



## Априорная природа нравственного сужденія.

Раньше мы сдѣлали попытку охарактеризовать нравственное сужденіе съ психологической точки зрѣнія <sup>1)</sup>. Уже этотъ опытъ долженъ былъ показать внимательному читателю, что нравственная оцѣнка не укладывается въ рамки чисто психологическаго изслѣдованія. Характеризуя нравственное сужденіе, мы должны были указать на то, что лежащій въ его основѣ интересъ отличается притязаніемъ на объективное значеніе, на всеобщность и необходимость. Но эти признаки сами собою уже указываютъ на предѣлы психологическаго изслѣдованія: психологическій анализъ можетъ отмѣтить данныя свойства нравственнаго интереса только какъ *фактическія притязанія*, но онъ не можетъ осмыслить ихъ во всемъ объемѣ принадлежащаго имъ внутренняго значенія. Психологія имѣетъ дѣло только съ фактами сознанія; отличительная черта разсматриваемыхъ признаковъ состоитъ именно въ томъ, что они хотятъ сдѣлать нравственную оцѣнку чѣмъ-то большимъ, нежели только фактъ сознанія: они указываютъ на ея *достоверность*; они ставятъ предъ нами проблему не психологическую только, но и гносеологическую. Для насъ еще совсѣмъ не важно знать, что нравственное сужденіе имѣетъ притязаніе на всеобщность и необходимость; намъ нужно знать, возможно ли, чтобы оно дѣйствительно имѣло такое значеніе, и, если это возможно, то при какихъ именно условіяхъ. Нравственное сужденіе говоритъ намъ не только о томъ.

<sup>1)</sup> См. Бог. Вѣст. 1902 г., Январь.

что мы переживаемъ тѣ или другія духовныя состоянія, но также о томъ, что существуетъ *моральная истина*, подобно тому, какъ существуетъ истина научная, и что должна поэтому существовать *моральная гносеологія*, опредѣляющая условія моральной истины, подобно тому, какъ теоретическая гносеологія опредѣляетъ условія научной истины <sup>1)</sup>. Конечно гносеологическая природа нравственной проблемы сама по себѣ есть также, между прочимъ, фактъ, который до известной степени можетъ быть истолкованъ въ психологическихъ терминахъ, такъ сказать переведенъ на психологическій языкъ. Но для того чтобы вполне осмыслить значеніе этого факта, необходимо разсмотрѣть его съ той точки зрѣнія, которая указываетъ самою его сущностью, именно съ точки зрѣнія гносеологической. Поэтому мы должны поставить вопросъ о природѣ нравственной оцѣнки въ чисто гносеологической формѣ. При какихъ условіяхъ нравственное сужденіе можетъ быть правомѣрнымъ? Что можетъ ручаться за то, что предполагаемая, нравственною оцѣнкою объективность не есть только пустое притязаніе? При какихъ условіяхъ возможны всеобщность и необходимость, на которыя указываетъ нравственное сужденіе?

Какъ обыденное, такъ и научное мышленіе склонно искать послѣднюю точку опоры и послѣднее завѣреніе для всякой достовѣрности въ опытѣ. Естественно, что и у насъ является прежде всего вопросъ, нельзя ли найти для нравственной достовѣрности какія-либо эмпирическія основанія?— При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, оказывается, что нравственныя сужденія не только не могутъ быть доказаны опытомъ, но даже, строго говоря, не имѣютъ съ нимъ ничего общаго по своей гносеологической цѣнности <sup>2)</sup>.

Что извѣстный предметъ реаленъ, что онъ не есть про-

<sup>1)</sup> На этотъ именно путь поставилъ моральныя изслѣдованія Кантъ. О гносеологической природѣ моральной проблемы см. также *Cohen 'a Kants Begründung der Ethik*. Berlin. 1877; *Wolffmann 'a System des moralischen Bewusstseins; Windelband, a Präludien*.

<sup>2)</sup> Вопросъ о гносеологическомъ значеніи такъ часто еще до сихъ поръ смѣшивается съ вопросомъ о происхожденіи извѣстныхъ положеній, что мы не считаемъ лишнимъ предупредить читателя, что въ дальнѣйшемъ рѣчь идетъ пока вовсе не о томъ, откуда произошли и какъ образовались данныя признаки нравственнаго сужденія, а исключительно о томъ, откуда они могутъ почерпнуть свою достовѣрность.

дуктъ нашего вымысла, игры воображенія, въ этомъ прежде всего удостовѣряеть насъ опытное воспріятіе даннаго объекта. Имѣемъ ли мы какой-нибудь опытъ для удостовѣренія въ томъ, что нравственное сужденіе объективно, что оно не есть продуктъ субъективныхъ влеченій, эмоцій, вкусовъ? Какой опытъ можетъ удостовѣрить насъ въ томъ, что наши нравственныя понятія имѣютъ своего рода реальность, что имъ соотвѣтствуетъ дѣйствительная, независимая отъ нашего субъективнаго міра норма поведенія? — Почти нечего и говорить о томъ, что опытное познаніе природы не можетъ намъ здѣсь оказать никакой помощи. Въ окружающей насъ вселенной человѣческой разумъ открываетъ законы совершенно равнодушныя къ безкорыстію и самоотреченію и ко всѣмъ тѣмъ нормамъ, которыми мы считаемъ обязательнымъ руководиться въ жизни. Природа съ одинаковою щедростію осыпаетъ своими дарами или бѣдствіями какъ святого, такъ и преступника: ея законы съ одинаковою силою могутъ толкать насъ какъ на злодѣянія, такъ и на геройскіе подвиги. Природа, далѣе, не знаетъ ни сомнѣній и колебаній, ни оцѣнки и выбора, и если бы съ этой именно природой должно было сообразоваться нравственное сужденіе, то самымъ лучшимъ оказалось бы поведеніе человѣка, безотчетно и слѣпо слѣдующаго своимъ инстинктивнымъ и непосредственно даннымъ побужденіямъ. На самомъ дѣлѣ, однако, нравственная норма не только не стремится удерживать человѣка въ природномъ состояніи, но старается его возвысить надъ этимъ состояніемъ, часто вступая въ борьбу съ природою, какъ съ своимъ злѣйшимъ врагомъ.—Повидимому съ эмпирическимъ доказательствомъ реальности нравственной нормы дѣло обстоитъ лучше, если мы обратимся отъ фактовъ окружающей насъ природы къ даннымъ человѣческаго общежитія и въ особенности своего внутренняго моральнаго опыта. Не можемъ ли мы путемъ этого опыта обосновать объективное значеніе нравственнаго сужденія? Но здѣсь прежде всего мы встрѣчаемся съ возраженіемъ, которое, не высказываясь принципиально противъ возможности безкорыстныхъ мотивовъ, однако сомнѣвается въ томъ, чтобы опытъ могъ представить хотя одинъ такой случай, гдѣ бы присутствіе этого мотива было доказано съ несомнѣнностію. Таково мнѣніе Канта,

который утверждаетъ, что вовсе не нужно быть врагомъ добродѣтели, а только хладнокровнымъ наблюдателемъ, чтобы иной разъ усомниться въ томъ, что существуетъ на самомъ дѣлѣ въ мірѣ истинная добродѣтель. Что мы никогда не можемъ знать съ полною достовѣрностью мотивовъ, управляющихъ чужими поступками, это стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Но тоже самое въ значительной мѣрѣ нужно сказать и относительно нашихъ собственныхъ мотивовъ при совершеніи поступковъ, которые по своему внѣшнему виду кажутся вполне согласными съ требованіями строгой нравственности. Наша собственная душа не находится ли для насъ въ такихъ же потемкахъ, какъ и чужая? Какъ часто намъ приходится за мнимо-возвышенными требованіями, которыми былъ, повидимому, продиктованъ поступокъ, отыскивать побужденія далеко не идеальнаго свойства. Послѣ этого можемъ ли мы съ абсолютною увѣренностью сказать, что такіа побужденія не имѣли мѣста и въ тѣхъ случаяхъ, когда мы не видимъ ясно ихъ присутствія? Можемъ ли мы съ полною увѣренностью сказать, что добродѣтель, въ концѣ концовъ, не есть только предлогъ для мотивовъ, не имѣющихъ на самомъ дѣлѣ ничего общаго съ нею, что это лишь маска, при помощи которой мы сознательно или инстинктивно стремимся прикрыть истинную фізіономію нашей воли <sup>1)</sup>? Часто высказывается мнѣніе, что это возраженіе Канта слишкомъ придиричиво, такъ какъ въ дѣйствительности встрѣчаются поступки, которые были бы совершенно непонятны, если мы не допустимъ, что они были внушены безкорыстными мотивами. Не нужно, однако, забывать, что возраженіе Канта далеко не тождественно съ ядовитыми нападками Ларошфуко на человѣческую добродѣтель, по которымъ послѣдняя представляется исключительно, какъ средство или орудіе для низменныхъ, безнравственныхъ побужденій и вождельній нашей природы: мысль Канта гораздо шире. Что есть поступки, внушенные симпатіей, любовью къ правдѣ и тому подобными чувствами, этого не отрицалъ Кантъ и едва ли кто вообще можетъ серьезно отрицать. Но во всѣхъ подобныхъ случаяхъ всегда остается подъ сомнѣніемъ, не вытекаютъ ли наши поступки исключительно изъ естественныхъ влеченій и

<sup>1)</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 26—27.

склонностей. Насколько такое представление дѣла вѣроятно, возможно понять уже изъ того, что многіе, далеко не будучи скептиками въ вопросѣ о дѣйствительномъ существованіи добродѣтели, смотрятъ на дѣло именно такъ, сводя самую реальность моральнаго побужденія къ естественнымъ влеченіямъ. Но это именно и значить отрицать самую добродѣтель въ настоящемъ значеніи понятія: разъ извѣстный поступокъ всецѣло опредѣляется природнымъ влеченіемъ, то какъ мы докажемъ его преимущество передъ другими, противоположными поступками, тоже вытекающими изъ природныхъ влеченій? Какое право имѣемъ мы тогда возводить одинъ въ норму, а другой признавать нравственно ненормальнымъ? Самый вопросъ объ условіяхъ объективности поведенія теряетъ смыслъ, если *всякое* поведеніе вытекаетъ изъ естественныхъ побужденій, которыя всегда субъективны, въ которыхъ мы во всякомъ случаѣ никогда не найдемъ принципа для отличія субъективнаго отъ объективнаго. Итакъ, Кантъ вполнѣ правъ: мы никогда не можемъ быть убѣждены непоколебимо въ дѣйствительности моральнаго побужденія. А въ такомъ случаѣ во что обратилась бы нравственная достовѣрность, если бы она въ настоящемъ случаѣ попыталась опереться на данныя опыты? Въ дѣйствительности, однако, легко замѣтить, что достовѣрность нравственнаго сужденія не имѣетъ ничего общаго съ опытомъ. Существованіе объективной нормы поведенія, независимой отъ нашего личнаго произвола и субъективныхъ влеченій, можетъ быть безусловно достовѣрнымъ независимо отъ вопроса о томъ, существуетъ ли гдѣ-нибудь въ опытѣ или совсѣмъ не существуетъ истинная добродѣтель. Достовѣрность нравственной нормы нисколько не теряетъ отъ того, что она на самомъ дѣлѣ никѣмъ не осуществляется, какъ ничего не выиграла бы и въ томъ случаѣ, если бы мы встрѣтили примѣры ея полнаго осуществленія. Не цѣнность нравственной нормы обосновывается на извѣстныхъ частныхъ фактахъ опыта, а напротивъ эти факты получаютъ въ нашихъ глазахъ извѣстную цѣну и значеніе именно потому, что мы уже напередъ имѣемъ сознаніе достовѣрности нравственной нормы, которой эти факты, по нашему мнѣнію, соотвѣтствуютъ, и поэтому стараться обосновать значеніе нравственныхъ нормъ на примѣрахъ ихъ дѣйствительнаго

примѣненія—это равносильно тому, какъ если бы мы вздумали провѣрять оригиналь при помощи очень слабой копн.

Изъ сказаннаго нетрудно понять, что всеобщность и необходимость нравственнаго сужденія—признаки, при помощи которыхъ, какъ мы уже знаемъ, понятіе нравственной объективности получаетъ свой опредѣленный научный смыслъ—не имѣютъ также ничего общаго съ опытомъ, а потому и не могутъ на него опираться со стороны своей достовѣрности.—Даже независимо отъ того возраженія, которое заподозриваетъ самую дѣйствительность нравственнаго мотива, намъ извѣстно, что присущее нравственному сужденію требованіе всеобщности вовсе не стоитъ въ соотвѣтствн съ опытомъ. Фактически, какъ мы на это уже указывали, всеобщности нравственныхъ сужденій и, слѣдовательно, соотвѣтствующихъ имъ мотивовъ не существуетъ. Но это не мѣшаетъ намъ оставаться при томъ убѣжденіи, что то, что мы считаемъ добрымъ и злымъ, по существу своему должно быть признано въ этомъ качествѣ всякимъ мыслящимъ человекомъ, и что, если онъ этого не признаетъ, то это только потому, что человекъ свойственно заблуждаться. Съ другой стороны, если бы извѣстныя правила поведенія были практически признаны всѣми, то наличность такой эмпирической всеобщности, нисколько еще не могла бы обосновывать достовѣрности данныхъ нравственныхъ правилъ. Существуютъ предрасудки, раздѣляемые всѣми членами общества, и однако подобныя возрѣнія не дѣлаются болѣе справедливыми только вслѣдствіе того, что ихъ всѣ признаютъ; они не стали бы такими даже и въ томъ случаѣ, если бы ихъ раздѣляло все человѣчество. Всѣ могутъ заблуждаться такъ же, какъ и одинъ, и истина можетъ быть въ данную минуту достояніемъ одного, вопреки всеобщему заблужденію: исторія человѣческой мысли доказывала это неоднократно. Итакъ, всеобщность, которой требуетъ нравственное сознаніе, не есть всеобщность фактическая, а только идеальная; ея можетъ и не быть въ дѣйствительности, но она *должна бы* существовать по свидѣтельству нашего сознанія. Но отсюда достаточно ясно, что эта всеобщность не имѣетъ ничего общаго съ опытомъ, который поэтому не можетъ говорить ни за, ни противъ даннаго требованія нравственнаго сознанія.—То же самое слѣдуетъ сказать и относительно

необходимости нравственнаго сужденія. Уже много разъ было доказываемо, что опытъ не можетъ удостовѣрять никакой необходимости <sup>1)</sup>: онъ можетъ давать только факты, которые, какъ бы они ни были многочисленны, никогда не могутъ ручаться за самую неизбѣжность своего повторенія въ будущемъ. Однако въ области естествознанія опытъ можетъ, если не обосновывать необходимость, то, по крайней мѣрѣ, давать подтвержденіе ей, поскольку онъ каждый разъ оправдываетъ понятіе необходимыхъ и единообразныхъ законовъ природы и не представляетъ никакихъ исключеній изъ нихъ, развѣ только мнимыя, всегда устраняемая болѣе точнымъ познаніемъ. Совсѣмъ иначе дѣло обстоитъ съ необходимостью нравственной: опытъ не только ея не подтверждаетъ, но онъ совсѣмъ не согласуется съ нею. То, что необходимо по законамъ морали, совсѣмъ не необходимо по законамъ естественнымъ, и потому не только не осуществляется съ неизмѣнностью и постоянствомъ явленій природы, но чаще всего и совсѣмъ остается лишь въ области идеала. По законамъ психологической необходимости гораздо чаще происходитъ то, чего совсѣмъ не должно бы быть по законамъ морали. Такимъ образомъ и съ этой точки зрѣнія опять опытъ не имѣетъ ничего общаго съ требованіями нравственнаго сознанія и ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть судьей относительно ихъ достовѣрности. <sup>2)</sup>

Мы видимъ, такимъ образомъ, что нравственное сужденіе со стороны своей достовѣрности даже еще болѣе независимо отъ опыта, чѣмъ тѣ апріорныя положенія, которыя лежатъ въ основѣ точнаго знанія. Понятіе объективной реальности здѣсь находитъ себѣ точку опоры въ фактѣ воспріятія, а дающіе этому понятію научную опредѣленность признаки

<sup>1)</sup> Эта мысль уже въ до—кантовской философіи была сознава съ полною отчетливостью, за исключеніемъ того пункта, что до Канта здѣсь смѣшивали вопросъ о происхожденіи съ вопросомъ о достовѣрности. См. *Leibnitz, Nouveaux essais* (по изд. Erdmann'a), pp. 195, 209, 212 и др., также его избранныя философскія сочиненія въ изданіи Моск. Псих. Общ., стр. 177, 179—180 и др.

<sup>2)</sup> *Windelband, Präjudien*, SS. 40—41; *Wolffmann, System des moralischen Bewusstseins*. SS. 36—37; ср. также *Riehl, Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Leipzig. 1876—1879—1887. B. I, S. 325; B. II, Th. I, SS. 223—224; *Sigwart Logik*. Tübingen. 1873. B. I. 15 и др. *Wundt, Logik*. Stuttgart. 1880, B. I. 83, sq.

всеобщности и необходимости, хотя и не подлежатъ опытному обоснованію, но постоянно получаютъ подтвержденіе и какъ бы провѣрку со стороны опыта. Въ нравственной сферѣ, напротивъ, дѣйствительность объективнаго мотива всегда остается подъ вопросомъ, а фактическая всеобщность и необходимость не только не имѣютъ мѣста, но если бы даже и были даны въ наличности, то ничего бы еще не доказывали. Нравственное сознаніе ставитъ свои приговоры не только независимо отъ опыта, но и вопреки всякому опыту. Нравственный законъ совсѣмъ не имѣетъ дѣла съ тѣмъ, что совершается дѣйствительно, хотя бы и необходимо, онъ указываетъ лишь на то, что *должно* совершаться, хотя бы оно совсѣмъ не совершалось въ дѣйствительности. „Дѣйствія, которымъ міръ не представилъ, можетъ быть, до сихъ поръ совсѣмъ ни одного примѣра, даже въ осуществимости которыхъ, основываясь на опытѣ, можно усомниться, неоступно заповѣдуются разумомъ; на примѣръ, истинная искренность въ дружбѣ должна быть требуема отъ каждаго нисколько не менѣе даже въ томъ случаѣ, если до сихъ поръ совсѣмъ не было ни одного искренняго друга“<sup>1)</sup>.

Итакъ мы видѣли, что наши нравственныя сужденія ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть оправданы при помощи опыта, при помощи того, что дѣйствительно совершается. Какую бы силу надъ ходячимъ здравымъ смысломъ ни имѣлъ фактъ, то, что принято, и то, что дѣлаютъ „всѣ“<sup>2)</sup>—для критической мысли они сами по себѣ не могутъ являться въ качествѣ достаточныхъ основаній извѣстнаго рода поведенія. Но можетъ быть нашъ выводъ о невозможности эмпирическаго обоснованія морали все еще слишкомъ поспѣшенъ? Можетъ быть, онъ сохраняетъ свою силу только въ отношеніи опыта, понимаемаго въ смыслѣ суммы простыхъ житейскихъ наблюденій, въ смыслѣ одного только воспріятія окружающей дѣйствительности, не сопровождаемаго научнымъ анализомъ? Но если мы возьмемъ понятіе опыта, или эмпириі, въ научномъ значеніи, тогда, можетъ

1) *Kant*, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, S. 28, cp. 51 и др.; cp. *Riehl*, Der philosophische Criticismus, B. II, Th. 2. SS. 101—102. cp. также *Herbart* l. c. SS. 10—11 и др.

2) Cp. *Simmel*, Einleitung in die Morabwissenechaft, B. I. S. 67.



быть, попытка эмпирическаго обоснованія морали окажется болѣе успѣшною? Для этого нужно, вопервыхъ, расширить самое знакомство съ фактами, нужно изучить не только непосредственно насъ окружающую дѣйствительность, но также факты исторіи и этнографіи; вовторыхъ, добытые такимъ образомъ факты слѣдуетъ подвергнуть психологическому и даже физиологическому анализу съ цѣлію открыть законы, лежащіе въ ихъ основаніи; необходимо затѣмъ выйти изъ предѣловъ индивидуальной психологіи въ область коллективной психологіи и социологіи; нужно постараться раскрыть законы, управляющіе общественною жизнью; наконецъ, слѣдуетъ подняться еще выше; нужно по возможности привлечь къ дѣлу общіе законы, управляющіе жизнью и развитіемъ вселенной, опредѣлить направленіе всей міровой эволюціи. Тогда только моралистъ явится предъ нами во всеоружіи необходимыхъ научныхъ познаній и будетъ въ состояніи утвердить требованія морали на непоколебимомъ основаніи.—Несомнѣнно, что всѣ подобнаго рода изслѣдованія имѣютъ большую важность для моралиста. Тому, кто хочетъ установить правила должнаго поведенія, нельзя пренебрегать изученіемъ, психологическихъ законовъ и двигателей, которые управляютъ дѣйствительнымъ человѣческимъ поведеніемъ, нельзя пренебрегать и изученіемъ болѣе широкаго круга фактовъ, поскольку они могутъ оказаться въ связи съ человѣческимъ поведеніемъ. Этимъ путемъ достигается не только познаніе и пониманіе фактически даннаго состава моральныхъ явленій, а также ихъ психологическаго и историческаго генезиса, но и другая, съ точки зрѣнія этической теоріи, еще болѣе важная цѣль: изслѣдователь морали пріобрѣтаетъ множество данныхъ, которыя окажутъ ему существенную услугу при болѣе точномъ опредѣленіи самаго содержанія моральныхъ требованій,—того, въ чемъ именно заключается нашъ нравственный долгъ. Но когда выражается увѣренность, что всѣ подобнаго рода изслѣдованія необходимы или могутъ оказать существенную помощь при самомъ обоснованіи нравственныхъ требованій, при доказательствѣ достовѣрности самаго долга <sup>1)</sup>, то съ такимъ мнѣніемъ никакъ нельзя согласиться. Всѣ приведенныя нами

<sup>1)</sup> См. *Fouillee*, Critique des systèmes de morale contemporaine. Liv. IV. pr. partie. ch. I; liv. I, ch. III.

раньше возраженія противъ возможности опытнаго обоснованія морали сохраняють свою силу неизмѣнно, пока мы остаемся въ сферѣ фактически существующаго, какъ бы ни была широка область фактовъ, привлеченныхъ нами къ изученію и какъ бы серьезно ни было это изученіе. Фактъ всегда остается фактомъ, съ какой бы стороны и какимъ бы способомъ мы къ нему ни подошли. Отъ законовъ, управляющихъ дѣйствительною жизнью людей и даже цѣлой вселенной, нѣтъ непосредственнаго перехода къ тому, какъ мы должны поступать, если мы только не примышляемъ здѣсь втихомолку аргументовъ, совсѣмъ выходящихъ изъ области данныхъ фактовъ и законовъ. Если же мы не будемъ примышлять этихъ постороннихъ аргументовъ, то мы неизбѣжно будемъ каждый разъ вмѣсто обоснованія морали подсовывать только объясненіе моральныхъ фактовъ, на мѣсто *quid juris* подставляя *quid facti* <sup>1)</sup>. Типичный образецъ подобнаго рода опытовъ представляетъ собою теорія французскаго философа Гюйо, старавшагося замѣнить моральный долгъ цѣлымъ рядомъ психологическихъ подпорокъ, которыя онъ назвалъ „эквивалентами долга“ <sup>2)</sup>. Гюйо объясняетъ намъ, что въ насъ есть избытокъ энергіи сверхъ того ея количества, которое нужно, такъ сказать, на покрытіе издержекъ чисто личнаго существованія, что чувствовать въ себѣ извѣстную внутреннюю мощь—равносильно велѣніямъ долга, что идея извѣстнаго нормальнаго человѣческаго типа сама по себѣ стремится перейти въ дѣйствіе и т. д. Но на все это можно сказать: „если вы правы, то тѣмъ лучше; я вижу изъ вашихъ объясненій не только то, почему я поступаю нравственно, но также и то, что при извѣстныхъ условіяхъ я не могу поступать иначе; но я не вижу какъ разъ того, что меня въ данный моментъ интересуеетъ, а именно: почему я долженъ напрягать свои нравственныя усилія въ извѣстную сторону даже тогда, когда я вовсе не чувствую въ себѣ того избытка силъ, о которомъ вы говорите? или: почему я долженъ вести борьбу съ этимъ избыткомъ силъ, когда онъ направленъ на такія цѣли, которыя принято называть дурными? почему я нравственно обязанъ осуществлять типъ нормальнаго человѣка даже и въ тѣхъ слу-

<sup>1)</sup> *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, ed. Rosenkranz. Leipzig 1838. S. 82.

<sup>2)</sup> *Guizon*, Esquisse d' une morale sans l'obligation ni sanction.

чаяхъ, когда идея такого типа вовсе не стремится у меня сама собою перейти въ дѣйствіе“? Если иной разъ можетъ показаться, что теорія Гюйо ускользаетъ отъ только что приведеннаго возраженія, то это лишь въ той мѣрѣ, въ какой философъ незамѣтно для самого себя возвращается отъ своихъ „эквивалентовъ“ къ подлинному моральному долгу, т. е. возвращается на тотъ самый путь, который онъ принципиально отвергаетъ. „Есть неизмѣнная мораль, мораль фактовъ, продолжаетъ Гюйо, и для ея восполненія тамъ, гдѣ она уже недостаточна,—измѣнчивая и индивидуальная мораль, мораль гипотезъ“<sup>1)</sup>. Намъ кажется, однако, что *мораль фактовъ*, это—противорѣчіе въ терминахъ. Что же касается *морали гипотезъ*, то даже самъ Гюйо по возможности старается отклонить вопросъ объ ея достовѣрности. „Пыль изслѣдованія, говоритъ онъ, замѣняетъ собою самую достовѣрность искомаго предмета, энтузіазмъ замѣняетъ религіозную вѣру и моральный законъ. Высота идеала, подлежащаго осуществленію, замѣняетъ энергію вѣры въ его непосредственную реальность“<sup>2)</sup>. Но, не говоря уже о томъ, что этотъ „метафизическій рискъ“, какъ его называетъ Гюйо, граничить съ пустою мечтательностью, онъ, сверхъ того, вызываетъ опять только что приведенное возраженіе, поскольку онъ хочетъ служить лишь продолженіемъ т. н. „морали фактовъ“. Соображенія Гюйо, правда, могутъ насъ убѣдить, что иногда бываетъ достаточно одной только гипотезы, простой возможности, „чтобы привлекать, очаровывать насъ“. Но намъ недостаточно знать, что именно насъ привлекаетъ и очаровываетъ въ данный моментъ, и по какой причинѣ это происходитъ; намъ нужно рѣшить, почему этому именно очарованію и привлекательности должно быть отдано преимущество предъ другими видами очарованія, которые мы называемъ именемъ соблазновъ и нравственныхъ паденій? Мы разсуждаемъ не о фактѣ, а о правѣ, а этого-то именно вопроса всѣ „эквиваленты“ Гюйо и не въ состояніи для насъ освѣтить. Такая неудача неизбѣжно должна постигнуть всѣ попытки построить мораль на какихъ-либо данныхъ міропониманія и міропознанія вообще, даже въ томъ случаѣ, если эти данныя не суть только плодъ нашихъ смутныхъ чаяній

1) *Guyau*, Esquisse d' une morale. p. 230.

2) *Ibid.*, p. 237.

и стремлений, если ихъ крайняя гипотетичность не осуждаетъ насъ на блужданіе въ полныхъ потемкахъ, и если „метафизическій рискъ“ не будетъ такъ великъ, какъ это предполагаетъ Гюйо: объективное значеніе метафизическихъ или натуралистическихъ гипотезъ такъ же мало намъ поможетъ, какъ и ихъ субъективная привлекательность. Даже допуская, что мы постигли законы, управляющіе міровымъ цѣлымъ, его развитіемъ и жизнью, мы не найдемъ въ познаніи этихъ законовъ основанія нравственнаго долга. Царство Аримана фактически можетъ такъ же существовать и управляться столь же реальными законами, какъ и царство Ормузда; какъ же рѣшить, какому именно изъ этихъ царствъ должна принадлежать наша дѣятельность? Для того, чтобы класть въ основу поведенія предполагаемые или достовѣрно познанные законы мірозданія, слѣдуетъ напередъ убѣдиться, что эти законы не суть порожденія зла, что они имѣютъ положительную моральную цѣнность, а для этого мы должны напередъ уже имѣть критерій нравственной достовѣрности, добра и зла. Въ поискахъ за этимъ критеріемъ мы напрасно стали бы блуждать по необъятнымъ пространствамъ вселенной; мы никогда его не найдемъ тамъ, если его совсѣмъ нѣтъ внутри насъ самихъ.

Но если это такъ, если вѣрно, что послѣдняго удостовѣренія моральной истины нужно искать внутри насъ, то не можетъ ли намъ оказать помощь теорія врожденности нравственныхъ принциповъ и чувствъ, по которой тѣ и другія имѣютъ свой источникъ въ самой нашей природѣ и неразрывно съ нею связаны? Убѣжденіе въ томъ, что реальность извѣстныхъ понятій и состоятельность извѣстныхъ положеній, которыхъ опытъ не можетъ обосновать, могутъ быть доказаны при помощи предположенія ихъ прирожденности чловѣческому духу,—было господствующимъ въ до-кантовской философіи, среди противниковъ эмпиризма, но оно еще и до сихъ поръ не утратило своей власти надъ многими умами. Между тѣмъ теперь, главнымъ образомъ, благодаря философіи Канта и ея послѣдующей разработкѣ, стало не слишкомъ трудно понять, что теорія прирожденности отвѣчаетъ совсѣмъ не на тотъ вопросъ, которымъ занята гносеологія: имѣя своимъ предметомъ вопросъ о происхожденіи извѣстныхъ понятій и истинъ, эта теорія сама по себѣ еще ни-

чего не рѣшаетъ въ вопросѣ о достовѣрности. Но такова сила предразсудка, что еще и теперь многіе полагаютъ главную философскую заслугу Канта въ томъ, что онъ представилъ новое и блестящее доказательство теоріи прирожденности, что онъ далъ этой теоріи систематическую обработку и научную формулировку и только этимъ утвердилъ основныя положенія знанія и морали на незыблемомъ основаніи <sup>1)</sup>. Въ дѣйствительности прирожденность какихъ-либо положеній нисколько не ручается за ихъ гносеологическую состоятельность, равно какъ прирожденность извѣстныхъ наклонностей и чувствъ не ручается за ихъ нравственное достоинство. Изъ того, на примѣръ, что принципъ причинности прирожденъ нашему уму, вовсе еще не слѣдуетъ, что онъ безошибоченъ; прирожденность сама по себѣ есть только фактъ, который не можетъ имѣть большаго значенія, чѣмъ любой фактъ опыта. Бываютъ умственные иллюзіи, обусловленные привычкой и неправильнымъ умственнымъ воспитаніемъ. Почему не быть такимъ же иллюзіямъ отъ природы? Если мы еще и въ правѣ рассчитывать на то, что принципъ причинности не принадлежитъ къ числу такихъ иллюзіи, то единственно потому, что опытъ до сихъ поръ стоялъ въ согласіи съ этимъ принципомъ. Такимъ образомъ, достовѣрность, даваемая самою теоріей натуризма, равняется нулю, и чтобы получить хотя видимость гносеологическаго значенія, теорія эта сама должна опереться на опытъ. По отношенію къ нравственному значенію извѣстныхъ склонностей и чувствъ это еще яснѣе. Есть ли черта, болѣе тѣсно

<sup>1)</sup> Такой предразсудокъ не долженъ насъ особенно удивлять, если мы припомнимъ, что Ламге, даже послѣ появленія книги *Cohen's a Kants Theorie der Erfahrung* (Berlin. 1871), все еще продолжалъ принимать кантовское а priori въ смыслѣ хронологическаго предшествованія опыту; онъ говоритъ по поводу кантовской этики: „принципъ этики существуетъ а priori, но не какъ готовая, развитая совѣсть, а какъ нѣкоторый задатокъ въ нашей первоначальной способности“ (Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Пер. Страхова. СПб. 1883. Т. 2, стр. 419; ср. стр. 2). Точно также Гёрингъ не могъ себѣ усвоить точки зрѣнія Канта, не смотря на прекрасныя разъясненія Рила (см. *Göring, System der kritischen Philosophie*. Th. 1, Leipzig 1874. SS. 283 sqq., 287 и др.). Позднѣ Риль неоднократно возвращается къ выясненію понятія априорности въ его отличіе отъ понятія прирожденности. См. *Riehle, Der philosoph. Kriticismus*. B. I, S. 321 sqq. B. II, Th. 1, S. 8 sqq. B. II, Th. 2, S. 75 sqq., ср. 3-ю главу той же части.

связанная съ самою природою человѣка, чѣмъ инстинктъ самосохраненія? И однако никто не станетъ на этомъ основаніи доказывать его высокую нравственную цѣнность. Вообще съ этой точки зрѣнія мы лишаемся всякаго права говорить о преимуществахъ нравственныхъ влеченій, потому что склонности самолюбія могутъ претендовать на прирожденность нисколько не меньше, если не больше, чѣмъ и противоположныя имъ свойства нашей натуры. Впрочемъ, мы уже знаемъ, что сами по себѣ ни эгоистическія, ни альтруистическія склонности еще не составляютъ нравственности въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Нравственность предполагаетъ прежде всего понятіе о добрѣ и злѣ и соотвѣтствующее чувство. Итакъ, можетъ быть мы окажемся въ лучшемъ положеніи съ теоріей прирожденности, если мы постараемся воспользоваться ею для оправданія показаній нашего нравственнаго чувства въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, или для доказательства реальности нашихъ нравственныхъ понятій? Можетъ быть, мы прибавимъ сюда еще особаго рода нравственную потребность, которая лежитъ въ основѣ нравственныхъ чувствъ и понятій, и будемъ ссылаться на прирожденность этой потребности?—Но почему же мы можемъ думать, что въ такомъ новомъ примѣненіи теоріи нативизма сдѣлается для насъ болѣе полезною? Намъ говорятъ: нравственное чувство не можетъ насъ обманывать, потому что оно намъ прирождено, или — потому что оно имѣетъ въ своей основѣ прирожденную нравственную потребность; или: нравственныя понятія не могутъ насъ вводить въ заблужденіе относительно объективной нормы поведенія, потому что эти понятія составляютъ неотъемлемую принадлежность нашего существа, нашей природы. Если намъ можетъ показаться, что въ подобнаго рода разсужденіяхъ есть дѣйствительная логическая послѣдовательность то это только при томъ условіи, что мы привыкли ее здѣсь предполагать на вѣру; на самомъ же дѣлѣ въ нихъ останется ровно столько же смысла и убѣдительности, если мы, на примѣръ, поставимъ въ нихъ намѣсто *потому что* любой уступительный союзъ. Теорія прирожденности говоритъ только, что нравственныя понятія, или нравственное чувство, или нравственная способность, потребность и т. д. — суть *фактъ*, неизмѣнно присущій нашей природѣ, и этимъ мо-

жетъ рѣшаться въ извѣстномъ смыслѣ вопросъ о происхожденіи данныхъ понятій, чувства, потребности; но какимъ образомъ отсюда можетъ слѣдовать убѣжденіе въ томъ, что мы должны признать нравственно-руководящее *достоинство* даннаго факта—этого рѣшительно невозможно понять. Изъ того, что намъ прирождена мысль объ объективной нормѣ поведенія, можетъ вытекать *фактическая* всеобщность и *естественная* необходимость данной мысли въ человѣческихъ умахъ. Но мы уже знаемъ, что ни та, ни другая не служатъ ручательствомъ нравственной истины: всеобщность и необходимость этой послѣдней—идеальныя; онѣ *должны* быть, хотя бы ихъ совсѣмъ не было въ дѣйствительности; но относительно того, что должно быть, фактъ не можетъ подавать рѣшающаго голоса. Итакъ ссылка на прирожденность въ доказательство достовѣрности какихъ бы то ни было положеній сама по себѣ не имѣетъ не только никакой убѣдительности, но, строго говоря, даже никакого логическаго смысла. Послѣдній она получаетъ въ зависимости отъ того, что защитники нативизма примышляютъ въ данномъ случаѣ къ гипотезѣ прирожденности нѣкоторыя постороннія соображенія, которыя въ общемъ сводятся къ тому, что природа или, вѣрнѣе, ея Творецъ не можетъ насъ обманывать. Но для того, чтобы убѣдиться въ логической незаконности этой обыкновенно молча предполагаемой, а иногда и прямо высказываемой прибавки къ аргументаціи нативистовъ, достаточно обратить вниманіе на два обстоятельства: во-первыхъ на то, что этотъ примышляемый аргументъ по существу дѣла вовсе не связанъ съ нативистической теоріей, а во-вторыхъ на то, что онъ уже предполагаетъ доказаннымъ то, въ доказательство чего въ данномъ случаѣ приводится. Мы убѣждены, говорятъ нативисты, что Богъ какъ Существо истиннѣйшее, не можетъ насъ обманывать <sup>1)</sup>. Поэтому, разъ сама созданная Имъ природа непреодолимо внушаетъ намъ извѣстныя мысли съ убѣжденіемъ въ ихъ истинности, то мы можемъ безбоязненно отдаться ея руководству. Но, даже допуская, что извѣстныя убѣжденія внушаются намъ самой природой, какое мы имѣемъ право чрезъ это прямо возводить ихъ къ Высочайшему Первоинновнику

<sup>1)</sup> Ср. Ren. Des-Cartes Opera philosophica. Francofurti ad Moenum MDCXCII. Pp. 7 (Med. I), 21 (Med. III), 29—30 (Principia philosoph., I).

всякой жизни? Природа наша носитъ на себѣ столь многочисленныя и глубокия слѣды своей продолжительной исторіи, столько различныхъ наслѣдственныхъ наслоеній, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ вліянію окружающей среды, что мы рѣшительно не можемъ утверждать относительно того или другого свойства этой природы, что оно именно вотъ въ такомъ видѣ вышло изъ рукъ Творца. Уже Локкъ указывалъ на ту опасность, представляемую теоріей нативизма, что подъ вліяніемъ ея люди начинаютъ чтить идоловъ, ими же самими воздвигнутыхъ, налагая печать неприкосновенности на свои собственные заблужденія и признавая за дѣло рукъ божественныхъ измышленія своего мозга <sup>1)</sup>. Но, что самое главное, нативисты совершенно не въ состояніи разяснить намъ, почему именно они имѣютъ исключительное право ссылаться на свидѣтельство Самого Творца, и почему не имѣютъ этого права ихъ противники — эмпирики. Вѣдь вся вообще природа, какъ внѣшняя, такъ и наша собственная, создана однимъ и тѣмъ же Творцомъ; почему же свидѣтельство ея въ одномъ случаѣ достоверно, а въ другомъ не заслуживаетъ довѣрія? Почему опытъ и наблюденіе, содержаніе которымъ даетъ та же созданная Творцемъ природа, менѣе надежныя свидѣтели, чѣмъ фактъ прирожденности? Доказывая, что мы совсѣмъ не нуждаемся въ прирожденной идеѣ Божества, Локкъ говорилъ между прочимъ: видимые признаки необычайной мудрости и силы ясно проявляются во всѣхъ дѣлахъ творенія, такъ что разумное созданіе, серьезно размышляющее о нихъ, не можетъ не открыть въ нихъ Божества <sup>2)</sup>. То же самое противники нативизма могутъ сказать и относительно нравственныхъ основоположеній. Если бы было доказано съ достаточною убѣдительною, что нравственныя требованія могутъ быть результатомъ закономѣрнаго вліянія опыта на нашу душу, то почему неизмѣняемые законы этого опыта менѣе, чѣмъ наша духовная организа-

<sup>1)</sup> *Locke*. An essay concerning human understanding. B. I, Ch. IV, § 26.

<sup>2)</sup> *Locke*. An essay, b. I, ch. IV, § 9—11.—Мы уже не говоримъ о т. н. категоріяхъ разсудка, въ обоснованіи которыхъ нативизмъ еще болѣе безсиленъ, чѣмъ эмпиризмъ, потому что совершенно даже не въ состояніи объяснить ихъ соответствіе съ опытомъ. Ср. *Schubert-Saldern*. Ueber Erkenntniss a priori und a posteriori. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1883.



ція, способны говорить въ пользу достовѣрности нравственныхъ требованій? Евдемонисты, пытающіеся объяснить нравственныя понятія изъ опытовъ страданія и удовольствія, не разъ старались поставить свою теорію подъ защиту Божественнаго авторитета, ссылаясь на то, что сама природа и ея Премудрый Творецъ, связавшіе извѣстные поступки съ удовольствіемъ, а другіе съ страданіемъ, этимъ самымъ указываютъ человѣку, что онъ долженъ и чего не долженъ дѣлать <sup>1)</sup>, и логическая сила этого аргумента (независимо отъ состоятельности теоріи вообще) нисколько не ниже, чѣмъ это мы видимъ у нативистовъ. Отсюда мы можемъ съ достаточною ясностію понять, что ссылка на истинность Божества вовсе не стоитъ въ существенной и исключительной связи съ теоріей нативизма. Но еще важнѣе то, что эта ссылка въ данномъ случаѣ никому — ни нативистамъ, ни эмпирикамъ — не можетъ оказать ожидаемой отъ нея помощи, потому что она основывается въ концѣ концовъ на томъ самомъ положеніи, для доказательства котораго ее предназначаютъ. Для того, чтобы утверждать что Богъ не можетъ насъ обманывать, нужно уже напередъ быть твердо убѣжденнымъ, что правдивость есть нѣчто обязательное и доброе, напротивъ ложь—дурное и непозволительное, и даже болѣе того, — что такая qualificація не есть что-нибудь условное и относительное, а нѣчто абсолютное, имѣющее силу для всякаго разумнаго существа, не исключая Самого Божества. Такимъ образомъ, для доказательства того, что наши нравственныя убѣжденія — и слѣдовательно, въ частности, наше убѣжденіе въ недозволительности лжи—досто-вѣрны, ссылаются на истинность Божества, а истинность Божества въ свою очередь доказывается только тѣмъ, что ложь есть нѣчто дурное и недостойное Божества.

Изъ предыдущаго можно сдѣлать только тотъ выводъ, что всѣ попытки обосновать нравственность на 'какомъ-либо фактѣ—будутъ ли это извѣстныя данныя исторіи, человѣческаго общежитія, или данныя міропониманія вообще, или, наконецъ, какія-либо свойства человѣческой природы—всѣ по-

<sup>1)</sup> Ср. *Бентамъ*, Введеніе въ основанія нравств. и законодат. гл. 1, § 1; *Locke*, An essay, b. II, ch. XXVIII, § 11; представители теологическаго утилитаризма (у *Lecky*, Sittengeschichte, 6: 16, и у *Юдль*, Исторія этики, т. 1, гл. VI).

добнаго рода попытки должны потерпѣть неизбѣжное крушеніе. Но если это такъ, то на чемъ же можетъ быть основана достовѣрность нравственнаго долга? Если въ мірѣ нѣтъ ни одного факта, который могъ бы дать намъ въ руки искомое нами основаніе, то остается искать послѣдняго апіорнымъ путемъ: нужно возвыситься надъ сознаниемъ фактовъ и обратиться къ формально-логическимъ условіямъ всякаго сознанія, даннымъ въ разумномъ самосознаніи и мышленіи; выражаясь языкомъ критической философіи, нужно изъ сферы эмпирическаго сознанія перейти въ сферу трансцендентальнаго или логическаго сознанія <sup>1)</sup>.—Но и здѣсь опять возможно возвращеніе къ точкѣ зрѣнія, уже отвергнутой нами. Стремленіе объяснять нравственность изъ разума такъ же старо, какъ и сама философская мысль <sup>2)</sup>. Но у насъ рѣчь идетъ пока не относительно объясненія, а относительно обоснованія морали. На этотъ путь именно поставилъ моральныя изысканія Кантъ; но недостаточная опредѣленность его выраженій, свидѣтельствующая о томъ, съ какимъ трудомъ новая точка зрѣнія выбивалась изъ обычныхъ, принятыхъ формъ разсужденія, подавала и до сихъ поръ еще подаетъ поводъ понимать его въ томъ смыслѣ, что онъ обосновываетъ достовѣрность морали на ея происхожденіи изъ разума. Но мы ни на шагъ не подвинулись впередъ сравнительно съ теоріей врожденности, разъ мы утверждаемъ, что нравственность основывается на *свойствахъ* человѣческаго разума, на *способностях* разума, вообще на его *психо-*

<sup>1)</sup> *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, ed. Rosenkranz (WW., B II), SS. 732 sqq; *Richtl*, Der philosoph. Criticismus, B. II, Th. 2. SS. 41 sqq., 74; ср. B. I. Th. I, S. 322.

<sup>2)</sup> Поэтому нельзя безъ удивленія читать у Шопенгауэра, будто „до Канта ни одному человѣку не приходило въ голову отождествлять справедливые, добродѣтельные и благородные поступки съ *разумными* поступками“ (*Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme d. Ethik, Leipzig. 1881. S. 150). Что такое именно воззрѣніе на нравственные поступки было господствующимъ въ древнегреческой философіи,—это мы отчасти уже видели раньше (ср. *Laas*, Idealismus und Positivismus. Berlin. 1879—1882—1884. B. II, SS. 52—55). Въ новой философіи для опроверженія Шопенгауэра достаточно будетъ назвать Кэдворта, Кларка, Прайса; къ интеллектуалистическому воззрѣнію на мораль приходятъ также Спиноза и Лейбницъ, мыслители, хорошо извѣстные Шопенгауэру, такъ какъ онъ постоянно ссылается на нихъ въ своихъ главныхъ трудахъ. (См. „Міръ какъ воля и представленіе“ и „О четверякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“).

логическимъ условіянь, какъ бы мы ихъ ни понимали, потому что во всѣхъ этихъ случаяхъ мы опять-таки будемъ имѣть дѣло только съ фактами. Нравственность можетъ быть обоснована только на логической функціи мышленія, или она совсѣмъ ни на чемъ не можетъ быть обоснована и есть чисто субъективный продуктъ нашей природы. Конечно мышленіе есть также фактъ, однако имъ оно является лишь, такъ сказать, со внѣ, при психологическомъ наблюденіи <sup>1)</sup>; но оно имѣетъ, сверхъ того, свою внутреннюю сторону, которою оно обращено не къ „я“ наблюдающему, а къ „я“ мыслящему, и для этого послѣдняго оно заключаетъ въ себѣ нѣчто большее, чѣмъ фактъ, а именно истину, логическую достовѣрность <sup>2)</sup>. Такой способъ обоснованія морали можетъ подать поводъ думать, что она имѣетъ въ разумѣ источникъ для своего происхожденія, но самъ по себѣ какой-бы то ни было способъ происхожденія не можетъ ручаться за достовѣрность. Послѣдняя ни на чѣмъ не основывается, что бы находилось внѣ самого разумнаго самосознанія. Въ этомъ смыслѣ нравственность, какъ говоритъ Кантъ, не имѣетъ никакой опоры ни на небѣ, ни на землѣ; ея опора въ ней самой; она потому самодержавна и самозаконна <sup>3)</sup>; основываясь на условіянь разумнаго самосознанія, она въ своихъ велѣніяхъ не-

<sup>1)</sup> Ср. *Riehl*, Der philosoph. Kriticismus, B. II, Th. I, SS. 7—8.

<sup>2)</sup> Вотъ почему совершенно неправъ, напр., Гёрингъ, когда пишетъ: „das Denken nichts anderes ist, als eine Thatsache“. Такое воззрѣніе возможно лишь для теоріи, стремящейся по возможности стереть границы между теоріей познанія и психологіей, какъ это мы и видимъ у Гёринга (*Göring*, system d. kritischen Philosophie. Th. 1, S. 276).

<sup>3)</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, SS. 49—50; ср. 61, 65, 69. При недостаточной опредѣленности какъ выраженій, такъ м. б. иногда и самой мысли Канта (ср. *Riehl*, Der philosoph. Kriticismus, B. II, Th. I, S. 8), отмѣчаемыя мѣста имѣютъ руководящее значеніе для уясненія его точки зрѣнія въ данномъ сочиненіи. Мы приведемъ въ подлинникѣ нѣсколько строкъ изъ перваго мѣста: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein, als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktirt und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen“.

зависима отъ какихъ-либо фактовъ, она апіорна. „Мы можемъ сознать въ себѣ чистый практическій законъ такъ же, какъ мы сознаемъ чистыя теоретическія основоположенія,—обращая вниманіе на необходимость, съ которою предписываетъ ихъ разумъ, и на указываемую имъ отрѣшенность отъ всѣхъ эмпирическихъ условій“<sup>1)</sup>. Въ своей основѣ этотъ законъ не есть выводъ изъ какихъ-либо другихъ данныхъ, онъ самъ есть послѣднее данное разума, непосредственно заявляющее о своемъ значеніи. Въ этомъ смыслѣ онъ есть *какъ бы фактъ разума*, хотя фактъ совершенно своеобразный, потому что онъ въ то же время содержитъ въ себѣ непосредственно законодательную силу и ручательство за свою достовѣрность. „Моральный законъ, говоритъ Кантъ, данъ какъ бы въ качествѣ факта чистаго разума, который мы сознаемъ a priori и который аподиктически достовѣренъ,—предполагая даже, что въ опытѣ нельзя найти ни одного примѣра, когда бы онъ былъ точно выполненъ. Слѣдовательно объективная реальность моральнаго закона не можетъ быть доказана никакою дедукціей, никакими усиленіями теоретическаго, спекулятивнаго или основывающагося на опытѣ разума, и слѣдовательно, если бы даже захотѣли отказаться отъ аподиктической достовѣрности, онъ никакимъ опытомъ подтвержденъ быть не можетъ и, значить, a posteriori не можетъ быть доказанъ, и тѣмъ не менѣе самъ по себѣ стоитъ твердо“<sup>2)</sup>.

Итакъ, мы пришли къ необходимости апіорнаго обоснованія морали, такъ сказать, окольнымъ путемъ,—убѣдившись,

<sup>1)</sup> Kant, Kritik d. prakt. Vernunft, S. 34. Эту именно „отрѣшенность отъ всѣхъ эмпирическихъ условій“ ставитъ Канту въ главную вину французскій философъ Фулье, упрекая Канта за то, что онъ строитъ свое обоснованіе морали независимо отъ фактовъ психологіи, физиологіи и исторіи (Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporaine, 133—134; 140—142 и др.); но уже изъ предыдущаго можно понять, что этотъ упрекъ основанъ на нѣкоторомъ недоразумѣніи; поэтому болѣе правъ Риль, вмѣняя въ главную заслугу Канту именно то, за что его упрекаетъ Фулье. „Gerade die Methode Kant's betrachte ich als dessen eigenthümliches und bleibendes Verdienst. Es ist die Methode, die erkenntnisstheoretischen Fragen unabhängig von jeder psychologischen Annahme zu lösen“ (Der philosophische Kriticismus B. 1, Vorrede). По отношенію, въ частности, къ эликъ эту заслугу Канта раскрываетъ Соленъ въ своемъ весьма важномъ для изученія Канта трудѣ: Kants Begründung der Ethik.

<sup>2)</sup> Kant, Kritik d. Pr. V. SS. 56—57; Cp. 36 и др.

что никакой другой способ здѣсь не можетъ быть пригоденъ. Но къ этому же выводу приводитъ насъ и другой, болѣе положительной путь, указываемый самой природой моральнаго сознанія. Всеобщность и необходимость, которыя служатъ отличительными признаками нравственнаго сужденія,—суть именно понятія разума, предполагаемая всѣми его функціями, и онѣ не могутъ быть установлены иначе, какъ путемъ непосредственнаго или опосредствованнаго разумнаго усмотрѣнія. Поэтому всякое обоснованіе и всякая достовѣрность, поскольку они предполагаютъ что-нибудь всеобщее и необходимое, всегда должны въ концѣ концовъ покоиться на принципахъ разума <sup>1)</sup>. Въ виду этого отрицать, что нравственное покоится на разумномъ самосознаніи, значило бы выражать то мнѣніе, что объективность нравственнаго сужденія, его всеобщность и необходимость суть пустыя претензіи, которыя не заслуживаютъ того, чтобы съ ними стоило считаться научному изслѣдованію. Это прежде всего нужно имѣть въ виду, когда мы встрѣчаемся съ принципиальными возраженіями противъ апріорнаго характера моральныхъ требованій. Типичный образчикъ подобнаго рода возраженій даетъ намъ Зиммель, когда говоритъ: „Разумъ въ теоретическомъ отношеніи есть опредѣляющее начало извѣстной формы мышленія; если мы на минуту допустимъ, что онъ представляетъ собою душевную способность, то это такая способность, которая преобразуетъ, расширяетъ, комбинируетъ данный матеріаль; она образуетъ изъ единичныхъ опытовъ общія положенія, изъ относительныхъ понятій абсолютныя идеалы изъ отдѣльныхъ истинъ новыя заключенія и т. д. Въ этомъ смыслѣ нравственная воля не имѣетъ безусловно ничего общаго съ разумомъ, и Кантово утвержденіе, что она есть практическій разумъ, и что въ познаніи и въ практикѣ дѣйствуетъ „въ концѣ концовъ одинъ и тотъ же разумъ“,—является выраженіемъ и сверхъ того служить причиною безчисленныхъ неясностей и ошибокъ. Я абсолютно не могу понять, что общаго имѣетъ съ способностью выводить заключеніе изъ извѣстныхъ посылокъ актъ воли, когда я отказываюсь отъ своей выгоды ради выгоды другого лица или извѣстной общественной

<sup>1)</sup> Объ этомъ см. нашу статью: „Законъ достаточнаго основанія и законъ причинности“. Вѣра и Разумъ, 1899 годъ, кн. 24.

группы, если только не расширять понятія общаго имъ разума до понятія сознанія или души вообще, причемъ однако всякій специфическій смыслъ предполагаемой связи падаетъ“ <sup>1)</sup>—Намъ, кажется, однако, что Зиммель въ данномъ случаѣ ошибается, и для того, чтобы обнаружить тожество моральной воли съ разумомъ, вовсе нѣтъ надобности до такой степени расширять понятіе послѣдняго, что оно совершенно теряетъ обычно съ нимъ соединяемый смыслъ. Для этого нужно только внимательнѣе присмотрѣться къ основнымъ принципамъ, которыми руководятся разумъ и нравственная воля въ своей дѣятельности и, отчасти, понять нѣсколько шире самую эту дѣятельность. Мы увидимъ впоследствии, что разумъ не есть только способность комбинирующая и умозаключающая; онъ есть также до известной степени способность творческая: въ этомъ смыслѣ разумъ не только познаетъ, но и создаетъ міръ знанія, какъ нѣчто сознательно и научно объективное; онъ же создаетъ въ практической области міръ морали и дѣлаетъ это тѣмъ же методомъ, какъ и въ области теоретическаго знанія. Но и сверхъ того тожество принциповъ, лежащихъ въ основѣ знанія и морали настолько очевидно, что оно не можетъ не бросаться въ глаза.

Разумъ является принципомъ законосообразности въ познаніи; онъ постигаетъ объективное, необходимое, всеобщее и существенное подъ покровомъ вѣчно мѣняющихся, текучихъ и случайныхъ единичныхъ явленій, готовыхъ разрѣшиться при первомъ прикосновеніи рефлексіи въ субъективную игру неизвѣстно откуда и почему возникающихъ въ сознаніи призраковъ. Но законосообразность есть также отличительная черта нравственнаго поведения: здѣсь человѣкъ возвышается надъ случайностью чисто субъективныхъ движеній души для того, чтобы дѣйствовать сообразно съ „нравственнымъ закономъ“, силу котораго должно признать всякое разумное существо: признаніе закона всегда есть дѣло разумнаго сознанія, и если между законами мышленія и законами поведения при всемъ томъ остается различіе, то оно объясняется исключительно тѣмъ, что области, въ которыхъ разумъ находитъ свое примѣненіе тамъ и здѣсь, весьма раз-

<sup>1)</sup> *Simmel*, Einleitung in die Moralwissenschaft B. 1, SS. 98—99.

личны: въ одномъ случаѣ разумъ долженъ считаться съ дѣйствительностью, уже данною въ извѣстномъ видѣ, въ другомъ онъ долженъ самъ свободно создать идеальную дѣйствительность, хотя и не отрѣшенную всецѣло отъ того, что дано въ первой. Съ этой точки зрѣнія понятно, почему норма мышленія имѣетъ менѣе свободный характеръ и болѣе приближается къ законамъ естественной необходимости, чѣмъ норма дѣятельности, хотя, съ другой стороны, нужно признать, что это различіе въ концѣ концовъ проистекаетъ не столько изъ самой свободы, сколько изъ наклонности злоупотребленія свободой именно въ практической области, какъ это уже давно замѣтилъ Лейбницъ <sup>1)</sup>; для существа, глубоко моральнаго, надъ которымъ не имѣли бы силы противныя нравственности влеченія, законы морали должны представляться не менѣе принудительными, чѣмъ законы мышленія.—Требованіе законосообразности въ области теоретической можетъ быть сведено въ концѣ концовъ къ закону тождества <sup>2)</sup>. Въ практической области существуетъ также своего рода законъ моральнаго тождества. Основной законъ моральнаго міра прекрасно формулированъ Кантомъ въ извѣстномъ его положеніи: поступай такъ, чтобы правило твоего поведенія могло быть мыслимо въ качествѣ всеобщаго закона, или (такъ какъ типомъ безусловной всеобщности, поскольку она намъ дана въ опытѣ, служатъ законы природы) въ качествѣ закона природы <sup>3)</sup>. Подобно тому какъ принципъ законосообразности въ области теоретической обуславливаетъ собою объективность опыта, такъ тотъ же принципъ выражаетъ собою условіе объективности практическаго поведенія. Онъ представляетъ собою требованіе, чтобы дѣятельность человѣка опредѣлялась не субъективными вкусами, а его объективнымъ положеніемъ въ обществѣ себѣ подобныхъ и

<sup>1)</sup> *Leibnitz*, Nouveaux essais, (ed. cit), p. 216: „Если бы геометрія вооружалась противъ нашихъ страстей и нашихъ насущныхъ интересовъ столько же, какъ и мораль, мы бы не менѣе ее оспаривали и нарушали, не смотря на всѣ доказательства Евклида и Архимеда, которыя третируютъ бы какъ выдумки и считали бы полными паралолизмовъ: а Юсифъ Скалигеръ, Гоббесъ и другіе, писавшіе противъ Евклида и Архимеда, не находили бы себѣ такъ мало послѣдователей, какъ теперь“.

<sup>2)</sup> *Riehl*, Der philosoph. Criticismus, B. II, Gh. 1, SS. 226—270.

<sup>3)</sup> Kritik der prakt. Vernunft, S. 35, cp. 52—53: Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, S. 44 и др.

во вселенной вообще. Если устанавливать законы поведенія съ этой точки зрѣнія, то мы найдемъ, что оно должно быть всегда себѣ равнымъ; при наличности одинаковыхъ объективныхъ основаній не должно быть двухъ различныхъ поступковъ <sup>1)</sup>. Этимъ принципомъ не только регулируется чисто личная жизнь, такъ какъ минутныя вспышки страстей подчиняются болѣе глубокимъ жизненнымъ интересамъ, притомъ такимъ, которые, по указанію разума, имѣютъ сверхъ-субъективное, въ нѣкоторомъ родѣ, сверхъ-личное значеніе, каковы интересы собственнаго совершенствованія, но также устанавливаются и извѣстныя общественныя отношенія. Съ точки зрѣнія объективной, одна личность, одинъ центръ сознанія нисколько не важнѣе, чѣмъ другой, и совершенно непонятно, почему мое личное желаніе должно быть предпочтено чужому. Мой интересъ и чужой должны имѣть для меня одно и то же значеніе. Съ этой точки зрѣнія, если я люблю себя (а это несомнѣнно такъ), то я долженъ также любить и другихъ. Мой интересъ, какъ именно *мой*, утрачиваетъ всякое значеніе. Такимъ образомъ моральная объективность, въ концѣ концовъ, есть не что иное, какъ безкорыстіе и самоотреченіе.

Когда намъ говорятъ, что нравственность не имѣетъ ничего общаго съ разумомъ, то здѣсь понятіе разума берется въ очень ограниченномъ значеніи, именно, въ значеніи функціи мысли, дѣлающей заключенія изъ данныхъ посылокъ, подыскивающей причины для даннаго дѣйствія и т. п. Легко доказать, что разумъ, взятый въ такомъ значеніи, такъ же хорошо можетъ служить цѣлямъ безнравственнымъ, какъ и нравственнымъ <sup>2)</sup>. Но при этомъ упускаютъ изъ вида, что разумъ можетъ служить столь разнороднымъ цѣлямъ лишь постольку, поскольку онъ есть теоретическая способность, потому что опредѣленіе средствъ для данныхъ цѣлей не нуждается ни въ чемъ иномъ, кромѣ теоретическаго примѣненія разсудка, подыскивающаго причины къ напередъ предположенному дѣйствію. Практическимъ разумъ называется

<sup>1)</sup> Ср. *Cohen*, Kants Begründung der Ethik, S. 187; *Simmel*, Einleitung in die Moralwissenschaft, B. II, S. 21; *Th. Lipps*, Die ethischen Grundfragen. Hamburg u. Leipzig, 1899. S. 151; *Fouillée*, Critique des systèmes de morale contemporaine, pp. 18—19.

<sup>2)</sup> *Simmel*, Einleitung in die Moralwissenschaft. B. 1. 99.



лишь тогда, когда въ немъ заключаются не средства, а послѣднія основанія дѣятельности. Безнравственная дѣятельность можетъ пользоваться разсудкомъ, какъ своимъ орудіемъ, но свои послѣднія основанія она всегда имѣетъ въ инстинктѣ и слѣпомъ побужденіи.

Однако, чтобы усвоить себѣ это положеніе, нужна нѣкоторая сосредоточенность критической мысли, нѣкоторая побѣда надъ „идолами“ обыденныхъ практическихъ воззрѣній. Однимъ изъ источниковъ этихъ идоловъ является, какъ извѣстно, склонность нашей мысли считать само собою пятнымъ то, что чаще всего бываетъ. Такъ какъ эгоизмъ есть наиболѣе обычное основаніе нашихъ поступковъ, то онъ въ концѣ концовъ начинаетъ считаться единственно понятнымъ и, слѣдовательно, единственно доступнымъ разумному оправданію. Къ этому же приводитъ смѣшеніе средствъ дѣятельности съ ея послѣдними основаніями и цѣлями, вслѣдствіе чего благоразуміе житейское, выражающееся въ умѣньи достигать личныя цѣли и устроить личную жизнь, начинаетъ отождествляться съ разумною жизнью. Благодаря всему этому, возникаетъ такое смѣшеніе понятій, при которомъ эгоизмъ начинаетъ казаться не только въ такой же мѣрѣ разумнымъ, какъ и альтруизмъ, но даже исключительно разумнымъ; напротивъ всякаго рода самоотреченіе начинаетъ представляться чѣмъ-то по существу дѣла ирраціональнымъ, непонятнымъ, такъ что для его осуществленія нужна будто бы нѣкоторая сила, подавляющая разумъ, заставляющая его молчать. Это именно воззрѣніе мы находимъ, напри- мѣръ, даже въ такой прекрасной книгѣ, какъ „Соціальное развитіе“ Кидда, гдѣ проводится, между прочимъ, та мысль, что безкорыстіе и самоотреченіе, будучи необходимымъ условіемъ прогресса, находятся однако въ прямомъ антагонизмѣ съ разумомъ, и что только ирраціональная санкція религіи подавляетъ протесты разума противъ враждебныхъ ему условій соціального развитія. Прежде всего, разсуждаетъ авторъ, прогрессъ невыгоденъ для особи уже потому, что онъ стоитъ множества жертвъ; его путь усѣянъ костями и политъ кровью павшихъ въ борьбѣ за существованіе. Съ другой стороны, такъ какъ „человѣкъ можетъ достигнуть полнаго своего развитія и приложить къ дѣлу всѣ свои способности только въ обществѣ, то изъ этого слѣдуетъ, что въ эволюціи, обнаружи-

ваемой исторіей, развитіе его, какъ личности, несомнѣнно менѣе важно, чѣмъ развитіе его, какъ общественнаго существа. Другими словами, хотя его индивидуальная выгода остается важной для него, но онъ неизбежно долженъ, сознательно или безсознательно, подчинять эту выгоду болѣе широкимъ, общественнымъ интересамъ“ <sup>1)</sup>. Если прогрессъ, невыгодный, какъ мы видимъ для большинства людей, все-таки совершается въ органическомъ мірѣ, то для насъ это можетъ быть понятнымъ лишь до тѣхъ поръ, пока участвующія въ немъ существа не одарены разумомъ и потому не могутъ сами явиться рѣшителями своихъ судьбъ, не могутъ дѣлать выбора между интересами прогресса и своими собственными личными выгодами. Съ появленіемъ человѣка, однако, условія существенно измѣняются. Одаренный разумомъ, человѣкъ можетъ разсудить, что для его личнаго благосостоянія полезно не содѣйствовать, а мѣшать прогрессу, такъ какъ его личныя цѣли,—единственное, что для него имѣетъ совершенно понятную важность—не согласуются съ интересами вида. Спрашивается теперь, какимъ же образомъ эта „способность разсуждать можетъ согласоваться съ добровольнымъ подчиненіемъ тяжкимъ условіямъ существованія, требующимъ постоянного подчиненія личнаго благосостоянія такому развитію, которое не можетъ лично касаться индивида“ <sup>2)</sup>. Само по себѣ это согласованіе, по мнѣнію Кидда, невозможно, и для того чтобы прогрессъ могъ совершаться при указанныхъ условіяхъ, необходима какая-либо сверхъ-разумная, „ультрараціональная“ сила, которая примиряла бы человѣка съ условіями прогресса и учила его отреченію отъ своихъ личныхъ выгодъ; такую силу, спасающую прогрессъ отъ разлагающаго вліянія разума, и является религія. Такимъ образомъ, въ общественномъ организмѣ постоянно „борются двѣ противоположныя силы: начало раздѣляющее, которое проявляется въ чувствѣ индивидуальной единицы, стремящейся утвердить свою личность и свой разумъ; начало объединяющее, которое выражается въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, оправдывающихъ общественную жизнь и при томъ непремѣнно съ сверхъ—раціональной точки зрѣнія, имѣя въ виду всегда подчинять въ эволюціонной борьбѣ

<sup>1)</sup> Киддъ, Соціальное развитіе, пер. Чернявской, стр. 33—34.

<sup>2)</sup> Киддъ, *ibid.*, 36.

интересы личные болѣе широкимъ и болѣе долговѣчнымъ интересамъ общественнаго организма“<sup>1)</sup>, Поэтому-то общественная эволюція должна имѣть преимущественно религиозный характеръ: она должна клониться къ торжеству религіи, но никакъ не разума, который постепенно болѣе и болѣе долженъ „подчиняться контролю санкцій, находящихся внѣ его области“<sup>2)</sup>.—Несомнѣнная заслуга Кидда заключается въ томъ, что онъ прекрасно раскрываетъ важное значеніе религіи, и въ частности христіанства, въ жизни, и историческомъ развитіи общества. Для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя и наблюдателя человѣческой жизни религія представляется фактомъ такой громадной общечеловѣческой важности, что отдѣляться отъ него однимъ пренебреженіемъ,—выдавая его (какъ это нерѣдко бываетъ) за отжившее суевѣріе и плодъ человѣческаго невѣжества,—значить впасть въ крайнее научное легкомысліе. Уже по этому одному нельзя не сочувствовать серіозной попыткѣ—указать для религіи мѣсто въ ряду важнѣйшихъ факторовъ общественной жизни, къ числу которыхъ она принадлежитъ по всѣмъ самымъ безспорнымъ правамъ. Далѣе, когда общественное значеніе религіи полагается въ томъ, что она является воспитательницею самоотреченія, то и противъ этого мы не будемъ спорить съ авторомъ. И тѣмъ не менѣе основная мысль, лежащая въ основѣ всѣхъ разсужденій Кидда, именно, что безкорыстіе и разумъ находятся между собою въ непримиримомъ противорѣчій, должна быть признана ложною<sup>3)</sup>. На самомъ дѣлѣ: на какомъ же именно

1) Ibid, 55.

2) Ibid, 130.

3) Въ разсужденіяхъ Кидда нельзя не отмѣтить нѣкоторыхъ противорѣчій. Онъ утверждаетъ, что разумъ не одобряетъ условій прогресса и потому долженъ былъ бы имъ противодействовать. Этими условіями, какъ мы знаемъ, являются борьба за существованіе и подчиненіе личныхъ интересовъ общественнымъ. Но вѣдь борьба за существованіе для каждаго индивида именно сводится къ преслѣдованію своихъ личныхъ цѣлей, а такъ какъ по терминологіи Кидда, въ этомъ и заключается разумность поведенія, то приходится признать, что по крайней мѣрѣ одно условіе прогресса стоитъ въ согласіи съ разумомъ. Въ дѣйствительности однако и разумъ (какъ это признаетъ и самъ Киддъ), и религія сходятся въ томъ, что одинаково стараются противодействовать этому условію прогресса. Шаткость своихъ разсужденій объ отношеніи разума и религіи къ т. н. условіямъ прогресса авторъ въ значительной

основаніи Киддъ отождествляетъ разумъ съ пониманіемъ личныхъ выгодъ? Предвидя это возраженіе, авторъ замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ, что термины *разумъ* и *раціональный* употребляются имъ „въ ихъ обычномъ или естественномъ значеніи, а не въ томъ трансцендентномъ смыслѣ, въ какомъ употребляли ихъ метафизики XVIII вѣка“ <sup>2)</sup>. Въ дѣйствительности однако терминологию Кидда нельзя назвать ни обычною, ни естественною, если разсматривать ее съ научной точки зрѣнія; ее можно назвать развѣ только вульгарною, имѣя въ виду то словоупотребленіе, согласно которому говорятъ о человѣкѣ, что онъ „не дуракъ“, когда онъ умѣетъ хорошо обдѣлывать свои дѣлишки и блюсти свои расчеты; но даже и въ обыденной рѣчи такое словоупотребленіе нельзя назвать господствующимъ, потому что и оно далеко не всегда называетъ умственно-ограниченнаго, но ловкаго мошенника разумнымъ, а человѣка не практичнаго, но съ высоко развитымъ интеллектомъ—глупымъ. Что же касается научной терминологіи, то ей совсѣмъ неизвѣстно отождествленіе разума съ своекорыстіемъ, какъ бы далеко она ни отстояла отъ „трансцендентной метафизики XVIII вѣка“: ни въ одномъ курсѣ логики нельзя найти такого понятія о разумѣ, которое оказалось бы подходящимъ для теоріи Кидда. Между тѣмъ судьба теоріи связана съ данною терминологіей, и все построеніе автора оказывается ложнымъ въ самомъ основаніи, разъ мы откажемся признать, что разумъ совпадаетъ съ пониманіемъ и преслѣдованіемъ личнаго интереса. Мы именно утверждаемъ какъ разъ наоборотъ, что эгоизмъ и своекорыстіе по своей основѣ суть дѣло животнаго инстинкта, тогда какъ безкорыстіе есть дѣло разума. Инстинктъ самосохраненія хочетъ поставить меня практически въ центрѣ мірозданія. Разумъ, наоборотъ, показываетъ мнѣ, что такое отношеніе къ себѣ несостоятельно и покоится на ложномъ принципѣ; онъ показываетъ, что человѣкъ лишь часть обширнаго цѣлаго,— прежде всего человѣческаго общества, а потомъ и цѣлаго міра, и что онъ долженъ вести себя сообразно этому своему

мѣрѣ маскируетъ тѣмъ, что не всегда указываетъ ясно, какое именно условіе онъ имѣетъ въ виду въ каждомъ данномъ случаѣ, или подставляетъ одно на мѣсто другаго, смотря по надобности.

1) Стр. 37.

объективному положенію, а не сообразно своей субъективной фантазіи о центральномъ положеніи своего „я“ во вселенной. Разумъ есть именно способность объективнаго отношенія къ міру; въ теоретической области онъ создаетъ истинное знаніе, въ практической—безкорыстное поведеніе. Поэтому мы не только не можемъ назвать единственно разумнымъ преслѣдованіе личныхъ выгодъ, а наоборотъ должны признать эгоизмъ, возведенный въ норму поведенія, непонятнымъ именно съ точки зрѣнія разума: съ точки зрѣнія субъективнаго влеченія понятно, если я наношу ущербъ другому во имя моего удовольствія или пользы, но какъ понять это съ точки зрѣнія объективно-разумнаго познанія вещей, которое съ непреложною ясностью показываетъ мнѣ, что я не имѣю никакихъ преимуществъ передъ другими въ правѣ на блага жизни?—Итакъ, повторяемъ, безкорыстіе не только не противорѣчитъ разуму, но именно имъ предписывается.

Но какимъ образомъ, разумъ можетъ быть практическимъ? Не есть ли разумъ, по самому понятію о немъ, теоретическая способность и не представляетъ ли поэтому „практический разумъ“ *contradictio in adjecto*? Вопросъ о томъ, какимъ образомъ разумъ можетъ {быть практическимъ, затруднялъ самого Канта, какъ онъ неоднократно въ этомъ сознается. Въ настоящее время, однако, это затрудненіе не представляется настолько непреодолимымъ, какъ это могло казаться раньше. Рѣзкое разграниченіе разума и воли, когда они сводились къ двумъ различнымъ духовнымъ способностямъ и потому представляли двѣ какъ бы чуждыя другъ другу области, отвергнуто современной психологіей. По ея ученію идея и дѣйствіе нераздѣльны; идея движенія, есть уже начало самаго движенія, которое можетъ не осуществиться лишь, благодаря противодѣйствію другихъ идей и побужденій. Уже съ этой точки зрѣнія, разумное познаніе своего положенія въ мірѣ въ самомъ себѣ носить психофизическую энергію, потребную для соответствующаго ему поведенія. Переносъ теперь эту теорію въ область моральной гносеологіи, становясь на точку зрѣнія трансцендентальнаго сознанія, мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, что разумъ непосредственно и самъ по себѣ, независимо отъ какихъ-либо другихъ мотивовъ, опредѣляетъ волю, а это и значить, что чи-

стый разумъ является практическимъ: сознать извѣстный образъ поведенія разумнымъ и желать его осуществленія—одно и тоже; разумный способъ дѣйствія въ себѣ самомъ носить свое оправданіе. Такимъ образомъ, падаетъ граница между разумомъ и волей, на что намъ уже раньше предугазывало психологическое изслѣдованіе нравственнаго сужденія. То, что мы называли тогда тѣсною связью воли и интеллекта съ трансцендентальной точки зрѣнія является ихъ полнымъ единствомъ: практической разумъ—это воля, основанія которой совпадаютъ съ основаніями разума, или иначе, это разумъ, который есть въ то же время воля. Чистая воля, или воля добрая въ себѣ, которую Кантъ беретъ за исходный пунктъ своей нравственной философіи <sup>1)</sup>, есть, иначе говоря, воля, опредѣляемая къ дѣйствію сознаніемъ его разумности, его объективнаго значенія, а не личнымъ удовольствіемъ и страданіемъ. Пока человѣкъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ удовольствій и страданій, онъ зависитъ отъ вещей, вызывающихъ эти чувства; онъ пассивенъ и, такъ сказать, не имѣетъ своей воли; удовольствія и страданія влекутъ его, скорѣе воздѣйствуя на его волю, какъ *причины*, чѣмъ являясь для нея *разумными основаніями*: по своему источнику они представляются чѣмъ-то, чуждымъ волѣ и сознанію, неразумнымъ и несвободнымъ. Но человѣкъ хочетъ быть самъ творцомъ своихъ дѣйствій, онъ хочетъ имѣть свою волю, а это возможно лишь постольку, поскольку онъ совершаетъ дѣйствія по внутреннему сознанію ихъ разумности. Моральный вопросъ, при правильномъ пониманіи терминовъ, есть вопросъ объ истинномъ безкорыстіи, и онъ можетъ быть разрѣшенъ только съ той точки зрѣнія, по которой разумъ можетъ совпадать съ волею, т. е. можетъ быть практическимъ.

Нерѣдко высказывается мнѣніе, что самыя понятія чистаго разума и чистой воли у Канта суть не болѣе, какъ наслѣдіе схоластической психологіи, отъ котораго Кантъ, при всемъ своемъ стремленіи къ критицизму, не могъ освободиться. Очень возможно, что Кантъ не всегда свободенъ отъ подобныхъ упрековъ, поскольку у него дѣйствительно, на ряду съ стремленіемъ держаться на трансцендентальной точкѣ зрѣнія, встрѣчаются обмолвки въ духѣ старой психо-

<sup>1)</sup> *Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1 Abschn.*

логи; но сущность кантовской моральной философии вовсе не нуждается въ какихъ-либо схоластическихъ подпоркахъ. Что у человѣка есть разумное сознаніе, — это несомнѣнно, помимо всякихъ психологическихъ предположеній о душевныхъ способностяхъ и силахъ; что человѣкъ есть волящая личность—это положеніе такъ же можетъ быть принято независимо отъ какихъ-либо психологическихъ теорій. Имѣя въ виду разумъ и волю, какъ данные, можно, совершенно оставляя съ сторонѣ вопросъ объ ихъ психологическомъ основаніи, чисто логически изслѣдовать, при какихъ условіяхъ возможна мораль. Мало того, Кантъ даже готовъ пойти еще далѣе: онъ готовъ заподозрить самую дѣйствительность моральнаго настроенія, а слѣдовательно также практическую дѣйствительность чистаго разума и доброй въ себѣ воли; но если даже они не существуютъ практически, то они существуютъ въ идеѣ: они *должны* существовать въ томъ смыслѣ, что они являются идеалами нашего духа, и они осуществляются дѣйствительно, поскольку мы сознаемъ эти идеалы и поступаемъ сообразно имъ. Нравственности въ истинномъ значеніи слова, можетъ быть, не существуетъ среди людей, но отнести ее къ числу праздныхъ вымысловъ схоластики никакъ нельзя. Разумъ, волящая личность, безкорыстіе—это далеко не пустые звуки, это руководители жизни, и поскольку человѣчество имъ слѣдуетъ, оно осуществляетъ, по крайней мѣрѣ, ту эмпирическую нравственность, которая, если и не есть истинная нравственность въ строгомъ смыслѣ слова, то во всякомъ случаѣ становится къ ней ближе и ближе, поскольку познаетъ ее въ качествѣ своего идеала. Такимъ образомъ, только идея практическаго разума создаетъ нравственность какъ эмпирической фактъ. Никто, конечно, не выведетъ отсюда, что до Канта совсѣмъ не было нравственности. Кантъ только впервые яснилъ, чѣмъ кто-либо формулировалъ основныя предположенія морали. Идея практическаго разума явилась, конечно, вмѣстѣ съ первыми проблесками разумнаго самосознанія вообще и выросла постепенно изъ нѣдръ инстинктивной непосредственности; эта идея всегда была присуща человѣку именно настолько, насколько онъ ощущалъ въ себѣ стремленіе къ добру ради самого добра, а не по какимъ-либо постороннимъ побужденіямъ, и по мѣрѣ того,

какъ уяснялось это стремленіе, онъ все болѣе становился нравственнымъ существомъ.

Не возражая противъ возможности апіорнаго обоснованія морали, все еще можно, конечно, спорить противъ той формулировки основнаго закона морали, какую мы находимъ у Канта. Дѣйствительно, едва ли есть хоть одна научная формула, которую критиковали бы больше, чѣмъ кантовскую формулу категорическаго императива <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы ея научное значеніе всѣми этими безчисленными критиками было серьезно поколеблено. Если иной разъ критика въ этихъ случаяхъ даетъ иллюзію разрушительности, то это происходитъ только вслѣдствіе того, что Кантъ сопровождаетъ свою формулу очень неудачными разъясненіями, и тѣ примѣры, на которые онъ ссылается здѣсь, дѣйствительно могутъ давать поводъ для самыхъ разнообразныхъ возраженій. Но сама по себѣ формула Канта отъ этого вовсе не теряетъ своей состоятельности, и вотъ почему иногда сами критики, послѣ тщетныхъ усилій ее устранить, не находятъ ничего лучшаго, какъ приспособить ее для собственнаго употребленія. Сама по себѣ формула Канта, какъ мы видѣли, означаетъ, что наша дѣятельность должна подчиняться объективному закону, объективной точкѣ зрѣнія, для которой моя личная исключительность исчезаетъ, и которая именно вслѣдствіе этого должна быть одинакова для всѣхъ. Этотъ именно существенный смыслъ формулы нисколько не страдаетъ отъ обычно направляемыхъ противъ нея возраженій. Главныхъ изъ этихъ возраженій два: вопервыхъ, говорятъ, въ качествѣ всеобщаго закона мыслимъ и эгоизмъ,

---

<sup>1)</sup> *Hegel*, Werke, ed Rosenkranz. B. I, Ueber die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. S. 350 sq. B. XV: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie B. 3. SS. 591—593 *Schleiermacher*, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin. 1834. SS. 54, 62 sq. 97—98 и др. *Herbart*, WW., B. VIII, S. 257 sq. *Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 154 sq. *Laas*, Idealismus und Positivismus, B. II, SS. 123—124. *Kirchmann*, Philosophische Bibliothek. B. 59, SS. 23 sqq. *Ed. Zeller*, Ueber das Kantische Moralprincip. *Dorner*, Ueber die Principien der Kantischen Ethik, Halle. 1875. SS. 62—75. *Simmel*, Einleitung in d. Moralwissenschaft, B. II, 66 sqq. *Паульсенъ*, Им. Кантъ, его жизнь и ученіе. Пер. Лосскаго. Стр. 306 сл. *Sidgwick*, The Methods of Ethics, 389—390.—*Fouillée*, Critique des systèmes de morale contemporaine, 206 sqq. *И. Поповъ*, Естественный нравственный законъ, 335—356. *Вл. Соловьевъ*, Оправданіе Добра, изд. I, 221 сл. и др.



вовторыхъ, нѣкоторыя формы альтруизма немислимы, наоборотъ, въ качествѣ всеобщаго закона.—Но вѣдь эгоизмъ, по самому понятію о немъ, есть не что иное, какъ практической субъективизмъ; какимъ же образомъ онъ можетъ служить объективнымъ закономъ? Законодательство, вытекающее изъ всеобщности эгоизма, было бы только субъективно-собрательнымъ, а не объективно универсальнымъ; здѣсь былъ бы въ сущности не одинъ и тотъ же законъ для всѣхъ, а какъ разъ столько законовъ, сколько эгоизмовъ. Обобщеніе ихъ въ одномъ понятіи законодательства было бы чисто словесное и напоминало бы ту удивительную гармонію интересовъ, о которой говорить въ одномъ мѣстѣ Кантъ, приводя, между прочимъ, слова французскаго короля Франциска I-го, говорившаго Карлу V-му: „чего хочеть братъ мой Карль, того хочу и я“, разумѣя, что оба они хотятъ овладѣть Миланомъ <sup>1)</sup>.—Что касается второго возраженія, которое ссылается, напримѣръ, на то, что благотворительность немислима въ качествѣ всеобщаго принципа, потому что, если бы всѣ стали благотворить, то не осталось бы людей, нуждающихся въ благотворительности, то оно основывается на слишкомъ поверхностномъ пониманіи формулы Канта. Послѣдняя предписываетъ одинаковый способъ дѣйствія *при однихъ и тѣхъ же условіяхъ*; слѣдовательно она можетъ предписывать благотворительность всѣмъ, у кого есть возможность благотворить, т. е. кто имѣетъ къ тому не только необходимыя средства, но и случай, имѣетъ, слѣдовательно, кому благотворить. Но формула вовсе не оказывается въ противорѣчьи сама съ собою, если почему-либо совсѣмъ не оказывается мѣста для благотворительности. Вообще нужно помнить, что формальная всеобщность долга нисколько не мѣшаетъ его индивидуализаціи въ зависимости отъ частныхъ условій; въ виду этого падаютъ всѣ тѣ возраженія противъ Канта, которыя упускаютъ изъ вниманія указанное обстоятельство <sup>2)</sup>. Законъ торжества моральнаго въ данномъ

<sup>1)</sup> Kant, Kritik d. prakt. Vernunft, SS. 31—32; cp. 42—43.

<sup>2)</sup> Объ индивидуализаціи нравственнаго долга примѣнительно къ различію лицъ и обстоятельствъ подробнѣе см. у Simmel'я, Einleitung in die Moralwissenschaft, B. II, 29—64. Значеніе индивидуальнаго и такъ сказать подвижнаго элемента въ нравственности въ той или иной мѣрѣ признается всѣми моралистами: но Зиммель понимаетъ это значеніе го-

случаѣ ничѣмъ не отличается отъ закона тожества въ его приложеніи къ опытному міру: что каждый предметъ во всякій данный моментъ долженъ быть самъ себѣ равенъ,—это нисколько не исключаетъ его измѣчивости. Такъ точно тождественность моральнаго долга для всякаго разумнаго существа при данныхъ обстоятельствахъ нисколько не исключаетъ его измѣчивости въ зависимости отъ измѣняющихся обстоятельствъ.

Среди постоянно повторяемыхъ возраженій противъ основной формулы категорическаго императива Канта есть одно само по себѣ совершенно справедливое и тѣмъ не менѣе, по существу дѣла, вовсе не затрагивающее ея научной состоятельности. Это возраженіе указываетъ на то, что формула Канта не заключаетъ въ себѣ опредѣленнаго содержанія и предполагаетъ уже напередъ данными тѣ мотивы поведенія, между которыми приходится дѣлать выборъ. Но задача морали вовсе не заключается въ томъ, чтобы всецѣло изъять человѣка изъ міра дѣйствительности и переселить его въ пустое пространство; она должна только дать ему въ руки принципъ, при помощи котораго онъ могъ бы ориентироваться среди тѣхъ многочисленныхъ мотивовъ, которые возникаютъ естественнымъ психологическимъ путемъ изъ требованій человѣческой природы и жизни. Въ виду этого было бы бесполезнымъ предпріятіемъ усиливаться представить моральныя требованія въ болѣе или менѣе конкретныхъ чертахъ, не обращаясь къ области дѣйствительнаго опыта. Творить изъ ничего—не дано человѣку ни въ какой области. Поэтому и міръ нравственный онъ создаетъ изъ эмпирически данныхъ элементовъ, хотя и при помощи принциповъ, имѣющихъ значеніе *a priori*. За этими принципами однако всегда остается первенствующее значеніе:

---

раздо шире, чѣмъ другіе и при этомъ устанавливаетъ его имѣя въ виду какъ разъ формулу категорическаго императива: въ концѣ концовъ Зиммель самъ же устраняетъ выдвинутыя имъ возраженія противъ этой формулы.—Когда на индивидуальный элементъ ссылаются противъ состоятельности самого понятія закона или категорическаго императива въ морали (ср. *Sigwart, Vorfragen der Ethik*, Freiburg, 1886. SS. 23—25), то это происходитъ единственно вслѣдствіе смѣшенія понятія нравственной и юридической законосообразности. Приписывать такое смѣшеніе понятій самому Канту (ср. *P. Janet, La morale*, Paris, 1880. Pp. 236 sqq.) нѣтъ достаточныхъ основаній.

именно въ нихъ заключается, такъ сказать, сущность дѣла, потому что помимо ихъ элементы опыта ни въ какой мѣрѣ еще не составляютъ нравственности, а только часть натурального порядка вещей. „Нравственный законъ, говоритъ Фихте, совершенно формаленъ, и долженъ получать свою матерію откуда-либо со стороны. Но *что* нѣчто составляетъ его матерію,—основаніе этого можетъ лежать только въ немъ самомъ“ <sup>1)</sup>. Поэтому можно сказать, что нравственность всецѣло имѣетъ свое основаніе въ разумѣ, потому что то, что въ нашемъ поведеніи заслуживаетъ этого названія, всецѣло относится къ данной разумомъ формѣ, а не къ тому содержанию, которое она облекаетъ; послѣднее есть лишь необходимое средство, или орудіе, при помощи котораго моральное настроеніе воли можетъ себя проявить.

Если справедливо то, что основаніе нравственной достовѣрности заключается въ разумѣ, то послѣдняго завѣренія нравственной истины должно искать нигдѣ иначе, какъ въ *разумной очевидности*, которая является высшимъ критеріемъ всякой вообще истины <sup>2)</sup>. Но отличаются ли нравственные требованія на самомъ дѣлѣ такою очевидностью?—Что важнѣйшія предписанія морали являются для насъ чѣмъ-то непосредственно понятнымъ,—это признаютъ даже и тѣ, которые отрицаютъ разумную, или априорную природу нравственного сужденія; но они приписываютъ эту самопонятность только привычкѣ: человѣческой умъ, говорятъ они, склоненъ считать самоочевиднымъ все постоянно случающееся, все обычное, то, что дѣлаютъ „все“ <sup>3)</sup>; такимъ образомъ, кажущаяся очевидность основныхъ положеній морали объясняется тѣмъ же самымъ способомъ, какимъ мы объясняли выше кажущуюся самопонятность эгоизма. Противъ такого объясненія, однако, говоритъ то обстоятельство, что нравственный мотивъ имѣетъ какъ разъ ту невыгодную сторону, что онъ рѣдко въ дѣйствительности служитъ руководителемъ поведенія, и уже по одному этому, согласно приведенному соображенію, онъ не долженъ бы отличаться характеромъ очевидности. Правда, по отношенію къ тому

<sup>1)</sup> *I. G. Fichte, Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig. 1798. S. 215.*

<sup>2)</sup> Ср. *Sigwart, Logik. Tübingen. 1873. B. 1, SS. 14—16.*

<sup>3)</sup> *Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. B. 1, 67; cp. 28—30.*

времени, когда нравственное поведеніе только слагается, по отношенію къ первобытной порѣ общественной жизни, когда нравственная норма совпадаетъ съ обычаемъ, и когда потому нѣтъ большого разлада между тѣмъ, что считается долгомъ, и дѣйствительнымъ поведеніемъ,—это соображеніе имѣетъ большое значеніе. Оно сохраняетъ также всю свою силу по отношенію къ тѣмъ нравственнымъ предразсудкамъ, которые держатся исключительно силою общественной привычки. Но вѣдь это именно та сфера, гдѣ настоящая нравственность, основанная на внутреннемъ сознаніи, а не на внѣшнихъ прецедентахъ, еще не вполне вступила въ свои права. Разматриваемое соображеніе, однако, теряетъ свою силу какъ разъ въ той области, гдѣ начинается дѣйствительная мораль. На самомъ дѣлѣ, спросимъ мы: почему мы должны любить другъ друга? Развѣ любовь къ ближнему ужъ такое обычное чувство, что обязательность его по одному этому представляется очевидною? Или: неужели люди говорятъ правду постоянно, а лгутъ только въ видѣ исключенія, и потому именно привыкли считать требованіе правдивости самоочевиднымъ?—Итакъ, въ сферѣ нравственной, какъ и въ сферѣ умственной, возможна ложная, мнимая очевидность, основанная только на силѣ психологической привычки; но какъ въ наукѣ мы изъ-за этого не отказываемся отъ признанія и отыскиванія дѣйствительной логической очевидности, такъ и въ области морали ложная очевидность не мѣшаетъ намъ устанавливать дѣйствительную моральную очевидность, сводящуюся въ концѣ концовъ къ основнымъ законамъ разума.

Бываетъ двухъ родовъ очевидность: опосредствованная и непосредственная, очевидность выводовъ и очевидность послѣднихъ принциповъ, которые сами ни откуда не выводятся и лежатъ въ основѣ всякихъ выводовъ. Это относится какъ къ теоретическому, такъ и къ практическому разуму: сужденія совѣсти аналогичны съ процессомъ теоретическаго мышленія, поскольку они подводятъ частныя поступки подъ общія требованія нравственнаго закона. Само собою понятно, что всякая очевидность въ существѣ дѣла покоится исключительно на послѣднихъ принципахъ познанія и поведенія, что она отъ нихъ только распространяется на всю область выводныхъ сужденій, и что всякая достовѣрность падаетъ вмѣстѣ съ

достоверностью этих основных положений. <sup>1)</sup> Этот роковой вывод по отношению ко всякому вообще истинному знанию и морали часто упускают изъ вниманія даже такіе люди, которыхъ далеко нельзя назвать скептиками, и которые тѣмъ не менѣе находятъ возможнымъ заявлять, что логическій характеръ нашего знанія ограничивается только областью выводныхъ положеній, что за предѣлами этой области кончается логика и начинается психологія, и что т. н. непосредственная очевидность послѣднихъ принциповъ есть не болѣе, какъ *психологическій фактъ*. Очень ясно, что въ этомъ случаѣ вступаютъ въ силу всѣ раньше приведенныя соображенія противъ возможности обосновать моральную достоверность на какомъ бы то ни было фактѣ, и мы оказываемся въ безнадежномъ положеніи человѣка, утратившаго завѣдомо послѣднее средство найти какую-либо твердую точку опоры для своихъ изысканій. Ясно также, что всякая вообще достоверность падаетъ, разъ въ основу ея не можетъ быть положено ничего иного, кромѣ психологическаго факта, такъ какъ вопросъ о достоверности вовсе не есть *quaestio facti*, а *quaestio juris*. Въ виду этого непослѣдовательность человѣческой мысли, которая, не отказываясь отъ своихъ правъ на существованіе, въ то же время приписываетъ себѣ только психологическія основы, была бы удивительна, если бы опытъ не научилъ насъ ничему не удивляться въ области противорѣчій, которыми наши разсужденія такъ часто побиваютъ сами себя. Въ дѣйствительности, однако, мы имѣемъ основанія думать, что самоочевидность послѣднихъ принциповъ есть фактъ не только психологическій, а и логическій; это не есть только психическое состояніе, воспринимаемое самонаблюденіемъ, но *актъ мышленія* <sup>2)</sup>, посредствомъ котораго мы *познаемъ истину*. Мы имѣемъ здѣсь отличительный признакъ именно логическаго сознанія, поскольку непосредственная очевидность отмѣчаетъ собою не просто фактъ, а достоверность, не *quid facti*, а *quid juris*. Поэтому можно сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, что здѣсь намъ

<sup>1)</sup> Ср. Wundt, Logik, B 1, SS 74—78.

<sup>2)</sup> Въ этомъ смыслѣ будутъ вполне справедливы слова Фихте: „Was wir in der Deduction durch unsere Schlüsse folgern, ist ein Denken: und was unabhängig von allen Schlüssen als ein erstes unmitlebares in uns ist, ist auch ein Denken“. Fichte, Das System der Sittenlehre, S. 7.

предлежитъ *какъ бы* фактъ чистаго разума, но уже одно то, что это именно фактъ *разума*, достаточно опредѣляетъ его особенную природу, чтобы не смѣшивать его съ простымъ психическимъ состояніемъ, которое является не болѣе, какъ даннымъ психологическаго самонаблюденія: отличительная черта этого факта та, что онъ заключаетъ въ себѣ законодательную силу.

Мы видѣли, такимъ образомъ, что, по своей гносеологической сторонѣ, нравственность основывается на принципахъ разума. Для насъ въ данномъ случаѣ воплѣтъ достаточно этого общаго результата, и дедукція частныхъ положеній морали изъ принциповъ разума не входитъ въ нашу задачу. Вопросъ о томъ, что такое нравственная цѣнность, теперь получаетъ для насъ болѣе полное разрѣшеніе, чѣмъ раньше. Оказывается, что понятіе нравственной цѣнности имѣетъ не одинъ болѣе психологическій, но и гносеологическій смыслъ; оно означаетъ не только сумму извѣстныхъ душевныхъ движеній, скрывающихся за терминами нравственнаго одобренія и порицанія, но также разумную достовѣрность; эпитеты *хорошій* и *дурной*, прилагаемые къ нравственному поведенію, показываютъ не только на переживаемыя нами чувства нравственнаго возвышенія и долженствованія или противоположныя имъ эмоціи, но также на сообразность или несообразность даннаго рода поведенія съ принципами разума. Послѣднее усматривается не психологическимъ самонаблюденіемъ, а логическимъ самосознаніемъ. Вотъ почему не только для обоснованія моральныхъ требованій, но даже для ближайшаго изслѣдованія фактической сущности морали не достаточно чисто психологическаго метода: психологическое описаніе и анализъ всегда будутъ здѣсь слишкомъ внѣшними приемами, не затрагивающими внутренней сущности дѣла. Изслѣдовать нравственность чисто психологически—было бы равносильно тому, какъ если бы мы поставили себѣ задачей чисто психологически отвѣтить на вопросъ: что такое истина? Нельзя сказать, чтобы подобная попытка была не осуществима или бесполезна: она до извѣстной степени можетъ быть законной и даже необходимой. Истина будетъ разсматриваться тогда, какъ извѣстный видъ связи идей, причемъ можно будетъ изслѣдовать спеціальныя условія этой связи, необходимыя для того, чтобы

мы имѣли истину. Но въ то же время самая сущность понятія каждый разъ будетъ отъ насъ ускользать — до тѣхъ поръ, пока мы не посмотримъ на дѣло, такъ сказать, изнутри логическаго сознанія; подобнаго рода психологическое изслѣдованіе напоминало бы попытку описать извѣстное психическое состояніе исключительно въ терминахъ физиологии; и это описаніе, если бы оно было возможно при настоящихъ научныхъ средствахъ, опять-таки могло бы имѣть большую научную важность, и тѣмъ не менѣе оно будетъ слишкомъ вѣшнимъ, пока мы не взглянемъ на дѣло изнутри сознанія, т. е. психологически. Рассмотрѣнный сейчасъ примѣръ сохраняетъ свою силу и въ отношеніи морали, которая, какъ мы видѣли, предполагаетъ также точку зрѣнія логическаго сознанія. Психологическое изученіе моральнаго сознанія необходимо и имѣетъ, можетъ быть, даже большее значеніе, чѣмъ изслѣдованіе психологическихъ условій познанія. Но это изученіе всегда должно предполагать другую точку зрѣнія, именно, точку зрѣнія практическаго разума, для которой нравственность не есть только сумма извѣстныхъ психологическихъ данныхъ, но также „правда жизни“, т. е. практическая истина; только при этомъ условіи факты моральнаго сознанія получаютъ всю полноту своего значенія и смысла. Мы увидимъ потомъ, какую большую важность имѣетъ априорная природа нравственнаго сужденія даже для уясненія сопровождающихъ его чувствованій, т. е. его, повидимому, чисто психологической стороны.

*Н. Городенскій.*

---