



ПЕТР АЛЕКСЕЕВИЧ

КРОПОТКИН

*АНАРХИЯ
И НРАВСТВЕННОСТЬ*

*Книги, изменившие мир.
Писатели, объединившие
поколения.*

р у с с к а я к л а с с и к а

Пётр Алексеевич Кропоткин
Анархия и
нравственность (сборник)
Серия «Эксклюзив: Русская классика»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=39421952

Анархия и нравственность : [сборник] / Пётр Алексеевич Кропоткин:

АСТ; Москва; 2018

ISBN 978-5-17-111121-2

Аннотация

Сборник включает избранные труды по этике, в которых автор рассматривает проблемы происхождения и исторического развития нравственности, дает оценки конкретных событий, личностей, социальных явлений. Гуманистическая ценность его идей заключается в обращении к сознанию человека и этическим ценностям как к естественной духовной силе, способной объединять поколения. Особое место занимают размышления об анархии, которые Кропоткин применяет не только в отношении политики, но и в качестве методологического ключа к пониманию сути общественного бытия.

Содержание

Этика	5
Происхождение и развитие нравственности	5
Глава первая	5
Глава вторая	32
Глава третья	51
Конец ознакомительного фрагмента.	79

Пётр Кропоткин
Анархия и
нравственность (сборник)

© ООО «Издательство АСТ», 2018

* * *

Этика

Происхождение и развитие нравственности

Глава первая Современная потребность в выработке основ нравственности¹

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

Когда мы обзираем громадные успехи естественных наук в течение XIX века и видим то, что они нам обещают в своем дальнейшем развитии, мы не можем не сознавать, что

¹ Эта глава впервые появилась по-английски в журнале «Nineteenth Century» в номере за август 1904 года. – *Здесь и далее примеч. автора.*

перед человечеством открывается новая полоса в его жизни или, по крайней мере, что оно имеет в своих руках все средства, чтобы открыть такую новую эру.

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

Сказать, что во всех своих отраслях – за исключением, может быть, астрономии – науки сделали больше успехов в течение XIX века, чем в продолжение любых трех или четырех столетий прежних времен, было бы недостаточно. Нужно вернуться за две с лишним тысячи лет, ко временам расцвета философии в Древней Греции, чтобы найти такое же пробуждение человеческого ума, но и это сравнение было бы неверно, так как тогда человек еще не дошел до такого обладания техникой, какое мы видим теперь; развитие же тех-

ники, наконец, дает человеку возможность освободиться от рабского труда.

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

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

и он уже дал нам знания, необходимые для выполнения этой великой задачи.

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

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

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

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

мадной мере является продуктом среды, где оно живет, биология разрешила одну из величайших загадок природы: она объяснила приспособления к условиям жизни, с которыми мы встречаемся на каждом шагу.

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

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

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

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

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

тельно требует человечество.

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

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

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

Лучшие мыслители XVII века продолжали в том же направлении, тоже стараясь выработать системы этики, независимые от предписаний религий. *Гоббс*, *Кэдворс* (Cudworth), *Локк*, *Шефтсбери*, *Пэли* (Paley), *Хатчесон*, *Юм* и *Адам Смит* смело работали в Англии над разрешением этого вопроса, рассматривая его с разных сторон. Они указывали на природные источники нравственного чувства, и в своих определениях нравственных заданий они большею частью (кроме Пэли) стояли на той же почве точного знания. Они старались различными путями сочетать «интеллектуализм» (умственность) и «утилитаризм» (теорию полезности) Локка с «нравственным чувством» и чувством красоты Хатчесона, с «теорией ассоциации» Хартлея и с этикой чувства Шефтсбери. Говоря о целях этики, некоторые из них говорили уже о «гармонии» между себялюбием и заботой о своих сородичах, которая приобрела такое значение в теориях

нравственности в XIX веке; и они рассматривали ее в связи с хатчесоновым «желанием похвалы» и с «симпатией» Юма и Адама Смита. Наконец, если они затруднялись найти рациональное объяснение чувству долга, они обращались к влиянию религии в первобытные времена, или же к «прирожденному чувству», или к более или менее видоизмененной теории Гоббса, который признавал законы главной причиной образования общества, считая первобытного дикаря необходимым животным.

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

То же стремление найти реальную основу нравственно-

сти проявляется с еще большей силой в XIX веке, когда ряд продуманных систем этики был выработан на основе себялюбия (эгоизма) или же на «любви к человечеству» (Огюст Конт, Литтрэ и многие другие, менее видные их последователи), на «симпатии» и «умственном отождествлении своей личности с человечеством» (Шопенгауэр), на утилитаризме, т. е. на «полезности» (Бентам и Милль), и, наконец, на теории развития (Дарвин, Спенсер, Гюйо), не говоря уже о системах, отрицающих нравственность, ведущих свое происхождение от *Ларошфуко* и *Мандевилля* и развитых в XIX веке Ницше и некоторыми другими, утверждавшими верховные права личности, но стремившимися вместе с тем поднять уровень нравственности своими резкими нападками на половинчатые нравственные понятия нашего времени.

Две теории нравственности – позитивизм Конта и утилитаризм Бентама – оказали, как известно, глубокое влияние на мышление нашего века; причем учение Конта наложило отпечаток на все научные исследования, составляющие гордость современной науки. От них также берет начало целая группа производных систем, так что почти все выдающиеся современные работники по психологии, теории развития и антропологии обогатили литературу по этике более или менее самостоятельными исследованиями высокого достоинства. Достаточно назвать из них *Фейербаха*, *Бэна* (Bain), *Лесли Стиффена* (Lasley Steffen), *Прудона*, *Вундта*, *Сиджвика*, *Марка Гюйо*, *Йодля*, не говоря о многих других, менее

известных. Наконец, нужно также упомянуть о возникновении множества этических обществ для широкой пропаганды учений о нравственности, основанных не на религии. И одновременно с этим громадное движение, экономическое по существу, но в сущности глубоко этическое, началось в первой половине XIX века под названием фурьеризма, оуэнизма, сен-симонизма и несколько позднее – интернационального социализма и анархизма. Это движение, все более и более разрастающееся, стремится при участии рабочих всех стран не только пересмотреть коренные основы всех нравственных понятий, но и перестроить жизнь так, чтобы в ней могла развернуться новая страница нравственных понятий в человечестве.

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

Если взять одни только три последние теории, мы видим,

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

Между тем, несомненно, что ни одна из этических систем, созданных в XIX веке, не смогла удовлетворить даже образованную часть цивилизованных народов. Не говоря уже о многочисленных философских работах, в которых несостоятельность современной этики ясно выражена², лучшим доказательством служит тот определенный возврат к идеализму, который мы наблюдаем в конце XIX века. Отсутствие поэтического вдохновения в позитивизме Литтрэ и Герберта Спенсера и их неспособность дать удовлетворительный ответ на великие вопросы современной жизни; узость некоторых взглядов, которою отличается главный философ теории

² Достаточно назвать здесь критические и исторические труды Паульсена, В. Вундта, Лесли Стифена, Лихтенбарже, Фуллье, Де-Роберти и стольких других.

развития Спенсер; мало того, тот факт, что позднейшие позитивисты отвергают гуманитарные теории французских энциклопедистов XVIII века, — все это способствовало сильной реакции в пользу какого-то нового, мистически религиозного идеализма. Как говорит совершенно справедливо Фудлье (Fouillee), одностороннее истолкование дарвинизма, данное ему главными представителями теории развития (причем в течение первых двенадцати лет после появления «Происхождения видов» не было ни слова протеста со стороны самого Дарвина против такого истолкования), несомненно дало особенную силу противникам естественного объяснения нравственной природы человека, так называемого «натуризма».

Начавшись возражением против некоторых ошибок естественнонаучной философии, критика скоро обратилась и против положительного знания вообще. Стали торжественно провозглашать «банкротство науки».

Между тем людям науки известно, что всякая точная наука всегда идет от одного «приближения» к другому, т. е. от первого приблизительного объяснения целого разряда явлений к следующему, более точному приближению. Но эту простую истину совершенно не желают знать «верующие» и вообще любители мистики. Узнав, что в первом приближении открываются неточности, они спешат заявить о «банкротстве науки» вообще. Между тем людям науки известно, что самые точные науки, как, например, астрономия, идут

именно этим путем постепенных приближений. Узнать, что все планеты ходят вокруг солнца, было великим открытием, и первым «приближением» было предположить, что они описывают круги вокруг солнца. Потом найдено было, что они ходят по слегка вытянутым кругам, т. е. по эллипсам, и это было второе «приближение». За ним пришло «третье приближение», когда мы узнали, что все планеты вращаются по волнистым линиям, постоянно уклоняясь в ту или другую сторону от эллипса и никогда не проходя в точности по тому же пути; и, наконец, теперь, когда мы знаем, что солнце не неподвижно, а само несется в пространстве, астрономы стараются определить характер и положение спиралей, по которым несутся планеты, постоянно описывая слегка волнистые эллипсы вокруг солнца.

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

кие вопросы мироздания.

В настоящее время очень многие стремятся заменить науку «интуицией», т. е. просто догадкой или слепую верою. Вернувшись сперва к Канту, а потом к Шеллингу и даже к Лютце, множество писателей проповедуют теперь «индетерминизм», «спиритуализм», «априоризм», «личный идеализм», «интуицию» и т. д., доказывая, что вера, а не наука – источник истинного познания. Но и этого оказалось недостаточно. В моде теперь мистицизм св. Бернарда и неоплатоников. Является особое требование на «символизм», на «неуловимое», «недостижимое пониманию». Воскресли даже веру в средневекового сатану³.

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

³ Сравните Фуллье «Идеалистическое движение и реакция против позитивной науки» («Le mouvement idealiste et la reaction contre la science» par A. Fouillee. 2-е изд.); также Поля Дежардена «Долг настоящего времени» («Le devoir present» par Paul Desjardins), выдержавшее пять изданий в короткое время, и многие другие.

жды, во времена байронизма и романтики.

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

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

Если борьба за существование и истребление физически слабых – закон природы и если без этого невозможен прогресс, то не будет ли мирное «промышленное состояние», обещанное нам Кантом и Спенсером, началом вырождения человеческого рода, как это утверждает с такой силой Ниц-

ше. А если такой исход нежелателен, то не должны ли мы в самом деле заняться переоценкой тех нравственных «ценностей», которые стремятся ослабить борьбу или, по крайней мере, сделать ее менее болезненной.

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

Целью нравственности не может быть нечто «трансцендентальное», т. е. сверхсущественное, как этого хотят некоторые идеалисты: оно должно быть реально. Нравственное удовлетворение мы должны найти в *жизни*, а не в каком-то внежизненном состоянии.

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

Эти воззрения, как известно, широко распространились. Но если бы они были верны, то философу-эволюционисту предстояло бы разрешить глубокое противоречие, им же самим внесенное в свою философию. Он, конечно, не может отрицать, что у человека есть высшее представление о «добре» и что вера в постепенное торжество добра над злом глубоко внедрена в человеческую природу. Но раз оно так, он обязан объяснить, откуда взялось это представление о добре? Откуда эта вера в прогресс? Он не может убаюкивать себя эпикурейскою верою, которую поэт Теннисон выразил словами: «Каким-то образом добро будет конечным исходом зла». Он не может представлять себе природу, «обогренную кровью» – «red in tooth and claw»⁴, как писали тот же Теннисон и дарвинист Гексли, повсюду находящуюся в борьбе с началом добра, – природу, представляющую отрицание добра в каждом живом существе, – и, несмотря на это, утверждать, что «в конце концов» доброе начало все-таки восторжествует. Он должен, по крайней мере, сказать, как он объясняет себе это противоречие.

Если ученый признает, что «единственный урок, который человек может почерпнуть из природы, – это урок зла», то он вынужден будет признать существование какого-то другого влияния, стоящего вне природы, сверхприродного, которое внушает человеку понятие о «верховном добре» и ведет развитие человечества к высшей цели. И таким образом он све-

⁴ «...red in tooth and claw» – букв. «кровь в зубах и когтях».

дет на нет свою попытку объяснить развитие человечества действием одних природных сил⁵.

В действительности положение теории развития вовсе не так шатко и она вовсе не ведет к таким противоречиям, в какие впал Гексли, потому что изучение природы отнюдь не подтверждает вышеприведенного пессимистического представления о ее жизни, как это указал уже сам Дарвин во втором своем сочинении «*Происхождение человека*». Представление Теннисона и Гексли не полно, оно односторонне и, следовательно, ложно; и оно тем более *ненаучно*, что Дарвин сам указал на другую сторону жизни природы в особой главе только что названной книги.

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

⁵ Так и случилось с Гексли в его лекции «Эволюция и этика», где он сперва отверг присутствие всякого нравственного начала в жизни Природы и этим самым пришел к необходимости признания этического начала *вне* природы, а потом отказался и от этой точки зрения в позднее прибавленном примечании, в котором он *признал* присутствие этического начала в общественной жизни животных.

видов и человечества, в особенности для их *прогрессивного развития*, их совершенствования⁶.

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

Но если взаимопомощь так распространена, то произошло это потому, что она дает такие преимущества видам жи-

⁶ Журнал Nineteenth Century, 1890, 1891, 1892, 1894 и 1896 годов и книга «Mutual Aid, a Factor of Evolution». London (Heinemann). Русское издание товарищества «Знания»: «Взаимная помощь как фактор эволюции». СПб., 1905.

вотных, практикующим ее, что совершенно изменяет соотношение сил не в пользу хищников. Она представляет лучшее оружие в великой борьбе за существование, которая постоянно ведется животными против климата, наводнений, бурь, буранов, мороза и т. п., и постоянно требует от животных новых приспособлений к постоянно изменяющимся условиям жизни. Взятая в целом, природа ни в каком случае не является подтверждением торжества физической силы, скорого бега, хитрости и других особенностей, полезных в борьбе. В природе мы видим, наоборот, множество видов безусловно слабых, не имеющих ни брони, ни крепкого клюва или пасти для защиты от врагов, и во всяком случае во все не воинственных; и тем не менее они лучше других преуспевают в борьбе за существование, и благодаря свойственной им общительности и взаимной защите они даже вытесняют соперников и врагов, несравненно лучше их вооруженных. Таковы муравьи, пчелы, голуби, утки, суслики и другие грызуны, козы, олени и так далее. Наконец, можно считать вполне доказанным, что, тогда как борьба за существование одинаково ведет к развитию как прогрессивному, так и регрессивному, т. е. иногда к улучшению породы, а иногда и к ее ухудшению, практика взаимопомощи представляет силу, всегда ведущую к прогрессивному развитию. В прогрессивной эволюции животного мира, в развитии долголетия, ума и того, что мы в цепи живых существ называем высшим типом, взаимопомощь является главной силою. Этого моего

утверждения до сих пор не опроверг ни один биолог⁷.

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

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

⁷ См. замечания по этому вопросу Ллойда-Моргана и мой ответ на них.

ванием.

Когда мы видим, что десятки тысяч различных водных птиц прилетают большими стаями с далекого юга, чтобы гнездиться на склонах «птичьих гор», на берегу Ледовитого океана, и живут здесь, не ссорясь между собою из-за лучших мест. Что стаи пеликанов мирно живут друг возле друга на берегу моря, причем каждая стая держится своей части моря для ловли рыбы, что тысячи видов птиц и млекопитающих тем или другим образом доходят до какого-то соглашения насчет своих районов пропитания, своих мест для гнездования, своих мест для ночлега, своих охотничьих областей, не воюя между собой, когда мы видим, наконец, что молоденькая птица, утащившая несколько соломинок или веток из чужого гнезда, подвергается за это нападению своих сородичей, мы улавливаем уже в жизни общественных животных начало и даже развитие чувства равноправности и справедливости.

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

не только зачатков этики, но и высших этических чувств.

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

То же самое следует признать относительно дальнейшего развития человеческого характера и людских учреждений. Развитие человека совершалось в той же среде природы и получало от нее то же направление, причем самые учреждения взаимной помощи и поддержки, сложившиеся в человеческих обществах, все более и более показывали человеку, какой силой он был им обязан. В такой общественной

среде все более и более вырабатывался нравственный облик человека. На основании новейших исследований в области истории мы можем теперь представить историю человечества с точки зрения развития этического элемента как развитие присущей человеку потребности организовать свою жизнь на началах взаимной поддержки сперва в родовом быте, потом в сельской общине и в республиках вольных городов; причем эти формы общественного строя, несмотря на регрессивные промежутки, сами становились источниками дальнейшего прогресса.

Конечно, мы должны отказаться от мысли изложить историю человечества в виде непрерывной цепи развития, идущего со времени каменного века вплоть до настоящего времени. Развитие человеческих обществ не было непрерывно. Оно несколько раз начиналось сызнова – в Индии, Египте, Месопотамии, Греции, Скандинавии и Западной Европе, – каждый раз исходя от первобытного «рода» и затем сельской общины. Но, если рассматривать каждую из этих линий развития, мы, конечно, видим в каждой из них, особенно в развитии Западной Европы со времени падения Римской империи, постоянное расширение понятий о взаимной поддержке и взаимной защите от рода к племени, нации и, наконец, международному союзу наций. С другой стороны, несмотря на временные отступательные движения, проявлявшиеся даже у наиболее образованных наций, мы видим – по крайней мере, среди представителей передовой мысли у образован-

ных народов и в прогрессивных народных движениях – желание постоянно расширять ходячие понятия о человеческой взаимности и справедливости; в них ясно видно стремление улучшать характер взаимных отношений и видно также появление в виде идеала понятий о том, чего желательно достичь в дальнейшем развитии.

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

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

Глава вторая

Намечающиеся основы новой этики

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

Если эмпирические философы, основываясь на естествознании, до сих пор не доказали существования постоянного прогресса нравственных понятий (который можно назвать основным началом эволюции), то виновны в этом в значительной мере философы спекулятивные, т. е. ненаучные. Они так упорно отрицали эмпирическое, естественное происхождение нравственного чувства, они так изощрались в тонких умозаключениях, чтобы приписать нравственному чувству сверхприродное происхождение, и они так много распространялись о «предназначении человека», о том, «зачем мы существуем», о «целях Природы и Творения», что неизбежна была реакция против мифологических и метафизических понятий, сложившихся вокруг этого вопроса. Вместе с этим современные эволюционисты, доказав существование в животном мире упорной борьбы за жизнь между

различными видами, не могли допустить, чтобы такое грубое явление, которое влечет за собою столько страдания среди чувствующих существ, было выражением Высшего существа, а потому они отрицали, чтобы в нем можно было открыть какое бы то ни было этическое начало. Только теперь, когда постепенное развитие видов, а также разных рас человека, человеческих учреждений и самих этических начал начинает рассматриваться как результат естественного развития, только теперь стало возможным изучать, не впадая в сверхприродную философию, различные «виды», участвовавшие в этом развитии, в том числе и значение взаимной поддержки и растущего взаимного сочувствия как природной нравственной силы.

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

Такое двойственное стремление – отличительная черта жизни вообще. Она всегда присуща ей и составляет одно из основных свойств жизни (один из ее атрибутов), какой бы вид ни принимала жизнь на нашей планете или где бы то ни

было. И в этом мы имеем не метафизическое утверждение о «всемирности нравственного закона» и не простое предположение. Без постоянного усиления общительности и, следовательно, интенсивности жизни и разнообразия ее ощущений жизнь невозможна. В этом ее сущность. Если этого нет, жизнь идет на убыль – к разложению, к прекращению. Это можно признать доказанным законом природы.

Выходит поэтому, что наука не только не подрывает основы этики, но, наоборот, она дает *конкретное* (вещественное) *содержание* туманным метафизическим утверждениям, делаемым трансцендентальной, т. е. сверхприродной, этикой. И по мере того, как наука глубже проникает в жизнь природы, она придает эволюционистской этике – этике развития – *философскую несомненность* там, где трансцендентальный мыслитель мог опираться лишь на туманные догадки.

Еще менее имеются основания в часто повторяемом упреке мышлению, основанному на изучении природы. Такое мышление, говорят нам, может привести нас только к познанию какой-нибудь холодной математической истины; но такие истины имеют мало влияния на наши поступки. В лучшем случае изучение природы может внушить нам любовь к истине; но *вдохновение* для таких высших стремлений (emotions), как, например, «бесконечная благость» (infinite goodness), может быть дано только религией.

Нетрудно доказать, что такое утверждение ни на чем не

основано и потому совершенно ложно. Любовь к истине уже составляет добрую половину – лучшую половину – всякого нравственного учения. Умные религиозные люди вполне это понимают. Что же касается понятия о «добре» и стремления к нему, то «истина», только что упомянутая, т. е. признание взаимопомощи за основную черту в жизни всех живых существ, без всякого сомнения составляет вдохновляющую истину, которая когда-нибудь найдет достойное ее выражение в поэзии природы, так как она придает познанию природы новую черту – черту гуманитарную. Гете, с проницательностью своего пантеистического гения, сразу понял все ее философское значение, когда услышал от зоолога Эккермана первый намек на нее⁸.

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

⁸ См.: Эккерман. Разговоры с Гете (Gesprache). 1848. Bd. III. 219, 22. Когда Эккерман рассказал Гете, как птенчик, выпавший из гнезда после того, как Эккерман (зоолог) подстрелил его мать, был подобран матерью другого вида, Гете сильно взволновался. «Если, – сказал он, – это окажется общераспространенным фактом, то это объяснит «божественное в природе». Зоологи начала XIX века, изучавшие жизнь животных на американском материке, еще не заселенном людьми, и такой натуралист, как Брем, подтвердили, что, действительно, факт, отмеченный Эккерманом, нередко встречается в жизни животных.

человеческие.

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

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

здесь она все время еще встречается с массой укоренившихся предрассудков.

Главное требование, которое теперь ставится этике, — это постараться найти в философском изучении предмета то, что есть общего между двумя рядами противоположных чувств, существующих в человеке, и, таким образом, помочь людям найти не компромисс, не сделку между ними, а их синтез, их обобщение. Одни из этих чувств влекут человека к тому, чтобы подчинять себе других ради своих личных целей, тогда как другие чувства влекут его объединяться с другими, чтобы совместными усилиями достигать известных целей. Первые отвечают одной основной потребности человека — потребности борьбы, тогда как вторые отвечают другой, тоже основной потребности: желанию единения и взаимного сочувствия. Эти две группы чувств, конечно, должны бороться между собою, но найти синтез их в какой-нибудь форме, безусловно, необходимо. Тем более необходимо, что современный человек, не имея определенных убеждений, чтобы разобраться в этом столкновении, теряет свою действенную силу. Он не может допустить, чтобы борьба за обладание, ведущаяся на ножах между отдельными людьми и нациями, была бы последним словом науки, и в то же время он не верит в разрешение вопроса проповедью братства и самоотречения, которую вело столько веков христианство, никогда не будучи в состоянии достигнуть ни братства народов и людей, ни даже взаимной терпимо-

сти различных христианских учений. Что же касается учения коммунистов, то громадное большинство людей по той же причине не верит в коммунизм.

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

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

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

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

Современная критика, начиная с Шопенгауэра, показала, однако, что Кант ошибался. Он *не доказал*, почему человек обязан подчиняться его «велению», его императиву, причем любопытно то, что из самих рассуждений Канта выходит, что единственное основание, почему его «веление» может претендовать на всеобщее признание, состоит в его общественной *полезности*. А между тем некоторые из лучших страниц Канта именно те, где он доказывает, что ни в каком случае соображения о полезности не должны считаться основой нравственности. В сущности, он написал прекрасное восхваление чувства долга, но он не нашел для этого чувства никакого другого основания, кроме внутренней совести человека и его желания сохранить гармонию между его умственными

понятиями и его действиями⁹.

Эмпирическая нравственность, конечно, не стремится противопоставить что-нибудь религиозному повелению, выражаемому словами: «Я твой Бог», но глубокое противоречие, продолжающее существовать в жизни между учениями христианства и действительной жизнью обществ, называющих себя христианскими, лишает вышеупомянутый упрек силы. Притом нужно также сказать, что эмпирическая нравственность не совсем лишена некоторой условной обязательности. Различные чувства и поступки, называемые со времен Огюста Конта «альтруистическими», легко могут быть подразделены на два разряда. Есть поступки безусловно необходимые, раз мы желаем жить в обществе... и их никогда не следовало бы называть альтруистическими: они носят характер взаимности, и они совершаются личностью в ее собственном интересе, как и всякий поступок самосохранения. Но наряду с такими поступками есть и другие поступки, несколько не имеющие характера взаимности. Тот, кто совершает такие поступки, дает свои силы, свою энергию, свой энтузиазм, ничего не ожидая в ответ, не ожидая никакой оплаты; и, хотя именно эти поступки служат главными двигате-

⁹ Впоследствии он пошел, впрочем, дальше. Из его «Философской теории Веры», изданной им в 1792 году, видно, что если он начал с того, что хотел противопоставить рациональную этику антихристианским учениям того времени, то кончил он тем, что признал «непостижимость нравственной способности, указывающей на ее божественное происхождение» (*Кант. Соч. Изд. Hartenstein'a. Т. 6. С. 143–144*).

лями нравственного совершенствования, считать их *обязательными* невозможно. Между тем эти оба рода поступков постоянно смешивают писатели о нравственности, и вследствие этого в вопросах этики мы находим так много противоречий.

Между тем от этой путаницы легко избавиться. Прежде всего ясно, что задачи этики лучше не смешивать с задачами законодательства. Учение о нравственности даже не решает вопроса, нужно ли законодательство или нет. Нравственность стоит выше этого. Действительно, мы знаем много этических писателей, которые отрицали необходимость какого бы то ни было законодательства и прямо взывали к человеческой совести; и в ранний период Реформации эти писатели пользовались немалым влиянием. В сущности, задачи этики состоят не в том, чтобы настаивать на недостатках человека и упрекать его за его «грехи»; она должна действовать в *положительном* направлении, взывая к лучшим инстинктам человека. Она определяет и поясняет немногие основные начала, без которых ни животные, ни люди не могли бы жить обществами. Но затем она взывает к чему-то высшему: к любви, к мужеству, к братству, к самоуважению, к жизни, согласной с идеалом. Наконец, она говорит человеку, что, если он желает жить жизнью, в которой все его силы найдут полное проявление, он должен раз навсегда отказаться от мысли, что возможно жить, не считаясь с потребностями и желаниями других.

Только тогда, когда установлена некоторая гармония между личностью и всеми другими вокруг нее, возможно бывает приближение к такой жизни, говорит этика, и она прибавляет: «Взгляните на природу. Изучите прошлое человеческого рода. Они докажут вам, что это правда». Затем, когда человек по какой-нибудь причине колеблется, как ему поступить в каком-нибудь случае, этика приходит ему на помощь и указывает ему, как он сам желал бы, чтобы с ним поступили в подобном случае¹⁰.

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

¹⁰ Этика не скажет ему: «Ты должен так-то поступить», а спросит его: «Чего ты хочешь, – определенно и окончательно, а не в силу минутного настроения». (*Paulsen F. System der Ethik*: В 2 т. Б., 1896. Т. 1. С. 20).

бы цветенье было для него смертью»¹¹.

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

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

Она начинает с утверждения справедливости по отношению ко всем, т. е. равенства или же полного братства, т. е. опять-таки равенства или, по крайней мере, равноправия. А вслед за тем она спешит прибавить, что к этому стремиться нечего. Первое – недостижимо... А что касается до братства, составляющего первооснову всех религий, то его не следует понимать в буквальном смысле: это было только поэтическое выражение энтузиастов-проповедников. «Неравенство

¹¹ Гюйо М. Нравственность без обязательства и санкции.

– закон природы», – говорят нам религиозные проповедники, кстати вспоминая здесь о природе; в этом вопросе они учат нас брать уроки у природы, а не у религии, критиковавшей природу. Но когда неравенство в жизни людей становится слишком кричащим и сумма производимых богатств делится так неравномерно, что большинство людей должно жить в самой ужасной нищете, тогда делиться с бедным тем, «чем можно поделиться», не лишаясь своего привилегированного положения, становится священной обязанностью.

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

* * *

Одно основное условие должно быть выполнено всякой современной теорией нравственности. Она не должна сковывать самостоятельность личности даже ради такой высокой цели, как благо общества или вида. Вундт в прекрасном об-

зоре этических систем заметил, что, начиная с «периода просвещения» в середине XVIII века, почти все системы этики становятся индивидуалистичными. Но это замечание верно лишь до известной степени, так как права личности утверждались с особой энергией лишь в одной области – в области экономической. Но и здесь личная свобода оставалась и – в практике, и в теории – более кажущейся, чем действительной. Что же касается других областей – политической, умственной, художественной, – то можно сказать, что по мере того, как экономический индивидуализм утверждался все с большей силой, подчинение личности военной организации государства и его системе образования, а также умственной дисциплине, необходимой для поддержки существующих учреждений, постоянно росло. Даже большинство крайних реформаторов нынешнего времени в своих предвидениях будущего строя принимает за неоспоримую предпосылку еще большее поглощение личности обществом, чем теперь.

Такое стремление, конечно, вызвало протест, выраженный *Годвином* в начале XIX века и *Спенсером* во второй половине этого столетия, и привело Ницше к утверждению, что всякую нравственность лучше выбросить за борт, если она не может найти другой основы, кроме принесения личности в жертву интересам человеческого рода. Эта критика ходячих учений о нравственности представляет, быть может, самую характерную черту нашего времени, тем более что главным его двигателем является не столько узколичное

стремление к экономической независимости (как это было в XVIII веке у всех защитников прав личности, кроме Годвина), сколько страстное желание *личной независимости, чтобы выработать новый, лучший строй общества*, где благо-состояние для всех стало бы основой для полного развития личности¹².

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

¹² Вундт делает очень любопытное замечание. «Если не думать, – говорит он, – что все указания ошибочны, теперь совершается в общественном мнении революция, в которой крайний индивидуализм эпохи Просвещения уступает место пробуждению универсализма древних мыслителей, дополненного понятием о свободе человеческой личности, – улучшение, которым мы обязаны индивидуализму» (Этика. С. 459 немецкого издания).

разцов всего лучше видно, до чего поверхностно то, что называют культурой: сколько в ней простого подражания.

Весьма естественно поэтому поставить вопрос: не содействуют ли распространенные теперь нравственные учения этой подражательной подчиненности? Не слишком ли они старались сделать из человека «идейного автомата» (*ideational automation*), о котором писал Гербарт, погруженного в созерцание и больше всего боящегося бури страстей? Не пора ли отстаивать права живого человека, полного энергии, способного сильно любить то, что стоит любить, и ненавидеть то, что заслуживает ненависти, человека, всегда готового сражаться за идеал, возвышающий его любовь и оправдывающий его антипатии? Со времен философов Древнего мира всегда было стремление изображать «добродетель» как род «мудрости», поощряющий человека скорее «развивать красоту своей души», чем бороться против зол своего времени вместе с «немудрыми». Впоследствии добродетелью стали называть «непротивление злу», и в течение многих веков личное «спасение», соединенное с покорностью судьбе и пассивным отношением к злу, было сущностью христианской этики. В результате получалась выработка тонких доказательств в защиту «добродетельного индивидуализма» и превозношение монастырского равнодушия к общественному злу. К счастью, против такой эгоистической добродетели уже начинается реакция и ставится вопрос: не представляет ли пассивное отношение ко злу

преступной трусости? Не права ли Зенд-Авеста, когда утверждает, что активная борьба против злого Аримана – первое условие добродетели¹³. Нравственный прогресс необходим, но без нравственного мужества он невозможен.

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

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

Затем мы можем счесть доказанным, что по мере того, как взаимопомощь становится утвердившимся обычаем в человеческом обществе и, так сказать, практикуется инстинктивно, сама эта практика ведет к развитию чувства *справедливости* с его неизбежным чувством *равенства*, или равноправия, и равенственного самосдерживания. Мысль о том, что

¹³ *Тиле* (Thile C. P.). История религии в древности. Немецкое издание Гота. 903. Т. 2. С. 163 и след.

личные права каждого так же нерушимы, как естественные права каждого другого, растет по мере того, как исчезают классовые различия. И эта мысль становится ходячим понятием, когда учреждения данного общества подвергались соответствующему изменению.

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

Взаимопомощь, Справедливость, Нравственность – таковы последовательные шаги восходящего ряда настроений,

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

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

мого условия прогрессивного развития, она неизбежно идет к упадку и исчезновению.

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

Глава третья

Нравственное начало в природе¹⁴

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

Работа, выполненная Дарвином, не ограничилась областью одной биологии. Уже в 1837 году, когда он только что набросал общий очерк своей теории происхождения видов, он писал в записной книге: «Моя теория приведет к новой философии». Так и вышло в действительности. Внеся идею развития в изучение органической жизни, он этим открыл

¹⁴ Эта глава была напечатана в журнале «Nineteenth Century». 1905. Март.

новую эру в философии, а написанный им позднее очерк развития нравственного чувства в человеке открыл новую главу в науке о нравственности¹⁵.

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

Основную мысль дарвиновой этики можно изложить в немногих словах. Он сам очень точно определил ее в первых же строках своего очерка. Начал он с восхваления чувства долга, описывая его хорошо известными поэтическими словами: «Долг – чудная мысль, действующая на нас не ласковым подходом, не жалостью, не какою-либо угрозою...» и т. д. И это чувство долга, т. е. нравственную совесть, он объяснил «исключительно с точки зрения естествознания», – объяснение, прибавлял он, которого до сих пор ни один английский писатель не попытался дать¹⁶.

¹⁵ В своей «Истории современной философии» датский профессор Гаральд Гофдинг дал прекрасный очерк философского значения работ Дарвина. Ср. немецкий перевод Бендиксона. Лейпциг. 1896. Т. 2. С. 487 и след.

¹⁶ Происхождение человека. Гл. IV.

В сущности, на такое объяснение уже *был намек у Бэкона*.

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

Высказав это первое положение, Дарвин указал далее на то, что во всяком виде животных, если в нем сильно разовьются умственные способности в такой же мере, как у человека, непременно разовьется также общественный инстинкт. И неудовлетворение этого инстинкта неизбежно будет приводить индивидуума к чувству неудовлетворенности и даже страданий, если, рассуждая о своих поступках, индивидуум увидит, что в таком случае «постоянный», всегда присущий общественный инстинкт уступил у него каким-нибудь дру-

гим инстинктам, хотя и более сильным в эту минуту, но не постоянным и не оставляющим по себе очень сильного впечатления.

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

К этим двум основным положениям Дарвин прибавил два второстепенных.

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

Правильность этого замечания очевидна; оно опроверга-

ет воззрение *Мандевилля* (автора «Басни о пчелах») и его более или менее открытых последователей XVIII века, которые пытались представлять нравственность как собрание условных обычаев.

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

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

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

«При этом, – продолжал Дарвин, – кроме любви и симпатии мы знаем у животных другие качества, тоже связанные

с общественными инстинктами, которые мы, люди, называли бы нравственными качествами». И он привел несколько примеров нравственного чувства у собак и слонов¹⁷.

Вообще понятно, что для всякого действия сообща (а у некоторых животных такие действия вполне обычны: вся жизнь состоит из таких действий) требуется наличие некоторого сдерживающего чувства. Впрочем, нужно сказать, что Дарвин не разработал вопроса об общественности у животных и о зачатках у них нравственных чувств в той мере, в какой это нужно было бы ввиду важного значения этих чувств в его теории нравственности.

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

«Таким образом, – заключал он, – общественные инстинкты, которые человек должен был приобрести уже на очень первобытной ступени развития – вероятно, уже у сво-

¹⁷ С тех пор Герберт Спенсер, прежде отрицательно относившийся к нравственности у животных, привел в журнале «Nineteenth Century» Джемса Ноульса несколько таких фактов. Они воспроизведены в его «Principles of Ethics». Т. 2. Приложение Д («Совость у животных»).

их обезьяноподобных предков, — еще и теперь служат причиной для некоторых его личных поступков». Остальное является результатом все более и более развивающегося разума и коллективного образования.

Очевидно, что эти взгляды Дарвина будут признаны правильными только теми, кто признает, что умственные способности животных отличаются от тех же способностей человека лишь степенью их развития, а не по существу. Но к такому заключению пришло теперь большинство тех, кто изучал сравнительную психологию человека и животных; попытки же, недавно сделанные некоторыми психологами в том направлении, чтобы отделить непроходимой пропастью инстинкты и умственные способности человека от инстинктов и умственных способностей животных, не достигли своей цели¹⁸. Понятно, что из сходства инстинктов и ума чело-

¹⁸ Неспособность муравья, собаки или кошки сделать открытие или напасть на истинное разрешение какого-нибудь затруднения, на которую так часто указывают некоторые из писавших об этом предмете, вовсе не доказывает существенного различия между способностями человека и животных, так как точно такой же недостаток находчивости и изобретательности постоянно встречается и у человека. Подобно муравью в одном из опытов Леббока (John Lubbock), тысячи людей, ранее не ознакомившихся с местами, точно так же пытаются перейти реку вброд и гибнут при этих попытках раньше, чем перекинут через нее какой-нибудь первобытный мост, например, в виде свалившегося дерева. Я знаю это из опыта, что тоже подтверждают все исследователи диких первобытных стран. С другой стороны, мы встречаем у животных коллективный разум муравьиного гнезда или пчелиного улья. И если один муравей или одна пчела из тысячи нападает на верное решение, остальные подражают ему: и тогда они решают задачи гораздо более трудные, чем те, на которых так забавно осеклись муравей, пчела или

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

кошка в «опытах» некоторых натуралистов и, смею сказать, сами натуралисты в постановке своих опытов и заключениях. Пчелы на Парижской выставке и придуманная ими защита от постоянной помехи их работе, когда они узою залепили окошечко (см.; Взаимная помощь. Гл. 1), и любой из хорошо известных фактов изобретательности у пчел, муравьев, волков в их охотах вполне подтверждают вышесказанное.

меньшей мере, мы видим и между человеческими обществами на разных ступенях развития.

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

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

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

К сожалению, научная психология животных еще очень слабо разработана. А потому крайне трудно еще разобраться в сложных отношениях между собственно общественным инстинктом и инстинктами родительскими, сыновними и братскими, а также между разными другими инстинктами и способностями, как то: взаимной симпатией, с одной стороны, и рассуждением, опытом и подражанием – с другой¹⁹. Дарвин вполне сознавал эту трудность, а потому выражался чрезвычайно осторожно. Родительские и сыновние инстинкты «по-видимому, лежат в основании инстинктов общительности», – писал он; а в другом месте он выразился так: «Чувство удовольствия от нахождения в обществе, вероятно, представляет распространение родительских и сыновних привязанностей, так как инстинкт общительности, по-видимому, развивается долгим пребыванием детей со своими родителями» (С. 161).

Такая осторожность в выражениях вполне естественна, так как в других местах Дарвин указывает на то, что *общественный инстинкт – особый инстинкт*, отличный от других; естественный отбор способствовал его развитию *ради него самого*, вследствие его полезности для сохранения и

¹⁹ Происхождение человека. С. 163 (русского перевода).

благосостояния вида. Это такой основной инстинкт, что, если он входит в противоречие с другим таким могучим инстинктом, как привязанность родителей к своему потомству, он иногда берет верх. Так, например, птицы, когда наступает время их осеннего перелета, иногда покидают своих маленьких птенцов (вторых выводков), неспособных выдержать долгий перелет, чтобы присоединиться к своим товарищам (С. 164–165).

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

бор, который поддерживал равновесие между ними, когда они противоречили один другому, и таким образом содействовал благу всего вида²⁰.

Самая важная часть в этике Дарвина – это, конечно, его объяснение нравственного сознания в человеке и его чувства долга и угрызений совести. В объяснении этих чувств больше всего сказывалась слабость всех этических теорий. Канту, как известно, в его вообще прекрасно написанном сочинении о нравственности совершенно не удалось доказать, почему следует повиноваться его категорическому императиву, если только он не представляет изъявления воли верховного существа. Мы можем вполне допустить, что «нравственный закон» Канта (если слегка изменить его формулировку, удерживая, однако, его сущность) представляет *необходимое заключение человеческого разума*. Мы, конечно, возражаем против метафизической формы, приданной Кантом своему закону, но, в конце концов, его сущность, которую Кант, к сожалению, не выразил, – не что иное, как *справедливость*, одинаковая справедливость для всех (*equite, equity*). И, если перевести метафизический язык Кан-

²⁰ В прекрасном разборе общественного инстинкта на странице 32 профессор Ллойд Морган, автор хорошо известных работ об инстинкте и уме животных, говорит: «На этот вопрос Кропоткин заодно с Дарвином и Эспинасом, вероятно, ответил бы без колебания, что первоначальным источником общественной ячейки было продолжительное пребывание сообща группы родителей с их потомством». Совершенно верно; я только прибавил бы слова: «или же потомства без родителей», так как эта прибавка лучше согласовалась бы с вышеприведенными фактами, а также вернее передала бы мысль Дарвина.

та на язык индуктивных наук, мы можем найти точки соглашения между его объяснением происхождения нравственного закона и объяснением естественных наук. Но это решает только половину задачи. Предположив (чтобы не затягивать спора), что кантовский «чистый разум» помимо всякого наблюдения, всякого чувства и инстинкта, уже в силу своих прирожденных качеств неизбежно приходит к закону справедливости, подобному «повелению» Канта; допуская даже, что никакое мыслящее существо никак не может прийти к другому заключению, ибо таковы прирожденные свойства разума, — допуская все это и вполне признавая возвышающий характер кантовской нравственной философии, все-таки остается нерешенным великий вопрос всякого учения о нравственности: «Почему должен человек повиноваться нравственному закону, или положению, утверждаемому его разумом», или, по крайней мере, «откуда это чувство обязательности, которое сознает человек?»

Некоторые критики кантовской философии нравственности уже указывали на то, что этот основной вопрос она оставила нерешенным. Но они могли бы прибавить, что он сам признал свою неспособность решить его. После того как он в продолжение четырех лет усиленно думал об этом вопросе и писал о нем, он признавал в своей почему-то вообще опускаемой из вида «Философской теории Веры» (часть 1, «О существенном недостатке человеческой природы»; напечатана в 1702 г.), что *он так и не мог найти объяснения про-*

исхождения нравственного закона. В сущности, он отказался от решения всего этого вопроса, признавши «непостижимость этой способности – способности, указывающей на божественное происхождение». Сама эта непостижимость, писал он, должна поднять дух человека до энтузиазма и дать ему силу идти на всевозможные жертвы, которых потребует от него уважение к своему долгу»²¹.

Такое решение, после четырехлетнего мышления, равносильно полному отказу философии от решения этой задачи и передачи ее в руки религии.

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

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

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

²¹ Кант. Сочинения. Издание Hartenstein'a. Т. 6. С. 143–144.

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

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

С другой стороны, желание утолить голод или дать волю своей досаде, избежать опасности или присвоить себе что-нибудь, принадлежащее другому, по самой своей природе желание *временное*. *Его удовлетворение всегда слабее самого желания*; и, когда мы думаем о нем в прошлом, мы не можем возродить это желание с той силой, какую оно имело до своего удовлетворения. Вследствие этого, если человек, удовлетворяя такое желание, поступил наперекор своему общественному инстинкту и потом размышляет о своем поступке — а мы постоянно это делаем, — он неизбежно приходит к тому, что «станет сравнивать впечатления ранее пережитого голода, или удовлетворенного чувства мести, или опас-

ности, избегнутой за счет другого, с почти постоянно присущим инстинктом симпатии и с тем, что он ранее знал о том, что другие признают похвальным или же заслуживающим порицания». И, раз он сделает это сравнение, «он почувствует то же, что чувствует, когда что-нибудь помешает ему последовать присущему инстинкту или привычке; а это у всех животных вызывает *неудовлетворенность* и даже заставляет человека чувствовать себя *несчастливым*».

После этого Дарвин показывает, как внушения этой совести, которая всегда «глядит на прошлое и служит руководителем для будущего», может принять у человека вид стыда, сожаления, раскаяния или даже жестокого упрека, если чувство подкрепляется размышлением о том, как поступок будет обсуждаться другими, к которым человек питает чувство симпатии... Понемногу привычка неизбежно будет все более усиливать власть совести над поступками и в то же время будет согласовывать все более и более желания и страсти личности с ее общественными симпатиями и инстинктами²². Общее, главное затруднение для всякой философии

²² В подстрочном примечании Дарвин со свойственной ему прозорливостью делает, однако, одно исключение. «Враждебность, или ненависть, – прибавляет он, – по-видимому, также оказывается упорным чувством, быть может, более упорным, чем всякое другое... Это чувство должно быть поэтому врожденным, и, во всяком случае, оно держится очень упорно. Оно представляет, по-видимому, дополнение и противоположность общественного инстинкта» (примечание 27). Это чувство, глубоко вкоренившееся в природе животных, очевидно, объясняет упорные войны, ведущиеся между разными группами и видами животных, а также и людей. Оно также объясняет одновременное существование двух

нравственного чувства состоит в объяснении первых зародышей чувства долга – обязательности возникновения в уме человека понятия, идеи долга. Но раз это объяснение дано, накопление опыта в обществе и развитие коллективного разума объясняют все остальное.

Мы имеем, таким образом, у Дарвина первое объяснение чувства долга на естественнонаучном основании. Оно, правда, противоречит ходячим понятиям о природе животных и человека, но оно верно. Почти все писавшие до сих пор о нравственном начале исходили из совершенно недоказанной предпосылки, утверждая, что сильнейший из инстинктов человека, а тем более животных, *есть инстинкт самосохранения*, который, благодаря некоторой неточности их терминологии, они отождествляют с самоутверждением или собственно с эгоизмом. В этот инстинкт они включали, с одной стороны, такие основные побуждения, как самозащиту, самосохранение и даже удовлетворение голода, а с другой стороны, такие производные чувства, как страсть к преобладанию, жадность, злобу, желание мести и т. п. И этот ералаш, эту разношерстную смесь инстинктов и чувств у животных и у людей современной культуры они представляли в виде всепроникающей и всемогущей силы, не встречающей в природе животных и человека никакого противодействия, кроме

нравственных законов среди цивилизованных людей. Но этот обширный и до сих пор не разработанный пример лучше будет обсудить, говоря об идее справедливости...

некоторого чувства благоволения или жалости.

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

Начиная со Средних веков, основатели этических школ, большей частью мало знакомые с природою, изучению которой они предпочитали метафизику, представляли инстинкт самоутверждения личности как первое необходимое условие существования как животного, так и человека. Повиноваться его велениям считалось основным законом природы, не повиноваться – привело бы к полному поражению вида и, в конце концов, к его исчезновению. И вывод из этого был тот, что бороться с эгоистическими побуждениями человек мог, только призывая на помощь сверхприродные силы. Торжество нравственного начала представлялось поэтому как *торжество человека над природою*, которого он может достиг-

нуть только с помощью извне, являющуюся вознаграждением за его добрые желания.

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

Дарвин, знавший природу, имел смелость сказать, что из двух инстинктов – общественного и личного – *общественный сильнее, настойчивее и более постоянно присущий инстинкт, чем второй*. И он был, безусловно, прав. Все натуралисты, изучавшие жизнь животных в природе, особенно на материках, еще слабо заселенных человеком, безусловно, были бы на его стороне. Инстинкт взаимной помощи действительно развит во всем животном мире, потому что естественный подбор поддерживает его и безжалостно истребляет те виды, в которых он почему-либо ослабевает. В великой борьбе за существование, ведущейся каждым животным видом против враждебных ему климатических условий, внешней обстановки жизни и естественных врагов, больших и ма-

лых, те виды имеют наибольшие шансы выжить, которые последовательнее держатся взаимной поддержки, тогда как те виды, которые этого не делают, вымирают. И то же самое мы видим в истории человечества.

Любопытно заметить, что, придавая такое значение общественному инстинкту, мы возвращаемся к тому, что уже понял великий основатель индуктивной науки Бэкон. В своем знаменитом сочинении «Instauratio Magna» («Великое возрождение наук») Бэкон писал: «Все существа имеют инстинкт (appetite) к двоякого рода благам: одни из них для самого существа, а другие – поскольку оно составляет часть какого-нибудь большого целого; *и этот последний инстинкт более ценен и более силен, чем первый*, так как он содействует сохранению более объемлющего. Первое может быть названо индивидуальным, или личным, благом, а второе – благом общины... И, таким образом, вообще бывает, что инстинктами управляет сохранение более объемлющего»²³.

В другом месте Бэкон возвращался к той же идее, говоря о «двух аппетитах (инстинктах) живых существ: 1) самосохранения и защиты и 2) размножения и распространения», причем он прибавлял: «Последний, будучи активным, по видимому, *сильнее* и *ценнее* первого». Возникает, конечно,

²³ On the Dignity and Advancement of Learning. Book VII. Г. ч. I. С. 270, издан в Bohn's Library. Конечно, доказательства Бэкона в подтверждение его мысли недостаточно; но надо помнить, что он только устанавливал общие линии науки, которую предстояло разработать его последователям. Ту же мысль выразили впоследствии Гуго Гроций и некоторые другие мыслители.

вопрос: согласно ли такое представление о животном мире с теорией естественного отбора, в которой *борьба за существование внутри самого вида* считалась необходимым условием для появления новых видов и Эволюции, т. е. прогрессивного развития вообще.

Так как я подробно рассмотрел этот вопрос в труде «Взаимная помощь», то я не стану здесь снова разбирать его, а только добавлю следующее замечание: в первые годы после появления «Происхождения видов» Дарвина мы все были склонны думать, что острая борьба за средства существования между членами одного и того же вида была необходима, *чтобы усилить изменчивость* и вызвать появление новых разновидностей и видов. Наблюдение мною природы в Сибири, однако, зародило во мне первые сомнения в существовании такой острой борьбы *внутри видов*; оно показало, напротив, громадное значение взаимной поддержки во время переселений животных и вообще для сохранения вида. Затем, по мере того как биология глубже проникала в изучение живой природы и знакомилась с *непосредственным влиянием среды, производящим изменения в определенном направлении* – особенно в тех случаях, когда во время своих переселений одна часть вида бывает отрезана от остальных, – стало возможным понимать «*борьбу за жизнь*» в более широком и более глубоком смысле. Биологи вынуждены были признать, что группы животных часто действуют как одно целое и ведут борьбу с неблагоприятными условиями жизни или же с

внешними врагами, какими бывают соседние виды, *при помощи взаимной поддержки среди своих групп*. В таком случае приобретаются навыки, уменьшающие внутреннюю борьбу за жизнь и в то же время ведущие к высшему развитию ума среди тех, кто практикует взаимную помощь. Природа полна таких примеров, причем в каждом классе животных на высшей ступени развития стоят именно наиболее общительные виды. *Взаимная помощь внутри вида* является, таким образом (как это вкратце высказал уже Кесслер), *главным фактором, главным деятелем того, что можно назвать прогрессивным развитием*.

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

Исходная точка для всякого труда о теории нравственности, или этики, была указана Дарвином спустя триста лет после того, как первые попытки в этом направлении были сделаны Бэконом и отчасти Спинозой и Гете²⁴. Взяв общественный инстинкт за исходную точку для дальнейшего развития нравственных чувств, можно было, утвердив дальнейшими фактами это основание, строить на нем всю этику. Но такой работы до сих пор еще не было сделано.

Те из строителей теории развития, которые касались во-

²⁴ См.: Разговоры Эккермана с Гете.

проса о нравственности по той или другой причине, шли по путям, принятым писателями по этике в до-дарвиновский и в до-ламарковский период, а не по тем, *которые Дарвин наметил* – может быть, слишком кратко – в «Происхождении человека».

Это замечание прилагается и к *Герберту Спенсеру*. Не вдаваясь здесь в обсуждение его Этики (это будет сделано в другом месте), замечу только, что свою философию нравственности Спенсер построил по другому плану. Этическая и социологическая части его «Синтетической философии» были написаны задолго до появления дарвиновского очерка о нравственном чувстве под влиянием отчасти *Огюста Конта* и отчасти бентамовского «утилитаризма» и сенсуалистов XVIII века²⁵.

Только в первых главах «Справедливости» (напечатанных

²⁵ «Данные Этики» Спенсера появились в 1879 году, а его «Справедливость» – в 1891 году, т. е. долго спустя после появления дарвиновского «Происхождения человека» в 1871 году. Но «Социальная статика» Спенсера вышла уже в 1850 году; Спенсер был, конечно, прав, когда указал на различия между ним и Контом; но влияние на него основателя позитивизма неоспоримо, несмотря на глубокое различие между строем ума того и другого философа. Чтобы составить себе понятие о влиянии Конта, достаточно сравнить биологические взгляды Спенсера со взглядами французского философа, особенно как они изложены в III главе его «Discours Preliminaires», в первом томе «Politique Positive». В этике Спенсера влияние Конта особенно выступает в значении, придаваемом Спенсером установке различия между «военной» и «промышленной» ступенями развития человечества, а также в противоположении «эгоизма» «альтруизму». Это последнее слово Спенсер употреблял именно в слишком широком, а потому и неопределенном смысле, в каком его употреблял Конт, когда впервые ввел это слово.

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

Таким образом, глава о животной этике, прибавленная Спенсером позднее, является надстройкой в общей системе нравственной философии Спенсера, и он не объяснил, почему он счел нужным в этом пункте изменить свои прежние воззрения. Во всяком случае, нравственное чувство у человека не представляет у него дальнейшего развития чувств общительности, существовавших уже у предков человека. По его мнению, оно появилось в человеческих обществах гораздо позже и произошло из ограничений, наложенных на людей их политическими, общественными и религиозными руководителями (Данные Этики. § 45). Понятие о долге, как

это говорил Бэн, после Гоббса является и у Спенсера как продукт принуждения (Coersion) со стороны временных начальников во время ранних периодов жизни людей или, вернее, как «воспоминание» о нем.

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

Учение о нравственных началах является, следовательно, исканием компромисса, соглашения между законами враждебности и законами дружелюбия – равенства и неравенства

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

В заключение следует прибавить, что, хотя понимание Спенсером борьбы между эгоизмом и альтруизмом очень сходно с отношением Конта к этому вопросу, тем не менее понимание общественного инстинкта философом-позитивистом, несмотря на то что он отрицал изменчивость видов,

было ближе к пониманию Дарвина, чем понимание Спенсера. Обсуждая значение общественных и индивидуальных инстинктов, Конт, нисколько не колеблясь, признал преобладающее значение первых. Он даже видел в этом признании отличительную черту философии нравственности, порвавшей с теологией и метафизикой, но не развил этого утверждения до логического конца²⁶.

Как уже было сказано выше, никто из ближайших последователей Дарвина не попытался далее развить его этическую философию. *Джордж Романэс*, вероятно, составил бы исключение, так как он предполагал после своих исследований об уме животных перейти затем к вопросам этики у животных и к выяснению происхождения нравственного чувства. Для этой цели он уже собирал данные²⁷. К сожалению, мы лишились его раньше, чем он успел подвинуться в своей работе.

Что касается до других последователей теории развития, то они или пришли к выводам, совершенно отличным от взглядов Дарвина, как это случилось с Гексли в его лекции

²⁶ «Позитивная нравственность, – писал Конт, – таким образом, отличается не только от метафизической, но также и от теологической тем, что она признает универсальным началом преобладание общественных чувств» (*Politique Positive, Discours Preliminaires*. Часть II. С. 93 и в нескольких других местах). К несчастью, искры гениальности, рассыпанные по всему «*Discours Preliminaires*», часто затемняются позднейшими идеями Конта, которые нельзя считать развитием позитивного метода.

²⁷ Он упомянул об этом в своем труде «Умственное развитие животных» (*Mental Evolution in Animals*. L., 1883. P. 352).

«Эволюция и Этика», или же, приняв за основание теорию развития, они работали в другом направлении.

Такова нравственная философия Марка Гюйо²⁸, в которой разбираются высшие проявления нравственности без упоминания об этике в животном мире²⁹

²⁸ «Essais d'une morale sans obligation ni sanction». Имеется русский перевод.

²⁹ Работа профессора Ллойда-Моргана, который недавно вполне переделал под новым заглавием (*Animals Behaviour*. L., 1900) свою прежнюю книгу об уме животных, еще не кончена, и о ней можно упомянуть только потому, что она обещает полный разбор этого вопроса, особенно с точки зрения сравнительной психологии. Другие работы, касающиеся того же вопроса или имеющие с ним соотношение, особенно превосходная книга Эспинаса «*Les Societes Animales*», упомянуты мною в предисловии к книге «Взаимная помощь».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.