

Глава XII. Развитие учений о нравственности (XIX век) (Продолжение)

Герберт Спенсер.— Его учение о нравственности.— Задачи эволюционистской этики.— Развитие нравственных понятий в человеке с социологической точки зрения.— Эгоизм и альтруизм.— Справедливость и благотворительность.— Государство и его роль в социальной жизни.

XIX век подошёл к вопросу о нравственности с новой точки зрения — с точки зрения её *постепенного развития* в человечестве, начиная с первобытных времён. Рассматривая всю природу как результат действия физических сил и постепенного развития (эволюции), новая философия должна была и нравственность объяснить с той же точки зрения.

Такое понимание нравственного подготовлено было уже в конце XVIII века. Изучение жизни первобытных дикарей, гипотеза Лапласа о происхождении нашей солнечной системы, а ещё более теория о постепенном развитии всего растительного и животного мира, намечавшаяся уже Бюффеном и Ламарком, а затем в 20-х годах XIX века выдвинутая *Жоффруа Сент-Илером*, исторические работы сен-симонистов, особенно *Огюстена Тьерри*, в том же направлении и, наконец, позитивная философия *Огюста Конта* — всё это, вместе взятое, подготовило умы к восприятию теории постепенного развития всего растительного и животного мира, а следовательно, и человечества. В 1859 году вышло знаменитое сочинение Чарльза Дарвина, в котором теория развития нашла полное и систематическое изложение.

Ещё ранее Дарвина, уже в 1850 году, с теорией развития, хотя ещё далеко не разработанной, выступил *Герберт Спенсер* в своей «Социальной Статике»{168}. Но мысли, высказанные им в этой книге, так резко расходились с понятиями, господствовавшими тогда в Англии, что на новые идеи Спенсера не обратили внимания. О Спенсере как мыслителе заговорили только тогда, когда он начал издавать под общим названием «Синтетической философии»{169} ряд замечательных философских исследований, излагавших развитие нашей солнечной системы, развитие жизни на Земле и, наконец, развитие человечества, его мышления и его обществ.

Этика, по совершенно справедливому мнению Спенсера, должна была составить один из отделов общей философии природы; он сначала разобрал основные начала мироздания и происхождение нашей солнечной системы, возникшей как результат деятельности механических сил; затем — основы биологии, т. е. науки о жизни как она сложилась на

Земле; основы психологии, т. е. науки о душевной жизни животных и человека; социологии, т. е. науки об общественности, и, наконец, основы этики, т. е. науки о тех взаимных отношениях живых существ, которые имеют характер *обязательности*, а потому долго смешивались с религией»[184].

[184] Согласно такому пониманию философии Спенсер издал под общим заглавием «Синтетическая философия» следующий ряд работ: «Основные начала», «Начала биологии», «Начала психологии» и «Начала социологии» — раньше, чем приступить к изложению «Начал этики». Все они имеются в русских переводах[170].

При этом только к концу своей жизни, т. е. весной 1890 года, когда большая часть его этики была уже написана, Спенсер выступил в одном журнале с двумя статьями, где впервые он заговорил об общительности и нравственности у животных, тогда как до тех пор он обращал главное внимание на «борьбу за существование» и понимал её как среди животных, так и среди людей как борьбу каждого против всех из-за средств к жизни.

Затем, хотя эти мысли были уже высказаны им в «Социальной Статике», Спенсер выступил в 90-х годах с небольшой книгой «Личность против государства», в которой он изложил свои воззрения против неизбежной государственной централизации и насилия. Здесь он близко сходил с первым теоретиком анархизма *Вильямом Годвином*, книга которого «О политической справедливости»[171] была тем более замечательна, что она появилась в эпоху торжества во Франции революционного якобинизма, т. е. неограниченной власти революционного правительства. С якобинскими идеалами политического и экономического равенства Годвин был вполне согласен[185], но к стремлению якобинцев создать всепоглощающее государство, уничтожающее права личности, Годвин относился отрицательно. Точно так же и Спенсер был против деспотизма государства, и эти свои взгляды он высказал ещё в 1842 году[186].

[185] Сравните первое издание «О политической справедливости». Во втором издании (в восьмую долю листа) коммунистические места были выпущены — вероятно, вследствие судебных преследований, начатых против друзей Годвина.

[186] См.: Истинная сфера правительственной деятельности (The Proper Sphere of Government. L., 1842).

Как в «Социальной этике», так и в «Основах этики» Спенсер проводил ту основную мысль, что человек так же, как и животное, способен переживать бесконечные изменения путём приспособления к внешним условиям жизни. Благодаря этому человек переходит от первобытного состояния, приспособленного к дикой жизни, к формам оседлой и цивилизованной жизни через ряд постепенных изменений в своей природе. Этот процесс совершается путём уничтожения некоторых свойств и особенностей человеческого организма, например воинственных черт характера, которые при изменившихся условиях, с развитием более миролюбивых отношений, становятся ненужными.

Постепенно, под влиянием внешних условий жизни и развития внутренних индивидуальных способностей и усложняющейся общественной жизни, в человечестве вырабатываются

более культурные формы жизни и более миролюбивые привычки и нравы, ведущие к более тесному сотрудничеству. Важнейшим фактором такого прогресса Спенсер считал чувство *симпатии или сочувствие*.

Более или менее согласованное сотрудничество, конечно, ведёт к некоторым ограничениям личной свободы, вытекающим из сочувственного отношения к свободе других. Мало-помалу в обществе развивается справедливое (*equitable*) поведение личности, возникает справедливый (*equitable*) общественный порядок, состоящий в том, что человек действует согласно закону равной свободы для всех членов общества.

По мере того как люди привыкают жить в обществе, у них развивается взаимное сочувствие, чувство симпатии, образующее впоследствии то, что называется нравственным чувством. Вместе с развитием этого нравственного чувства у человека возникают отвлечённые понятия о справедливых отношениях между людьми, всё более и более уясняющиеся по мере того, как развивается общественность. Таким путём устанавливается примирение индивидуальных особенностей в природе людей с требованиями общественной жизни. Спенсер надеется, что в конце концов общественная жизнь достигнет такого состояния, когда будет возможно наибольшее развитие **личности** (*individuation*, т. е. развитие индивидуальности, а не «индивидуализма») вместе с наибольшим развитием *общественности*. Спенсер убеждён, что благодаря эволюции и прогрессу создастся такое социальное равновесие, при котором каждый, удовлетворяя всем потребностям своей жизни, естественно и добровольно будет содействовать удовлетворению потребностей других[187].

[187] Я делаю это изложение почти дословно, переводя то, что Спенсер писал сам в предисловии 1893 года об общем содержании своей «Социальной Статики» своих «Начал этики», из чего видно, что его «Эволюционистская этика», изложенная в «Социальной Статике», сложилась в его уме ранее появления сочинения Дарвина «Происхождение видов». Однако влияние на Спенсера идей Огюста Конта несомненно.

Цель этики, как понимал её Спенсер,— установить правила нравственного поведения на *научной основе*; и такая постановка науки о нравственности, писал он в предисловии, особенно необходима теперь, когда отмирает сила религии и нравственные учения лишаются этой основы. Вместе с тем учение о нравственном должно быть освобождено от предрассудков и монашеского аскетизма, которые сильно вредили истинному пониманию нравственности. А с другой стороны, этика не должна быть ослабляема боязнью высказаться за полное отрицание узкого эгоизма. Научно обоснованная нравственность удовлетворяет этому требованию, так как нравственные начала, выведенные научно, вполне совпадают с нравственными учениями, выведенными иными путями, чего, к сожалению, решительно не хотят признать религиозные люди, которые даже обижаются, когда им указывают на это совпадение.

Наметив эту цель, Спенсер подошёл к нравственному вопросу, исходя из самых простых наблюдений.

Чтобы понять поступки людей и их образ жизни, надо их рассматривать, учил он, в известном смысле как органическое целое, начиная с животных. Переходя от простейших животных к сложным и высшим, мы находим, что их поступки и образ жизни всё больше и больше приспособляются к условиям окружающей среды, причём в приспособлениях всегда имеется в виду либо усиление *личной жизненности*, либо усиление жизненности вида, которая всё теснее и теснее связывается с сохранением личности по мере достижения в животном мире высших форм. Действительно, заботы родителей о потомстве уже тесно соединяют личное самосохранение с сохранением вида, и эти заботы растут и принимают характер личной привязанности по мере того, как мы переходим к высшим животным.

К сожалению, здесь приходится заметить, что, увлекаясь теорией борьбы за существование, Спенсер всё ещё не обратил достаточного внимания на то, что в каждом классе животных встречается у некоторых видов развитие взаимопомощи и, по мере того как она приобретает большее значение в жизни вида, увеличивается долговечность особей и вместе с этим совершается накопление опытности, которое помогает данному виду в его борьбе с врагами.

Но приспособляться к внешним условиям ещё недостаточно, продолжал Спенсер: по мере развития происходит также и общее совершенствование форм жизни. В человечестве уменьшается борьба за существование между людьми по мере того, как военный и грабительский род жизни заменяется тем, что можно назвать *промышленным сотрудничеством*. И рядом с этим появляются зачатки новых нравственных суждений.

Что называем мы хорошим и дурным? Хорошим мы называем то, что отвечает своему назначению; дурным же мы называем то, что не отвечает своей цели, что не соответствует ей. Так, хорош дом, который даёт нам убежище от холода и непогоды. То же самое мерило мы применяем и к нашим поступкам. «Вы хорошо сделали, что сменили промокшее платье» или же: «Напрасно доверились такому-то», — причём мы этим определяем, наши действия отвечали своей цели или нет. Но именно в этом и состоит постепенное развитие нашего поведения (§ 3 и 4).

Цели также бывают разные. Они могут быть чисто личные, как в этих двух случаях. Или же они могут быть широкие, общественные. Они могут иметь в виду жизнь не только личности, но и вида (§ 5).

Притом и в тех и в других имеется в виду не только сохранение жизни, но и усиление *жизненности*; так что задача всё расширяется и *благо общества всё более совмещает в себе благо личности*. Хорошим мы называем, следовательно, такой образ действий который содействует полноте и разнообразию нашей жизни и жизни других, то, что делает жизнь полной радостей, т. е. более полнен по содержанию, более красивой, более интенсивной[188].

[188] Словом, говорит Спенсер, полное приспособление поступков к целям для поддержания личной жизни и выращивания потомства, совершаемое так, чтобы другим не мешать в достижении таких же целей, уже в самом своём определении предполагает уменьшение и прекращение войны между членами общества.

Так Спенсер объясняет зарождение и постепенное развитие нравственных понятий в человеке, вместо того чтобы искать их в отвлечённых метафизических представлениях, или в велениях религии, или, наконец, в оценке личных удовольствий и выгод, как это предлагают мыслители-утилитаристы. Нравственные понятия для него, как и для Огюста Конта,— такой же необходимый плод общественного развития, как и развитие разума, искусства, знания, музыкального слуха или чувства красоты (эстетического чувства). Причём можно было бы ещё прибавить, что дальнейшее развитие чувства стадности, переходящего в чувство «круговой поруки», т. е. солидарности или взаимной зависимости всех от каждого и каждого от всех, представляет такой же неизбежный результат общественной жизни, как и развитие разума, наблюдательности, впечатлительности и прочих способностей человека.

И так несомненно, что нравственные понятия человека накапливались в человеческом роде с самых отдалённых времён. Они проявлялись уже в силу общественной жизни у животных. Но отчего же развитие пошло в этом направлении, а не в противоположном? Почему не в направлении борьбы каждого против всех? Оттого, должна, по нашему мнению, ответить эволюционная этика, что такое развитие вело к сохранению вида, к его выживанию, тогда как неспособность развить эти качества общности как среди животных, так и среди человеческих племён роковым образом приводила к невозможности выжить в общей борьбе с природой за существование — следовательно, к вымиранию. Или же, как отвечает Спенсер со всеми эвдемонистами, «оттого, что в поступках, приводивших к благу общества, человек находил своё удовольствие», причём людям, стоящим на религиозной точке зрения, он указывал, что в самих словах Евангелия «блаженны милостивые», «блаженны миротворцы», «блажен тот, кто заботится о бедных» говорится уже о состоянии блаженства, т. е. удовольствия от совершения таких поступков. Но такой ответ, конечно, не исключает возражения со стороны интуитивной этики. Она может сказать и говорит, что «такова, стало быть, была воля богов или Творца, чтобы человек особенно сильно чувствовал удовлетворение, когда его поступки идут на благо других или же когда люди исполняют веления божества».

Что бы мы ни считали мерилom поступков — высокое ли совершенство характера или правдивость побуждений, мы видим, говорит далее Спенсер, что «совершенство, правдивость, добродетель всегда приводит нас к удовольствию, к радости (Happiness), испытываемым кем-нибудь в какой-нибудь форме в какое-нибудь время, как к основной идее». Так что, продолжает он, никакая школа не может избежать того, чтобы конечной целью нравственности не признать известное желательное состояние духа — как бы мы его ни называли: удовольствием, наслаждением или счастьем (gratification, Enjoyment)[189]; однако с таким объяснением этика, построенная на эволюции, т. е. на постепенном развитии человечества, не может всецело согласиться, так как она не может допустить, чтобы нравственное начало представляло только случайное накопление привычек, помогавших виду в борьбе за существование. Почему, спрашивает философ-эволюционист, привычки не эгоистические, а альтруистические доставляют человеку наибольшее удовлетворение? Общительность, которую мы видим во всей природе, и развиваемая общественной жизнью взаимопомощь не представляют ли такого всеобщего средства в борьбе за существование, что перед ними личное, эгоистическое самоутверждение и насилие оказываются слабыми и несостоятельными? А потому чувство общительности и

взаимной поддержки, из которых понемногу неизбежно должны были вырабатываться нами понятия о нравственности, не представляют ли такого же основного свойства человеческой и даже животной природы, как и потребность питания?

[189] The principles of Ethic, часть I (Data of Ethics. § 16).

В теоретической части этой книги я подробно разберу эти два вопроса, так как считаю их основными в этике. Теперь же замечу только, что на упомянутые основные вопросы Спенсер не дал ответа. Он только позже обратил на них некоторое внимание; так что спор между природной, эволюционной этикой и интуитивной (т. е. внушаемой свыше) остался у него неразрешённым. Но зато *необходимость научного обоснования основ нравственности* и отсутствие такого обоснования в ранее предложенных системах Спенсер доказал вполне[190].

[190] Параграфы 18-23 первой главы.

Изучая различные системы науки о нравственности, поражаешься, говорит он, отсутствием в них понятия *причинности* в области нравственного. Древние мыслители признавали, что нравственное сознание в человеке заложено Богом или богами, но при этом они забывали, что если бы поступки, которые мы называем дурными, оттого что они противоречат воле божества, не имели бы *сами по себе* вредных последствий, мы так и не знали бы, что неповиновение воле божества имеет вредные последствия для общества, а исполнение её велений ведёт к добру.

Но точно так же неправильно рассуждают и те мыслители, которые вслед за Платоном, Аристотелем и Гоббсом считают источником хорошего и дурного законы, устанавливаемые принудительной властью или путём общественного договора. Если бы это было так в действительности, то мы должны будем признать, что не существует различия между последствиями добрых и злых поступков самого по себе, так как деление поступков на хорошие и дурные производит власть или сами люди при заключении общественного договора.

Точно так же, говорит Спенсер, когда философы объясняют нравственное в человеке внушением свыше, они этим самым допускают, что между поступками человека и их последствиями нет такого неизбежного естественного соотношения причины и следствия, которое мы можем *знать* и которое могло бы заменить внушение извне.

Даже утилитаристы, говорит Спенсер, не вполне освободились от той же ошибки, так как они только отчасти признают происхождение нравственных понятий из естественных причин, и для пояснения своей мысли Спенсер приводит такой пример: каждая наука начинается накоплением наблюдений. Гораздо раньше открытия закона всемирного тяготения древние греки и египтяне определили места, где такая-то планета будет находиться в данный день. До этого знания дошли тогда наблюдением, не имея понятия о его причинах. И лишь после открытия закона тяготения, после того как мы узнали причину и законы движения планет, наше определение их движений перестало быть эмпирическим и стало научным, рациональным. То же следует сказать и об утилитарной этике.

Утилитаристы, конечно, понимают, что *есть* причинная связь, почему такие-то поступки мы считаем хорошими, а такие-то дурными; но в чём состоит эта связь — они не объяснили. Между тем ещё мало сказать, что такие-то поступки полезны обществу, а такие-то вредны: это простое утверждение факта. Нам же хочется знать общую причину нравственного — общий признак, по которому мы могли бы отличить хорошее от дурного. Мы ищем рационального обобщения, чтобы вывести общие правила жизни из ясно определённой общей причины. Такова задача науки о нравственности — этики.

Этику, конечно, подготовило и развитие других наук. Теперь же мы стремимся установить нравственные начала *как проявления эволюции, согласные с законами физическими, биологическими и социальными.*

Вообще Спенсер определённо встал на точку зрения утилитарной нравственности и утверждал, что раз хорошее в жизни — то, что увеличивает радости, а худое — то, что их уменьшает, то в человечестве нравственное есть несомненно то, что увеличивает радостное в жизни. Сколько бы предрассудков религиозных и политических ни затемняло эту мысль, говорит он, различные системы нравственности, в сущности, всегда строились на этой основной идее (§ 11).

Главы, посвящённые Спенсером оценке поступков с физической и с биологической точек зрения, очень поучительны, потому что на примерах, взятых из жизни, в них ясно показано, как должна относиться к объяснениям нравственного наука, построенная на теории эволюции[191].

[191] Всю этику Спенсера давно следовало бы изложить вкратце, общедоступно, с хорошим введением, где были бы указаны её недостатки.

В этих двух главах Спенсер даёт объяснение *естественного происхождения* тех основных фактов, которые входят во всякое учение о нравственном. Мы знаем, например, что известная *последовательность* в поступках, т. е. их *согласованность* (Coherence), — одна из отличительных черт нравственности у человека, точно так же и их *определённость* (у людей со слабой, нерешительной волей мы никогда не знаем, как они поступят); затем *уравновешенность в поступках* (от человека, развитого нравственно, мы не ждём сумасбродного, неуравновешенного поведения, не оправданного его прошлой жизнью) и вместе с этим *приспособленность* к разнообразной среде. Наконец, необходимо также известное *разнообразие полноты жизни*. Вот чего мы ждём от человека развитого. Наличие этих способностей служит нам мерилom для нравственной оценки людей.

Именно эти качества достигают у животных всё большего и большего развития по мере того, как мы переходим от простейших организмов к более совершенным и наконец к человеку.

Качества, несомненно нравственные, вырабатываются, таким образом, по мере совершенствования животного. Точно так же и в человечестве, по мере перехода людей от первобытного, дикого состояния к более сложным формам общественной жизни, постепенно вырабатывается *высший тип человека*. Но высший тип человека может развиваться только в

обществе высокоразвитых людей. Полная, богатая разнообразием жизнь личности сможет проявиться только в *полном, богатом жизнью обществе*.

К таким выводам приходит Спенсер, рассматривая качества, называемые нами нравственными с точки зрения *наибольшей полноты жизни*, т. е. с точки зрения биологической. И здесь факты приводят его к выводу, что, несомненно, существует внутренняя естественная связь между тем, в чём мы находим удовольствие, и усилением жизненности, а следовательно, силой переживаний и продолжительностью жизни. И такое заключение, конечно, прямо противоречит ходячим понятиям о сверх-природном происхождении нравственности.

Затем Спенсер прибавляет, что существуют удовольствия, выработавшиеся при военном строе человеческих обществ; постепенно вместе с переходом от военного строя к промышленному и мирному оценка приятного и неприятного изменяется. Мы уже не находим того удовольствия в драке, в военной хитрости и убийстве, которое находит дикарь.

Вообще Спенсеру нетрудно было показать, насколько удовольствие и жизнерадостность усиливают жизненность, творчество и производительность жизни, а следовательно, и радости жизни и как, наоборот, горе и страдания уменьшают жизненность; хотя понятно, что излишество удовольствий может либо временно, либо надолго понизить жизненность, трудоспособность и творчество.

Непризнание этой последней истины, в котором повинно богословие (а также и воинственный дух первобытного общества), вредит не только всем рассуждениям о нравственном, давая им ложное направление, но и самой жизни. Жизнь не спрашивает, из каких побуждений человек вёл жизнь физически неправильную; она карает переработавшего учёного так же, как и записного пьяницу.

Из сказанного видно, что Спенсер вполне стал на сторону «эвдемонистов» или «гедонистов», т. е. тех, кто видит в развитии нравственного стремление к наибольшему счастью, наибольшей полноте жизни. Но почему человек находит наибольшее удовольствие в жизни, называемой нравственной, остаётся ещё не ясным. Является вопрос: нет ли в самой природе человека чего-нибудь такого, что давало бы перевес удовольствиям, почерпнутым из «нравственного» отношения к другим? На этот вопрос Спенсер ещё не даёт ответа.

Самая сущность этики Спенсера содержится, однако, в его главе о *психологии*, о душевных переживаниях, которые в течение постепенного развития человечества привели людей к выработке известных понятий, называемых «нравственными».

Как всегда, Спенсер начинает с простейшего случая. Какое-нибудь животное, обитающее в воде, почувствовало приближение чего-то. Это впечатление произвело в животном простейшее ощущение, и это ощущение перешло в какое-то движение. Животное прячется или бросается на предмет, смотря по тому, принимает ли оно его за врага или же видит в нём добычу.

Здесь мы имеем простейшую форму того, что наполняет всю нашу жизнь. Что-нибудь внешнее производит в нас некоторое ощущение, и мы на него отвечаем действием, поступком. Например, мы читаем в газете о сдаче в наймы квартиры. В объявлении описываются удобства квартиры, и в нас слагается о ней представление, вызывающее в нас некоторое ощущение, за которым следует ответ на действие: мы либо наводим дальнейшие справки о квартире или же отказываемся от мысли нанять её.

Но дело может быть сложнее. Действительно, наш ум (Mind) есть вместилище разных ощущений и взаимных отношений этих ощущений; и из сочетания этих отношений и из мыслей о них создаётся наш разум (intelligence). А из сочетания самих ощущений и мыслей о них слагается наше душевное настроение (Emotion). Тогда как низшее животное и неразвитой дикарь необдуманно бросаются на предполагаемую добычу, более развитой человек и более опытное животное соображают последствия своих поступков. И ту же *самую черту находим мы и в нравственных поступках*. Вор не обдумывает всех возможностей последствий своего поступка; совестливый же человек обдумывает их не только для себя лично, но и для другого, а нередко даже и для других, для общества. И наконец, у образованного человека поступки, которые мы называем обдуманными (Judical), бывают иногда обусловлены очень сложными соображениями об отдалённых целях, и в таком случае соображения становятся всё более и более идеальными.

Конечно, во всём может быть преувеличение. Можно довести свои суждения до ошибочного заключения. Так делают те, кто, отвергая радости нынешнего дня ради будущих благ, доходят до аскетизма и теряют саму способность деятельной жизни. Но дело не в преувеличениях. Важно то, что сказанное даёт нам понятие о происхождении нравственных суждений и об их развитии одновременно с развитием общественной жизни. Оно показывает, как более сложные и, следовательно, более широкие суждения берут верх над более простыми и первобытными.

В жизни человеческих обществ требуется, конечно, очень долгое время, прежде чем большинство членов общества привыкнет подчинять свои первые непосредственные побуждения соображениям о их более или менее отдалённых последствиях. Сперва у отдельных людей является привычка подчинять своё бессознательное влечение общественным соображениям на основании личного опыта, а затем масса таких личных выводов слагается в племенную нравственность, утверждённую преданием и передаваемую из поколения в поколение.

Сперва у людей создаётся страх перед гневом сородичей, затем страх перед начальником (обыкновенно военным начальником), которому необходимо повиноваться, раз ведётся война с соседями, наконец, страх перед привидениями, т. е. перед призраками, умершими и духами, которые всё время вмешиваются, по их мнению, в дела живых. И эти три рода фактов сдерживают у дикаря стремление к непосредственному удовлетворению возникших желаний и позднее слагаются в особые явления социальной жизни, которые мы называем теперь общественным мнением, политической властью и церковным авторитетом. Однако следует делать различие между названными сейчас сдерживающими соображениями и собственно нравственными чувствами и привычками, развивающимися из них, так как нравственное сознание и чувство уже имеет в виду *не внешние последствия поступков для*

других, а внутренние — для самого человека.

Другими словами, как Спенсер писал Миллю, в человеческой расе основное нравственное чувство, чутьё (Intuition), есть результат накопленного и унаследованного опыта относительно полезности *известного рода взаимных отношений*. Только мало-помалу оно стало независимым от опыта. Таким образом, когда Спенсер писал эту часть своей «Этики» (в 1879 году), он ещё не видел никакой внутренней причины нравственного в человеке. Первый шаг в этом направлении он сделал позже, только в 1890 году, когда написал в журнале «Nineteenth Century» две статьи о взаимопомощи, а потом привёл ещё несколько данных о нравственном чувстве у некоторых животных.

Рассматривая затем развитие нравственных понятий с социологической точки зрения, т. е. с точки зрения развития общественных учреждений. Спенсер указывал прежде всего на то, что, раз люди живут обществами, они неизбежно убеждаются, что в интересе каждого члена общества поддерживать жизнь сообщества — хотя бы иногда и в ущерб своим личным порывам и вожделениям. Но, к сожалению, он всё ещё исходил из ложного понятия, утвердившегося со времён Гоббса, о том, что первобытные люди жили не обществами, а в отдельности или небольшими группами. Насчёт позднейшей же эволюции в человечестве он держался упрощённого взгляда, установленного Контом,— о постепенном переходе современных обществ от воинственного, боевого состояния к мирному, промышленному.

Вследствие этого, писал он, в современном человечестве мы видим две нравственности: *«убивай врага, разрушай»* — и *«люби ближнего, помогай ему»*; *«повинуйся в военном строю»* — и *«будь независимым гражданином, стремись к ограничению власти государства»*.

Даже в домашней жизни современных цивилизованных народов допускается подчинение женщин и детей, хотя вместе с этим раздаются протесты и требование равноправия обоих полов перед законом. Всё это, вместе взятое, ведёт к двойственности, к половинчатой нравственности, состоящей из ряда компромиссов и сделок с совестью.

Между тем нравственность мирного общественного строя, если выразить её сущность, в высшей степени проста; можно даже сказать, что она состоит из очевидностей. Ясно, что то, что вредно для общества, исключает все акты насилия одного члена общества над другим, так как если мы допустим его, то прочность общественной связи уменьшается. Очевидно также, что процветание общества требует взаимного сотрудничества людей. Мало того, если нет взаимной поддержки для защиты своей группы, то её не будет и для удовлетворения самых настоятельных потребностей: пищи, жилья, охоты и т. п. Утратится всякая мысль о полезности общества (§ 51).

Как бы ни были малы потребности общества, как бы ни были плохи способы их удовлетворения, необходимо сотрудничество; и оно проявляется уже у первобытных народов в общественной охоте, в обработке земли сообща и т. п.; затем, при более высоком развитии общественной жизни, является такое сотрудничество, где работа различных членов общества не одинакова, но преследует одну общую цель, и, наконец, развивается сотрудничество, где и характер работы, и её цели различны, но где работы тем не менее способствуют общему благосостоянию. Здесь мы находим уже разделение труда, и

возникает вопрос: «как делить продукты труда?» — вопрос, на который возможен один только ответ: по взаимному добровольному соглашению — так, чтобы в уплате за труд была возможность восстанавливать израсходованные силы, как это происходит в природе. К чему мы должны ещё прибавить: «чтобы была также возможность потратить несколько сил на труд, который может быть ещё не признан нужным, а доставляет только удовольствие отдельному члену, но может пригодиться со временем и всему обществу».

«Но этого ещё мало,— говорит далее Спенсер,— может существовать такое промышленное общество, где люди ведут мирную жизнь, исполняют все свои договоры, но где нет сотрудничества на пользу общую, где никто не заботится об общественном интересе; в таком обществе высший предел развития, стало быть, ещё не достигнут, так как можно доказать, что та форма развития, которая к *справедливости прибавляет ещё и благотворительность*, есть форма приспособления к несовершенному общественному строю» (т. I. § 54).

Таким образом, социологическая точка зрения пополняет то обоснование этики, какое даёт с точки зрения физических, биологических и психологических наук. Установив, таким образом, основные начала этики с точки зрения теории эволюции. Спенсер дал затем ряд глав, в которых он ответил на критические замечания против утилитаризма, и, между прочим, разобрал роль справедливости в выработке, нравственных понятий[192].

[192] Сиджвик (Sidjwick), возражая против гедонизма, т. е. учения, объясняющего выработку нравственных понятий разумным стремлением к счастью — личному или общественному, указывал на невозможность измерять удовольствия и неудовольствия, ожидаемые от такого-то поступка, как это объяснял Милль. Отвечая Сиджвику, Спенсер пришёл к заключению, что утилитаризм, разбирающий в отдельных случаях, какое поведение ведёт к наибольшей сумме приятных ощущений, т. е. эмпирически индивидуальным, представляет только введение к рациональному, продуманному утилитаризму. То, что служило средством, чтобы достичь благосостояния, мало-помалу становится в человечестве целью. Известные отклики на запросы жизни входят в привычку, и человеку уже не приходится в каждом отдельном случае взвешивать, «что даст мне большее удовольствие: броситься на помощь человеку, которому грозит опасность, или нет. Ответить грубостью на грубость или нет». Известный образ действий уже входит в привычку.

Возражая против понятия о справедливости как основе нравственного, утилитарист Бентам говорит: «Справедливость.— Но что следует понимать под справедливостью? И почему же справедливость, а не счастье?» Что такое счастье, мы все знаем, а насчёт справедливости мы вечно спорим, прибавлял он. «Но каков бы ни был смысл слова „справедливость“, какое право имеет она на уважение, если не потому, что она есть средство достигнуть счастья» (Constitual Code. Гл. 16. Отдел б){172}.

Спенсер ответил на этот вопрос, говоря, что все человеческие общества — кочевые, оседлые и промышленные — стремятся к достижению счастья, хотя идут к этому различными средствами. Но есть некоторые необходимые условия, *общие им всем*,— это согласованное сотрудничество, отсутствие прямого насилия в виде нарушения договоров. И все эти три условия представляют одно: *соблюдение честных равенственных (Equitable) отношений*

(§61). Такое утверждение Спенсера весьма знаменательно, так как выходит, что в признании равноправия совпали самые различные теории нравственности — как религиозные, так и нерелигиозные, в том числе и теория развития. Все согласны с тем, что цель общественности — *благополучие каждого и всех*, необходимым же средством достижения этого благополучия является *равноправие*, и, прибавлю я, сколько бы оно ни нарушалось в истории человечества, и сколько бы его ни обходили вплоть до настоящего времени законодатели и замалчивали основатели теорий нравственности — в глубине всех нравственных понятий и даже учений лежит признание равноправия.

Возражая утилитаристу Бентаму, Спенсер, стало быть, дошёл до сущности нашего понимания справедливости. Она состоит в *признании равноправия*. Так думал уже Аристотель, когда писал, что «справедливое будет, таким образом, *законное и равное, а несправедливое — незаконное и не равное*». Точно так же у римлян справедливость отождествлялась с равноправием (Equity), которое происходило от слова Oequis, т. е. *равное*, и одним из его смыслов было также справедливое и нелицеприятное (Impartial)[193]. И этот смысл слова «Справедливость» целиком перешёл в современное законодательство, запрещающее как прямое насилие, так и косвенное в виде нарушения договора, которое представляло бы неравенство, причём всё это, заключал Спенсер, *отождествляет справедливость с равенством* (Equalness).

[193] Спенсер ссылался здесь также на 16-й псалом Давида, Стих 2. Но русский перевод этого псалма, изданный синодом, не сходится с английским.

Особенно поучительны главы, посвящённые Спенсером разбору эгоизма и альтруизма. В этих главах излагаются самые основы его этики[194].

[194] Вот их заглавия: «Относительность страданий и удовольствий.— Эгоизм против Альтруизма.— Альтруизм против Эгоизма.— Обсуждение и Компромисс.— Соглашение».

Начать с того, что в разных расах людей удовольствие и страдание различно понимались в разные времена. То, что прежде считалось удовольствием, переставало быть им; и наоборот, то, что прежде считалось бы тягостным препровождением времени, при новых условиях жизни становилось удовольствием. Теперь мы находим удовольствие, например, в гребле на лодке, но не находим его в жнитве. Но изменяются условия труда, и мы начинаем находить удовольствие в том, что прежде считали утомительным. Вообще можно сказать, что всякая работа, требуемая условиями жизни, может и будет со временем сопровождаться удовольствием.

Что же такое альтруизм, т. е. если ещё не любовь к другим, то по крайней мере помышление о их нуждах, и эгоизм, т. е. себялюбие?

Прежде чем действовать, живое существо должно *жить*. А потому поддержание своей жизни является первой заботой всякого живого существа. Эгоизм стоит впереди альтруизма, вследствие чего «поступки, требуемые самосохранением,— говорит Спенсер,— включая сюда и наслаждение, пользу, приносимую этими поступками, составляют необходимые условия для общего благосостояния». Такое же неизменное преобладание

эгоизма над альтруизмом выступает, говорит он, и в процессе постепенного развития человечества (§ 68). И таким образом всё более и более укрепляется мысль, что каждый должен получать выгоды и невыгоды, вытекающие из его собственной природы, будут ли они унаследованными или благоприобретёнными. «Но это есть признание того, что эгоистические требования должны преобладать над альтруистическими». Таково заключение Спенсера (§ 68 и 69). Но это неверно уже потому, что всё современное развитие общества идёт к тому, что каждый из нас пользуется благами не только личными, но в гораздо большей мере благами общественными.

Наши платья, наши дома и их современные удобства — продукты мировой промышленности. Наши города, их улицы, их школы, художественные галереи и театры — продукты мирового развития за многие столетия. Мы все пользуемся удобствами железных дорог; посмотрите, как ценит их крестьянин, впервые севший в вагон после пешего хождения под дождём. Но создал их не он. То же на пароходе: нет конца радости несчастного галицийского крестьянина, эмигрирующего к своим в Америку.

Но всё это — продукт не личного творчества, а коллективного, так что закон жизни как раз противоречит выводу Спенсера. Он гласит, что по мере развития цивилизации человек всё более и более привыкает пользоваться благами, добытыми не им, а человечеством вообще. И этому человек начал научиться с самых ранних времён родового быта. Посмотрите на деревушку самого первобытного островитянина Тихого океана с её большим *балаем* (общим домом), с её насаждениями деревьев, её лодками, правилами охоты, правилами добропорядочного обращения с соседями и т. п. Даже у уцелевших остатков людей ледникового периода — у эскимосов — есть уже своя цивилизация и своё знание, выработанные *всеми, а не личностью*. Так что основное правило жизни даже Спенсер вынужден был выразить с таким ограничением: *«преследование личного счастья в пределах, предписанных общественными условиями»* (С. 190). И действительно, в родовом быте, а единичного быта никогда не существовало, дикари с детства уже учат, что *единоличная жизнь и единоличное наслаждение ею невозможны*. На этой основе, а не на основе эгоизма складывается вся их жизнь, как у колоний грачей или в гнезде муравьёв.

Вообще вся та часть, которая посвящена была Спенсером защите эгоизма (§ 71-73), крайне слаба. Защита эгоизма, бесспорно, была необходима, тем более что, как писал Спенсер в начале своего исследования, религиозные моралисты слишком много требовали от личности неразумного. Но доводы, приведённые им, сводились скорее к оправданию ницшеанской «белокурой бестии», чем к оправданию «здорового духа в здоровом теле», вследствие чего у него явилось такое заключение: «И так ясно показано, что в смысле обязательной необходимости (императивности) эгоизм предшествует альтруизму» — заключение, полное неопределённости, либо ничего не говорящее, либо ведущее к неосновательным выводам.

Правда, в следующей главе «Альтруизм против эгоизма» Спенсер, держась системы обвинительных и оправдательных речей в суде, старался выставить великое значение альтруизма в жизни природы. Уже в жизни птиц, когда опасность грозит их детям, в их усилиях отвести эту опасность с риском для собственной жизни виден истинный альтруизм, хотя, может быть, ещё полусознательный. Но риск в обоих случаях одинаков: птица рискует жизнью. Так что Спенсер должен был признать, что *самопожертвование оказывается таким*

же первичным фактом природы, как и самосохранение (§ 75).

А затем, в дальнейшем развитии животных и людей, всё полнее совершается переход от бессознательного родительского альтруизма к сознательному и появляются всё новые виды отождествления личных выгод с выгодами товарища, а потом и сообщества.

Даже в альтруистических удовольствиях становится возможным эгоистическое удовольствие, как это видно в искусствах, которые стремятся к объединению всех в общем наслаждении. Но и с самого начала жизни эгоизм находился в зависимости от альтруизма, альтруизм зависел от эгоизма (§ 81).

Это замечание Спенсера совершенно верно. Но если уж принять слово «альтруизм», введённое Огюстом Контом, как противоположность эгоизму, т. е. себялюбию, то что же такое этика? К чему стремится и всегда стремилась нравственность, вырабатывавшаяся в животных и человеческих обществах, если не к тому, чтобы бороться против узких влечений эгоизма и воспитывать человечество в смысле развития в нём альтруизма. Сами выражения «эгоизм» и «альтруизм» неправильны, потому что нет чистого альтруизма без личного в нём удовольствия, следовательно, без эгоизма. А потому вернее было бы сказать, что нравственные учения, т. е. этика, имеют в виду *развитие общественных привычек и ослабление навыков узколичных*, которые не видят общества из-за своей личности, а потому не достигают даже своей цели, т. е. блага личности; тогда как развитие навыков к работе сообща и вообще взаимной помощи ведёт к ряду благих последствий как в семье, так и в обществе.

Рассмотрев в первой части («Данные этики») происхождение нравственного в человеке с физической точки зрения, с точки зрения развития жизни (биологической), душевной (психологической) и общественной (социологической), Спенсер разобрал затем её сущность. В человеке и в обществе вообще постоянно происходит, писал он, борьба между эгоизмом и альтруизмом, и цель нравственности состоит в соглашении между этими двумя противоположными влечениями. К такому соглашению и даже к торжеству общественных влечений над влечениями личного себялюбия люди приходят вследствие постепенного изменения самих основных начал своих обществ.

Относительно же происхождения этого соглашения Спенсер, к сожалению, продолжал держаться взгляда, высказанного Гоббсом. Люди, думал он, когда-то жили, как некоторые дикие звери, вроде тигров (весьма немногие, надо сказать, живут так теперь), вечно готовые нападать друг на друга и убивать друг друга. Затем в один прекрасный день люди решили соединиться в общество, и с тех пор их общественность всё более и более развивалась.

Первоначально строй общества был военный или воинственный. Всё подчинялось в нём требованиям войны и борьбы. Военная доблесть считалась высшей добродетелью, способность отнять у соседей птицу, жён и какие-нибудь богатства восхвалялись как высшая заслуга, вследствие чего вся нравственность слагалась сообразно этому идеалу. Только мало-помалу стал складываться новый строй — промышленный, в котором мы находимся теперь, хотя и у нас ещё далеко не исчезли отличительные черты военного быта.

Но теперь уже вырабатываются черты промышленного быта и с ними нарождается новая нравственность, в которой верх берут такие черты мирной общественности, как взаимная симпатия, а вместе с тем появляется и целый ряд добродетелей, неведомых в прежнем строе жизни.

Насколько неверно и даже фантастичное представление Спенсера о первобытных народах, читатель может узнать из множества сочинений современных и прежних исследователей, упоминаемых мной в труде «Взаимная помощь». Но не в этом суть. Нам особенно важно знать, как впоследствии развивались у людей нравственные понятия.

Сперва установление правил жизни было делом религий. Они восхваляли войну и военные добродетели: мужество, повиновение начальству, беспощадность и т. д. Но рядом с религиозной этикой зарождалась уже этика *утилитарная*. Её следы видны уже в древнем Египте. Затем у Сократа и Аристотеля нравственность отделяется от религии и в оценку поведения человека вводится уже общественная *полезность*, т. е. начало утилитаризма. Это начало борется в течение всех средних веков с религиозным началом, а потом, как мы видели, начиная со времён Возрождения, снова выступает утилитарное начало и особенно усиливается во второй половине XVIII века; в XIX веке со времён Бентама и Милля, говорит Спенсер, «принцип полезности твёрдо установлен как единственное мерило поведения» (§ 116), что, впрочем, совершенно неправильно, так как этика Спенсера уже отступает слегка от такого узкого понимания нравственности. Привычка соотносываться с известными правилами поведения, так же как в религии, и оценка полезности тех или иных обычаев породили понятия и чувства, приноровленные к известным нравственным правилам, и таким образом вырабатывалось предпочтение такого поведения, которое ведёт к общественному благосостоянию, и несочувствие или даже порицание поведения, ведущего к противоположным последствиям. В подтверждение своего мнения Спенсер привёл (§ 117) пример из книг Древней Индии и из Конфуция, из которых видно, как развивалась нравственность помимо обещания награды свыше. Такое развитие, по мнению Спенсера, происходило вследствие выживания тех, кто лучше других бы приспособлен к мирному общественному строю.

Во всём развитии нравственных чувств Спенсер видел, однако, одну лишь полезность. Никакого руководящего начала — умственного или вытекающего из чувства, он не замечал. В одном быту людям было полезно воевать и грабить, и у них развились правила жизни, возводившие насилия и грабёж в нравственные начала. Стал развиваться промышленно-торговый быт, и изменились понятия и чувства, а с ними и правила жизни, и начала складываться новая религия и новая этика. С ней же вместе развивалось и то, что Спенсер называет подспорьем нравственного учения (про-этикой, «взамен этики»), т. е. ряд правил жизни и законов, иногда нелепых, как дуэль, и иногда довольно неопределённого происхождения.

Любопытно, что Спенсер со свойственной ему добросовестностью уже сам отметил некоторые факты, необъяснимые с его точки зрения исключительно утилитарным развитием нравственности.

Известно, что в продолжение целых девятнадцати столетий со времени появления христианского учения военный грабёж не переставал выставляться как великая добродетель. Героями считаются по сию пору Александр Македонский, Карл, Пётр I, Фридрих II, Наполеон. А между тем уже в индийской Махабхарате{173}, особенно во второй её части, учили иному. Там говорилось: «Обращайся с другими так, как ты хотел бы, чтобы обращались с тобою. Не делай соседу ничего такого, чего бы ты впоследствии не желал себе. Смотри на соседа, как на самого себя». Китаец Лао-Цзы также учил, что «мир — высшая цель». Персидские мыслители и еврейская книга Левит учили тому же задолго до появления буддизма и христианства. Но всего более противоречит спенсеровой теории то, что он сам добросовестно отметил (говоря) о мирных нравах таких «диких» племён, как, например, первобытные обитатели Суматры или как тхарусы в Гималаях, лига ирокезов, описанная Морганом, и т. д. Эти факты, а также масса таких же фактов, которые я дал во «Взаимной помощи» относительно дикарей и человечества в так называемый период «варваров», т. е. в «родовом» периоде, и масса других в уже имеющихся сочинениях по антропологии вполне установлены и они указывают, что если при зарождении государства и в сложившихся уже государствах этика грабежа, насилия и рабства брала верх в правящих кругах, то в народных массах существовала со времён самых первобытных дикарей *другая этика: этика равноправия и, следовательно, взаимного благоволения*. Такая этика проповедовалась уже и практиковалась даже в самом первобытном животном эпосе, как на это указано мной во второй главе этой книги.

Во второй части «Начал (Principles) этики», т. е. в отделе «Индукция этики». Спенсер пришёл к выводу, что нравственные явления чрезвычайно сложны и что из них трудно вывести обобщение. Действительно, его заключения неясны, и одно только он определённо стремился доказать — это то, что переход от военного быта к мирному, промышленному ведёт, как на это указывал уже Огюст Конт, к развитию ряда общественных миролюбивых добродетелей. Из чего следует, писал он, что «учение о прирождённых нравственных чувствах неверно в своей первоначальной форме, но оно *намечает в общих чертах* гораздо высшую истину, именно то, что чувства и идеи, устанавливающиеся в каждом обществе, приурочены к преобладающей в нём деятельности» (§ 191).

Неожиданность такого почти банального вывода, вероятно, заметил каждый читатель. На деле же данные, приведённые Спенсером, и масса таких же данных, которые нам даёт изучение первобытных народов, вернее было бы представить в такой форме: *основа всякой нравственности — чувство общительности, свойственное всему животному миру, и суждение равноправия, составляющее одно из основных первичных суждений человеческого разума*. К сожалению, признать чувство общительности и сознание равноправия основными началами нравственных суждений мешают до сих пор хищнические инстинкты, сохранившиеся у людей со времени первобытных ступеней их развития. Эти инстинкты не только сохранялись, но сильно развивались в разные времена истории, по мере того как создавались новые приёмы обогащения; по мере того как развивались земледелие вместо охоты и торговля, городская промышленность, банковое дело, железные дороги и мореплавание и, наконец, изобретательность в военном деле как неизбежное следствие изобретательности в промышленности — словом, всё то, что давало возможность некоторым обществам, опережавшим другие, обогащаться трудом отсталых своих соседей. Последний акт этого развития мы видели в ужасающей войне, начавшейся в 1914 году.

Второй том своей «Этики» Спенсер посвятил двум основным понятиям нравственности — справедливости и тому, что идёт дальше простой справедливости и что он назвал «благотворительностью — отрицательной и положительной», т. е. то, что мы называли бы великодушием, хотя и это название не совсем удовлетворительно. Уже в обществах животных, писал Спенсер в тех главах, которые он вставил в свою этику в 1890 году, можно различать хорошие и дурные поступки, причём хорошими, т. е. альтруистическими, мы называем те поступки, которые выгодны не столько для личности, сколько для данного общества и которые содействуют сохранению других особей или вида вообще. Из этого вырабатывается то, что можно назвать «подчеловеческой справедливостью», которая постепенно достигает всё большего развития. В обществе умеряются своевольные нравы, более сильные начинают защищать слабых, индивидуальные особенности получают большое значение и вообще складываются характеры, нужные для общественной жизни. Вырабатываются, таким образом, у животных, формы общественности. Есть, конечно, исключения, но мало-помалу они исчезают.

Затем в двух главах, посвящённых справедливости, Спенсер показал, как сперва вырабатывалось это чувство из личных, эгоистических побуждений (боязнь мести обиженного или его товарищей или же умерших членов рода) и как мало-помалу вместе с умственным развитием людей создавалось чувство взаимной симпатии. А затем вырабатывалось и умственное понятие о справедливости, хотя его развитию, конечно, мешали войны: сперва междуродовые, а позднее — между нациями. У греков, как это видно из писаний мыслителей, понятие о справедливости было очень неопределённое. То же самое и в средних веках, когда за увечье или за убийство полагалось неравное вознаграждение пострадавшим, смотря по классу, к которому они принадлежали. И только в конце XVIII и в начале XIX века мы находим у Бентама и Милля, что «каждый должен считаться за одного и никто не должен считаться за нескольких» («everybody to count for one and nobody for more than one»), того же понятия равноправия держатся теперь социалисты. Но это новое начало *равенства*, которое, прибавлю я, начали признавать лишь со времён первой французской революции, Спенсер не одобряет: он видит в нём возможную гибель вида. А потому, не отрицая этого начала, он ищет компромисса, как он это делал уже раньше в различных областях своей синтетической философии.

В теории он вполне признаёт равенство прав, но, рассуждая подобно тому, как он рассуждал, когда писал об ассоциационной и трансцендентальной теории разума, он ищет для жизни примирения между желательным равноправием и неравноправными требованиями людей; из поколения в поколение, говорит он, шло приспособление наших чувств с потребностями нашей жизни и вследствие этого происходило примирение между интуитивной и утилитарной теориями нравственности.

Вообще справедливость так понимается Спенсером: каждый имеет право делать, что он хочет, при условии не посягать на такую же свободу какого-либо другого человека. Свобода каждого ограничена лишь такой же свободой других.

«Будем помнить,— говорит Спенсер,— что наша цель (если не непосредственная, то, во всяком случае, та, к которой мы стремимся) — наибольшая сумма счастья — имеет некоторые пределы, так как по ту сторону её границ лежат области действия других» (§

273). Эта последняя поправка, писал Спенсер, вносится отношениями между человеческими племенами и внутри каждого племени; и по мере того как она становится обычной в жизни, развивается вышеупомянутое понятие о справедливости.

Некоторые первобытные племена, стоящие на очень низкой ступени развития, тем не менее лучше понимают справедливость, чем более развитые народы, у которых ещё сохраняются привычки прежнего военного строя как в жизни, так и в мышлении. Без сомнения, если признать гипотезу эволюции, такое естественно сложившееся понятие о справедливости, действуя на человеческий ум в течение долгого периода времени, произвело непосредственно или косвенно определённую организацию нашей нервной системы и вследствие этого породило определённый способ мышления, вследствие чего выводы нашего разума, полученные из жизни бесчисленного числа людей, так же верны, как и выводы одного человека из его личных наблюдений. Если они верны не в буквальном смысле слова, то всё-таки их можно признать за истину[195].

[195] Этот параграф 278, если бы он не был так длинен, стоило бы привести здесь целиком. Следующие два параграфа также важны для понимания этики Спенсера и вопросе о справедливости. О том же вопросе он писал также раньше в девятой главе «Критики и объяснения», отвечая на возражения Сиджвика против гедонизма, т. е. против теории нравственности, основанной на поиске счастья. Он соглашался с Сиджвиком в том, что делаемые утилитаристами взвешивания удовольствий и страданий действительно следовало бы подтвердить или проверить каким-нибудь другим способом; и он обращал внимание на следующее: по мере развития человека его способы удовлетворения желаний становятся всё сложнее. Очень часто человек преследует даже не саму цель, например, известных наслаждений или обогащения вообще, а способы, ведущие к этому. Так вообще вырабатывается постепенно рациональный, разумный утилитаризм из непосредственных стремлений к приятному. И этот разумный утилитаризм стремится к жизни согласно с некоторыми основными началами нравственности. Утверждать, что справедливость нам непонятна как цель в жизни, тогда как счастье понятно (так думал Бентам), — неверно. У первобытных народов нет слова для выражения счастья, тогда как у них есть вполне определённое понятие о справедливости, которую уже Аристотель определял так: «Несправедлив также тот, кто берёт больше, чем свою долю», к чему я прибавлю, что это правило действительно соблюдается очень строго самими первобытными из известных нам дикарей. Вообще Спенсер был прав, утверждая, что справедливость как правило жизни понятнее, чем счастье, возведённое в такое же правило.

Этим Спенсер закончил разбор оснований этики и перешёл затем к их приложениям в жизни обществ с точки зрения как абсолютной этики, так и относительной, т. е. той, которая складывается в действительной жизни (главы VIII — XXI), после чего он посвятил семь глав разбору государства, его сущности и его отправления[174].

Продолжая затем своё исследование о справедливости, Спенсер посвятил семь глав исследованию о государстве, и в них, подобно своему предшественнику *Годвину*, он выступил со строгой критикой современных теорий государственности и подчинения всей общественной жизни государству.

Введя в этику разбор формы, в которую сложилось общество,— на что ранее почти вовсе не обращали внимания — Спенсер поступил совершенно правильно. Наши понятия людей о нравственности вполне зависят от того, в какой форме сложилось их общежитие в данное время, в данной местности. Основано ли оно на полном подчинении центральной власти — духовной или светской, на самодержавии или на представительном правлении, на централизации или на договорах вольных городов и сельских общин, основана ли экономическая жизнь на власти капитала или на трудовом начале — всё это отражается в нравственных понятиях людей и в учениях о нравственности данной эпохи.

Чтобы убедиться в этом, достаточно присмотреться к этическим понятиям нашего времени. С образованием больших государств и с быстрым развитием фабричной промышленности и банкового дела и через них новых возможностей обогащения развилась и борьба за владычество одних народов над другими и их обогащение чужим трудом, из-за чего в течение последних ста тридцати лет непрерывно ведутся кровопролитные войны. Вследствие этого вопросы о государственной власти, об усилении или уменьшении её могущества, о централизации или децентрализации, о правах народа на землю, о власти капитала и т. д. стали злободневными вопросами. А от их решения в том или другом направлении неизбежно зависит и решение нравственных вопросов. Этика всякого общества бывает отражением установившихся в нём форм общественной жизни.

Спенсер был, стало быть, прав, когда ввёл в этику исследование о государстве.

Прежде всего он установил, что формы государственности, т. е. склад политической жизни, как и всё остальное в природе, изменчивы. Действительно, мы знаем из истории, как сменялись различные формы человеческих обществ и родовой быт, федерации общин, централизованные государства. Затем, следуя Огюсту Конту, Спенсер указал на то, что в истории проявляются два типа общественности: боевая или военная форма государства, которая преобладала, по мнению Спенсера, в первобытных обществах, и личная промышленная форма, к которой понемногу переходит теперь образованная часть человечества.

Признав одинаковую свободу каждого из членов общества, люди должны были признать политическое равноправие, т. е. право самим избирать своё правительство. Но на деле оказалось, замечает Спенсер, что этого ещё недостаточно, так как при этом не уничтожались антагонистические интересы отдельных классов, и потому Спенсер пришёл к заключению, что современное человечество, пользуясь тем, что называют политическим равноправием, ещё долго не обеспечит людям истинного равенства (§ 352).

Я не стану разбирать здесь понятие Спенсера о правах граждан в государстве: он понимал их, как понимали средние люди из среднего сословия сороковых годов, и потому он был, например, безусловно против признания политических прав за женщинами. Но необходимо обратить внимание на общее представление Спенсера о государстве: *государство*, утверждает он, создала война. «Где нет и никогда не было войны — там нет правительства» (§ 356). Всякое правительство, всякая власть возникали из войны. Конечно, в образовании государственной власти имела значение не только потребность в начальнике в случае войны, но также и надобность в суде для разбора междоусобиц распри. Эту потребность

Спенсер признал, но всё-таки главную причину возникновения и развития государства он видел в необходимости иметь предводителя во время войны[196]. Требуется продолжительная война для того, чтобы превратить правительственную власть в военную диктатуру.

[196] Вообще Спенсер, как и многие другие, употреблял слово «государство» довольно безразлично для разных видов общественности, тогда как его следовало бы оставить только для тех обществ с иерархическим строем и централизацией, которые сложились в Древней Греции со времени империи Филиппа и Александра Македонского в Риме — в конце Республики и во время Империи, а в Европе со времён XV и XVI веков.

Федерации же племён и вольные средневековые города с их союзами (лигами), возникшие с XI и XII веков и продержавшиеся до образования государств в истинном смысле этого слова, с их централизацией власти лучше было бы называть «вольными городами», «союзами городов», «федерациями племён» и т. д. Действительно, называть государством Галлию времён Меровингов, или монгольские федерации времён Чингисхана, или же средневековые вольные города и их вольные союзы ведёт к совершенно неверным представлениям о жизни того времени (см. мою *«Взаимную помощь»*. Гл. V, VI и VII).

Понятия Спенсера во многом находим, конечно, реакционными даже с точки зрения государственников нашего времени. Но в одном он шёл гораздо дальше даже многих передовых государственников, включая сюда и государственников-коммунистов,— это когда он восставал против неограниченного права государства распоряжаться личностью и свободой граждан. В своей «Этике» Спенсер посвятил этому несколько страниц, полных глубоких идей о роли и значении государства; здесь Спенсер является продолжателем *Годвина* — первого проповедника антигосударственного учения, ныне называемого анархизмом.

«Пока народы Европы,— писал Спенсер,— делят между собою те части земного шара, где обитают низшие расы, с циническим равнодушием к требованиям этих народов,— нечего ждать от европейских правительств, чтобы они у себя с вниманием относились к интересам граждан и не предпринимали тех или иных мнимых политических мер. Покуда будут считать, что сила, дающая возможность совершать завоевания в других странах, создаёт право на захваченные земли, в своей стране люди, несомненно, будут учить, что акт Парламента — всесилен, то есть что коллективная воля может, не нарушая справедливости, подчинять себе волю отдельных личностей» (§ 364).

Между тем такое отношение к человеческой личности есть не что иное, как пережиток прежних времён. Стремление образованных обществ идёт теперь к тому, чтобы каждый мог удовлетворять свои потребности, не мешая другим делать то же (§ 365). И, разбирая такое положение дел, Спенсер приходил к заключению, что роль государства должна ограничиться *исключительно охранением справедливости*. Всякая другая деятельность сверх того будет уже нарушением справедливости.

Но, конечно, заключал Спенсер, нечего рассчитывать ещё долгое время, чтобы партийные политики, обещающие народу всякие блага от имени своей партии, обратили какое-либо внимание на тех, кто требует уменьшения вмешательства правительства в жизнь народов. Тем не менее Спенсер посвятил три главы разбору «пределов обязанностей государства», и в заключение этих глав он постарался доказать, насколько нелепо стремление законодателей вытравить законами разнообразие человеческих характеров, причём ради этого по сию пору повторяют ещё преступные нелепости, совершавшиеся в былые времена, чтобы подвести людей под одну веру, что не мешает, однако, христианским народам, с их бесчисленными церквями и духовенством, быть столь же мстительными и войнолюбивыми, как и дикари. Тем временем сама жизнь, не взирая на правительства, ведёт, однако, к тому, чтобы вырабатывать новый, лучший тип людей.

К сожалению, Спенсер не указал в своей этике, что главным образом поддерживает в современном обществе жажду наживы за счёт отсталых племён и народов; он легко прошёл мимо того основного факта, что в современных цивилизованных обществах существует широкая возможность у себя дома пользоваться трудом ничем не обеспеченных людей, вынужденных продавать свой труд и себя самих, чтобы поддержать существование себя и своих детей, причём вследствие такой возможности, составляющей саму суть современного общества, труд людской организуют так скверно и пользуются им так нерасчётливо, что производительность человеческого труда как в земледелии, так и в промышленности остаётся по сие время несравненно меньшей, чем она могла бы быть и должна бы быть.

Трудом и даже жизнью рабочих и крестьян так мало дорожат в наше время, что рабочим пришлось бороться долгие годы из-за того только, чтобы добиться от своих правителей фабричной инспекции и охраны рабочих от увечий машинами и от отравления взрослых и детей всякими вредными газами.

Выступив довольно смелым критиком политической власти в государстве, Спенсер, несмотря на то что он имел достаточно предшественников в области экономической, остался, однако, робким в этой области, и, подобно своим друзьям из либерального лагеря, он восставал только против монополии на землю; и из страха революции он не решался выступить открыто и смело против промышленной эксплуатации труда.

Последние две части своей «Этики» Спенсер посвятил «Этике общественной жизни», разделив её на две части: «Отрицательная благотворительность и положительная».

Уже в начале своего труда (§ 54) Спенсер заметил, что одной справедливости было бы недостаточно для жизни общества, что к справедливости необходимо присоединить ещё такие поступки на пользу другим или всему обществу, *за которые человек не ждёт никакого вознаграждения*.

Этот разряд поступков он назвал «благотворительностью», «благодеем» или «щедростью» (Beneficence Generosity); и он указал на тот любопытный факт, что при теперешнем пересмотре понятий многие перестают признавать «раздельную линию» между тем, чего «можно требовать от людей», и тем, что следует считать «благодеем» (Benefactions) *.

Такое «смешение» особенно страшило Спенсера, и он охотно писал против современных требований трудящихся масс, которые ведут, по его мнению, «к вырождению» и, что ещё более вредно, «к коммунизму и анархизму». Равенство вознаграждений за труд ведёт к коммунизму, писал он, а вслед за тем является «теория Равашоля»{175}, состоящая в том, «что каждый может захватить то», что ему понравится, и изъять, как выразился Равашоль, каждого, кто стоит на его пути. Тут начинается уже анархизм и ничем не ограниченная «борьба за жизнь (Struggle for life), как между животными». Всё это оттого, говорит Спенсер, что не делают различия между справедливостью и благотворительностью (§ 390).

Смягчать закон истребления наименее приспособленных, который существует, по мнению Спенсера, в природе, необходимо; но это «смягчение» должно быть предоставлено *частной благотворительности*, а не государству.

Мало того, Спенсер перестаёт здесь быть мыслителем и переходит на точку зрения самого заурядного человека. Он совершенно забывает, что неспособность массы людей заработать необходимое для их жизни создавалась в наших обществах путём захвата власти и классового законодательства, хотя сам же в другом месте очень умно говорит против захвата в Англии земли теперешними её владельцами. Но его мучит мысль, что в современной Европе слишком много требуют от законодательства в пользу трудящихся масс; и, стараясь отделить то, что массам следует по праву, от того, что им можно дать только из чувства благотворительности, он забывает, что причины нищеты масс населения и его слабой производительности лежат именно в хищническом хозяйстве, установленном путём завоевания и законодательства; так что теперь приходится уничтожать то зло, которое накоплено было государством и его законами.

Несомненно также то, что Спенсеру много повредило его ложное понимание «борьбы за существование». Он видел в ней только *истребление* менее приспособленных, тогда как главной её чертой следует признать выживание приспособляющихся к изменчивым условиям жизни. Разница в этих двух пониманиях, как я указал уже в другом месте[197], громадная: в одном случае исследователь видит борьбу, ведущуюся между особями той же группы друг против друга, или же, вернее, не видит, а мысленно представляет себе такую борьбу. В другом же случае он *видит* борьбу с враждебными силами природы или же с другими видами животных, ведущуюся группами животных сообща путём взаимопомощи. И каждый, кто сумеет присмотреться к действительной жизни животных (как это, например, делал Брем, которого Дарвин справедливо признал великим натуралистом), тот увидит, какую громадную роль играет *общительность в борьбе за существование*.

[197] См.: «Взаимная помощь среди животных и людей как фактор эволюции», т. е. как деятельная сила развития.

Он неизбежно согласится, что среди бесчисленных видов животных лучше выживают те виды или те группы, которые более восприимчивы к требованиям изменчивых условий жизни, те, кто *физиологически восприимчивее* и изменчивее, и те виды, в которых *более развита стадность, общественность*, что ведёт, как это правильно указал уже Дарвин[198], прежде всего к лучшему *развитию умственных способностей*.

[198] В «Происхождении человека», где он сильно изменил свои первоначальные воззрения на борьбу за существование, высказанные в «Происхождении видов».

Этого, к сожалению. Спенсер не заметил; и хотя в двух статьях, напечатанных им в журнале «Nineteenth Century» в 1890 году, он наконец отчасти исправил эту ошибку, указав на общественность у животных и её значение (эти две статьи вошли во второй том его «Этики»), тем не менее вся его постройка этики, сделанная раньше, пострадала от неверной посылки.

Версия #1

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ создал 26 апреля 2025 17:57:46

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ обновил 26 апреля 2025 17:58:10