

# Глава XI. Развитие учений о нравственности (XIX век) (Продолжение)

Развитие понятия справедливости.— Этика социализма.— Фурье, Сен-Симон и Роберт Оуэн.— Прудон.— Эволюционная этика.— Дарвин и Гексли.

Из нашего беглого обзора различных объяснений о происхождении нравственного видно, что почти все писавшие об этом вопросе приходили к заключению, что в человеке есть *прирождённое чувство*, влекущее нас отождествлять себя с другими. Этому чувству различные мыслители давали различные названия и различно объясняли его происхождение. Одни говорили о *прирождённом нравственном чувстве*, не вдаваясь в дальнейшие объяснения, другие, глубже всматриваясь в сущность этого чувства, называли его симпатией, т. е. *сочувствием* отдельной личности с другими, такими же личностями; третьи, как Кант, не делая различия между влечениями чувства и велениями рассудка, которые, конечно, сплошь да рядом, а может быть и всегда, *сообща* управляют нашими поступками, предпочитали говорить о *совести*, или *велении* сердца и разума, о чувстве *долга* или просто о *сознании* долга, живущем во всех нас, не вдаваясь в разбор, откуда они происходят и как они развивались в человеке, как это делают теперь писатели из антропологической школы или из школы эволюционистов. Наряду с такими объяснениями происхождения нравственного другая группа мыслителей, не довольствовавшаяся инстинктом и чувством для объяснения нравственных влечений человека, искала их объяснения в *разуме*; причём это сильно выразилось у французских писателей второй половины XVIII века, т. е. у энциклопедистов и особенно у Гельвеция; хотя они и стремились объяснить нравственные влечения человека исключительно холодным рассудком и себялюбием (эгоизмом), но в то же время они признавали и другую деятельную силу — *практический идеализм*, который заставляет человека сплошь да рядом действовать в силу простой симпатии, сочувствия, ставя себя на место обиженного человека и отождествляя себя с ним.

Оставаясь верными основной своей точке зрения, французские мыслители и эти поступки объясняли «рассудком», который находит в поступках на пользу ближнего «удовлетворение своего себялюбия» и «своих *высших* потребностей».

Полное развитие этого воззрения дал, как известно, после Бентама его ученик Джон Стюарт Милль, о котором мы уже говорили в предыдущей главе.

Рядом с такими мыслителями *во все времена* были ещё две группы моралистов, пытавшихся обосновать нравственность на совершенно других началах. Одни из них признавали, что нравственный инстинкт, чувство, стремление, как бы их ни называли, внушён человеку Творцом Природы, и таким образом связывали учение о нравственности (этику) с религией; и эта группа *влияла более или менее открыто* на всё мышление о нравственности вплоть до самого последнего времени. Другая же группа моралистов, представленная в Древней Греции некоторыми софистами, в XVII веке — Мандевилем, а в XIX столетии — *Ницше*, относилась ко всякой нравственности с полным отрицанием и насмешкой, представляя её как пережиток религиозного воспитания и суеверий, причём главным из аргументов были, с одной стороны, предполагаемый ими *религиозный характер* нравственности, а с другой стороны, *разнообразии нравственных понятий* и их изменчивость.

К этим двум группам истолкователей нравственности мы вернёмся впоследствии. Теперь же заметим, что у всех мыслителей, писавших о нравственности и объяснявших её происхождение из прирождённых *инстинктов*, из чувства *симпатии* и т. п., уже пробивалось в той или другой форме сознание, что одну из основ всего нравственного составляет *умственное понятие о справедливости*.

На предыдущих страницах мы уже видели, что очень многие писатели и мыслители, в том числе Юм, Гельвеций и Руссо, близко подходили к понятию о справедливости как составной и необходимой части нравственности, но тем не менее они не высказались ясно и определённо о значении справедливости в этике.

Наконец, Великая французская революция, большинство деятелей которой находилось под влиянием идей Руссо, провела в законодательство и в жизнь идеи *политического равенства*, т. е. государственного равноправия всех граждан. Часть же революционеров 1793—1794 годов пошла ещё дальше и требовала «равенства на деле», т. е. равенства экономического. Эти новые идеи развивались во время революции в народных обществах, в клубах крайних, «Бешеными» (Enragés), анархистами и т. д. {143} Защитники этих идей были, как известно, побеждены в Термидоре (июнь 1794 года), когда к власти вернулись жирондисты, которые вскоре были отстранены от власти военной диктатурой. Но требования революционной программы — уничтожение пережитков крепостного и феодального права и политическое равноправие — были разнесены республиканскими армиями по всей Европе вплоть до границ России. И несмотря на то что в 1815 году победоносные союзники, с Россией и Германией во главе, произвели даже «реставрацию» Бурбонов на королевском престоле, «политическое равноправие» и уничтожение пережитков феодального неравенства стали лозунгами желаемого политического строя во всей Европе вплоть до настоящего времени.

Таким образом, в конце XVIII века и в начале XIX столетия многие мыслители стали видеть в справедливости основу нравственного в человеке, и если это не сделалось общепринятой истиной, то произошло это вследствие двух причин, из которых одна — причина внутренняя, а другая — историческая. Дело в том, что в человеке наряду с понятием о справедливости и стремлением к ней существует стремление к личному *преобладанию*, к власти над другими, и на протяжении всей истории человечества, с самых первобытных времён, происходит борьба между этими двумя началами — стремлением к справедливости, т. е. к равноправию, и стремлением к преобладанию личности над близкими или над многими. В самых

первобытных человеческих обществах уже идёт борьба между этими двумя стремлениями. «Старики», умудрённые опытом жизни, видевшие, как тяжело отзывались на всём роде некоторые изменения в строе родовой жизни или же пережившие тяжёлые времена, боялись всяких новых перемен и своим авторитетом противились всякому изменению и основывали для охраны установившихся обычаев первые учреждения власти в обществе. К ним постепенно присоединялись знахари, шаманы, колдуны, совместно с которыми они образовывали тайные общества, чтобы держать в подчинении и послушании остальных членов рода и охранять предания и установившийся строй родовой жизни. Эти общества в первое время, несомненно, поддерживали равноправие, препятствуя отдельным лицам сильно обогащаться или приобретать господство внутри рода. Но они же первые стали противиться возведению равноправия в основное начало общественной жизни.

Но то, что мы видим в первобытных обществах дикарей и вообще у племён, живущих в родовом быте, продолжается через всю историю человечества вплоть до настоящего времени. Волхвы Востока, жрецы Египта, Греции и Рима, бывшие первыми исследователями природы и её тайн, а затем цари и тираны Востока, императоры и сенаторы Рима, князья церкви в Западной Европе, военные представители и судьи и т. д.— все стремились всячески противиться тому, чтобы идеи равноправия, постоянно развивавшиеся в обществе, не переходили бы в жизнь и не стали бы отрицанием их права на неравноправие, на власть.

Понятно, как эти влияния со стороны наиболее опытной, развитой и большей частью сплочённой части общества, поддерживаемой суеверием и религией, должны были мешать признанию равноправия основным началом общественной жизни, и понятно, как трудно было уничтожить неравноправие, исторически выросшее в обществе в виде рабства, крепостной зависимости, сословий, «табелей о рангах» и т. д., тем более когда это освящалось религией и, увы, наукой.

Философия XVIII века и народное движение во Франции, нашедшее своё выражение в революции, были могучей попыткой свергнуть вековое иго и положить основы нового общественного строя на началах равноправия. Но ужасная социальная борьба, развившаяся во Франции во время революции, жестокое кровопролитие, а затем двадцать с лишним лет европейских войн надолго остановили проведение в жизнь идей равноправия. Только через шестьдесят лет после начала Великой (французской) революции, т. е. в 1848 году, вновь началось в Европе новое народное движение под знаменем равноправия, но и оно через несколько месяцев уже было раздавлено в крови. И после этих революционных попыток только во второй половине 50-х годов в естественных науках произошёл переворот, результатом которого явилось создание новой обобщающей теории — теории развития, эволюции.

Уже с 30-х годов философ позитивизма Огюст Конт и основатели социализма — Сен-Симон и Фурье во Франции (особенно его последователи) и Роберт Оуэн в Англии стремились приложить *теорию* постепенного развития растительного и животного мира, высказанную Бюффеном и Ламарком и отчасти энциклопедистами, и к жизни человеческих обществ. Во второй половине XIX века изучение развития общественных учреждений у человека впервые дало возможность понять всё значение развития в человечестве этого основного понятия всякой общественности — равноправия.

Мы видели, как Юм, ещё более Адам Смит и Гельвеций, особенно во втором своём сочинении «De l'homme, de ses facultés individuelles et de son éducation»{144}, подходили близко к признанию справедливости, а следовательно, и равноправия основой нравственного в человеке.

Провозглашение равноправия Декларацией прав человека во время французской революции (в 1791 году){145} ещё более выдвинуло это основное начало нравственного.

Здесь нам следует отметить один в высшей степени важный и существенный шаг вперёд, сделанный по отношению к понятию справедливости. В конце XVIII века и в начале XIX столетия многие мыслители и философы стали понимать под справедливостью и равноправием не только политическое и гражданское равноправие, но главным образом экономическое. Выше мы уже говорили, что Морелли в своём романе «Базилиада» и особенно в «Кодексе Природы» открыто и определённо требовал полного равенства имуществ{146}. Мабли в своём сочинении «Traite de la legislation» (1776) с большим искусством доказывал, что одно только политическое равенство без экономического будет неполным и что при сохранении частной собственности равенство будет пустым звуком. Даже умеренный Кондорсе в своём «Esquisse d'un tableau historique du progres de l'esprit humain» (1794){147} заявлял, что всякое богатство есть узурпация. Наконец, страстный Бриссо, впоследствии павший жертвой гильотины как жирондист, т. е. умеренный демократ, утверждал в целом ряде памфлетов, что частная собственность есть преступление против природы[161].

[161] Богатый материал по вопросу о социалистических тенденциях в XVIII веке собран в монографии Andre Lichtenberger. «Le Socialisme au XVIII siecle»{148}.

Все эти идеи и стремления к экономическому равенству выливались в конце революции в коммунистическое учение Гракха Бабёфа.

После революции, в начале XIX века, идеи экономической справедливости и экономического равенства ярко проявились в учении, получившем наименование *социализма*, родоначальниками которого во Франции были Сен-Симон и Шарль Фурье, а в Англии — Роберт Оуэн. Уже у этих первых основоположников социализма мы видим две точки зрения на то, каким образом они думали осуществить в обществе социальную и экономическую справедливость. Сен-Симон учил, что справедливый строй жизни может быть организован только при помощи Власти, тогда как Фурье и отчасти Роберт Оуэн думали, что социальная справедливость может быть достигнута без вмешательства государства. Таким образом, социализм у Сен-Симона является авторитарным, а у Фурье — либертарным.

В середине XIX века социалистические идеи стали разрабатываться многочисленными мыслителями, из которых следует назвать французов — Консидерана, Пьера Леру, Луи Блана, Кабэ, Видаля и Пеккера, а затем Прудона, немцев — Карла Маркса, Энгельса, Родбертуса и Шеффле, русских — Бакунина, Чернышевского, Лаврова и т. д. Все эти мыслители и их последователи работали либо над распространением в понятной форме идей социализма, либо над утверждением их на научном основании.

Мысли первых теоретиков социализма, по мере того как они выливались в более определённые формы, дали начало двум главным социалистическим течениям — авторитарному и коммунизму анархическому (безначальному), а равно и нескольким промежуточным формам. Таковы школы государственного капитализма (государство владеет всем необходимым для производства), коллективизма, кооперации, муниципального социализма (полусоциалистические учреждения, вводимые городами) и многие другие.

В то же время в самой рабочей среде те же мысли основателей социализма (особенно Роберта Оуэна) помогли образованию громадного рабочего движения, по своим формам экономического, но в сущности глубоко этического. Это движение стремится объединить всех рабочих в союзы по ремёслам для прямой, непосредственной борьбы с капитализмом. Это движение породило в 1864-1879 годах Интернационал, или Международный Союз Рабочих, который стремился установить всенародную связь между объединёнными ремёслами{149}.

Три существенных положения были установлены этим революционным движением:

1. уничтожение задельной платы{150}, выдаваемой капиталистом рабочему, так как она представляет собой не что иное, как современную форму древнего рабства и крепостного ига;
2. уничтожение личной собственности на то, что необходимо обществу для производства и для общественной организации обмена продуктов, и, наконец,
3. освобождение личности и общества от формы политического порабощения — государства, которое служит для поддержания и сохранения экономического рабства.

Осуществление этих трёх задач необходимо для установления в обществе социальной справедливости, отвечающей нравственным требованиям нашего времени; сознание этого глубоко проникло за последние тридцать лет не только в умы рабочих, но и в умы прогрессивных людей всех классов.

Из социалистов ближе всех к пониманию справедливости как основы нравственности подошёл Прудон (1809—1865).

Значение Прудона в истории развития этики проходит незамеченным, как и значение Дарвина. Между тем этого крестьянина-наборщика, самоучку, с большим трудом давшего себе образование, историк этики Йодль совершенно правильно не поколебался поставить наряду со всеми глубокомысленными и учёными философами, разрабатывавшими теорию нравственного.

Понятно, что если Прудон выставил «справедливость» основным понятием нравственности, то тут сказались, с одной стороны, влияние Юма и Адама Смита, Монтескьё, Вольтера и энциклопедистов и Великой французской революции, а с другой стороны, влияние как немецкой философии, так особенно Огюста Конта и всего социалистического движения 40-х годов, которое несколько лет спустя вылилось в Международный Союз Рабочих,

выставивший одним из своих лозунгов масонскую формулу: «Нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав».

Но заслуга Прудона в том, что он рельефно выделил основное понятие, вытекавшее из наследия Великой (французской) революции,— *понятие о равноправии*, а следовательно, и *справедливости* и показал, как это понятие всегда лежало в основе всякой общественности, а следовательно, и всякой этики, хотя мыслители проходили мимо него, как будто не замечая его или просто не желая придавать ему преобладающее значение.

Уже в раннем своём сочинении «Что такое собственность»{151} Прудон отождествлял справедливость с равенством (вернее — равноправием), ссылаясь на древнее определение справедливости: «Justum aequale est, injustum inaequale»[162]. Потом он не раз возвращался к тому же вопросу в своих сочинениях «Contradictions économiques» и в «Philosophie du Progrès»{152}, но вполне разработал он великое значение понятия о справедливости в трехтомном сочинении «De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise», вышедшем в 1858 году.

[162] «Справедливо то, что равно, несправедливо неравное».

Правда, и в этом сочинении нет строго систематического изложения этических воззрений Прудона, но они достаточно ярко выражены в различных местах этого труда. Отделить то, что в них заимствовано у названных выше мыслителей, от того, что принадлежит собственно Прудону, и трудно и бесполезно, а потому я просто изложу их сущность.

Учение о нравственности составляет для Прудона часть общей науки о *праве*, и задача исследователя — указать обоснование этого учения: его сущность, его происхождение и его санкцию, т. е. что придаёт праву и нравственности характер обязательности и имеет воспитательное значение. При этом Прудон, вслед за Контом и энциклопедистами, безусловно, отказывается строить свою философию права и нравственности на религиозной или на метафизической основе. Нужно, говорит он, изучить жизнь обществ и узнать из неё, что служит им руководящей нитью[163].

[163] Qu’est-ce que la Propriété{153}. С. 181 и след., а также 220 и 221.

До сих пор всякая этика строилась более или менее под влиянием религии, и ни одно учение не осмеливалось выставить равноправие людей и равенство экономических прав основой этики. Прудон попытался это сделать, насколько это было возможно при наполеоновской цензуре, стоявшей на страже против социализма и атеизма. Прудон хотел создать, как он выражается, народную философию, построенную на знании. На свою книгу «О справедливости в церкви и в Революции» он смотрит как на попытку именно в этом направлении... Цель же этой философии, как и всякого знания, есть предвидение, чтобы наметить пути общественной жизни ещё раньше, чем она пошла по этим путям.

Истинным содержанием справедливости и основным началом всей нравственности Прудон считает чувство собственного достоинства. Раз это чувство развито в отдельном человеке, то оно по отношению ко всем людям становится чувством человеческого достоинства, будь они друзья или враги. Право есть принадлежащая каждому способность требовать от всех

других уважения человеческого достоинства к своей личности; долг же есть требование от каждого, чтобы он признавал это достоинство в других. Любить всякого мы не можем, но мы должны уважать его личное достоинство. Любви к себе мы не можем требовать, но мы безусловно вправе требовать уважения к своей личности. Строить новое общество на взаимной любви — невозможно; но его можно и следует строить на требовании взаимного уважения.

«Чувствовать и утверждать человеческое достоинство сначала во всём, что составляет наше достояние, потом в личности ближнего, не впадая в эгоизм, как и не обращая внимания ни на божество, ни на общество,— вот право. Быть готовым при всяком обстоятельстве энергично взяться за защиту этого достоинства — вот справедливость».

Казалось бы, по всему судя, что Прудону следовало бы тут сказать совершенно определённо, что свободное общество может быть построено только на равноправии. Но Прудон этого не сказал, быть может считаясь с наполеоновской цензурой, потому что при чтении его «Справедливости» этот вывод — (равноправие) — неизбежно напрашивается и это утверждение встречается в нескольких местах.

На вопрос о происхождении чувства справедливости Прудон отвечал точно так же, как и Конт и вся современная наука отвечает теперь, т. е. что оно представляет *продукт развития человеческих обществ*.

Прудон стремится отыскать для объяснения происхождения нравственного, т. е. для справедливости[164] *органическую основу в психическом строении человека*[165]. Справедливость, говорит он, *не приходит свыше*, но и не является плодом расчётливости, так на этой основе не может быть построен никакой общественный порядок. Наконец, эта способность — что-то иное, чем природная доброта человека, чем *чувство симпатии* или инстинкт общности, на котором позитивисты хотят построить этику. Человеку свойственно особое чувство, более высокое, чем чувство общности, а именно *правовое чувство*, сознание равного права всех людей на взаимное уважение личности каждого[166].

[164] De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise. Т. 1. С. 216.

[165] Йодль впадает здесь в ту же ошибку, что и Прудон, отождествляя нравственность вообще со справедливостью, которая, по моему мнению, составляет лишь один из её элементов.

[166] История этики. Т. 2. С. 266. Ссылка на прудонову Justice, этюд II.

«Таким образом,— замечает Йодль,— после живейших своих протестов против трансцендентализма Прудон в конце концов снова обращается к старому наследию интуитивной этики — совести» (История этики. II. С. 267). Но это замечание не совсем верно. Прудон хотел только сказать, что понятие о справедливости не может быть простым, прирождённым побуждением, потому что тогда не понятен тот перевес, который оно берёт в борьбе с другими побуждениями, постоянно толкающими человека на то, чтобы быть несправедливым к другим. Защищать интересы других в ущерб своим — не может быть

вполне *прирождённым чувством*, хотя зачатки его всегда были в человеке, но их нужно воспитать. Развиться же это могло только в человеческом общежитии путём опыта, и так и было на самом деле.

Рассматривая противоречия, наблюдаемые в истории человеческих обществ между присущим человеку понятием справедливости и общественной несправедливости (поддерживаемой властями и даже церквями), Прудон пришёл к заключению, что хотя это понятие врождено человеку, но человечеству потребовались тысячелетия, прежде чем идея справедливости вошла как основное начало в законодательство во время французской революции, в Декларации прав человека.

Подобно Конту, Прудон хорошо понимал прогресс, совершившийся в развитии человечества, и он был уверен, что дальнейшее прогрессивное развитие человечества будет продолжаться, причём он, конечно, имел в виду развитие не только *культуры* (т. е. материальных условий быта), но главным образом — **цивилизации, просвещения**, т. е. развитие умственного и духовного строя общества, улучшение учреждений и взаимных отношений между людьми[167]. В этом прогрессе он придавал большое значение идеализации, т. е. идеалам, в известные эпохи берущим верх над повседневными мелкими заботами,— когда несоответствие между правом, понимаемым как высшее выражение справедливости, и жизнью, сложившейся под властью законодательства, доходит до резкого невыносимого противоречия.

[167] В России за последнее время стали легко смешивать эти два совершенно различных понятия.

Во второй части этого сочинения мы ещё вернёмся к значению справедливости в выработке нравственных понятий. Теперь же замечу только, что никто так хорошо не подготовил верного понимания этого основного понятия всего нравственного, как Прудон[168].

[168] К сожалению, ничего из замечательных работ этого крупного мыслителя не переведено на русский язык{154}. Кроме сочинения «De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise (nouveaux principes de philosophie pratique)». 3 тома. Париж, 1858{155}. Очень ценные мысли относительно этики и справедливости встречаются в «Système des Contradictions économiques, philosophie de la misère». 2 тома (сочинение, у которого злобный памфлет Маркса «La Misere de la Philosophie» («Нищета философии»), конечно, не отнял ни одного из крупных достоинств); «Idée générale sur la Révolution au XIXe siècle», «Qu’est-ce que la Propriété». Этическая система складывалась у Прудона со времени его первых выступлений как писателя ещё в начале 40-х годов.

Высшая нравственная цель для человека — это осуществление справедливости. Вся история человечества, говорит Прудон, это история усилий человечества осуществить в своей жизни справедливость. Все великие революции — не что иное, как стремление к справедливости путём силы; а так как во время революции **средство**, т. е. насилие, временно брало верх над старой формой угнетения, то на деле всегда выходило так, что одно насилие сменялось другим. Но тем не менее побудительной причиной каждого революционного движения всегда была справедливость, и каждая революция, во что бы она ни вырождалась

впоследствии, всё-таки вносила в общественную жизнь некоторую долю справедливости. Из всех этих частичных осуществлений справедливости в конце концов осуществится полное торжество справедливости на земле.

Почему справедливость, несмотря на все революции, бывшие до сих пор, не осуществилась в полной мере ни у одного народа? Главная причина этого заключается в том, что идея справедливости не проникла до сих пор в умы большинства людей. Зарождаясь в уме отдельного человека, идея справедливости должна стать социальной идеей, вдохновляющей революцию. Исходная точка идеи справедливости — это чувство личного достоинства. В общении с другими это чувство обобщается и становится чувством **человеческого** достоинства. Разумное существо признаёт его в лице другого, будь он друг или враг, как в самом себе. Этим и отличается справедливость от любви и от других ощущений сочувствия, а потому она — антитеза, противоположность эгоизма, себялюбия; причём влияние, оказываемое ею на нас, берёт верх над другими чувствами. Поэтому же у первобытного человека, у которого чувство собственного достоинства проявляется в грубой форме и его личность берёт верх над общественностью, справедливость находит своё выражение в форме сверхъестественного предписания и опирается на религию. Но мало-помалу под влиянием религии чувство справедливости (Прудон пишет просто «справедливость», не определяя, считает ли он это **понятием** или **чувством**) разлагается (*se détériore*). Вопреки своей сущности оно становится аристократическим и в христианстве (и в других предшествовавших религиях) оно доходит до унижения человечества. Под именем уважения к Богу отовсюду изгоняется уважение к человеку, а раз уничтожено это уважение, справедливость терпит поражение (*succombe*), а с нею разлагается и общество.

Тогда совершается революция, которая открывает человечеству новую эру. Она даёт возможность справедливости, неясно осознанной раньше, проявиться во всей чистоте и полноте своей основной мысли. Справедливость абсолютна, неизменна, она не знает понятий «больше или меньше». Она представляет неизменяемое мерило всех человеческих поступков[169]. Замечательно, прибавлял Прудон, что со времени взятия Бастилии в 1789 году во Франции не нашлось правительства, которое решилось бы явно её отрицать и открыто признать себя контрреволюционным. Впрочем, все правительства изменяли справедливости, даже правительство во время террора{156}, даже Робеспьер, в особенности Робеспьер[170].

[169] Justice... II этюд. 1858. С. 194-195.

[170] Там же. С. 196.

Но он указывал, что следует остерегаться, чтобы ради интересов общества не были бы попираемы интересы личности. Истинная справедливость состоит в гармоническом сочетании интересов общественных с интересами личности. Справедливость, понимаемая таким образом, не имеет в себе ничего таинственного, мистического. Она также не есть желание личной выгоды, раз я считаю своим долгом требовать уважения к ближнему так же, как и к самому себе. Она требует уважения личного достоинства даже к врагу (отсюда военное право).

Так как человек — существо, способное совершенствоваться, справедливость открывает одинаково дорогу **всем** одинаково со мной. Оттого, писал Прудон, справедливость находила себе выражение в самых ранних религиях, например в законе Моисеевом{157}, который предписывал возлюбить Бога всем сердцем, всей душой, всеми силами, **своего ближнего, как самого себя**, — в книге Товия{158}, где говорится, что не нужно делать другим того, чего не желаешь, чтобы делали тебе. То же высказывали пифагорейцы, Эпикур и Аристотель, и того же требовали нерелигиозные философы Гассенди, Гоббс, Бентам, Гельвеций и т. д.[171]

[171] Прибавлю только, что безусловно то же мы находим в правилах жизни у всех дикарей (см. мою книгу «Взаимная помощь как фактор эволюции»).

Одним словом, везде мы видим, что основой справедливости считается равноправие или, как писал Прудон, что касается взаимных личных отношений — «вне равенства нет справедливости»[172].

[172] En ce qui touche les personnes, hors de l'égalité point de Justice (III этюд. Начало).

К сожалению, все поклонники власти — даже и государственные социалисты — не замечают этого основного положения всякой нравственности и продолжают поддерживать необходимость государственного неравенства и неравноправия. Тем не менее **равноправие** стало основой всех принципиальных деклараций Великой французской революции (как она была принята раньше в Декларации прав в Северо-Американской Республике{159}). Уже Декларация 1789 года провозглашала, что «природа сделала всех людей свободными и равноправными». То же повторила Декларация 24 июня 1793 года{160}.

Революция провозгласила личное равенство и равенство в политических и гражданских правах, а также равенство перед законом и судом. Мало того, она создавала новую социальную экономию, признавая вместо *личного* права начало *равнозначительности* взаимных услуг[173].

[173] Формула коммунистов, прибавлял Прудон, «каждому — по потребностям, от каждого — по способностям» может применяться только в семье. Сен-симонистская формула «каждому по его способностям, каждой способности, смотря по её делам» есть полное отрицание равенства на деле и в правах. В фурьеристской общине хотя и признаётся начало взаимности, но в приложении к личности Фурье отрицал справедливость. Между тем начало, издавна практикуемое человечеством проще и в особенности более достойно; оцениваются только продукты производства, что не оскорбляет личного самолюбия, и экономическая организация сводится к простой формуле — *обмену*.

Суть справедливости — уважение к ближнему; это многократно повторил Прудон. Мы знаем, писал он, что собой представляет справедливость; определение её можно привести в следующей формуле: «уважай ближнего, как самого себя, даже если ты не можешь его любить; и не допускай, чтобы его так же, как и тебя самого, не уважали»[174]. «Вне равенства нет справедливости» (I. 204, 206).

[174] Прудон писал это в 1858 году. С тех пор многие экономисты указали на то же.

К сожалению, ни в законодательстве, ни в суде, ни тем более в церкви этого ещё нет.

Политическая экономия показала выходы разделения труда для увеличения производства, что, конечно, необходимо; и в лице, по крайней мере, некоторых экономистов, например Росси, она указала также, что это разделение труда ведёт к отупению рабочего и к созданию класса рабов. Мы видим, таким образом, что единственным возможным выходом из этого положения может быть только *взаимость услуг* вместо их *подчинённости* одних другим (I. 269) и, как естественное последствие, *равенство прав и состояния*. Так и утверждалось в Декларации Конвента от 15 февраля и 24 июня 1793 года, где провозглашались Свобода и Равенство всех перед законом, и это заявление постоянно повторялось с тех пор в 1795, 1799, 1814, 1830 и 1848 годах (I. 270){161}. Справедливость для Прудона — не только *сдерживающая* общественная сила. Для него она — сила *творческая*, как разум и труд[175].

[175] Человек — существо «разумное и работающее, самое прилежное и самое общественное существо, у которого главное стремление — не любовь, а закон, более высокий, чем любовь. Отсюда получается геройское самопожертвование для науки, незнакомое массам; рождаются мученики труда и промышленности, о которых молчат романы и театр; отсюда же слова: „Умереть за родину“. Дайте мне преклониться пред вами, которые умели восстать и умереть в 1789, 1792 и 1830 годах. Вы приобщились к свободе, и вы более живы, чем мы, утратившие её, „Родить идею, произвести книгу, поэму, машину, одним словом, как говорят рабочие — товарищи (compagnons) в ремесле,— произвести свой chef d’oeuvre, сослужить службу своей стране и человечеству, спасти жизнь человека, сделать доброе дело и исправить несправедливость — всё это воспроизведение себя в общественной жизни, подобно воспроизведению в жизни органической“. Жизнь человека достигает своей полноты, когда она удовлетворяет следующим условиям: любви — дети, семья; труду — промышленное воспроизведение и общественности — справедливость, т. е. участие и жизни общества и прогресса человечества» (Очерк V. Гл. V. Т. 2. (С.) 128-130){162}.

Затем, заметив, как это уже писал Бэкон, что *мысль рождается из действия*, и, посвятив вследствие этого ряд прекрасных страниц необходимости ручного труда и изучения ремёсел в школе как средству углубить наше научное образование, Прудон рассматривал справедливость в её различных приложениях: в отношении к личностям, в распределении богатств, в государстве, в образовании и в складе ума.

Прудон должен был признать, что для развития справедливости в человеческих обществах действительно требуется известное время: необходимо высокое развитие идеалов и чувства солидарности со всеми, а это достигается лишь путём долгой индивидуальной и социальной эволюции. К этому вопросу мы ещё вернёмся во втором томе настоящего сочинения. Здесь я прибавлю только, что во всей этой части своей книги и в заключении, где Прудон разбирает, в чём же санкция, освящение понятия о справедливости, рассыпана масса идей, которые будят мысль человека. Эта черта особенно свойственна всему, что писал Прудон, и на неё уже указывал Герцен и многие другие.

При всём том Прудон в своих прекрасных словах о справедливости недостаточно, однако, отмечал различие между двумя смыслами, придаваемыми во французском языке слову «Справедливость» — «Justice». Один её смысл — равенство, уравнение в его математическом смысле (Equation). Другой же смысл — *отправление* справедливости, т. е. суд и судебное решение и даже *самосуд*. Конечно, в этике, когда речь идёт о справедливости, она понимается только в её первом смысле, но Прудон иногда употреблял слово «справедливость» во втором его значении, и из этого возникает некоторая неточность. Оттого, вероятно, он не постарался проследить происхождение этого понятия в человеке, на которое впоследствии, как мы это увидим ниже, обратил внимание Литтрэ.

Во всяком случае, со времени появления прудоновского труда «Справедливость в Революции и в Церкви» уже невозможно построение этики без признания *равноправия*, равенства всех граждан в их правах, взятых за основу этики. По-видимому, именно поэтому так единодушно замалчивалась эта работа Прудона, так что только Йодль не побоялся скомпрометировать себя, уделив французскому революционеру видное место в своей истории этики. Правда, в трёх томах, посвящённых Прудоном справедливости, есть много постороннего — много полемики с церковью (заглавие «О справедливости в Революции и в Церкви», впрочем, оправдывает это, тем более что речь идёт о справедливости не в церкви, а в *христианстве* и вообще в религиозных учениях о нравственности); есть также два очерка о женщине, с которыми большинство современных писателей, конечно, не согласится, и, наконец, есть немало отступлений, не лишних, но затемняющих рассуждения. Но со всем этим мы имеем наконец в сочинении Прудона исследование, где справедливости (указание на которую встречается уже у многих мыслителей, занимавшихся вопросом о нравственности) отведено наконец должное место, где наконец сказано, что справедливость есть признание равноправия и *стремления к равенству людей и главная основа всех нравственных понятий*.

К этому признанию давно уже шла этика. Но до настоящего времени она так была связана с религией, а в последнее время — с христианством, что его не высказывал во всей полноте ни один из предшественников Прудона.

Наконец, я должен указать на то, что у Прудона в его сочинении «Справедливость в Революции (и в Церкви)» есть уже намёк на *тройной* характер нравственного. Он указал в первом томе — хотя очень бегло, в нескольких строках — на первоначальный источник нравственности: общительность, свойственную уже животным. И он указал далее, к концу своей работы, на третий составной элемент всякой нравственности, как научной, так и религиозной: на *идеал*. Он не показал, где разделительная черта между справедливостью (которая говорит: «Воздай должное», — и таким образом сводится к математическому уравнению) и тем, что человек даёт другому или же всем «свыше должного», не взвешивая получаемого и даваемого на чашках весов,— что, на мой взгляд, составляет необходимую составную часть нравственного. Но он уже находит нужным дополнить справедливость *идеалом*, т. е. стремлением к идеальным поступкам, которые и делают то, писал он, что самые наши понятия о справедливости постоянно расширяются и утончаются. Действительно, после всего пережитого человечеством со времён американской и двух французских революций наши понятия о справедливости уже не те, чем были в конце XVIII века, когда крепостное право и рабство не вызывали никакого протеста даже со стороны

передовых мыслителей, писавших о нравственности.

Теперь нам предстоит рассмотреть ряд трудов по этике мыслителей, стоящих на эволюционной точке зрения и разделяющих теорию Дарвина о развитии всей органической жизни, а также и общественной жизни людей. Сюда должен был бы войти целый ряд работ современных мыслителей, так как почти у всех писавших по этике во второй половине XIX века сказалось влияние эволюционной теории о постепенном развитии, быстро завоевавшей умы, после того как она была так тщательно разработана Дарвином по отношению к органической природе.

Даже у многих из тех, кто не писал собственно о развитии нравственного чувства в человечестве, мы находим указания на постепенное развитие этого чувства в связи с развитием других понятий — умственных, научных, религиозных и политических — и всех вообще форм общественной жизни. Таким образом, теория развития Дарвина имела огромное и решающее значение для развития современной реальной этики или, по крайней мере, отдельных её частей. Но я ограничусь здесь разбором трудов лишь трёх главных представителей эволюционистской этики — Герберта *Спенсера*, *Гексли*, как прямого помощника Дарвина, выбранного им для популяризации своих воззрений, и *Марка Гюйо*; хотя есть целый ряд весьма ценных работ по этике, сделанных в том же духе эволюционизма, как, например, большие работы *Вестермарка* «The origin and development of the moral ideas», *Бастиана* «Der Mensch in der Geschichte» {163}, *Гижицкого* и других, не говоря уже о трудах неоригинальных, как *Кидда* или *Сэтерланда*, или о популярных работах, написанных с целью пропаганды социалистами — социал-демократами и анархистами.

Этика Дарвина уже изложена мною в третьей главе этого труда. Вкратце она сводится к следующему: мы знаем, что в человеке существует нравственное чувство, и естественным образом возникает вопрос о его происхождении. Чтобы каждый из нас в отдельности приобретал его лично, весьма маловероятно, раз мы признаём общую теорию постепенного развития человека. И действительно, происхождение этого чувства следует искать в развитии чувств общественности — инстинктивных или врождённых — у всех общественных животных, а также и у человека. В силу этих чувств животному приятно быть в обществе сородичей, ощущать некоторого рода сочувствие с ними и оказывать им некоторые услуги, причём сочувствие (симпатию) следует понимать не в смысле соболезнования или любви, а в точном смысле слова, как чувство товарищества, чувство взаимности чувствований — способность заражаться чувствами другого.

Это чувство социальной симпатии, постепенно развиваясь вместе с усложнением общественной жизни, становится всё более и более разнообразным, разумным и свободным в своих проявлениях. У человека чувство социальной симпатии становится источником нравственности. Каким же образом из него развиваются нравственные понятия? На этот вопрос Дарвин отвечает так: человек обладает памятью и способностью размышлять. И вот когда человек не прислушивается к голосу чувства социальной симпатии, а следует какому-нибудь другому противоположному чувству, как, например, ненависти к другим, то после испытанного короткого удовольствия или удовлетворения этого чувства человек испытывает какую-то внутреннюю неудовлетворённость и тягостное чувство *раскаяния*.

Иногда даже и в момент внутренней борьбы у человека между чувством социальной симпатии и противоположными влечениями ум властно указывает на необходимость следовать чувству социальной симпатии и рисует последствия и результаты поступка; в таком случае размышление об этом и сознание, что нужно следовать велению чувства социальной симпатии, а не противоположным стремлениям, становится сознанием *долга*, сознанием того, что должен делать человек. Всякое животное, в котором сильно развиты инстинкты общественности, включая сюда родительские и сыновние инстинкты, неизбежно приобретает нравственное чувство или совесть, если только его умственные способности будут развиты так же, как у человека[176].

[176] См.: Дарвин Ч. Происхождение человека. Гл. IV. С. 149-150 (английское издание 1859 года){164}.

Впоследствии, на дальнейшей стадии развития, когда общественная жизнь людей достигает уже высокой степени, сильной поддержкой нравственного чувства служит *общественное мнение*, указывающее, как надо действовать на пользу общую, причём это мнение вовсе не прихотливое измышление условного воспитания, как это утверждали довольно легкомысленно Мандевиль и его современные последователи, а представляет результат развития в обществе взаимного сочувствия и взаимной связи. Мало-помалу такие действия на общую пользу становятся привычкой.

Дальнейшего рассуждения Дарвина о развитии нравственности у человека я не буду повторять, так как я уже изложил его в третьей главе настоящего сочинения. Здесь я только укажу на то, что Дарвин, таким образом, вернулся к воззрению, высказанному уже Бэконом в его труде «Great instauration». Выше я уже говорил, что Бэкон первым указал на то, что общественный инстинкт «более могуч», чем личный инстинкт. К тому же заключению приходил, как уже видели выше, и Гуго Гроций[177].

[177] У Спинозы тоже есть упоминание о взаимной помощи у животных (*Mutuuum juventum*), как о важной черте их общественной жизни. А раз такой инстинкт существует у животных, то ясно, что в борьбе за существование те виды имели больше возможности выжить в трудных условиях жизни и размножаться, которые наиболее практиковали этот инстинкт. Вследствие этого он неизбежно должен был всё более и более развиваться, тем более что с развитием языка, а следовательно, и предания развивалось в обществе влияние более наблюдательных и более опытных людей. Естественно, что в таких условиях среди очень многих человекоподобных видов, с которыми человек находился в борьбе за жизнь, выжил тот вид, в котором было сильнее развито чувство взаимной поддержки, тот, где чувство общественного самосохранения брало верх над чувством самосохранения личного, которое могло иногда влиять в ущерб роду или племени.

Идеи Бэкона и Дарвина о большей силе постоянства и преобладании инстинкта общественного самосохранения по сравнению с инстинктом личного самосохранения проливают такой яркий свет на ранние периоды развития нравственного в человеческом роде, что, казалось бы, эти идеи должны были стать основными идеями для всех новейших трудов по этике. Но в действительности эти воззрения Бэкона и Дарвина остались почти незамеченными. Когда я, например, говорил в Англии с натуралистами-дарвинистами об

этических идеях Дарвина, то многие из них спрашивали: «Да разве он писал что-нибудь об этике?» Другие же думали, что я говорю о «беспощадной борьбе за существование», как об основном принципе жизни человеческих обществ, и всегда бывали очень удивлены, когда я указывал им, что Дарвин объяснял происхождение чувства нравственного долга у человека преобладанием в человеке чувства социальной симпатии над личным эгоизмом. Для них «дарвинизм» состоял в борьбе за существование каждого против всех, и из-за неё не замечали остального[178].

[178] В одном из своих писем, не помню к кому, Дарвин писал: «На это не обратили внимания, должно быть, потому, что я слишком кратко писал об этом». Так случилось именно с тем, что он высказал об этике, и должен прибавить — со многим, что он писал по поводу ламаркизма. В наш век капитализма и меркантилизма «борьба за существование» так отвечала требованиям большинства, что затмила всё остальное.

Более всего такое понимание «дарвинизма» отразилось на главном ученике Дарвина Гексли, которого он избрал для популяризации своих выводов относительно изменчивости видов.

Этот блестящий эволюционист, так много сделавший, чтобы подтвердить учение Дарвина о постепенном развитии органических форм на земле и широко распространить его, оказался совершенно неспособным последовать за своим великим учителем в области учения о нравственности. Свои взгляды в этой области Гексли изложил, как известно, незадолго до своей смерти в лекции «Эволюция и этика», прочтённой им в Оксфордском университете в 1893 году[179]. Известно также из переписки Гексли, изданной его сыном, что он придавал большое значение этой лекции, которую он приготовил очень обдуманно. Печать встретила эту лекцию как род агностического манифеста[180], и большинство английских читателей смотрело на неё как на последнее слово того, что современная наука может сказать о началах нравственного, т. е. о конечной цели всех философских систем. Нужно также сказать, что, такое значение было придано этому исследованию об эволюции и этике не только потому, что в нём высказал свои убеждения один из вожаков научной мысли, боровшийся всю свою жизнь за признание философии развития, не потому только, что написано оно было в такой обработанной форме, что его признали одним из лучших образцов английской прозы, но главным образом потому, что оно выражало именно взгляды на нравственность, преобладающие теперь среди образованных классов всех наций, так глубоко вкоренившиеся и считающиеся так неоспоримыми, что их можно назвать *религией* этих классов.

[179] Она была издана в том же году в виде брошюры с разработанными и очень замечательными примечаниями. Позднее Гексли написал к ней объяснительное введение («Пролегомены»), с которым лекция появляется с тех пор в его «Собрании статей» («Collected Essays»), а также в собрании «Статьи этические и политические» («Essays, Ethical and Political») дешёвых изданий Мак-Милана. 1903{165}.

[180] Слово «агностики» впервые было введено в употребление небольшой группой неверующих писателей, собиравшихся у издателя журнала «Девятнадцатый век» («Nineteenth Century») Джемса Ноульса (James Knouls), которые предпочли название «агностиков», т. е. отрицающих гнозу, названию атеистов.

Преобладающая мысль — руководящий мотив этого исследования, проникающий всё изложение,— состоит в следующем: существует «Космический процесс», т. е. мировая жизнь, и этический процесс, т. е. нравственная жизнь, и оба безусловно противоположны друг другу, представляют отрицание одним другого. Космическому процессу подчинена вся природа, включающая растения, животных и первобытного человека, этот процесс обогрёт кровью, в нём торжествует сила крепкого клюва и острых когтей. Он — отрицание всех нравственных начал. «Страдание — удел всего племени чувствующих существ»; оно составляет «существенную составную часть космического процесса».

«Методы борьбы за существование, свойственные тигру и обезьяне» — его истинные отличительные черты.

В человечестве (первобытном) самоутверждение — беззастенчивое присвоение всего, что он в силах захватить, цепкое хранение всего того, что он может удержать, которые составляют сущность борьбы за существование, — оказалось наиболее целесообразным». И так далее в этом роде. Одним словом, урок, преподаваемый природой,— урок «безусловного зла».

Таким образом, злу и безнравственности — вот чему мы можем научиться у природы. Не то чтобы в природе зло и добро приблизительно уравнивали друг друга: нет, зло преобладает и торжествует. От природы мы даже не можем научиться тому, что общительность и самообуздание личности суть могучие орудия успеха в космическом процессе эволюции. Такое толкование жизни Гексли, безусловно, отрицал в своей лекции; он настоятельно старался доказать, что «космическая природа — вовсе не школа добродетели, а главная квартира врага этического» (с. 27 брошюры). Жизнь, которую мы назвали бы этически лучшей — то, что мы называем добром и добродетелью, — предполагает поведение, которое во всех отношениях противоположно тому, что ведёт к успеху в космической борьбе за существование... Оно отрицает гладиаторский образ жизни (с. 33).

И вдруг среди этой космической жизни, которая длилась бесконечное число тысячелетий и давала всё время уроки борьбы и безнравственности, без всякой естественной причины, внезапно появляется, неизвестно откуда, «этический процесс», т. е. нравственная жизнь, внушённая человеку уже в поздние периоды его развития неизвестно кем или чем, но во всяком случае — не жизнью природы. «Космическая эволюция,— подчёркивает Гексли,— не в состоянии дать ни одного аргумента, чтобы показать, что то, что мы называем добром, предпочтительнее того, что мы называем злом» (с. 31). И тем не менее неизвестно почему в человеческом обществе начинается «социальный прогресс», не составляющий части «космического процесса» (т. е. мировой жизни), но «представляющий сдерживание на каждом шагу космического процесса и замещение его чем-то другим, что можно назвать этическим процессом (нравственной жизнью); процесс, в результате которого получается *не выживание тех, кто случайно оказался наиболее приспособленным по отношению к существующим условиям, но тех, кто этически (нравственно) лучше*» (с. 33). Почему, откуда эта внезапная революция в путях природы, ведущих к органическому прогрессу, т. е. к совершенствованию строения? Об этом Гексли не обмолвился ни единым словом; но он продолжал упорно напоминать, что этический процесс — вовсе не продолжение космического: он явился в противовес космическому процессу и находит в нём «упорного и

могучего врага». Таким образом, Гексли утверждал, что урок, даваемый природой, был, в сущности, уроком зла (с. 87), но как только люди соединились в организованные общества, неизвестно откуда явился «нравственный процесс», безусловно противоположный всему тому, чему природа учит человека. Затем закон, обычай и цивилизация продолжали, развивать этот процесс.

Но где корни, где начало этического процесса? Он не мог родиться из наблюдения природы, так как, по утверждению Гексли, природа учит противоположному; и он не мог быть унаследован из дочеловеческих времён, так как среди скопищ животных, раньше появления человека, не существовало этического процесса даже в зародыше. Его происхождение, стало быть, лежит *вне природы*.

Нравственный закон обуздания личных порывов и страстей произошёл, следовательно, подобно закону Моисееву, не из существовавших уже обычаев, не из привычек, уже вкоренившихся в природу человека, он мог явиться только как божественное откровение, осветившее ум законодателя. Он имеет сверхчеловеческое, мало того — сверхприродное происхождение.

Это заключение с такой очевидностью вытекает из чтения Гексли, что Георг Майварт (Georg Miwart), известный учёный-эволюционист и вместе с тем ярый католик, немедленно после прочтения Гексли своей лекции в Оксфорде поместил в журнале «Nineteenth Century» статью, в которой поздравлял своего друга с возвращением к учениям христианской церкви. «Совершенно верно,— писал он, приведя указанные сейчас места из лекции Гексли,— трудно было бы более сильно выразить, что этика никогда не могла составлять часть общего процесса в эволюции»[181]. Человек не мог добровольно и сознательно выдумать нравственный идеал, «этот идеал был в нём, но он исходил не от него» (с. 208). Он происходит от «Божественного Создателя».

[181] *Miwart G.* Эволюция профессора Гексли//«Nineteenth Century». 1893. Авг. С. 205.

Действительно, одно из двух: или нравственные понятия человека представляют лишь дальнейшее развитие нравственных привычек взаимной помощи, так широко свойственных всем общительным животным, что их можно назвать *законом* природы, и в таком случае наши нравственные понятия, поскольку они плод разума,— не что иное, как вывод из того, что человек видел в природе, а поскольку они плод привычки и инстинкта, представляют дальнейшее развитие инстинктов и привычек, свойственных общительным животным. Или же наши нравственные понятия суть внушения свыше, и дальнейшие исследования нравственности могут состоять только в истолковании Божеской воли — таков был неизбежный вывод из этой лекции.

И вдруг когда Гексли издал свою лекцию «Эволюция и этика»{166} в виде брошюры, снабжённой длинными разработанными примечаниями, он поместил в ней одно примечание[182], которым он вполне сдавал свою позицию и уничтожил всю суть своей лекции, так как он признал в этом примечании, что этический процесс составляет «часть общего процесса эволюции», т. е. «космического процесса», в котором есть уже задатки этического процесса.

