда, в ходе этих попыток они то и дело возрождали, в слегка видоизмененных формах, те взгляды, которые давным-давно были провозглашены на берегах Ганга или у лазурных вод Элады, однако работа продолжалась и продолжается с неослабевающим интересом.

По мере того, как знания о природе распространяются всё глубже и шире, желание отыскать несокрушимые, фундаментальные формулы нравственной философии становятся всё сильнее; каждое новое достижение на пути изучения [природы] требует нового философского осмысления и, следовательно, новой формулировки этических принципов.

Совершенно очевидно, что при определении линии поведения мы должны принимать во внимание в каждом случае абстрактные нравственные принципы этики, ибо даже те религии, за которые меньше всего держится громадное большинство людей, [составляют] ядро общественных привычек и обычаев, в соответствии с которыми мы живем. Но есть непреодолимое стремление человеческого разума к поиску некоего всеобщего принципа, в соответствии с которым, видимо, сложились наш обычный образ действий и предписания наших обычаев и при помощи которых они могут быть объяснены. В мире нравственных истин мы подвижны тем же желанием, что и в мире научных знаний. Мы не удовлетворены знанием того, что линия, пересекающая десять окружностей или десять овалов, обладает определенными свойствами или что для таяния фунта льда требуется такое-то количество теплоты. Мы хотим знать общие истины, подтверждающие теорию упругости при строительстве мостов.

Как все физические явления не могут быть сведены к нескольким элементарным уравнениям молекулярной механики, так и наука о нравственности не может сводиться к какому-то элементарному несократимому принципу, самоочевидность которого может быть подтверждена личным опытом каждого, подобно геометрическим аксиомам, положения которых принимаются за истину, стоящую выше частных истин; мы должны иметь возможность сводить их к некоторой простой и самоочевидной истине, которая, в свою очередь, не может быть сведена к какой-нибудь еще более простой и еще более очевидной истине, — только будучи несводимой, она может быть принята без доказательств. Мы нуждаемся в чем-то подобном по отношению к нравственным суждениям; вот почему, между прочим, нравственные суждения так часто сравниваются с геометрическими аксиомами, а этика уподобляется логике*.

Если каждый из нас был бы убежден, что всегда, при всех обстоятельствах жизни мы должны признавать за другим человеком те же права на благополучие, которыми мы сами обладаем, и что мы всегда должны ясно представлять себе, как наши поступки затрагивают других, — тогда этика должна была бы ограничиваться простым описанием общественных обычаев и привычек в различные периоды развития цивилизации. Изучение происхождения и развития нравственных чувств или инстинктов удовлетворило бы наши потребности. Но дело обстоит иначе. Даже те исключительные личности, обладающие такой огромной жизненной энергией, что обладают достаточными силами для служения другим, не всегда, на протяжении всей своей жизни и при всех обстоятельствах, остаются теми же благородными и великодушными героями. При всей своей врожденной способности поступать наилучшим образом в конкретной ситуации и у них могут быть моменты сомнений и колебаний, и в такие моменты они могут ощущать необходимость обратиться к высшему и более общему принципу их соб-

* Не таинственные свойства нравственных принципов делают их сравними с геометрическими аксиомами; нет, нравственные знания — такие же знания, как и все иные; наш разум неизбежно стремится свести это знание к самым основным истинам. Подобно тому, как физика не будет иметь обоснования до тех пор, пока [...]

ственной природы, истинность которого они сознают как самоочевидность, и который мог бы помочь им принять решение относительного того пути, который следует выбрать при данных обстоятельствах, пути, наиболее согласующегося с лучшими сторонами их интеллекта.

Не подлежит сомнению, что громадное большинство человечества не разделяет подобный максимализм в повседневной жизни. Правила своего рода условной нравственности, выработавшиеся в том обществе, или даже в том слое общества, или в клике, к которым они принадлежат, неизмеримо важнее для них, чем любые общие принципы. В действительности лишь немногие члены нашего общества, называемого христианским, задумываются об общих принципах религии, которую они якобы исповедуют.

Условность правил приличия (таких, как «ходи в церковь по воскресеньям и в лучшем платье и без трости») и некоторых ходячих правил эгоистической нравственности («честность — лучшая политика», «добрый телок двух маток сосет») или классовой морали («будь милостив к своим слугам», а также к «своим рабочим») вполне достаточна для них. Но даже те, кто обычно удовлетворен подобными принципами, сознают время от времени, в различные периоды своей жизни, что эти правила недостаточны. Даже в их умах, притуплённых из-за каждодневного употребления условных правил благопристойности, звучит иногда, под влиянием особых обстоятельств, голос несравненно более глубокого единства с человеческим родом, и этот голос становится для них — часто к собственному их удивлению — источником бесконечно высокой, насыщенной радости. Тогда они начинают испытывать желание узнать, чем было то чувство, которое дремало в тайниках сознания и которое сейчас внезапно заговорило с такой невиданной силой? Они долго потом ищут словесного выражения этого чувства, с тем, чтобы иметь возможность повторять его для себя в нескольких словах*. «Да, все люди братья, — говорят они себе, — даже волки не пожирают друг друга», или подобные всеобщие принципы приходят им на ум и укореняются там. И нет необходимости в том, чтобы каждый приобретал такого рода опыт, хотя вероятность указывает вот на какой путь: чтобы уровень нравственности

* Напрасно, нельзя избавиться от этого чувства.

в обществе поднимался, достаточно, чтобы только определенное число людей пришло к таким взглядам. Подражание и взаимное влияние сделают остальное.

Значение общего выражения нравственных принципов становится еще более очевидным, когда мы размышляем о неустойчивости нравственных норм данного общества в различные моменты его существования. Целые нации и цивилизации переживают те же периоды нравственной нерешительности, которая, как мы знаем, охватывает иногда отдельного человека. У них тоже бывают нравственные кризисы, и мы сами пережили такой кризис в течение последних тридцати лет (или около того), во время которого мы видели упадок философской мысли, угасание реформаторского энтузиазма, прославление мелочной, эгоистической нравственности состоятельных классов и возрождение такого образа мыслей, который считался полностью исчезнувшим. Во время таких критических периодов потребность в каких-то более высоких принципах, согласно которым должны сплотиться те, кто смотрит вперед и кто может зажечь лучшие сердца новым энтузиазмом, начинает падать столь резко, что это часто граничит с катастрофой, и в то время, как у некоторых людей это рождает все крайности слепой веры или, напротив, абсолютное отрицание, мыслители и социальные реформаторы получают особый заряд вдохновения. Именно это происходит сейчас, когда интерес к этическим и философским исследованиям идет рука об руку с указанными тенденциями.

Справедливость и нравственность

// часть. Справедливость — равенство.

Здесь будет помещено широкое полотно современной безнравственности, возникшей из могущества наших государств, и которыми обладают в настоящее время [представители] власти и богатства.

Здесь можно набросать захватывающую картину всей безнравственности, которая является результатом неравенства условий:

безнравственность политическая,

безнравственность экономическая,

безнравственность социальная (государства и др., кланы),

безнравственность личная, проистекающая из:

неравенства политического,

неравенства экономического,
неравенства условий [жизни],
неравенства в оплате,

одним словом, из политической, экономической иерархии, иерархии происхождения и уровня заработной платы.

Примеры, которые я часто приводил (Justice and Morality¹⁰⁶³, лекция «Prisons»¹⁰⁶⁴ и т. д.) касательно безнравственности, порождаемой *неравенством*, и *невозможности существования нравственности*, если вернуться к положению о том, что равенство фактически не будет достигнуто, — этих примеров могло бы быть бесконечное множество, если нарисовать картину современного (и прошлого) общества с точки зрения нравственности различных кланов.

Здесь [вспоминается] также очень справедливое замечание Антона [...] ¹⁰⁶⁵, что пытаться изменить индивидуальную нравственность, устанавливая для нее нормы, — это чистое ребячество, пока всякая *общественная* нравственность (государственная, религиозная, клановая, профессиональная и т. д.) остается иллюстрацией того утверждения, что именно их нравственность (а не Нравственность вообще) равна их силе и влиянию. *Сила*, «нравственность силы» выдается за правильность.

Эгоизм versus ¹⁰⁶⁶ альтруизм

Существенный источник путаницы, присутствующей во всех дискуссиях на темы этики, заключается, несомненно, в использовании терминов «эгоизм» и «альтруизм». Слово «эгоизм» имело прежде совершенно особый смысл. Когда человек ест или пьет, он, несомненно, движим инстинктом самосохранения, но ни у кого не возникает мысль назвать этого человека эгоистом. За «эгоизмом» закрепился ряд вполне определенных поступков, при которых себялюбие человека разрастается до таких пределов, что он вырывает кусок изо рта того, кто так же, или даже еще больше нуждается в пище, даже не делясь с тем, у кого он отнял.

Позднее многие философы отмечали, что итогом всех человеческих поступков является либо увеличение количества личных удовольствий, либо уменьшение количества личных страданий. Было отмечено, что даже те поступки, которые противоположны эгоизму, имеют такие же мотивы. Даже самый бескорыстный акт

самопожертвования берет свои истоки в желании человека избавиться от мучительных, угнетающих ощущений, которые он испытывает или мог бы испытывать в будущем в виде угрызений совести. Краткости ради или для удобства выражения эти себялюбивые (self-interested) мотивы всех человеческих поступков изображались как эгоизм; но поскольку в этом названии не было ничего неверного, оно вскоре превратилось в источник не поддающейся описанию путаницы. Исчезло различие между человеком, который ест, чтобы удовлетворить свой голод, и человеком, который ест, чтобы удовлетворить свою страсть к обжорству. *И тот, и другой* изображались движимыми эгоизмом. Человек, убивший спутника во время терпящей бедствие арктической экспедиции и съевший его, и готтентот, который, не имея достаточно пищи для удовлетворения собственного голода, громко кричит перед едой, спрашивая, нет ли кого-нибудь еще, с кем бы следовало поделиться пищей, и который делит ее, если такой человек появится, — оба они изображались эгоистами, к вящему ущербу для ясности мышления.

Чтобы избежать этой путаницы, в противоположность «эгоизму», «эгоистическому образу действий» стали употреблять термины «альтруизм», «альтруистический поступок». Но так как путаница произошла не от недостатка слов для обозначения дружественных действий, или же актов самопожертвования и т. п., а из-за слишком широкого смысла, который придавали слову «эгоизм», то введение слова «альтруизм» нисколько не помогло. В свою очередь слову «альтруизм» неизбежно был придан такой же широкий смысл, как и слову «эгоизм».

Я уже упоминал, что все альтруистические поступки в конечном итоге эгоистичны, потому что имеют своей целью уменьшение страданий и увеличение удовольствий. Более того, с тех пор, как введен был этот термин, путаница даже возросла: вместо того, чтобы именовать «альтруистическими» исключительно те действия, которые представляют собой акты самопожертвования личности, в тот же раздел альтруистических действий включают поступки, продиктованные лишь благожелательностью, и даже просто *акты разумного самосохранения*, или просто признание принципа *равенства*. Таким образом получают дополнительную поддержку те, кто, желая утвердить различия между наиболее несхожими типами

поступков человека, и считая себя личностью, или нацией, или расой высшего рода, делают вид, что не намерены платить дань желаниям других; эти другие, позволяя себе руководствоваться принципами равенства и даже идти на самопожертвование, тоже оказываются эгоистами.

Я думаю, что существует только один выход из этой ситуации: надо полностью отказаться от употребления слов «эгоистический» и «альтруистический» и громко и открыто признать, что во всех своих поступках человек руководствуется *в конечном итоге желанием увеличения чувств, приносящих удовольствие, и уменьшения чувств, приносящих страдания*. Мы, следовательно, должны отказаться от попыток классифицировать поступки на основе первичных побуждающих мотивов, различия, необходимого только в тех случаях, когда поступкам пытаются присвоить стоимость ради наград и наказаний. Но тогда нам надо принимать во внимание, стремится ли человек, совершивший данный поступок, к наибольшему удовольствию и наименьшему страданию, имея в виду удовольствия и страдания и других, и самого себя, или же он ценит себя столь высоко, что страдания десятерых не идут в расчет, так как удовольствия следуют только ему и уровень его собственного благополучия должен быть равен благополучию в десять, двадцать или 100 раз меньшему десяти, двадцати или 100 других людей — в этом последнем случае люди, будучи существами общественными, осудят такие действия.

Эта последняя категория поступков несомненно соответствует тем, которые раньше обычно называли эгоистическими, но которые точнее было бы назвать, в зависимости от оттенка, противообщественными или антисоциальными, тогда как первая категория может быть названа общественной (*sociable*), и в самых чрезвычайных случаях, актами самопожертвования ради благополучия других.

На первый взгляд это различие может показаться не идущим к делу; однако это совсем не так, в чем можно убедиться, обратившись к главе «Эгоизм против альтруизма» «Данных этики» Спенсера¹⁰⁶? (§ 68 и сл.).

Так, одно из первых его утверждений заключается в «самоочевидной истине», как он говорит, «что действия, направленные на поддержание жизни, должны, вообще говоря, превосходить в своей

императивности все другие действия (§ 68, с. 187). «То есть, — продолжает он, — этика должна признавать истину, осознанную неэтической мыслью, о том, что эгоизм предшествует альтуизму. Действия, необходимые для самосохранения, включая удовольствие, получаемое от выгоды таких действий, есть главное требование всеобщего благополучия. Если каждый не будет должным образом заботиться о себе, его забота о других отомрет». Другими словами, он подразумевает филистерское выражение: «*charité bien ordonnée commence par soi-même*»¹⁰⁶⁸, не говоря уже о том, что это относится только к милосердию, а не к долгу справедливости. Именно это Спенсер изображает как «Неизменное превосходство эгоизма над альтуизмом».

Начнем с того, что первая истина совсем не самоочевидна, потому что «жизнь» и «совершение поступков» — синонимы. Но даже если бы она и была самоочевидной, такого рода метафизические утверждения не имеют действительной ценности в этике. Действительность соответствует нравственным нормам адеутов, — да, впрочем, и всех других «дикарей»: если вы охотитесь вдвоем и испытываете недостаток в провизии, то стыдно не предложить первый кусок компаньону, ваш *долг* — предложить пищу тем, кто слабее, и уж *абсолютный долг* для каждого честного дикаря — разделить ее между всеми на равные доли. Иными словами, заботиться о других точно так же и тогда же, как о себе, — вот совершенная противоположность Спенсеровой «самоочевидной» истине.

Критерий нравственности, не найденный Спенсером¹⁰⁶⁹

Спенсерова глава «Критика и разъяснения» представляет собой, видимо, наилучшее доказательство того, что он, при всех своих изысканиях, не смог отыскать критерия нравственности, как и все предшествовавшие ему системы этики. После очень хорошего анализа основных принципов этики, в котором он противопоставляет гедонизм Бентама критике его Сиджвиком, он приходит к выводу, что различные этические теории «в отдельности содержат долю истины, и чтобы получить всю истину, их просто надо соединить должным образом» (с. 171, § 62). Они вовсе не являются различными формами выражения одних и тех же устремлений — более конкретными или более неопределенными, чем прочие. Напротив, каждая из них со-

держит лишь часть истины, и, следовательно, для того, чтобы стать истинной, «чтобы заключать в себе всю истину», должна быть дополнена другими*.

Такое заключение означает, осмелюсь сказать, отказ от предмета в целом и безразличие к вопросу о принадлежности к определенной философской школе, тогда как в действительности этические умозаключения всех возможных школ — метафизических и индуктивных, эволюционистских и религиозных, христианской и алеутской, человеческой и животной — хотя и согласны в определенных заключениях, таких, как «поступай с другими так, как хотел бы, чтобы они поступали с тобой», содержащих в то же время принцип справедливости и, следовательно, равенства, равного мщения и равных наград, добродетели, любви (христианство) и «наибольшего количества счастья» — хотя все школы и признают такой принцип, ибо он выражает в наиболее общей форме их стремления, вовсе не безразлично, каким путем приходите вы к этому обобщенному принципу. Значение, которое вкладывается в этот принцип, будет зависеть от того, придем ли мы к нему от

* «Геологическая теория содержит долю истины. Если вместо божественной воли, подразумевающей сверхъестественное откровение, мы подставим цель, которую можно обнаружить естественным путём (?) и благодаря которой Сила (sic, с прописной) обнаруживает себя в работе эволюции; то, с тех пор, как существует эволюция и до настоящего времени, работая над улучшением жизни, она содействует достижению этой цели, так как действует согласно с теми принципами, которые ведут к совершенствованию жизни. Учение о том, что целью движения должно быть совершенство природы, является до некоторой степени верным, так как оно молчаливо признаёт идеальную форму бытия, которая предполагает высшую форму жизни и к которой ведёт эволюция. Истина содержится и в учении, что целью должна быть добродетель, ибо это лишь другая форма учения, говорящего о том, что цель заключается в исполнении условий, необходимых для достижения высшей жизни. То, что нравственная интуиция может руководить нашим поведением, является утверждением, содержащим истину, так как такая интуиция есть постепенно складывающийся результат опыта, приобретаемого расой, живущей в определённых условиях. А то, что счастье есть высшая цель, — это бесспорная истина, так как оно сопутствует той высшей жизни, которую имеет в виду, отчётливо или неосознанно, всякая теория нравственного руководства.

Понимая таким образом свое взаимное положение, те этические системы, которые полагают своей основной целью добродетель, право, долг, должны, по-видимому, дополнять те этические системы, которые считают основной целью благоденствие, удовольствие, счастье» (стр. 171-172, § 62).

чувства равенства, или от любви, или от гедонизма. Современный христианин (или образчик того, что выдается теперь за христианина) делает из него вывод, что убийца должен быть повешен, тогда как простой последователь Христа заключил бы, что надо прощать обиды, а буддист протестовал бы против убийства убийцы из высших соображений о единстве природы и священности жизни; эгалитарист пустился бы в анализ причин убийства и заявил бы: «я не могу осудить его: я поступил бы на его месте так же»; а гедонист Спенсер внес бы предложение обратиться к палачу, тогда как иной, на чисто утилитаристской почве человеческого счастья, стал бы утверждать, что увеличение количества счастья не может быть ближайшим последствием еще одного акта мести, тогда как отдаленным последствием будет его уменьшение. И в то время как в одном случае мы должны приводить аргументы исходя из реальных фактов, в другом нам приходится витать в метафизических облаках. То же произошло с определением коммунистического desideratum¹⁰⁷⁰, который может быть выведен и из метафизического анализа прибавочной стоимости, как это делал Томпсон¹⁰⁷¹ и его имитаторы (Маркс и его школа), и из анализа конкретных последствий частного присвоения предметов, необходимых для жизни и труда (Сен-Симон, Фурье и т. д.).

Однако эта разница видна не только из различных способов интерпретации общего принципа. Она проявляется во всем построении этики и особенно в возможности ее эволюции применительно к новым условиям. Спенсер дал в XI главе своих «Оснований» замечательный пример. Любой *эволюционист*, читая эту главу, не может не убедиться в приспособленности человеческой природы к поискам удовольствия в том, что сейчас — в силу ряда особых условий — считается страданием, а именно в труде. Только эволюционист может выдвинуть ту истину, что «живое существо должно жить, чтобы действовать» и что, следовательно, «этика должна признать истину, признанную неэтической мыслью, что эгоизм предшествует альтруизму» (с. 137, § 68)¹⁰⁷².

Спенсер, таким образом, ошибается, когда говорит, что различные системы этики дополняют друг друга. Если все они согласны в утверждении некоторого общего принципа, это еще не доказывает того, что все вместе они склонны оказывать ему поддержку, которую ни одна из них не может ему оказать в отдельности. Это попросту

означает, что все они, исходя из этого общего принципа, пытаются выработать систему этики, которая объясняла бы и подкрепляла его при помощи его предписаний.

Однако тот факт, что Спенсер в результате своего анализа пришел к выводу, что все они дополняют друг друга, показывает, что ни одна из них не идет по пути двух основополагающих принципов этики: «обращайся с другими так, как хотел бы, чтобы обращались с тобой» и другой принцип: «относись к ним хорошо, даже если не рассчитываешь, что они будут хорошо относиться к тебе».

Какое-то объяснение не будет содержать лишь одной части истины, но истина сама по себе настолько необходима, что стоит попытаться отыскать ее [...] ¹⁰⁷³

[...] утверждение Спенсера, в котором слова «эгоизм» и «альтруизм» только затемняют смысл; потому что в разделении пищи на *равные* доли эгоизма столько же, сколько альтруизма, и наоборот, что показывает, что так нет ни того, ни другого. Именно *равенство* в племенном кодексе дикарей стоит *выше эгоизма*. Действительно, вот правило, которое сопутствует человеку во всех бедствиях в чрезвычайных обстоятельствах. Люди в спасательной шлюпке или команда тонущего корабля действуют не в соответствии со Спенсеровым «постоянным превосходством эгоизма над альтруизмом». Они действуют не по принципу «sauve qui peut» ¹⁰⁷⁴. Напротив, они действуют в соответствии с принципом равной доли, или неравенства в пользу слабейшего. «Если уж умирать, то всем вместе» — этот принцип знает всякий, кто сталкивался с действиями человека на войне, или в путешествии, или при совместной работе, связанной с определенной опасностью, например, в шахтах или во время больших пожаров или крушений, короче говоря, во время опасности, — знает из собственного опыта. Но это не только человеческий опыт. Это наблюдение относится и к общественным животным.

В общем, достаточно прочитать первые два параграфа этой главы (§ 68 и особенно § 69), чтобы понять, что начальные пять глав, опубликованные в (*Nineteenth Century** в 1900 г., были добавлены к книге после того, как она была написана совсем в другом духе. Даже чтение следующей главы, «Альтруизм против эгоизма», не ослабляет этого впечатления. Так, в § 69 он вновь представляет эволю-

цию жизни на земле «прогрессирующей в соответствии с законом, согласно которому каждый индивидуум должен получать выгоду, какими бы возможностями для поддержания своего существования он ни обладал» (с. 188, § 69). Борьба за существование изображается как *индивидуальная* борьба — чем она не является — и это утверждение, нигде в сочинениях Спенсера не подтвержденное фактами, объявляется не нуждающейся в доказательствах аксиомой и законом. Действительно, Спенсер не добавил фактов к тем пяти (два уже опровергнуты), которые были приведены Дарвином в пользу индивидуальной борьбы видов и неспособность которых доказать такую борьбу Дарвин сам должен был осознать, раз он отказался в «Происхождении человека» от этой борьбы в пользу Взаимопомощи. Спенсер, в этом и во многих других местах, очевидно, не подозревал, что вышеприведенное выражение («каждый индивидуум должен получать выгоду, какими бы возможностями для поддержания своего существования он ни обладал») вовсе не является «всеобщим законом» развития природы и что принцип взаимной поддержки не только не завершает, но разрушает те следствия, которые возникли бы в природе, если вышеизложенное было бы законом природы.

Это приводит его к следующему утверждению, которое не только не подтверждается наблюдениями за жизнью животных в природе (а не только в книгах), но и совершенно опровергается такими наблюдениями. Он пишет:

«Любые порядки, серьезно мешающие превосходству получать выгоду и награду за превосходство [*индивидуальное*, заметим, не расовое] или защищающие менее полноправного от несчастий, которые он на себя навлек, — *любые порядки, стремящиеся к возвышению или к принижению*, есть порядки, диаметрально противоположные прогрессу в организации и возможности достижения высшей жизни.

Но сказать, что каждый индивидуум может пожинать плоды его собственного могущества, унаследованного или приобретенного, значит провозгласить эгоизм высшим принципом поведения. Это означало бы, что эгоистические притязания должны иметь превосходство над альтруистическими» (§ 70)¹⁰⁷⁵.

Назначение этической системы

Целью этической системы не является перечисление, классификация или согласование принципов действия в каждом отдель-

ном случае. Она заключается в выработке «некоего всеобщего положения («some generality*»), как говорит Милль, которое было бы более очевидно в качестве необходимого основания прогрессивно развивающегося общества и поэтому легче налагаемым на себя или принимаемым правилом поведения, чем любые из отдельных конкретных принципов поведения. Такое «всеобщее положение» должно также отвечать другому требованию. Последнее столетие, несомненно, подразделяется на два главных течения: индивидуалистическое течение, провозгласившее в романтизме культ сильно развитой личности, приведшее к анархизму. А с другой стороны — социальное течение, приведшее к концепции всемогущего Социалистического Государства с его «армиями труда», «диктатурой пролетариата» и индустриальным цезаризмом, ведущим к уничтожению личной инициативы и индивидуальности. Эти два течения, несомненно, не были случайны. Они были выражением двух течений, присущих человеческой природе, борьба которых является сущностью истории.

Найти принцип, который позволил бы сформулировать условия синтеза этих двух тенденций, — вот высшая цель Этики.

Назначение этической системы. Заметки¹⁰⁷⁶

Никогда еще потребность в новом, научном и философском Begründung¹⁰⁷⁷ нравственности не была столь сильна, как в настоящее время.

Великое возрождение девятнадцатого] в[ека] заставило пересмотреть нравственные принципы.

Позитивная философия расшевелила, но не удовлетворила.

Антропологическая школа права потрясла самые основы, и мы увидели, что Shering пришел к заключению: то, что вчера считалось правом, завтра будет признано несправедливостью.

Философия утилитаризма; борьба за эволюционную теорию вызвала обратное движение к идеализму. Люди стали искать основание этики в религии (Фуллье), а затем стали искать истинный синтез интуитивной теории этики и эволюционистской, в направлении, кратко, но достаточно [точно] обозначенном Дарвином.

До сих пор умозрительной этической философией не уделялось достаточно внимания опыту и его влиянию на развитие этических концепций; тогда как эмпирики подразделяются на *субъективистов*

(самонаблюдение), давших этику рефлексии (разум — наибольшее внимание уделено) и этику чувства (любовь; сердце), и *объективистов*, давших антропологическую, историческую, юридическую и экономическую этику (Вундт, [с] 14-15).

Размышление должно, считает Вундт, установить условия, с помощью которых станет ясной взаимная связь громадного количества фактов, даваемых нашим опытом.

Эмпирическое исследование само по себе чересчур склонно изображать нравственную эволюцию человечества не более чем случайностью, тогда как мы не можем не *чувствовать*, что есть *лучшая* нравственность — не бросать детей и не применять пытки с целью добиться истины от обвиняемого. Это позволяет сделать предположение, что здесь лежит некий высший критерий нравственности, отличный от критерия, существующего в данном обществе в данный момент.

Но это именно то наивное неопределенное ощущение, которое эксплуатируют все религии. И наш долг состоит в том, чтобы показать истинный источник такого ощущения, которое (следует в этом признаться) в сильной степени затушевывалось современным естествознанием и направлением, которое приняла теория эволюции под воздействием принципа борьбы за существование.

«С давних времен, — говорит Вундт (I, [с] 12)¹⁰⁷⁸, — этические законы, наряду с логическими, считали за первоначальную принадлежность духа, которая может развиваться не в своих основах, а только в приложениях». Более того: «или, так как нужно было приписать какое-нибудь происхождение как самому духу, так и его содержанию, — нравственным законам приписывалось сверхчувственное происхождение, причем они считались связующим звеном между эмпирическим существованием и его вечной причиной». (Предназначение человека: «Причина» его существования.)

Люди противопоставляли эмпирическую дедукцию этических принципов, потому что их происхождение считалось априорным, замечает Вундт (с. 12).

Лишь сейчас мы стали замечать возможность врожденного инстинкта и последующего развития установлений или обычаев, обусловленных этим инстинктом.

Мы, таким образом, способны возвратиться (как указывал Вундт) к представлению древних греков, что «опыт всегда является лишь внешним средством для развития идей, уже существующих в наших умах».

Этика

Споры по вопросу об основаниях нравственности идут с начала философии.

Мало того, от самого начала философских религий, предшествовавших философии, существовало то же стремление открыть истинные основания нравственности.

Ни одна система из предложенных до сих пор, насколько можно судить, не удовлетворила умы.

Какова задача каждой системы Этики [?]

Несомненно, что люди обладают нравственным чувством, хотя и в разной степени.

Немного о чувстве долга.

Основной задачей этики является поиск общих законов поведения и оснований этих законов.

Люди нравственны независимо от того, знают ли они что-нибудь об этих законах или нет. Но они нравственны в очень разной степени.

Прямая и [«эгоистичная» нравственность].

Они нуждаются в последней — чтобы помочь себе принять решение, когда они не уверены.

Периоды аморальности. Тогда становится необходимым обратиться к какому-то общему принципу.

Что это должен быть за принцип?

1) Страх? — Но он недостаточен. Что если страх проходит?

2) Религия, как утверждает Толстой? — Мое отношение к этой Воле. — Но что, если существование этой Воли начнут отрицать? Что если чувство [...]

[...] как могли бы сказать другие, такое же общее, как и «борьба за жизнь» — но в великой и непрерывной борьбе за существование против природных условий — климата, наводнений, бурь и т. д., постоянно идущей в природе и постоянно требующей приспособления видов к новым условиям. Взаимопомощь выступает главным фактором сохранения этих приспособлений. Она крайне необхо-

дима для выживания видов при помощи устойчиво прогрессивной эволюции, так как она является самым безопасным оружием в борьбе за существование — потому что позволяет лучше выживать при данных условиях, всегда действуя и продолжая действовать, по крайней мере до тех пор, пока стечение внешних причин не приведет к физическому и умственному упадку вида, который может завершиться полным его распадом и исчезновением. Это, разумеется, не означает, что процесс носит непрерывно восходящий характер. Напротив, очевидно, что у всех видов и у всех человеческих сообществ судьба складывается по-разному и что большее их число пришло в упадок и исчезло под тяжестью враждебного окружения или недостаточного запаса приспособляемости. Но общее направление всегда существовало, и наиболее процветающими видами и человеческими сообществами были те, которые быстрее и прочнее других выучивались применению взаимной помощи.

И, наконец, исследовать развитие нравственных идеалов в религиозных и философских системах и их влияние на человеческие сообщества в различных условиях, на разных уровнях развития техники. Именно такой схеме должен следовать философ-эволюционист. Такой план был заложен уже в наброске, сделанном Дарвином.

Но ничего в этом роде сделано не было.

[...] компромисс правилом, он никогда не сможет бороться за идеал; идя от компромисса к компромиссу, он, несомненно, будет опускаться всё ниже и ниже. Именно это происходит сейчас с нравственными идеалами. Но сегодня человечество, кажется, устало от «идеалов-компромиссов». Оно смутно чувствует, что необходимо определенное нравственное усилие, чтобы цивилизация сделала следующий шаг, что требуется нечто более сильное: обращение к мужеству — не обращение к благоразумию. Вот почему, не находя вдохновения в предлагаемой им узкой утилитаристской нравственности, люди предпочитают — одни искать идеал в Жанне д'Арк¹⁰⁷⁹ или Франциске Ассизском¹⁰⁸⁰, другие воображать себя «сверхчеловеком» Ницше, чем следовать слабому, возможно полезному [...]

[...] человека, как это сформулировали Спенсер и многие его последователи. Не может она быть и «рациональным исправлением на-

шей религиозной жизни, — как назвал ее Геккель¹⁰⁸¹, — обращающимся по возможности к существующим установлениям и положениям нашей монистической религии»*. Компромиссы не дело этики, напротив, она должна честно и открыто, в самых точных выражениях утверждать свои идеалы. Этический философ должен заранее быть уверен, что в каких бы скромных масштабах не уменьшался его идеал, он должен стоять впереди условий нынешней жизни — жизни с тысячами [...]

Этические потребности наших дней

В ряде очерков, впервые опубликованных несколько лет назад в этом журнале, была сделана попытка доказать важное значение взаимопомощи для сохранения и прогрессивного развития как животных видов, так и человечества.

Не пытаясь преуменьшить тот факт, что многие виды животных [...]¹⁰⁸²

Широко известно (по крайней мере, должно быть широко известно), что Дарвин сам, в своей второй великой работе, «Происхождение человека», исследуя происхождение нравственного чувства у человека, пришел к сходным взглядам на внутреннюю жизнь стадных животных.

Анализ фактов, собранных в вышеупомянутых очерках, привел и меня к убеждению, что взаимопомощь является важнейшим условием *прогрессивного* развития видов. Если наступает период скудости и между особями одной группы животных возникает острая борьба за существование — такой случай с южноамериканскими полуодомашненными лошадьми упомянут Дарвином как доказательство реальности межвидовой борьбы за существование — и если наблюдается последовательный ряд такого рода периодов, неизбежным следствием этого должно явиться регрессивное развитие. Напротив, сравнительное благополучие, безопасность существования и долголетие, лучше всего обеспечиваемые взаимопомощью, благоприятствуют прогрессивному развитию как животных, так и человека и являются его неременным условием¹⁰⁸³.

* Геккель. Мировые загадки.

[...] быть начеку, чтобы предупреждать нападения врагов, обеспечивать воспитание потомства, искать новые пастбища, делать запасы, переселяться в случае необходимости и т. д. Но в то же время она обеспечивает необходимые условия для дальнейшего прогрессивного развития вида. Она обеспечивает долгую жизнь, дает возможность накапливаться коллективному и индивидуальному опыту и тем самым обеспечивает развитие коллективного и индивидуального разума. Эти виды имеют наибольшие возможности для поддержания здоровья и благополучия всех особей, а также и для умственного развития, как виды, которым лучше известна взаимная поддержка внутри их сообществ и которые лучше умеют избегать индивидуальной борьбы и соперничества *внутри их сообществ*, постоянных или временных. И наоборот, у тех видов, которые находятся в упадке (как например, орангутанг или необщественные соколы), привычка к взаимной помощи убывает, и обособленно живущая семья становится для такого вида правилом, всё дальше уводящим его по пути регрессивной эволюции.

Такое исследование фактора взаимопомощи как урока природы было продолжено в области человеческих установлений. Из этого исследования стало ясно, что начиная с самых ранних стадий цивилизации именно обычаи и инстинкты взаимной помощи явились орудием развития тех общественных установлений, которые каждый, кто изучает социологию, считаются наиболее необходимыми условиями прогресса — умственного, технического, научного и социального от самых примитивных представителей людского рода и до наших дней. Выводом этого исследования является то, что человечество, с самого своего начала и до нынешних времен охраняло и развивало институт взаимной помощи; что когда в соответствии с новыми условиями жизни возникают определенные условия, развиваются новые установления, с тем, чтобы выработать новые связи, соединяющие людей, и отыскать новые формы взаимной поддержки. Преимущество (*overhand*) выше гораздо более могущественных конкурентов.

Будучи общественными и практикуя взаимную помощь во всех своих отношениях, они легко достигают большей безопасности, более высоких умственных способностей и большей приспособляемости к изменениям природных условий или к новым условиям в слу-

чае переселения. Этот важный вывод относится не только к таким видам, как муравьи или пчелы, у которых взаимопомощь зашла так далеко, что привела к физиологическому разделению труда, глубоко связанному с половыми различиями.

Он относится ко всем видам без исключения, даже еще неизвестным. Даже среди хищных видов (полярные лисы, камчатские и тибетские медведи и т. д.) общительность развита в сильной степени, если только вид не находится в упадке из-за уничтожения человеком или по другим причинам.

Этический урок природы (Спенсер, Конт и Гёксли)

В статье «Нравственность в природе» (Nineteenth Century, [1905, т. 57]) я отмечал, что общие очертания труда по этике с эволюционистской точки зрения были даны Дарвином в «Происхождении человека». Исследовать, во-первых, общительность и взаимную поддержку в царстве животных, проследить, по возможности, их постепенное развитие и определить их наивысшие формы в различных классах животных; рассмотреть затем, как общественные привычки человека, поддерживаемые теми уроками, которые первобытные люди извлекали из наблюдений за природой, становились ядром, вокруг которого создавались наши этические понятия и как воздействовали на весь ход их эволюции, развитие речи, накопление традиций, рост религий, развитие знания, технических познаний и общественных институтов, а также конфликты между человеческими расами и общественными группами, и наконец, с этими данными в руках очертить основные, неизменные принципы этики, свободные от случайных надстроек, и предсказать, насколько это возможно, основные черты их будущего развития — вот какова должна быть работа философа-эволюциониста, если бы он взялся построить этику на основе общих черт, указанных Дарвином.

К сожалению, такая работа до сих пор не была проделана, и те эволюционисты, которые занимаются этикой, до настоящего времени предпочитают следовать традиции до-Дарвиновской мысли, а не развивать выводы Дарвина.

Так поступал, как известно, и Герберт Спенсер. Здесь невозможно рассмотреть целиком его этику, отдельные части которой, как известно, имеют огромную ценность. Однако совершенно необхо-

димо указать на те моменты, в которых этическая концепция Спенсера отличается от этической концепции Дарвина. Хотя Спенсеровы «Данные этики» появились только в 1879 г., а «Справедливость» еще позже, в 1881 г., т. е. обе — после Дарвинова «Происхождения видов»¹⁰⁸⁴, однако, социологические части «Синтетической философии» были разработаны в основном задолго до появления работы Дарвина, отчасти под влиянием позитивизма Огюста Конта, отчасти — утилитарианизма Бентама, а также сенсуалистов восемнадцатого столетия*.

Спенсер был, конечно, совершенно прав, когда настаивал на различии между своими философскими концепциями и концепциями Огюста Конта, однако влияние на него Конта неоспоримо, несмотря на глубокую разницу умов двух философов. Чтобы понять эту разницу, достаточно сравнить взгляды Спенсера на биологию со взглядами Конта, в особенности на то, как эти последние изложены в главе III «Discours preliminaire» в «Politique positive»¹⁰⁸⁵.

В этике влияние философа-позитивиста особенно проявляется в той важности, какую придает Спенсер, вслед за Контом, различию между «воинственным» и «индустриальным» периодами человечества. Контраст между «эгоизмом» и «альтруизмом», отмечаемый Спенсером, имеет большое сходство со взглядами Конта на этот вопрос**. Однако взгляды основателя позитивной философии, сформулировавшего идею социального инстинкта, несмотря на его враждебное отношение к органической эволюции, были ближе к взглядам Дарвина, чем к взглядам Спенсера. При обсуждении относительной важности двух групп инстинктов — общественных и индивидуальных, Конт не колеблясь отдавал предпочтение первой. В признании этого превосходства общественных инстинктов он даже видел отличительную черту нравственной философии, порвавшей с теологией и метафизикой.

Только в первых главах «Справедливости» (опубликованы в «Nineteenth Century» в марте-апреле 1890 г.)¹⁰⁸⁶ видим мы ссылки Спенсера на «животную этику» и «до-человеческую справедли-

* «Социальная статика» была опубликована ещё в 1850 г.

** Второй из этих двух терминов понимался в том же, довольно неопределённом смысле, как понимал введший этот термин Конт.

вость», которым Дарвин придавал столь большое значение. Впрочем, значение этих ссылок сводилось к нулю, поскольку, говоря о первобытных людях, Спенсер, следуя за Гоббсом, описывал их жизнь как постоянное состояние борьбы всех против всех, из которого они вышли только после того, как руководивший ими дух привил им общественную жизнь. Главы, посвященные этике животных, явились, таким образом, надстройкой над Спенсеровой этикой*. По его мнению, нравственные чувства человека и его чувство долга не унаследованы от дочеловеческого состояния. Они возникли в гораздо более позднюю эпоху, так как они произошли от тех чувств и ограничений, которые были привиты людям их политическими, общественными и религиозными руководителями («Данные [этики]», §45).

Чувство долга не является, как предполагал Дарвин (вслед за Бэконом), продуктом борьбы между двумя природными инстинктами, из которых более постоянный общественный инстинкт одерживает верх над менее постоянным инстинктом самосохранения. Оно является, как вслед за Гоббсом предположил Бэкон, напоминанием о *насилии*, применявшемся на ранних стадиях человечества его временными руководителями.

Это допущение кладет свою печать на всё последующее развитие Спенсеровой этики. История человечества подразделена по Конту на два периода, «воинственный» и «индустриальный», последний из которых в настоящее время медленно совершенствуется; каждый из них требует своей собственной этики**. В «воинственный» период необходимым условием развития было не только насилие; необходимо было, чтобы личность была принесена в жертву сообществу и чтобы была выработана соответствующая этика. Такая двойная необходимость должна существовать до тех пор, пока индустриальный период полностью не вытеснит воинственный. Допускается существование двух различных родов этики, соответствующих этим двум периодам («Данные [этики]», § 48-50), и это допущение становится богатым источником ничем не оправданных заключений.

* Действительно, Спенсер впервые написал об общественных чувствах животных в «Nineteenth Century» в марте 1890 г.

** В этом делении Спенсер следует Конту, но [...]

Тем самым вся этика оказывается *компромиссом* между законами вражды и законами дружбы, между равенством и неравенством (§ 25). И так как нет никакого выхода из такого конфликта, потому что наступление индустриального периода возможно только после прекращения конфликта, не остается ничего другого, как добавлять некоторое количество *благотворительности* к строго индивидуалистическим принципам, которые Спенсер считает воплощением этой карающей справедливости. Вот почему Спенсеру не удавались все его попытки отыскать критерий нравственности, и он пришел к совершенно неожиданному выводу, что все нравственные системы, философские и религиозные, *дополняют друг друга*, тогда как идея Дарвина заключалась именно в том, что он признавал первопричиной, давшей начало всем нравственным системам и учениям, включая этические части различных религий, постепенную эволюцию общительности.

Позволю себе добавить, что хотя Спенсер многое позаимствовал у Огюста Конта, возможно, правда, косвенным образом, но взгляды французского философа по этому частному вопросу — о конфликте между общественными инстинктами — несомненно были много шире взглядов Спенсера.

В «Discours préliminaire», в котором места, обнаруживающие действительно гениальные догадки, соседствуют с понятиями, внутренними религиозными идеями более позднего¹⁰⁸⁷ времени, Конт обсуждает относительную значимость двух групп инстинктов и не колеблясь отдает предпочтение общественным инстинктам. В таком предпочтении он видит даже отличительную черту этической системы, порвавшей с теологией и метафизикой*.

«Согласно неотъемлемому принципу биологии, провозглашающему коренное преобладание органической жизни над животной, социология, — писал он, — не испытывает затруднений при объяснении стихийного преобладания личных чувств, всегда более или менее связанных с инстинктом самосохранения.

* То, как его взгляды переплетены с идеями, принадлежащими к более позднему его периоду, показывает, насколько трудно даже гениальным людям отыскать свой путь сквозь омертвевший груз прошлого, везде встающий на его пути. В остальном «Discours préliminaire» является блестящим изложением [...]

Но она примиряет также и это *не неизбежное превосходство* с существующими длительное время чувствами благожелательности, которые католическая теория изображает вележащими нашему естеству и внушенными сверхчеловеческим Милосердием, не подчиняющимся никаким законам.

Наше социальное бытие неизбежно требует постоянного действия инстинкта сочувствия, поскольку он сдерживает личные склонности, которые, если их не обуздывать, стали бы вскоре препятствием для взаимных отношений. Более низкое положение этих склонностей компенсируется тем, что они способны к почти неограниченному расширению, естественное преобладание личных склонностей сдерживается благодаря неизбежному сопротивлению. Эти два постоянных стремления (к расширению одного и к ограничению другого), конечно, растут по мере развития человечества, и их развитие является главным критерием нашего постепенного совершенствования».

К этому он добавляет следующее: «Позитивная этика отличается не только от метафизической, но и от теологической этики еще и тем, что провозглашает универсальным принципом полное превосходство общественных чувств» (Politique positive. Discours préliminaire. 2-я часть, с. 93).

Еще труднее отыскать развитие идей Дарвина у другого известного эволюциониста, Гёксли. Этот блестящий сторонник дарвинизма, сделавший так много для его популяризации, не пошел дальше своего учителя в вопросах этики. Как известно, Гёксли изложил свои взгляды по вопросам этики незадолго до смерти в речи «Эволюция и этика», прочитанной им в Оксфорде в виде Романесовской лекции в 1893 г.* Из переписки Гёксли, изданной его сыном¹⁰⁸⁸, известно, что он придавал большое значение своей речи и готовил ее очень тщательно.

Исходившая от вождя научной мысли, всю жизнь боровшегося за торжество философии эволюционизма, эта речь была воспринята прессой как манифест агностицизма, и следует признать, что он вы-

* Она была издана в том же году, с подробными дополнительными замечаниями, в виде брошюры. Позднее Гёксли написал предисловие («Prolegomena»), вместе с которым она была напечатана в его собрании сочинений и в «Этических и политических очерках» в макмиллановской серии (1903 г.).

разил те взгляды на нравственность, которые имеют сейчас широкое распространение среди образованных классов во всем мире.

Основная мысль, вновь и вновь повторяемая во всей лекции, заключается в следующем. Существуют «космический процесс» и «этический процесс», резко противостоящие друг другу. Космический процесс обнимает Природу - всю природу, включая растения, животных и первобытного человека. Это процесс обогранных кровью когтей и зубов. Это отрицание всех этических норм. «Страдание есть признак всех способных к ощущению существ», оно является «неотъемлемой частью космического процесса». «Борьба за существование методами тигра и обезьяны» является его характерной чертой. В отношении человечества «самоуверенность, овладение без разбора всем, что может быть захвачено, крепкая власть над всем, что только может быть удержано, составляющие сущность борьбы за существование, сослужили свою службу» [(с. 6)]. И так далее. *Урок природы*, заключает он, есть урок «необходимости зла».

Зло и безнравственность — вот всё, чему можем мы научиться у природы. Нельзя даже утверждать, что зло и добро примерно уравновешены в природе, так что мы можем считать ее безнравственной. Еще меньше оснований считать, что из природы можно вывести, будто сильное развитие общительности и самоограничение у общественных животных являются, как учил Дарвин, мощным оружием космического процесса борьбы и эволюции. Вовсе нет! Гёксли отвергает такой взгляд и с огромным натиском пытается поразить нас тем, что «космическая природа — не школа добродетели, а скорее твердыня врага этической природы» (с. 21 брошюры). «Поступки, наилучшие с точки зрения этики, то, что мы зовем великодушием или добродетелью, влекут за собою образ действий, во всех отношениях *противный тому, который обуславливает успех* в космической борьбе за существование» (с. 33).

Но затем посреди этого космического процесса, продолжавшегося веками, возникает, в прямом противоречии с предыдущим процессом и с целью борьбы с ним, без всякой естественной причины, способной объяснить перемену, «этический процесс», торжественно введенный человеком на одной из ранних стадий его развития!

Космическая эволюция «неспособна объяснить удовлетворительно, почему то, что мы зовем добром, заслуживает предпочтения перед тем, что мы называем злом» (с. 31). Но несмотря на это, в человеческом обществе начинается социальный прогресс, который *не является частью космического процесса, а, напротив,* «является средством, ограничивающим на каждом шагу космический процесс и выдвигающим на смену ему другой процесс, который можно назвать этическим; *результатом его должно быть выживание не тех, кто оказался бы наиболее приспособленным ко всем условиям существования, а тех, кто оказался лучше с нравственной точки зрения*» (с. 33). Почему? Откуда происходит этот поворот в естественном пути органического прогресса? Откуда этот разрыв непрерывности? Ни малейшего ответа на эти вопросы нет и даже не предполагается. Нам просто вновь и вновь напоминают, что этический процесс *не* является продолжением космического процесса: он рождается в борьбе с ним и встречает в нем «стойкого и сильного врага».

Нам говорят далее, что урок природы есть урок абсолютного зла; но что с тех пор, как люди объединились в организованные сообщества, возник как-то этический процесс, совершенно противоположный тому, чему учила человека природа. Он начал затем развиваться путем закона и обычаев. Он воспитывается и поддерживается нашей цивилизацией (с. 35). Но когда мы спрашиваем, откуда исходит этический процесс, где его первоисточник, его начала, мы не можем получить ответа. Он не мог родиться из наблюдений разумного человека над природой — он не был знанием, потому что природа преподала бы ему противоположный урок. Он не мог быть «воспоминанием» до-человеческого времени, так как у до-человеческих орд животных, как и у примитивных людей, этического процесса не было. Он должен быть, следовательно, *сверхъестественным* — это единственно возможное объяснение. Нравственный закон происходит, следовательно, не из накапливающихся знаний о природе, не из общественных привычек, которые человек должен был унаследовать или которым должен был подражать, глядя на своих животных предков (так возник Декалог), и не из привычек, по какой-то неизвестной причине существовавших на ранней человеческой стадии и позднее закрепленных первобытным законодателем. Ничего подобного; единственно возможным объяснением

является возникновение его вследствие *откровения, данного законодателю*. Происхождение его сверхчеловеческое, более того — сверхъестественное.

Необходимо упомянуть здесь, что Дж. Майварт¹⁰⁸⁹, который был преданным католиком и в то же время известным эволюционистом, немедленно после появления лекции Гёксли напечатал в «Nineteenth Century» поздравление своему другу с совершенным, как он считал, обращением в христианскую этику. Прочитывая вышеупомянутые места, он воскликнул: «Так! Трудно провозгласить более определенно, что этика никогда не могла составлять часть или раздел общего хода эволюции»*. Следовательно, человек не может сознательно и произвольно создавать нравственный идеал. «Он был в нем, а не у него» (с. 208). Его источник — Божественный Создатель (с. 209).

Надо признать, что замечание Майварта было совершенно справедливо. Действительно, одно из двух: или все уроки природы — это уроки зла, уроки борьбы за существование методами тигра и обезьяны, например, и непризнание этих методов означает поражение. И в этом случае мы вынуждены заключить, что проблески нравственных принципов, появляющиеся на самых низких ступенях человеческих групп, являются лучами сверхъестественного вдохновения. Оно должно быть «явлено» извне. Или же нравственные понятия человека являются, как полагали Бэкон, Конт и Дарвин, просто дальнейшим развитием нравственной привычки к общительности, общей всем животным и представляющей собой, можно сказать, закон, всеобщее явление природы. В этом случае они являются заключением, которое человек делает на основании того, что он видит в природе (постольку, поскольку разум проникает в вопросы нравственности), и (постольку, поскольку в них проникают инстинкты) способом существования, естественно развившимся в результате дальнейшей эволюции того, что уже имелось у животных и человека.

Кто-то сказал, что великие ошибки великих умов более поучительны, чем истины, изрекаемые заурядными людьми. Это относится и к Гёксли, который, прочитав свою лекцию, тут же издал ее

* S. George Mivart. «Evolution in Professor Huxley», Nineteenth Century, август 1893, с. 205.

брошюрой, где изменил свою цельную точку зрения, добавив к лекции примечание, в котором, в каких-нибудь двадцати строках, совершенно уничтожил всю ее основную мысль. Он отказался от различия между космическим процессом и этическим, признав, что *общий процесс органической эволюции содержит в себе этический процесс*: последний является «частью или разделом» первого.

Каковы были соображения, заставившие Гёксли изменить свою точку зрения, мы не знаем, но вот это замечательное «Примечание 19» целиком*. Оно говорит само за себя.

«Конечно, строго говоря, общественная жизнь и этический процесс, благодаря которому она стремится к совершенству, являются частью или разделом всеобщего процесса эволюции; таков, например, общественный характер множества растений и животных, дающий им громадные преимущества. Рой пчел является общественным образованием, сообществом, в котором роль, исполняемая каждым членом, определяется органической необходимостью. Царицы, рабочие и трутни составляют, можно сказать, касты, отделяемые одна от другой заметными физическими барьерами. Среди птиц и млекопитающих образуются сообщества, связи внутри которых во многих случаях кажутся чисто психологическими; иначе говоря, они возникают в зависимости от стремления индивидуумов к обществу друг друга. Стремление индивидуумов к отстаиванию своих прав подавляется борьбой. Даже в таких зачаточных формах сообществ действуют любовь и страх, принуждающие к большему или меньшему самоограничению своей воли. Начиная отсюда, всеобщий космический процесс сдерживается зачаточным этическим процессом, который является, строго говоря, частью предыдущего, подобно тому, как "регулятор" паровой машины является частью ее механизма».

Примечание, добавленное Гёксли в противоположность ведущей идее его лекции по этике, и главы, посвященные этике животных, вставленные Спенсером во вторую книгу по этике, «Справедливость», достаточно многозначительны. Они показывают, что, подобно Дарвину, два ведущих наших мыслителя-эволюциониста были вынуждены признать, что представление о природе как

* В собрании сочинений и в «Этических и политических очерках».

о поле беспощадной борьбы за средства существования внутри каждого вида неверно и что никакая рациональная философия не может быть построена без учета общественных чувств, пронизывающих мир животных, и взаимной поддержки внутри вида, которые я защищал в своей лекции.

Всё, что мы можем сказать, это то, что друг Гёксли Романее¹⁰⁹⁰, у которого он жил в Оксфорде, приготавливал в это время материал для работы о нравственных элементах в жизни животных, и что председательствуя во время моей лекции о взаимопомощи, он публично высказал свое согласие с идеей об отсутствии войны *внутри видов*¹⁰⁹¹.

К сожалению, никто из эволюционистов не занялся вопросом, главные черты которого были указаны Дарвином. Важность его понял Джордж Романее, и известно, что завершив исследование об уме животных, он приступил к работе, в которой намеревался изучить нравственность животных и предполагаемое происхождение нравственного чувства*. Правда, есть несколько работ, в которых обсуждаются нравственные аспекты жизни животных. Таковы работы Туссенеля¹⁰⁹² «Zoologie passionelle» и «Ornitologie passionelle»¹⁰⁹³, Томпсона, и особенно замечательная работа Эспинаса «Societes animales»¹⁰⁹⁴, а также «Libe» Л. Бюхнера¹⁰⁹⁵, которая обогатила меня сочувствием к животным и сведениями о том, как много [значит] любовь к [...]¹⁰⁹⁶

Кроме того, существуют такие работы, как «Государства животных» Карла Фогта¹⁰⁹⁷, в которых проводится аналогия между обществами людей и животных. Однако мысль о том, что человек должен учиться у животных общественной жизни, занимала авторов более, чем то, что человек [...] в действительности.

Только работа Эспинаса затрагивает некоторые из указанных вопросов. Я должен также указать и на мою работу «Взаимная помощь как фактор эволюции», в которой было исследовано действие привычки ко взаимной помощи и в мире животных, и в человеческой истории как гарантия успеха в борьбе за жизнь и как фактор эволюции животных. В основу этой работы положена идея эволюции, понимаемая во вполне самостоятельном духе, сходном с нравственной философией Марка Гюйо**, которая, од-

* Он упомянул об этом в «Умственной эволюции животных», Лондон, 1883.

** «Очерк нравственности», английский перевод г-жи Каптейн. Лондон, 18(98).

нако, посвящена главным образом высшим формам нравственности и не касается нравственности животных.

Ближе всего к идеям Дарвина подходит работа Эспинаса «Les Societes animales*», в которой общительность животных сближается с общительностью человека. Общественные привычки животных надо теперь исследовать с точки зрения тех нравственных уроков, которые может извлечь из них человек, и именно этим я собираюсь заняться. Я только хочу просить извинения у читателя за то, что вновь ссылаюсь иногда на факты, уже упоминавшиеся в моих исследованиях о взаимопомощи. Примеры взаимной помощи, которые демонстрирует в таком количестве природа, часто многосторонни и неоднозначны. Она является тем орудием, к которому виды прибегают для защиты в борьбе за существование. В этом качестве они представляют интерес для натуралиста; однако они являются и тем стволом, из которого выросли нравственные чувства человека.

И в этом качестве они интересны и для философа, занимающегося вопросами этики, и для натуралиста, и с этой точки зрения мы должны их анализировать.

Приложение А

Вот как срезюмированы этические взгляды Шефтсбэри в известной «Этике» Вундта. Цитирую по английскому переводу (*W. Wundt. Ethics: an Investigation of the Facts and laws of Moral life, translated from the second edition (1892) by E.B. Titchener, Julia H. Gulliver & Margaret F. Washburn*¹⁰⁹⁹, London & New York (Swan Sonnenschein) 1897). Локк и индивидуалисты допускали, что естественная нравственность «получает наиболее сильную свою поддержку» от религии. Шефтсбэри говорил, наоборот, что «нравственный закон не может требовать своего признания за истину в силу своего происхождения из религии, но требования религии могут быть признаны (are allowable) в силу своего содержания» (стр. 69). Нравственность не есть взвешивание того или другого действия. Суждение о добре и зле поступка скорее *следует* за понятием о добре и зле, чем предшествует ему. «Шефтсбэри, таким образом, утверждал *автономию нравственности* во всех отношениях. Нравственность автономна (1) по отношению к *религии*, которой она дает законы, а не получает их от нее; (2) по отношению к своим *мотивам*, так как ее источ-

ник — не в рассуждениях о внешних последствиях или в созерцании объективных отношений, но *в самой человеческой* организации и ее прирожденных симпатиях, и (3) по отношению к своим целям, так как они состоят не во внешней полезности поступков, а во внутреннем чувстве удовлетворенности, которым сопровождается нравственное действие» (р. 70).

Но, справедливо прибавляет Вундт, люди не были довольны теорией Шефтсбэри, так как в ней не было места *греху* и *наказанию*, внутреннему и внешнему, за неповиновение *обязательному* закону. Теология и теологический утилитаризм взяли верх и нашли в Англии свое выражение в Нравственной Философии Пэли (Paley)¹¹⁰⁰.

Прибавлю еще, что Шефтсбэри был, очевидно, предшественником Марка Гюйо (Guau) и его «Нравственности без обязательности и освящения», которую так широко воспользовался Ницше в своем «Заратустре», пристегнув к прекрасным мыслям Гюйо своего «сверхчеловека», в лице «белокурой бестии», навеянной ему его поклонением перед прусскими «юнкерами» во время войны 1871 года, о котором говорит его сестра.

КОММЕНТАРИИ

(5 января 1918 г.). После роспуска Учредительного Собрания некоторое время находился в Москве. После 8-го Совета партии (май), принявшего решение о ликвидации большевистской власти, выехал в Самару, где в июне была свергнута Советская власть и создан Комитет членов Учредительного Собрания (Комуч), в работе которого принял участие. После Колчаковского переворота в ноябре пытался организовать борьбу против А. В. Колчака, был арестован. Освобожден по настоянию чехословаков. В 1920 г. выехал в Чехословакию для издания журнала «Революционная Россия», который и стал выпускать в Праге. В 1931 г. переехал во Францию. В годы Второй мировой войны участвовал во французском движении Сопротивления. Вскоре после освобождения Франции уехал в США. Чернову принадлежат многочисленные труды по философии, политэкономии, истории и социологии.

Национальный центр — подпольное объединение, созданное в Москве весной 1918 г. и имевшее отделения в Петрограде и др. местах. В Центр вошли главным образом члены распавшегося к тому времени антисоветского «Правого центра», состоявшего из представителей организаций кадетов, монархистов, торгово-промышленного капитала и помещиков. В Центр также «входили для связи и контакта» некоторые правые эсеры и меньшевики-оборонцы (члены «Союза возрождения России»). По замыслу учредителей, Национальный центр должен был стать штабом, направляющим деятельность всех правых сил, борющихся против Советской власти. Он финансировался правительствами стран Антанты, был тесно связан с А. В. Колчаком, А. И. Деникиным и Н. Н. Юденичем, а также с подпольными военными и шпионскими организациями в советском тылу. В 1919 г. Национальный центр вместе с «Союзом возрождения России» объединился в Тактический центр, направлявший подрывную деятельность всех контрреволюционных сил в стране. Возглавляли центр октябрист Д. Н. Шипов (председатель до нач. 1919 г.) и кадет Н. Н. Щепкин (председатель в 1919 г.). В июне 1919 г. было разгромлено Петроградское отделение Национального центра во главе со Штейнигером, в сентябре 1919 г. — Московское отделение. По постановлению ВЧК руководители организации были расстреляны.

Врангель Петр Николаевич (1878-1928) — барон, один из руководителей Белого движения на Юге России, генерал-лейтенант (1917). Из дворян Петербургской губ. Участник русско-японской войны 1904—1905 гг. В 1906 г. — в карательном отряде генерала А. Н. Орлова в Прибалтике. Окончил Академию Генштаба (19Ю). В годы Первой мировой войны — командир Кавказского корпуса. После Октябрьской революции 1917 г. уехал в Крым и в августе 1918 г. поступил в Добровольческую армию, командовал конной дивизией и конным корпусом, с вес-

ны 1919 г. Кавказской армией, в декабре 1919 — январе 1920 г. Добровольческой армией.

⁹⁾⁶ *Малатеста* (Malatesta) Эррико (1853-1932) — итальянский анархист-коммунист, большую часть жизни провел в изгнании и 10 лет (в общей сложности) в тюрьме. 15 сентября 1872 г. Малатеста участвовал в работе I конгресса Анархистского Интернационала в Сент-Имье, где познакомился с М. А. Бакуниным. В середине 1870-х гг. в Женеве помогал П. Кропоткину и Э. Реклю издавать газету «La Revolte». В 1880-1881 гг. жил в Лондоне, участвовал в конгрессе Анархистского Интернационала (1881). В 1882 г. тайно вернулся в Италию, где во Флоренции основал еженедельную анархистскую газету «La Questione Sociale» («Социальный вопрос») и журнал «Fra Contadini» («Среди фермеров»). В 1885 г. эмигрировал в Латинскую Америку, в Буэнос-Айресе возобновил издание «La Questione Sociale». Вернувшись в Европу в 1889 г., стал выпускать в Ницце газету «L'Associazione» («Общество»). Опять был вынужден эмигрировать и следующие 8 лет жил в Лондоне, тайно выезжая во Францию, Швейцарию и Италию. В 1907 г. принял участие в Международном Анархистском конгрессе в Амстердаме. В 1912 г. по сфабрикованному обвинению на 3 месяца попал в тюремное заключение с последующей депортацией. Однако последнее решение было отменено под воздействием выступлений радикальной прессы и рабочих организаций. После Первой мировой войны окончательно вернулся в Италию. Однако через два года (в 1921 г.) был арестован и посажен в тюрьму, из которой вышел только за два месяца до прихода к власти фашистов. С 1924 до 1926 г., когда режим Б. Муссолини запретил все независимые издания, Малатеста выпускал журнал «Pensiero e Volontà», подвергаясь преследованиям и жесткой цензуре со стороны правительства.

⁹⁾¹ *ДеКлер* (de Clere, de Cleure) Вольтерина (1866-1912) — американская анархистка. В детстве ее поместили в католический монастырь в Канаде, из которого она сбежала, впитав в себя протест против религии и насилия. В 1887 г. стала анархисткой. Была известна как прекрасный оратор и писатель, неутомимый адвокат по делу анархистов. Поддерживала дружеские отношения с Э. Гольдман. 19 декабря 1902 г. на В. Де Клер было совершено покушение, и она сразу же простила преступника — Германа Хелчера, который в детстве перенес психическое заболевание. Подробнее см.: *Avrich P. American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleure. Princeton, 1978.*

Этика. Т. 2: Сущность нравственности

П. А. Кропоткин начал работу над книгой по этике в 1900-х гг. Выходить она стала в виде серии журнальных статей: первые были напечатаны

в 1904-1905 гг. в английском журнале «The Nineteenth CenШу», но затем болезнь и события начала XX в. надолго оторвали Кропоткина от научной работы.

Оказавшись летом 1918 г. в тихом, провинциальном Дмитрове, Кропоткин почти все свое время стал отдавать работе над «Этикой». В августе 1918 г. он писал Н. Л. Лебуржуа: «Я усердно работаю. Хочу употребить конец лета, здесь, где могу работать без перерывов, чтобы сколько-нибудь подвинуть мою "Этику". Работа, на мой взгляд, нужная, *новая*, и правильно ставящая вопрос. Работал 2 года непрерывно. Жалко было бы оставить одни еще неоформленные заметки, после того, как столько было положено труда и мышления на выработку этих воззрений, — которые необходимо выставить в отпор всей надвигающейся армии соединенных религиозных предрассудков, метафизических словес и эксплуататорских вождений» (ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 2. Ед. хр. 104). «Я взялся за Этику, — писал он своему единомышленнику А. М. Атабекяну в мае 1920 г., — потому что считаю эту работу *безусловно необходимой*. Я знаю, что не книги создают направления, а наоборот. Но я знаю также, что для выработки направлений необходима *поддержка* книг, выражающих основные мысли в обширно разработанной форме» (Почин. 1922. № 3. С. 4. Курсив Кропоткина). Однако работа двигалась медленно — сказывались и возраст, и слабое здоровье, и отсутствие нужных книг, и неустроенность быта. Замедляло работу и то обстоятельство, что замысел Кропоткина претерпевал в ходе его осуществления определенные изменения.

Сохранившиеся в фонде Кропоткина в ГА РФ планы «Этики» позволяют утверждать, что вначале Кропоткин не собирался писать развернутый очерк истории этических учений (чем, по существу, является первый, опубликованный том «Этики»), Наиболее лаконичный план работы (ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 345. Л. 157), написанный, возможно, еще в Англии (названия глав даны по-английски, пояснения — по-французски), выглядит таю

- I. Современная потребность в этике (Nineteenth Century. Август 1904).
- II. Нравственный урок природы (Nineteenth Century. [Март 1904]).
- III. Животные.
- IV. Первобытная этика.
- V. Религиозные системы.
- VI. Различные рационалистические системы.
- VII. Пределы этики.
- VIII. Справедливость, равенство.
- IX. Этика свободного человека.

В пояснениях Кропоткин пишет, что это — первый план, который должен был послужить упорядочению заметок, но теперь он несколько изме-

няет порядок глав, причем материалы, приготовленные для третьей главы («Животные»), решает использовать во втором томе «Взаимной помощи» в качестве приложений.

В следующем, более проработанном плане (Там же. Ед. хр. 340. Л. 149-150) автор, сохранив почти без изменения названия глав, объединил первые шесть в три группы: «I. Введение, II, III, IV — Взаимная помощь, V, VI — Критика». В этом плане пятая глава, получившая название «Религиозная этика», разбита на три части (Вообще; Христианство; Толстой), а шестая («Различные попытки рационалистической этики») — на семь (Спиноза; Кант; Конт; Спенсер (прежде — Дарвин); Утилитаристы; Негативные учения: Ницше; Брентано и т. д.). Таким образом, здесь появляется схема некоего исторического обзора этических учений, прообраз того, что стало в конце концов первым томом «Этики».

Дальнейшую трансформацию замысла «Этики» Кропоткин зафиксировал в документе, имеющем характерное название: «Наставление, как распорядится моими бумагами» (Там же. Ед. хр. 864. Л. 14-22, датировано маем-июнем 1919 г.).

«Вообще я начал с изложения своей Этики, — писал в нем Кропоткин. — Но, написав первые две главы, я увидел, что моя работа не будет иметь достаточного значения, если я не разберу предшествовавших учений.

Познакомившись с трудом Иодля "История Этики", я увидал, что такая работа прекрасно уже сделана, и повторять ее нечего, хотя бы и с другой точки зрения.

Важнее было показать, как мыслители, писавшие об Этике, близко подходили к понятию «Справедливость — Равноправие», и тем не менее уходили, побочною дверью, в сторону. Это я и делаю теперь в главах III, IV, V, VI, и постараюсь кончить в VII главе.

После чего хочу перейти к изложению моей этики, т. е. к теоретической этике. Для этого не буду повторять сказанного об инстинкте общительности и о родовой нравственности, почерпнутой из наблюдения животной жизни и потребностей родového быта, а прямо перейду к справедливости-равноправию, как умственной движущей силе нравственного и его понимания в различные периоды истории.

А затем к третьему члену, Самоотверженности, самопожертвованию или великодушию. <...> Чудная рисуется мне картина жизни — не умствований, а живой жизни, реальной — действенной и действительной.

Для второй части книги, которую предварительно, для себя, я назвал *Теоретическая Этика*, но [можно] будет назвать Сущность нравственности, я уже написал кое-что, более или менее случайно.

Все эти рукописи — в четвертку. Часть написана в Дмитрове, часть — уже раньше, в 1902-1903 гг., часть в 1914-1916 гг»

И далее Кропоткин дает перечень двадцати отрывков, причем не только выписывает полные их названия, но и указывает число страниц и другие «приметы» рукописи. Некоторые из них упомянуты в послесловии к первому изданию «Этики» готовившим его к печати Н. К. Лебедевым, который писал: «Для второго тома "Этики" П. А. успел написать (по-английски) лишь несколько вполне законченных очерков, которые он хотел напечатать предварительно в виде журнальных статей, и ряд черновых набросков и заметок. Таковы очерки Primitive Ethics (Первобытная Этика), Justice (Справедливость), Morality and Religion (Нравственность и Религия), Ethics and Mutual Aid (Этика и Взаимная Помощь), Origin of Moral Motives and Sense of Duty (Происхождение нравственных побуждений и чувства долга) и др.»

Итак, предполагалось, что книга будет содержать исторический очерк этических учений из семи глав и теоретическую, или «построительную», часть, структура которой оставалась неясной.

Однако только исторический очерк занял не семь, а 13 глав, причем Н. К. Лебедев отметил в послесловии, что еще одна глава, в которой должны были быть изложены этические учения Штирнера, Ницше, Толстого, Мультатули [Multatuli (псевдоним — от *лат.* multa tuli — я много перенес) — настоящее имя и фамилия: Эдуард Дауэс Деккер (Dekker) (1820—1887) — нидерландский писатель] и др., осталась не написанной. Кстати, разросшиеся размеры очерка этических учений, по-видимому, смущали Кропоткина. В письме историку А. А. Корнилову, написанном 27 мая 1919 г., т. е. как раз в то время, когда составлялось «Наставление, как распорядиться моими бумагами», он писал: «Зимой <...> в одиночестве ударно работал, — насколько позволяют годы, — продолжал давно начатую работу (еще в 1902-1903 гг.) над Этикой. К сожалению, ударился в род исторического обзора (для которого я тогда еще подготовил материалы); но уже приближаюсь к концу его, и конечно, он помогает в построительной части» (ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 2. Ед. хр. 81).

Среди рукописей П. А. Кропоткина, хранящихся в его фондах в ГА РФ и в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, имеется немало фрагментов, которые с той или иной долей вероятности можно считать частями незавершенного второго тома «Этики». При подготовке данной публикации в качестве плана был взят упоминавшийся перечень отрывков из «Наставления...», поскольку он является хронологически наиболее поздним авторским планом.

Руководствуясь этим списком, исследователи А. В. Бирюков, А. А. Мкртчян и А. В. Савченко провели сплошной просмотр всех рукописей первого и второго томов «Этики» в фонде Кропоткина в ГА РФ. В результате поисков выявлено 18 из 20 отрывков (не обнаружены: «6. Spencer et Huxley, 24 листка» и «12. Ethics et Mutual Aid (H. Spencer)»). Найденные

отрывки публикуются в настоящем издании в порядке, указанном Кропоткиным.

Таким образом, проделанная работа не может считаться окончательной. Во-первых, остается открытым вопрос о том, что было сделано Кропоткиным за оставшиеся ему полтора года жизни после написания «Наставления...». Во-вторых, не найденные исследователями отрывки могли оказаться среди рукописей других работ П. А. Кропоткина.

Большинство публикуемых отрывков написано Кропоткиным по-английски. Отрывки «Теоретическая этика», «Чувство и разум», «Понятие о справедливости» и «Глава III. Понятие о справедливости» написаны по-русски, «Локк, Камберленд, Шефтсбэри» и «Справедливость и нравственность» — по-французски.

Перевод отрывка «Первобытная этика» выполнен А. А. Мкртчяном, отрывков «Справедливость», «Необходимость общих нравственных принципов», «Реакция на эволюционную этику», «Критерий нравственности, не найденный Спенсером», «Назначение этической системы», «Заметки» и «Этический урок природы» переведены А. В. Бирюковым, «Локк, Камберленд, Шефтсбэри» и «Справедливость и нравственность» — К. Г. Филоновой, «Этика» и «Этические потребности наших дней» — А. В. Бирюковым и А. А. Мкртчяном, «Спенсер о нравственных мотивах и чувство долга», «Двусторонняя этика современности», «Необходимость всеобщих принципов» и «Эгоизм *versus* альтруизм» — А. В. Савченко и А. В. Бирюковым. Общая редакция переводов А. В. Бирюкова.

В фонде П. А. Кропоткина в ГА РФ (Ф. 1129) наряду с авторскими рукописями публикуемых отрывков хранятся расшифрованные и перепечатанные тексты, причем исключительно вторые-третьи машинописные копии. Очевидно, Н. К. Лебедев или кто-то из сотрудников существовавшего в 1920-1930-х гг. в Москве Музея П. А. Кропоткина пытался осуществить их публикацию. План издания обоих томов «Этики» за рубежом обсуждался в 1926-1927 гг. в переписке С. Г. Кропоткиной и жившей в Париже последовательницы и близкого друга П. А. Кропоткина М. И. Гольдсмит. Из писем следует, что последняя получила машинописные тексты второго тома, занималась поисками издателя, работала над переводом, написала предисловие ко второму тому. Издание не состоялось, а судьба рукописей неизвестна (см.: *Любина Г. И.* Русские женщины в интерьере московского музея: (судьба музея П. А. Кропоткина) // Москва научная. М., 1997. С. 444).

Только в 1990 г. профессор Н. М. Пирумова опубликовала несколько отрывков, которые, как она считала, относятся ко второму тому «Этики» (*Кропоткин П. А.* Из фрагментов II тома «Этики» / Послесловие Н. М. Пирумовой // Опыты: Литературно-философский сборник. М., 1990. С. 255-272). Однако дальнейшая работа, о которой кратко сказано выше, показала, что

все эти фрагменты относятся к ранним редакциям «Этики», часть из них послужила материалом для первого тома, часть вообще не была использована Кропоткиным. Однако именно инициатива безвременно ушедшей Натальи Михайловны Пирумовой, ее опыт, эрудиция и талант руководителя позволили довести научные разыскания до конца.

Текст публикуется по: ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 335. Л. 14-84; Ед. хр. 340. Л. 1-7, 168, 193-202, 203-216, 235; Ед. хр. 341. Л. 8-24, 29; Ед. хр. 344. Л. 103-112; Ед. хр. 345. Л. 2, 126 - 24, **66-72**, 73-76, 81, 90-**96**, 97-102, 109-115, 116-118, 122-155, 158-167; Ед. хр. 351. Л. 385-386; Едхр. 352. Л. **29**-31,46а - 64,**136**-140.

⁹³⁸ *Йодль Ф.* История этики в новой философии. М., 1896-1898. Т. 1-2. *Йодль, Йодль (Jodl) Фридрих* (1849-1914) — немецкий философ, профессор (с 1896). Присоединившись к Миллю, Канту и Фейербаху, защищал естественный монизм, связанный с позитивистски-гуманитарной религией разума. Профессор философии Мюнхенского, затем Пражского немецкого университетов.

⁹³⁹ *Стюарт Д.* Очерки нравственной философии. 1793- Полное название книги Д. Стюарта: «Очерки нравственной философии, для студентов Эдинбургского университета» (*Stewart D. Outlines of moral philosophy, for use of students of the University of Edinburgh. London, 1793*).

⁹⁴⁰ *Аристотель (Aristoteles)* (384-322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый. Родился в Стагире. В 367 г. отправился в Афины и, став учеником Платона, в течение 20 лет, вплоть до смерти Платона (в 347 г.), был участником платоновской Академии. В 343 г. был приглашен Филиппом (царем Македонии) воспитывать его сына Александра. В 335 г. вернулся в Афины и создал там свою школу (Ликей, или перипатетическую школу). Умер в Халкиде на Эвбее, куда бежал от преследования по обвинению в преступлении против религии. В этике Аристотель выше всего ставил созерцательную деятельность разума («дианоэтические» добродетели), которая, по его мысли, включает в себе ей одной свойственное наслаждение, усиливающее энергию. Моральным идеалом мыслителя является бог — совершеннейший философ, или «мыслящее себя мышление». Этическая добродетель, под которой Аристотель понимал разумное регулирование своей деятельности, он определял как середину между двумя крайностями (метропатия).

⁹⁴¹ *Шефтсбэри (Shaftesbury) Энтони-Эшли-Купер (Cooper)* (1671-1713) — граф, английский философ-моралист, эстетик, представитель деизма. Ученик Дж. Локка, Шефтсбэри выразил основные идеи, присущие раннему Просвещению. Странник свободы мысли, выступавший против церковной религиозности и фанатизма, усматривал в разуме единст-

венный критерий истины. Его философия — выражение крайне оптимистического взгляда на мир и историю. Используя неоплатонические образы (заимствуемые, в частности, у кембриджских платоников), Шефтсбэри рисовал величественную картину вечно творимого и творящегося космоса с единым первоисточником истинного, благого и прекрасного. Основная идея морали Шефтсбэри — мысль о самостоятельности нравственного начала; он протестует одинаково как против построения морали на физиологической основе, так и против дедуцирования ее из религиозного откровения.

⁹⁴² *Хетчисон* (Hutcheson) Фрэнсис (1694–1747) — шотландский философ. Профессор моральной философии в Глазго (с 1729). Систематизировал и развивал идеи Э. Шефтсбэри, оказал влияние на Д. Юма и А. Смита. Согласно Хетчисону, в основе красоты, нравственности и религии лежат особые, независимые друг от друга, «внутренние» врожденные чувства — эстетические, моральные и религиозные.

^{94b} *Гассенди* (Gassendi) Пьер (1592–1655) — французский философ-материалист, работал также в области математики, астрономии, механики, истории науки. Священник, профессор теологии в Дине (с 1613), философии в Эксе (с 1616), математики в Королевском коллеже в Париже (с 1645). Пропагандируя атомистику и этику Эпикура, возражал против теории врожденных идей и всей метафизики Р. Декарта с позиций материалистического сенсуализма, в специальном труде критиковал схоластический аристотелизм.

⁹⁴⁴ *Бэкон* (Bacon) Фрэнсис (1561–1626) — английский философ, родоначальник английского материализма. В 1584 г. был избран в парламент. С 1617 г. лорд-хранитель Большой государственной печати, затем — лорд-канцлер. В 1603 г. ему было пожаловано звание рыцаря, он был возведен в титул барона Веруламского в 1618 г. и виконта Сент-Олбанского в 1621 г. В 1621 г. привлекался к суду по обвинению во взяточничестве, осужден и отстранен от всех должностей. Помилованный королем, не вернулся на государственную службу и последние годы жизни посвятил научной и литературной работе. Главным литературным творением Бэкона считаются «Опыты» («*Essayes*»), над которыми он непрерывно работал в течение 28 лет. Бэкон называл свои опыты «отрывочными размышлениями» о честности, приближенных и друзьях, о любви, богатстве, о занятиях наукой, о почестях и славе, о превратностях вещей и других аспектах человеческой жизни.

⁹⁴⁵ Индуктивными науками называют науки, основанные не на догадках и не претендующие на внушения свыше, а строящие свои выводы на тщательном изучении самих явлений природы и проверяющие все свои предположения (гипотезы) строгим сравнением выводов из этих гипотез с наблюдаемыми фактами природы.

'Моравские братья — религиозная секта, возникшая в середине XV в., проповедовала бедность, восстановление порядков раннехристианских общин, отвергала сословное деление феодального общества. Анабаптизм — движение, возникшее в XVI в. в Германии и Швейцарии. Социальные цели его носили черты утопического коммунизма и заключались в требовании немедленного установления «царства божия» на земле — в первую очередь уничтожения богатства и богатых. Штундизм — собирательное название, применявшееся русской администрацией и православной церковью по отношению к сторонникам различных сект протестантского толка, главным образом на юге России. Духоборы — одно из направлений русского сектантства, сложившееся в XVIII в. Духоборы объявляли веру делом внутренних убеждений, отрицали церковные обряды, проповедовали общность имущества, неподчинение местным властям.

Платон (Platon) (428 или 427-348 или 347 до н. э.) — древнегреческий философ. Ок. 407 г. познакомился с Сократом и стал одним из его самых восторженных учеников. После смерти Сократа уехал в Мегару. По преданию, посетил Кирену и Египет. В 389 г. отправился в Южную Италию и Сицилию, где общался с пифагорейцами. В Афинах основал собственную школу — Академию платоновскую. Почти все сочинения Платона написаны в форме диалогов (беседу в большей части ведет Сократ), язык и композиция которых отличаются высокими художественными достоинствами. Философия Платона не изложена систематически в его произведениях, представляющихся современному исследователю обширной лабораторией мысли, требующей систематизации. Платон подверг резкой критике существовавшие формы государственной власти, выдвинув собственный утопический идеал государства и общественного устройства. По Платону, цари должны философствовать, а философы царствовать, причем таковыми могут быть только немногие созерцатели истины. Разработал подробную теорию общественного и личного воспитания философов и воинов, проповедовал уничтожение частной собственности, общность жен и детей, государственное регулирование браков, общественное воспитание детей, которые не должны знать своих родителей.

Милосердие (лат).

«Журнал позитивной философии» («Revue de philosophie positive*») — журнал, издававшийся Э. Литтре и Г. Н. Вырубовым в 1867-1883 гг. В рукописи над заголовком помета карандашом: «Эти листы 47-57 или 35а следует использовать в главе "Первобытная этика" или в гл. II "Нравственность в природе"».

- ⁹⁵¹ В рукописи против этого примечания помета на поле: «Это наблюдение относится к неволе».
- ⁹⁵² См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор // Соч. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. V. С. 441 - 447.
- ⁹⁵³ См.: Там же. С. 442.
- ⁹⁵⁴ *Одубон* (Audubon) Джон Джеймс (1780-1851) — американский орнитолог французского происхождения.
- ⁹⁵⁵ *Брам* Альфред Эдмунд (2.02.1829, Рентендорф в Тюрингии — 11.11.1884, там же) — немецкий зоолог. Путешествуя по Египту, Нубии, Судану, Абиссинии, Испании, Норвегии, Западной Сибири, собрал большой материал по биологии животных и обобщил его в широко популярном труде «Жизнь животных» (т. 1-6, 1863-1869), который способствовал развитию интереса к естествознанию; переведен на большинство европейских языков.
- ⁹⁵⁶ См.: *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор // Соч. М., 1953. Т. V С. 447.
- ⁹⁵⁷ Кропоткин ссылается на четвертый том французского издания «Жизни животных» А. Э. Брэма: *La vie des animaux illustree. Description populaire du regne animal. Par A. E. Brehm* (Иллюстрированная жизнь животных. Популярное описание царства животных А. Э. Брэма). Paris: J. V. Bailliere, et illis, s. d.
- ⁹⁵⁸ Фраза недописана. Против ее окончания в рукописи помета: «См. Hudson, p. 226, 232, 265».
- ⁹⁵⁹ Против заглавия раздела в рукописи рукой Кропоткина проставлена дата: «1918».
- ⁹⁶⁰ *Сиджвик* (Sidgwick) Генри (1838-1900) — английский философ и экономист. Образование получил в университетах Регби и Кембриджа. С 1859 г. преподаватель, а с 1883 г. профессор этики Кембриджского университета. К философии, этике и политэкономии подходил с позиций утилитаризма. В вышедшем в 1874 г. своем главном труде «Методы этики» рассматривал утилитаризм как основной метод решения моральных проблем. Однако, не будучи достаточно последовательным, подчас склонялся к интуитивизму.
- ⁹⁶¹ *Вестермарк* (Westermarck) Эдвард Александр (1862-1939) - финский этнограф и социолог. Возглавлял кафедру моральной философии в университете Хельсинки (1890-1906), кафедру социологии в Лондонском университете (1907-1930) и кафедру философии в Академии Або (1918-1930). Главный труд — «История человеческого брака», ценен обильным фактическим материалом. Заинтересовавшись проблемой этических различий, составил в работах «Происхождение и развитие нравственных идей» («The Origin and Development of the Moral Ideas»,

- 1906-1908) и «Этическая относительность» («Ethical Relativity», 1932) каталоги нравственных норм в поддержку своей гипотезы об эмоциональной основе морали.
- ⁹⁶² Крopotкин ссылается на книгу Э. Вестермарка «Происхождение и развитие нравственных идей» (*Westermarck E. The origin and development of the moral ideas: In 2 volumes. London, 1906-1908*).
- ⁹⁶³ Во французском языке для обозначения понятий «совесть» и «самопознание» существует один термин — «conscience». Далее этот термин будет передаваться как «сознание», но при этом следует помнить о его втором значении.
- [^] *Камберленд Р.* Философское рассуждение о законах природы (*лат.*). *Камберленд* (Cumberland) Ричард (1632-1718) — епископ в Питерборо, противник Гоббса в нравственной философии.
- ⁹⁶⁵ Имеется в виду книга Э. Шефтсбэри «Исследование относительно добродетели» (1711) (См. издание: *Shaftesbury A.A. Characteristics of men, manners, opinions, times. London, 1732. Vol. 2: An inquiry concerning virtue and merit*).
- ⁹⁽⁶⁾ *Хетчисон* (Hutcheson) Фрэнсис — см. комм. 942.
- ⁹⁶⁷ Пропуск в рукописи. Восстановлено по тексту приложения.
- ⁹⁶⁸ *Cornish Ch. J. Animals at work and play (Корниш Ч. Дж. Работа и игры животных). New York, 1896.*
- ⁹⁶⁹ Заранее (*лат.*).
- ⁹⁷⁰ *Отец Иннокентий* (Попов-Вениаминов Иван Евсеевич) (1797-1879) — архиепископ (с 1850), митрополит Московский (с 1868). Был ближайшим сподвижником генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева. Много лет прожил на Алеутских островах, занимаясь миссионерской деятельностью, за десять лет он обратил в христианство население этих островов. В 1858 г. Благовещенск стал центром Камчатской епархии, куда вошла и Амурская область, и архиепископ Иннокентий переехал сюда из Якутска. Труды отца Иоанна Вениаминова по географии, этнографии, языкознанию получили широкую известность.
- ⁹⁷¹ Пропуск в тексте.
- ⁹⁷² Далее в рукописи помета: «(см. тетрадь Б)». В тетради Б (ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед. хр. 335), куда вклеен текст отрывка «Правила жизни у первобытных народов», продолжение текста имеет заголовок «Этика. Продолжение 3-й статьи (см. тетрадь А)» и дату: «Дмитров 13 июня 1918».
- ⁹⁷³ Против этого места на поле рукописи помета: «2 части: одна безусловно необходима] для сущ[ест]в[ования] как всего рода, так и отдельной особи: это формы, устан[овленные] для [добывания] средств пропитания, а вторая связана с религиозными] "обряд[ами]" и "суевериями"».

- ⁹⁷⁴ См.: *Вениаминов И. Е.* Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 1-2. Против этого места на поле рукописи помета: «NB. См. книгу Post'a об африканских дикарях. Она дает полный обзор их "Права". Взять из нее его подразделения. Мои выписки?»
- ⁹⁷⁵ Justice, equite — справедливость (*англ., франц.*); Rechtligkeit — честность (*нем.*).
- ⁹⁷⁶ Aequitas — справедливость (*лат.*); Recht — право (*нем.*).
- ⁹⁷⁷ Рукопись отрывка датирована 24 июля 1918 г.
- ⁹⁷⁸ См. комм. 976.
- ⁹⁷⁹ Произведение («Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», 1651) Т. Гоббса о проблемах государства. В Англии было запрещено. Переведенное в 1868 г. Автократовым С. П. на русский язык, было уничтожено.
- ⁹⁸⁰ Солом (ЗоХсов) (между 640 и 635 — ок. 559 до н. э.) — знаменитый афинский реформатор и законодатель, один из «семи мудрецов», элегический поэт. Согласно реформе государственного строя — тимократической конституции (т. е. основанной на имущественном цензе), все граждане были разделены на 4 класса (или разряда) по количеству доходов с земли: пентакосиомедимны, всадники, зевгиты, феты. Политические права каждого класса определялись размером имущества. Солон усилил роль народного собрания (эκκλeσιaς), создал два новых органа управления: Совет 400 (буле) и гелиэю (суд присяжных).
- ⁹⁸¹ *Гексли, Хаксли (Huxley) Томас Генри* (1825-1895) — английский естествоиспытатель, ближайший соратник Ч. Дарвина и популяризатор его учения. В 1854-1895 гг. профессор Королевской горной школы. В 1871-1880 гг. — секретарь, в 1883-1885 гг. — президент Лондонского королевского общества. Исследования Гексли относятся к области зоологии, сравнительной анатомии, палеонтологии, антропологии и эволюционной теории.
- ⁹⁸² Об «Эволюции и этике» (*англ.*). Кропоткин полемизирует с Т. Гексли по вопросам, рассматриваемым в этой лекции, в разделе «Этический урок природы (Спенсер, Конт и Гексли)» настоящего издания (см. ниже).
- ⁹⁸³ Отрывок датирован 24 июля [1918 г.].
- ⁹⁸⁴ Против этого места на поле рукописи помета: «Так говорят даже хорошие писатели по этике, например аргентинец С. О. Bunge (законодательство) краснокожих индейцев, о кот[ором] я упоминал во "Взаимной помощи"».
- ⁹⁸⁵ Против начала следующего абзаца в рукописи помета: «В Теоретическую этику. Еще не использовано. 12.VII.19».

- ⁹⁸⁶ В рукописи пропуск, восстанавливаемый нами по смыслу. См.: *Кропоткин П.А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. Пб.; М., 1922. С. 302.
- ⁹⁸¹ *Кедворс* (Cudworth) Ральф или Рудольф (1617-1688) — английский философ, профессор еврейского языка в Кембридже. Принадлежал к числу английских платоников; оспаривал сенсуализм Гоббса; праву и морали приписывал божественное происхождение. Мораль, таким образом обоснованная, изначально заложена, по мнению Кедворса, в человеческом разуме, а не есть результат соглашения.
- ⁹⁸⁸ Естественное право (*лат.*).
- ⁹⁸⁹ Милосердие (*лат., франц.*).
- ⁹⁹⁰ Здесь и далее Кропоткин цитирует второй том работы В. Вундта «Этика. Введение в факты и законы этической жизни» в английском переводе (*Wundt W. Ethics: An investigation of the facts and laws of the moral life. London, 1906. Vol. II: Ethical systems*). В этом издании, наряду с собственной нумерацией страниц (первая цифра в ссылках Кропоткина), указаны соответствующие номера страниц немецкого оригинала (вторая цифра).
- ⁹⁹¹ Вещей (*англ.*).
- ⁹⁹² Чувства и склонности (*англ.*).
- ⁹⁹³ *Вундт* (Wundt) Вильгельм (1832-1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Профессор физиологии в Гейдельберге (1864-1874), профессор философии в Лейпциге (с 1875). Член многих иностранных академий и ученых обществ. Вундт стоял на точке зрения психофизического параллелизма, полагая, что явления сознания неотделимы от нервных процессов, но причинно с ними не связаны. В области сознания, по Вундту, действует особая психическая причинность, а поведение определяется апперцепцией.
- ⁹⁹⁴ Имеется в виду работа Ф. Хетчисона: *Philosophia moralis, institutio compendiaria Libris III* (Нравственной философии краткое наставление в трех книгах). Glasguae, 1742.
- ⁹⁹⁵ Со всяким благожелательным инстинктом (*англ.*).
- ⁹⁹⁶ Благожелательность (*англ.*).
- ⁹⁹⁷ Одобрение и неодобрение (*англ.*).
- ⁹⁹⁸ Полные названия упомянутых работ: *Hume D. A treatise on human nature: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects* (Трактат о природе человека, т. е. опыт введения в экспериментальный метод рассуждений о нравственных предметах). London, 1739-1740. Vols. 1-3; *Hume D. An inquiry concerning the principles of morals* (Исследование о началах нравственности). London, 1748.

- ⁹⁹⁹ В рукописи помета на поле: «NB. Почему? Справиться с оригиналом. М. б., неясно выражено?»
- ¹⁰⁰⁰ R РУКОПИСИ против этого места помета на поле: «Юм или Wundt? Если Юм, то очень важно».
- ¹⁰⁰¹ «Теория нравственных чувств» (*англ.*).
- ¹⁰⁰² Против этого слова в рукописи помета: «justice» — суд? Сверить с немецким] подлинником]. Кропоткин, как уже упоминалось, пользовался английским переводом книги В. Вундта.
- ¹⁰⁰³ Против этого места в рукописи помета: «NB. Прочеть Гельв[еция]».
- ¹⁰⁰⁴ Фраза недописана.
- ¹⁰⁰⁵ В рукописи против этого места помета на поле: «(нового плана: см. во главе этой тетради)».
- Приводим указанный план полностью.
- Работа по этике
- А. Первый план работы
- I. Современная потребность в этике (Nineteenth Century, август 1904).
- II. Нравственный урок природы (Nineteenth Century, [март 1905]).
- III. Животные.
- IV. Первобытная этика.
- V. Религиозные системы.
- VI. Различные рационалистические системы.
- VII. Пределы этики.
- VIII. Справедливость, равенство.
- IX. Этика свободного человека.
- Это был первый план, который должен был послужить упорядочению заметок. Так как время проходит, необходимо продолжить первые две статьи и включить в содержание третью и четвертую статьи «развитие моей системы»; так:
- III. Справедливость = Равенство, подтвержденное примерами, взятыми из всех законодательных систем дикарей, варваров,
- и IV. Нравственное действие, т. е. когда человек дает больше, чем получает, или когда он совсем не рассчитывает на воздаяние, равное его собственному.
- (III и IV могут каждая содержать по два раздела).
- Изложив таким образом всю мою систему, я смогу, если получится, написать соответствующие главы к прежним IV, V и VI — так:
- Вторая часть
- Различные этические системы
- V (бывш. IV). Первобытная этика и этика варваров.
- VI (бывш. V). Религиозные системы.

VII (бывш. VI). Рационалистические системы.

VIII (бывш. VII). Современные течения.

Что касается материалов о животных (под заглавиями: III. Животные, такие как осы, тигры, и рукописи в 4-ю долю листа, начатые ранее), лучше будет использовать их (с рукописями, озаглавленными «Взаимная помощь, Приложение», оставленными на Новинском бульваре).

Второй том Взаимной помощи [употребить] в качестве дополнений.

^{xIII} *Литтре* (Литтрэ) (Littre) Эмиль (1801-1881) — французский философ и филолог, сторонник позитивизма, член Французской Академии (1871), сенатор (с 1875), составитель большого словаря французского языка (1863-1873). Ученик и последователь О. Конта, развил и популяризировал его идеи, дополнив учение о трех стадиях развития человечества понятием четвертой стадии — техники, был основателем особого направления в позитивизме.

¹⁰⁰⁷ Право это сила: научная теория права и морали (*франц.*). Книга вышла в Париже в 1911 г.

^{пов} право. Очерк научной теории этики, в особенности юридической ее стороны. Буэнос-Айрес, 1907 (*исп.*).

¹⁰⁰⁹ Против этого места в рукописи помета на поле: «3-й член Трилогии: Самоотверженность лучше, чем самопожертвование. Великодушие (Grandeur d'ame).

¹⁰¹⁰ Достоинство и проступок (англ.).

¹⁰¹¹ На заглавном листе рукописи этого раздела записан следующий его план:

1. «Первоосновы нравственных понятий надо искать в игре животных» — вызовет возражения.

2. «Уго Гроций» — из написанного здесь страницы 6 и 7 использованы, стр. [пропуск] — нет.

3. Застой этики времен Древней Греции — стр. 11-17.

4. Греческие воззрения на этику (18-22).

5. Застой в 1500 лет. Пробуждение (23-26).

^{m2} *Эспинас* (Espinas) Альфред Виктор (1844-1922) — французский философ, профессор университета в Бордо, один из распространителей эволюционной теории во Франции, предшественник праксеологии и этологии. Социальная концепция Эспинаса содержит идеи о том, что рождение социологии было подготовлено изучением связей между животными, а общество — это комплексное живое существо, подверженное в своих изменениях естественным законам. На его книгу A Espinas. Des sociétés animales (Paris, 1877) ссылается Кропоткин.

^{1m} *Гроций* (Grotius) Гуго де Гроот (1583-1645) — голландский юрист, социолог и государственный деятель. Один из основателей теории естественного права и науки международного права. В 1619 г. за участие во внутренних политико-религиозных распрях в стране был приговорен к пожизненному заключению, в 1621 г. бежал во Францию, где провел 11 лет, затем, преследуемый А. Ж. Ришелье, поселился в Швеции. По Гроцию, естественное право истинно само по себе и потому существует независимо от воли божьей; в ходе исполнения его принципов (воздержание от посягательств на чужую собственность, соблюдение договоров, наказание за преступления) складывается право «человеческое». Государство возникает из «общезительной природы человека», его возникновению предшествует общественный договор.

¹⁰¹⁴ Киринейская, или киренская, школа — философское направление, развивавшее этическую сторону учения Сократа и подготовившее почву для эпикуреизма.

¹⁰¹⁵ Здесь и далее многоточия в квадратных скобках — пропуски в рукописи.

¹⁰¹⁶ В рукописи фраза недописана.

¹⁰¹⁷ Пропуск в рукописи. Вероятно, ошибка Кропоткина — работы П. Шаррона, выпедшие в 1588 г., неизвестны. В этом году вышли «Опыты» М. Монтеня.

¹⁰¹⁸ См.: *Charron P. De la sagesse livres trois* (О благоразумии, три книги). Bordeaux, 1601.

^{III⁹} *Шаррон* (Charçon) Пьер (1541-1603) — французский богослов и моралист. Изучал в Орлеане право, был адвокатом при парижском парламенте, потом занялся богословием и приобрел славу духовного оратора в южных городах Франции. Королева Маргарита, жена Генриха IV, выбрала его в придворные проповедники. В Бордо Шаррон познакомился с Монтенем и стал его ревностным учеником. В 1594 г. Шарон назначен главным викарием при епископе города Кагора.

¹⁰²⁰ «Сочетание» (*франц.*).

¹⁰²¹ «Но обе дополняют друг друга и осенены милостью Божией, в которой он никому из испрашивающих не отказывает» (*франц.*).

^{III²} *Теннисон* (Tennyson) Альфред (1809-1892) — английский поэт. Учился в Кембриджском университете. Печатался с конца 1820-х п., однако только сборник «Стихотворения» (т. 1-2, 1842) принес ему прочный успех. Наиболее значительные произведения Теннисона «Королевские идилии» (1859) — цикл поэм на темы средневековых сказаний о короле Артуре и рыцарях Круглого стола.

¹⁰²³ «Некоторые дарвинисты» в рукописи написано вместо зачеркнутого «Гексли».

¹⁰²⁴ По-видимому, Кропоткин имеет в виду притчу о молодом богаче, который «жизни вечной», предложенной Христом, предпочел свое богатство (Мф, 19: 16-30; Мк, 10: 17-31; Л, 13: 13-25).

¹⁰²⁵ В рукописи против конца абзаца помета на поле: «Долг по отношению к другим».

¹⁰²⁶ *Мандевиль* (Mandeville) Бернард (1670-1733) — английский писатель. По происхождению француз. В Лейдене получил медицинское образование. В 1705 г. опубликовал сатиру «Ропщущий улей, или Мошенники, ставшие честными», переизданную в 1714 и 1723 гг. под названием «Басня о пчелах, или Частные пороки — общая выгода» (рус. пер.: 1924). Жизнь пчелиного улья — аллегория буржуазного общества с его конкуренцией, коррупцией, социальным угнетением. Мораль басни: пороки частных лиц благодетельны для общества (private vices — public benefits).

^{III7} *Ламеннэ* (Lamennais) Фелисите Робер де (1782-1854) — французский публицист и философ, аббат, один из родоначальников христианского социализма. Быстро преодолев увлечение идеями Ж.-Ж. Руссо, Ламеннэ уже в молодости стал убежденным монархистом и правоверным католиком. В ранних трудах (1810-1820-е гг.) выступил с критикой идеи Великой французской революции и материалистической философии XVIII в. Его политическим идеалом была в это время христианская монархия. Однако уже с конца 1820-х гг. переходит на позиции либерализма; во время революции 1830 г. основал в сотрудничестве с аббатом Лакордером и графом Монталамбером журнал «Авенир» («L'avenir») с программой отделения церкви от государства, всеобщего избирательного права и ряда др. либеральных реформ. Утопические идеи Ламеннэ о возможности предотвращения социальных революций и улучшения общественного строя путем христианской любви и нравственного самоусовершенствования оказали большое влияние на развитие христианского социализма и в частности социального учения католического модернизма.

¹⁰²⁸ *Константин I* [Великий], Флавий Валерий (Flavius Valerius Constantinus Magnus) (ок. 285-337) — император в 306-337. После смерти отца (в 306 г.) правил в Галлии, укрепляя свою власть в многочисленных войнах. Церковная традиция называет Константина I равноапостольным и связывает с ним коренной поворот от преследования христианства к покровительству новой религии.

^{III9} *Эвклид* (Eukleides) — древнегреческий математик, автор первого из дошедших до нас теоретических трактатов по математике. Биогра-

фические сведения об Эвклиде крайне скудны. Достоверным можно считать лишь то, что его научная деятельность протекала в Александрии в III в. до н. э. Эвклид — первый математик александрийской школы.

¹⁰³⁰ *Ксенофан Колофонский* (Xenophanes) (VI-V вв. до н. э.) — древнегреческий поэт и философ, основатель элейской школы. Автор элегий. Антропоморфным богам греческой народной религии Ксенофан противопоставлял некоего единого бога, ни по облику, ни по мыслям не сходного с человеком. Ксенофану принадлежит целая космогония, типичная для досократовской философии.

¹⁰³¹ *Пифагор* (Pythagoras) Самосский (ок. 570 — ок. 500 до н. э.) — древнегреческий мыслитель, религиозный и политический деятель, основатель пифагореизма. В зрелом возрасте (по преданию, на 40-м году жизни) поселился в южноиталийском г. Кротоне, где основал строго закрытое сообщество своих последователей, уже при жизни почитавших его как высшее существо.

¹⁰³² *Демокрит* (Demokritos) (ок. 460 — ок. 370 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, один из первых представителей атомизма. Из сохранившихся отрывочных сведений о жизни Демокрита известны его многочисленные путешествия в разные страны (в т. ч. в Египет, Вавилонию, Иран, Индию, Эфиопию), энциклопедический характер его познаний. Демокрит занимался всеми существовавшими тогда науками: этикой, математикой, физикой, астрономией, медициной, филологией, техникой, теорией музыки и т. д. Историческое место философии Демокрита определяется переходом древнегреческой натурфилософии к выработке понятия индивидуума, индивидуального бытия. Этика впервые становится у Демокрита отдельной наукой. Высшее блаженство видит в освобождении от всего чувственного и случайного, в спокойной ясности духа.

^{1m} *Антистен* из Афин (Antisthenes) (ок. 435-370 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы киников. Ученик софиста Горгия и Сократа, после смерти которого открыл собственную школу. Высший критерий истинности видел в добродетели, а целью познания и философии считал совпадение этического и природного в «автаркии» (независимости) от социальных влияний и человеческих установлений. Выступал против традиционного со времен элейской школы разделения мира на умопостижимое («по истине») и чувственное («по мнению») бытие, чем предвосхитил аристотелевскую критику идей Платона.

¹⁰³⁴ Далее в рукописи пропуск в одно-два слова.

^ *Августин Блаженный* Аврелий (Augustinus Sanctus) (354-430) — христианский теолог, виднейший представитель западной патристики. Про-

шел через увлечения манихейством и скептицизмом, в 387 г. принял крещение. С 395 г. — епископ Гиппона. Для средневековья Августин был непререкаемым авторитетом в вопросах религии и философии, вплоть до Фомы Аквинского не имеющим себе равных; от него исходит платоническая ориентация ранней схоластики.

¹⁰³⁶ Левит — греческое, а за ним и русское название третьей библейской книги в составе Моисеева Пятикнижия.

¹⁰³⁷ Заурядный (*франц.*).

^{m8} *Аргентов* Александр — священник-миссионер, известен как исследователь Якутского края. Ему принадлежат: «Путевые записки в приполярной местности» (Записки Сибирского отдела Географического общества, кн. IV); «Чаунский приход Якутской области» (Записки Императорского Русского Географического общества. СПб., 1859); «Статистика народонаселения прихода Спасителя в Нижнеколымске» (там же); «Нижнеколымский край» (Известия Географического общества». 1879. Т. XV) и др.

¹⁰³⁹ Утилитарианизм, 2-е изд., Л[ондон], 1864. Полное название работы: Utilitarianism, by John Stuart Mill. Reprinted from «Fraser's Magazine». Second edition (Утилитарианизм Джона Стюарта Милля. Перепечатано из «Fraser's Magazine». Второе издание). London, 1864.

¹⁰⁴⁰ Гильотина (*франц.* guillotine) — орудие для совершения казни (обезглавливания осужденных), введенное во Франции в период Великой французской революции по предложению врача Ж. И. Гийотена (Guillotín, 1738-1814).

¹⁰⁴¹ В рукописи пропуск. Дата уточнена по Полному собранию законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 14. № 10306.

¹⁰⁴² См.: *Spencer H.* Justice, being part IV of the Principles of ethics (*Спенсер Г.* Справедливость, составляющая IV часть Принципов этики). London; Edinburgh, 1891.

^{m6} *Фулле* (Fouillee) Альфред Жюль Эмиль (1838-1912) — талантливый французский философ. Был профессором в парижской Высшей нормальной школе. В 1867 и 1868 гг. за труды о Платоне и Сократе был премирован Академией наук. Подверг последовательному рассмотрению в порядке убывающей научности мораль эволюционную, позитивную, независимую, неокритическую, кантовскую, пессимистическую, спиритуалистическую, эстетическую, мистическую и теологическую. Этика самого мыслителя представляет собой попытку примирить крайности оптимизма и пессимизма на почве эволюционизма идей-сил. Мир совершенствуется, в нем замечается прогресс; человечество может надеяться достигнуть величайшего счастья на высших ступенях своего развития, ибо конечная цель нравственности и за-

ключается именно в достижении максимума благополучия и минимума страданий.

Пропуск в рукописи.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853-1900) — религиозный философ, поэт, публицист и критик Сын историка С. М. Соловьева. После речи против смертной казни в марте 1881 г. (в связи с убийством Александра II народовольцами) был вынужден оставить преподавательскую работу. В 1880-е гг. выступал преимущественно как публицист, проповедуя объединение «Востока» и «Запада» через воссоединение церквей, борясь за свободу совести и против национально-религиозного гнета; сотрудничал (с 1883 г.) в либеральном «Вестнике Европы». В 1890-х гг. занимался философской и литературной работой; переводил Платона, вел философский отдел в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона. Соловьев предпринял наиболее значительную в истории русского идеализма попытку объединить в «великом синтезе» христианский платонизм, немецкий классический идеализм (главным образом Ф. В. Шеллинга) и научный эмпиризм. В конце 1870-х и в 1880-е гг., в противовес как радикально-демократическому так и позднеславянофильскому и официально-консервативному направлениям, выступил с социальных позиций, близких к либеральному народничеству. Однако умеренно-реформистские взгляды соседствовали у него с мистико-максималистской проповедью «теургического делания».

Гёте (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749-1832) — немецкий поэт, мыслитель и естествоиспытатель. Выдающийся представитель Просвещения в Германии, один из основоположников немецкой литературы Нового времени. Учился в Лейпциге (1765-1768) и Страсбурге (1770-1771), слушал лекции по юриспруденции и многим другим научным дисциплинам, включая медицину. Был участником движения «Буря и натиск» (Sturm und Drang). Важное значение имела для Гете дружба с Ф. Шиллером (с 1794). В Веймаре руководил организованным им в 1791 г. театром. Реакцией на индивидуалистическое бунтарство явилась мысль Гете о необходимости самоограничения личности. Однако верный героическим заветам гуманизма, Гете утверждал, что человек способен к творческим дерзаниям. Трагедия Гете «Фауст» (1-я ч. — 1808, 2-я ч. — 1825-1831) подвела итог развитию всей европейской просветительской мысли XVIII в. и предваряет проблематику XIX в. Путь к созиданию проходит через разрушение — таков вывод, к которому, по словам Н. Г. Чернышевского, приходит Гете, обобщая исторический опыт своей эпохи.

Свобода, равенство, братство (*франц.* Liberte, Egalite, Fraternite) — девиз Великой французской революции и Французской республики.

- ¹⁰⁴⁸ «Направление роста волос у животных и человека» Вальтера Кидда (англ.).
- ^{m9} Вейсман (Weismann) Август (1834-1914) — немецкий зоолог и теоретик эволюционного учения. Учился в Геттингене (1852-1856). С 1863 г. приват-доцент, в 1873-1912 г. профессор Фрейбургского университета. Ранние работы посвящены гистологии мышечной ткани, развитию насекомых, биологии пресноводных организмов. С конца 1860-х гг. перешел в основном к теоретическим исследованиям, посвященным защите, обоснованию и развитию учения Ч. Дарвина.
- ^{1m} Вебер (Weber) Эрнст Генрих (1795-1878) — немецкий анатом и психофизиолог. С 1818 г. профессор анатомии, а затем физиологии в Лейпцигском университете. Основные работы Вебера посвящены изучению чувствительности (главным образом кожной и мышечной). Создал ряд методик и приборов для опытного изучения органов чувств, открыл наличие закономерных соотношений между силой воздействия внешних физических раздражителей и вызываемыми ими субъективными реакциями-ощущениями. Показав подчиненность психических явлений числу и мере, эти работы Вебера положили начало психофизике и экспериментальной психологии. В 1845 г. совместно со своим братом Эдуардом открыл тормозящее влияние блуждающего нерва на деятельность сердца, что положило начало представлениям о торможении как особом физиологическом явлении.
- ^{m1} Пэджет (Paget) Джеймс (1814-1899) — британский хирург и патологоанатом, один из основателей научной медицинской патологии. Известен также своим циклом лекций по хирургической патологии (1853).
- ^{mg} Пэджет [Дж.]. Лекции по хирургической патологии. Т. II. 1853. 209 с. (англ.).
- ^{xm} Семон (Semon) Рихард (1859-1918) — известный немецкий зоолог, крупный биолог-дарвинист. Изучал естественные науки в Йене, медицину в Гейдельберге. В 1883 г. получил звание доктора зоологии Йенского университета, а в 1886 г. доктора медицины Гейдельбергского университета. В 1885 г. совершил экспедицию в Западную Африку. С 1887 г. приват-доцент в Йенском университете, а с 1891 г. — профессор. С 1891 по 1893 г. предпринял научное путешествие в Австралию, Новую Гвинею, Зондские о-ва и Молукки, главным образом для изучения эмбриологии низших позвоночных (*Ceratodus*, *Mopotremata*).
- ¹⁰⁵⁴ Роговой слой (кожи) (нем).
- ¹⁰⁵⁵ П. А. Кропоткин цитирует работу Г. Спенсера «Данные этики» (*Spencer H. The date of ethics. London; Edinburgh, 1891*). См. также: *Спенсер Г. Основания этики*. СПб., 1899. Т. 1.

1056 Ошибка: сурки не делают запасов на зиму.

1057 Письмо к Дж. С. Миллю Г. Спенсер включил в свою книгу «Данные этики» (см. комм. 1058).

1058 В рукописи против этого места имеется помета: «Попугай».

1059 См.: *Kropotkin P. A. The scientific basis of anarchy // The Nineteenth Century. 1887. Vol. 21. № 2. P. 238-252; The coming anarchy // Ibid. № 8. P. 149-164.*

1060 Карт-бланш, свобода действий (*франц.*).

1061 Фраза в рукописи не дописана.

1062 Декалог — десять заповедей, содержащиеся в Библии нормы поведения древних евреев.

1063 «Справедливость и нравственность» (*англ.*). Лекция под таким названием была прочитана Кропоткиным впервые в Манчестере в 1893 г. Над текстом этой лекции он работал в 1918-1920 гг., одновременно с работой над «Этикой». Была издана посмертно отдельной брошюрой (*Кропоткин П. А. Справедливость и нравственность. Пб.; М., 1921*). Ряд положений этой работы близок мыслям, излагающимся во втором томе «Этики».

1064 «Prisons» — «Тюрьмы», видимо, статья «Russian prisons*», опубликованная в журнале «The Nineteenth Century*» (1883. № 1) и вошедшая в книгу «В русских и французских тюрьмах» (рус. пер.: 1906 г.).

1065 Пропуск в рукописи.

1066 Против (*лат.*).

1067 На заглавном листе рукописи этого отрывка имеется его краткий конспект. Приводим его полностью.

— Различные этические системы не *завершают* друг друга. Они исходят из различных принципов и поэтому придают различный смысл принципу «относись к другому так, как хотел бы, чтобы относились к тебе».

— «Альтруизм» и «Эгоизм» затемняют суть дела. Равенство стоит выше их.

— Утверждение о том, что «каждая личность выигрывает, какие бы возможности она ни использовала для достижения средств к существованию», противоречит всему тому, что мы знаем о природе.

1068 «истинное милосердие начинается с самого себя» (*франц.*).

1069 Речь идет о работе Г. Спенсера «Данные этики».

1070 Пожелания (*лат.*).

1071 Томпсон (Thompson) Вильям (ок. 1785-1833), ирландский социолог и экономист, социалист-утопист, последователь Р. Оуэна. Придерживаясь теории трудовой стоимости Д. Рикардо, выступил с резкой крити-

- кой капитализма. Выявил конфликт капиталистического накопления и распределения с производительными силами, определяющий исторические границы капиталистического производства. К. Маркс ссылался в «Капитале» на книгу Томпсона: *Thompson W. Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth. London, 1850.* — 1-е издание этой книги появилось в 1824 г.
- ¹⁰⁷² См.: *Спенсер Г.* Указ. соч. С. 127.
- ¹⁰⁷³ Пропуск в рукописи. Имеется помета Кропоткина: «Один лист потерян».
- ¹⁰⁷⁴ «Спасайся, кто может» (*франц.*)
- ¹⁰⁷⁵ См.: *Спенсер Г. Уиз.* соч. С. 123. (Кропоткин ошибочно ссылается на § 70; в действительности цитируемое место относится к концу § 69 «Данных этики».)
- ¹⁰⁷⁶ Название этого раздела в рукописи имеет подзаголовок «Листки из рукописей» («Scrap from manuscripts*»). Рукопись представляет собой разрозненные листки, имеющие сквозную нумерацию.
- ¹⁰⁷⁷ Обоснование (*нем.*)
- ¹⁰⁷⁸ Кропоткин цитирует работу В. Вундта «Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни» (*Wundt W. Ethics: An investigation of the facts and laws of the moral life. London; New York, 1906. Vol. 1.*)
- ¹⁰⁷⁹ *Жанна д'Арк* (Jeanne d'Arc) (ок. 1412-1431) — народная героиня Франции. Возглавила освободительную борьбу французского народа против англичан во время Столетней войны 1337-1453 гг. Фанатично религиозная Жанна уверовала, что ей предназначено освободить Францию. С большим трудом добившись аудиенции у дофина Карла в феврале 1429 г., она сумела убедить его начать решительные военные действия. Поставленная во главе армии, она воодушевила войска и 8 мая 1429 г. освободила осажденный англичанами Орлеан (в народе ее стали называть Орлеанской девой). Одержав ряд побед, Жанна д'Арк повела армию к Реймсу, в котором 17 июля 1429 г. короновала дофина Карла (Карл VII). Размах народной войны, огромная популярность Жанны пугали короля и придворную аристократию. Жанну д'Арк фактически отстранили от руководства военными действиями. 23 мая 1430 г. во время одной из вылазок французов из осажденного г. Компьеня Жанна д'Арк попала в плен к союзникам англичан — бургундцам, которые продали ее англичанам. Церковный суд в Руане, куда англичане перевезли Жанну, обвинил ее в ереси и колдовстве. Она была сожжена на костре. В 1456 г. во Франции Жанна д'Арк новым процессом была торжественно реабилитирована. В 1920 г. католическая церковь причислила ее к лику святых.

^{то} *Франциск Ассизский* (лат. Franciscus Assisiensis, итал. Francesco d'Assisi) (наст. имя — Джованни Бернардоне; Bernardone) (1181 или 1182—1226) — итальянский религиозный деятель. Отказался от богатства и с 1206 г. посвятил себя проповеди евангельской бедности. В 1207—1209 гг. основал братство миноритов («меньших братьев»), преобразованное в монашеский орден францисканцев. В качестве странствующего проповедника побывал в Испании, Южной Франции, Египте, Палестине; всюду под влиянием его проповедей складывались организации его последователей. По возвращении с Востока (где он пытался распространять христианство среди мусульман) отошел в 1220 г. от руководства орденом францисканцев, противясь его перерождению при содействии папства в обычный монашеский орден. В 1228 г. был канонизирован.

¹⁰⁸¹ *Геккель* (Haeckel) Эрнст (1834-1919) — немецкий биолог. С 1861 г. приват-доцент зоологии и сравнительной анатомии, в 1862-1909 гг. профессор Йенского университета. Исследовал радиолярий (1862 и 1887), известковых губок (1872) и медуз (1879, 1880). Наиболее известны труды Геккеля по развитию и пропаганде эволюционного учения и популяризации основ естественнонаучного материализма. На основе теории Ч. Дарвина о происхождении видов развил учение о закономерностях происхождения и развития живой природы, пытаясь проследить генеалогические отношения между различными группами живых существ (филогенез) и представить эти отношения в виде родословного древа. Отмеченную еще Дарвином связь между онтогенезом и филогенезом Геккель обосновал под названием биогенетического закона.

¹⁰⁸² В рукописи фраза не дописана.

¹⁰⁸³ Далее несколько листов рукописи утеряно. Следующий сохранившийся лист рукописи начинается с зачеркнутых слов: «накопление и индивидуального, и коллективного разума, его».

¹⁰⁸⁴ «Происхождение видов» впервые было опубликовано в 1859 г.

¹⁰⁸⁵ «Предварительные замечания...» «Позитивная политика» (*франц.*) Имеется в виду работа: *Conte A Systeme de politique positive ou traite de sociologie instituant la religion de l'humanite. Tome premier, contenant le Discours preliminaire et l'introduction fondamentale* (Система позитивной политики, или трактат о социологии, учреждающей религию человечества. Том первый, включающий Предварительные замечания и основополагающее введение). Paris, 1890.

¹⁰⁸⁶ См.: *Spencer H. On justice // The Nineteenth Century. 1890. Vol. 27. № 157. P. 435-448; № 158. P. 608-620.*

¹⁰⁸⁷ Видимо, описка: следует читать «более раннего».

- ¹⁰⁸⁸ См.: Life and letters of Thomas Henry Huxley. By his son Leonard Huxley (Жизнь и письма Томаса Генри Гексли. Составлено его сыном Леонардом Гексли). London, 1902. 2 vols.
- ^{m9} *Майварт* (Mivart) Джордж — один из первых критиков Ч. Дарвина, автор автогенетической концепции эволюции (психогенеза), отрицал положительную (движущую) роль отбора на том основании, что отбор не может поддерживать начальных стадий формирования сложных признаков.
- ¹⁰⁹⁰ *Романес* Джон (1848-1894) - друг и сподвижник Ч. Дарвина. Сочинение Романеса «Интеллект животных» (1882) приобрело большую популярность. Слабость позиции Романеса в его подходе к психике животных была обусловлена ненадежностью представлений о психике человека, отразивших влияние интроспективной концепции. В целом Романес выступал как натуралист, стремившийся утвердить преемственность и единство психики на протяжении всего эволюционного процесса и вовсе не игнорировавший различия между отдельными циклами и вариантами этого процесса. Он остро ощущал нужду в объяснении ступенчатости фило- и онтогенетического развития сознания. Однако его собственные гипотезы носили умозрительный характер. Историческая ограниченность взглядов Романеса состояла именно в том, что он применительно к психике защищал эволюцию без дарвинизма.
- ¹⁰⁹¹ В черновом варианте раздела «Понятие о справедливости» второго тома «Этики» П. А. Кропоткин указывал, что он вместе с Дж. Ноульзом (издателем журнала «Nineteenth Century») «попросили Дж. Романеса председательствовать на моей лекции о взаимной помощи у животных. [Дж. Романес] определенно высказался в своей заключительной речи, что он принимает мою точку зрения. "Кропоткин] доказал, говорил он, что слова «борьба за существование» надо понимать в фигуративном смысле, а не в прямом» (ГА РФ. Ф. 1129. Оп. 1. Ед.хр.335.Л.45-46).
- ^{Ю92} *Туссенель* (Toussenel) Альфонс (1803-1885) - французский писатель и естествоиспытатель, горячий сторонник идей Ш. Фурье.
- ¹⁰⁹³ Имеются в виду книги А. Туссенеля: *L'esprit des betes; zoologie passionnelle. Mammifères de France* (Ум животных; одушевленная зоология. Млекопитающие Франции). Paris, 1855; *L'esprit des betes. Le monde des oiseaux. Ornithologie passionnelle* (Ум животных. Мир птиц. Одушевленная орнитология). Paris, 1853-1855. 3 vols.
- ¹⁰⁹⁴ См.: *Espinosa A. Des societees animales. Etudes de psychologie comparee* (Эспинас А. О сообществах животных. Очерки сравнительной психологии). Paris, 1877.

- ¹⁰⁹⁵ См.: *Buchner* L. *Liebe und Liebes Leben in der Thierwelt* (*Бюхнер* Л. *Любовь и любовная жизнь в мире животных*). Berlin, 1879-
- ¹⁰⁹⁶ В рукописи фраза не дописана.
- ¹⁰⁹⁷ *Фогт*, Фогт (*Vogt*) Карл (1817-1895) - выдающийся немецкий естествоиспытатель, зоолог, палеонтолог, врач (значительную часть жизни работал в Швейцарии и во Франции). Известен также как философ, представитель вульгарного материализма. С 1844 по 1846 г. жил в Париже, а отчасти и в Ницце, проводя свои исследования по зоологии и геологии. В 1847 г., будучи в Ницце, получил приглашение занять кафедру зоологии в родном городе Гиссене, но уже в следующем году был вынужден бежать в Швейцарию: приняв самое живое участие в политических событиях 1848 г., Фогт был приговорен к смерти. В Берне, куда он бежал из Германии, Фогт прожил недолго и с 1850 по 1852 г. занимался изучением фауны Средиземного моря в Ницце. В 1852 г. получил приглашение читать лекции по зоологии в Женеве. Фогт, рано обративший внимание на важное значение онтогенетических изысканий, был ревностным поклонником дарвинизма, хотя в частностях его взгляды иногда и расходились с мнениями Ч. Дарвина
- ¹⁰⁹⁸ В рукописи пропуск в одно слово.
- ¹⁰⁹⁹ В. *Вундт*. *Этика: исследование фактов и законов нравственной жизни*, перевод со 2-го издания (1892) Э. Б. Титченера, Джулии Х. Гулливвер и Маргарет Ф. Уошборн.
- ¹¹⁰⁰ Яэшш (*Paley*) Вильям (1743-1805) - английский философ-утилитарист. Апологет христианства. Выступал с систематическим курсом нравственной философии, который лег в основу его известной монографии «Основы нравственности и политической философии» (1785).