498

Н. Д. Виноградовъ.

ФИЛОСОФІЯ ДАВИДА ЮМА.

Часть II.

Этика Давида Юма,

въ связи съ важнѣйшими направленіями британской морали XVII—XVIII вв.

B1498

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1911.

1 В

Н. Д. Виноградовъ.

ФИЛОСОФІЯ ДАВИДА ЮМА.

Часть II.

Этика Давида Юма,

въ связи съ важнѣйшими направленіями британской морали XVII—XVIII вв.

МОСКВА.
Типографія Императорскаго Московскаго Университета.
1911.

1 В

2-й экз.

„Прос 38“

ПРО 957

Пр.1

B1498

Библиотека ООН
Академии Наук СССР
549
38

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе..... I

Вступленіе..... III

I. *Краткая характеристика общихъ условій возникновенія и развитія важнѣйшихъ направленій англійской этики*..... 1

II. *Важнѣйшіе представители англійской этики до Юма*..... 28

1) Краткая характеристика этическихъ воззрѣній Ф. Бэкона—30. 2) Моральная философія Т. Гоббса—40. 3) Этическія воззрѣнія кэмбриджскихъ платониковъ—63: а) Р. Кэдворта—65, б) Г. Мора—72. 4) Моральные взгляды Р. Кумберлэнда—78. 5) Краткія замѣчанія объ этическихъ воззрѣніяхъ Д. Локка—90. 6) Позднѣйшіе представители интеллектуалистической морали: С. Кларкъ и У. Уолластонъ—97. 7) Шефтсбёри, какъ типичный представитель морали чувства—109. 8) Б. Мандевиль и его „Басня о пчелахъ"—151. 9) Этическія воззрѣнія Ф. Гетчесона—183. 10) Моральные взгляды Д. Бэтлера—208.

III. *Этика Д. Юма*..... 222

1) Психологическія предпосылки этики—222. 2) Основные принципы этики—272. 3) Краткія критическія замѣчанія по поводу этическихъ воззрѣній Д. Юма—322.

IV. *Краткія замѣчанія о судьбѣ этическихъ воззрѣній Юма*..... 348

1) Д. Бальфуръ—350. 2) Т. Ридъ и Т. Браунъ—353. 3) Моральныя воззрѣнія А. Смита—360.

V. *Краткія заключительныя замѣчанія объ основныхъ направленіяхъ британской этики въ 17—18 вв*..... 398

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая, вторая часть нашего изслѣдованія о философіи Д. Юма по своему первоначальному замыслу должна была быть посвящена разсмотрѣнію этики и философіи религіи британскаго мыслителя. Но обработка собраннаго матеріала скоро же убѣдила насъ, что результаты этой обработки не могутъ вмѣститься въ объемъ одного тома, особенно въ виду обилія фактическихъ данныхъ для характеристики философско-религіозныхъ воззрѣній какъ самого Юма, такъ и предшествующихъ мыслителей въ этой области—на англійской почвѣ. Поэтому оказалось необходимымъ раздѣлить эту вторую часть на два тома, и первый изъ нихъ посвятить обсужденію положенія этической проблемы у Юма и его предшественниковъ, а отчасти и у ближайшихъ къ Юму послѣдующихъ британскихъ моралистовъ. Такое раздѣленіе, естественно, должно было сопровождаться нѣкоторымъ ущербомъ для появляющейся теперь части работы, поскольку во всякой этической системѣ философско-религіозныя конструкціи или такія же предпосылки играютъ большую роль—и однакожъ въ этой выходящей теперь въ свѣтъ части онѣ не могли быть вскрыты во всей своей полнотѣ и яркости. Но совершенно избѣжать такого расщепленія проблемъ едва ли возможно было при аналитическомъ изслѣдованіи, которое имѣетъ мѣсто въ настоящемъ случаѣ, какъ уже отчасти съ этимъ пришлось считаться и при выполненіи первой части работы [1]). Мы только должны сказать въ заключеніе, что въ совершенно неизбѣжныхъ случаяхъ мы касались философско-религіозныхъ взглядовъ извѣстныхъ мыслителей и въ этомъ второмъ томѣ, болѣе же подробное изслѣдованіе ихъ найдетъ для себя мѣсто въ слѣдующемъ—третьемъ томѣ нашей работы, который уже подготовляется къ печати.

---

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія Д. Юма. Москва, 1905.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Если теоретическая философія Д. Юма давно обращала на себя вниманіе историковъ философіи, хотя до самаго послѣдняго времени и не являлась объектомъ болѣе углубленнаго изслѣдованія въ ея цѣломъ, то этого совсѣмъ нельзя сказать о моральной философіи этого мыслителя. Обычная извѣстность этическихъ воззрѣній Юма значительно меньше извѣстности моральныхъ ученій такихъ его соотечественниковъ, какъ Гоббсъ, Шефтсбёри и даже Гетчесонъ. Обыкновенно эти мыслители, а не Юмъ, называются въ качествѣ наиболѣе типичныхъ представителей англійской этики. Правда, мы имѣемъ спеціальную работу объ этикѣ Юма, гдѣ этотъ моралистъ находитъ очень высокую оцѣнку, когда авторъ (проф. Гижицкій) не колеблется приложить къ англійскому философу эпитетъ «Ньютона морали» [1]). Равнымъ образомъ, высоко ставитъ этику Юма и извѣстный историкъ англійской мысли Лесли Стивенъ, считая британскаго моралиста создателемъ утилитарной теоріи и замѣчая при этомъ, что «отъ Юма до Д. С. Милля эта доктрина не испытала существенныхъ измѣненій» [2]). Но едва ли можно не видѣть значительнаго преувеличенія въ сужденіяхъ обоихъ названныхъ авторовъ, особенно перваго, который главною своею задачею ставилъ реабилитацію англійскаго эмпиризма въ глазахъ нѣмецкихъ читателей, еще не освободившихся, по мнѣнію Гижицкаго, отъ отуманивающихъ чаръ идеалистической философіи. Поэтому въ упомянутой работѣ Гижицкаго мы не находимъ относительно объективнаго истолкованія моральной

---

[1]) G. Giżycki. Die Ethik David Humes. Breslau, 1878, S. IX.

[2]) Leslie Stephen. History of english thought in 18-th century. London, 1876, v. II, p. 87.

философіи Юма, въ тѣсной исторической связи съ предшествующими британскими моралистами и съ ближайшими къ Юму позднѣйшими представителями англійской этики. Правда, Гижицкій даетъ краткій очеркъ болѣе раннихъ направленій британской морали; равнымъ образомъ, онъ говоритъ и о болѣе позднихъ англійскихъ моралистахъ, включая въ число ихъ даже Дарвина, но при всемъ томъ, при такомъ изображеніи этики Юма мы не уясняемъ себѣ всего ея своеобразія, и сопоставленіе Юма, какъ моралиста, съ его предшественниками и преемниками часто носитъ слишкомъ внѣшній характеръ, тѣмъ болѣе, что авторъ выдвигаетъ на первый планъ простое изложеніе, а не мотивированную оцѣнку. Мы уже не говоримъ о томъ, что изслѣдователь слишкомъ кратко останавливается на характеристикѣ психологическихъ предпосылокъ этики Юма, что̀ имѣетъ большое значеніе въ процессѣ уясненія самаго существа моральныхъ воззрѣній этого мыслителя. Все это можетъ оправдывать задачу сдѣлать этику Юма предметомъ новаго разсмотрѣнія, въ которомъ предполагалась бы болѣе обстоятельная характеристика и болѣе объективная оцѣнка главнѣйшихъ моральныхъ воззрѣній британскаго философа.

Выполненіе этой задачи для насъ является необходимымъ уже въ силу ранѣе намѣченнаго плана нашей работы о Юмѣ, гдѣ истолкованіе его моральнаго ученія должно занимать особое мѣсто. Это истолкованіе предполагаетъ сравнительно подробную характеристику предшествующихъ направленій англійской этики. Если и теоретическая философія Юма тѣсно связана съ воззрѣніями предшествующихъ представителей британскаго эмпиризма (Локка и Беркли), то тѣмъ болѣе это нужно сказать о практической философіи Юма. Въ сферѣ проблемъ теоретической философіи Юмъ, несомнѣнно, былъ болѣе оригиналенъ,—тамъ онъ выставилъ такіе принципы, которые въ иныхъ случаяхъ даже порывали связь съ прошлымъ и дали сильный толчекъ дальнѣйшему движенію философской мысли или въ согласіи съ этими принципами, или въ совершенно противоположномъ направленіи. Этого, какъ мы увидимъ, нельзя сказать о моральной философіи Юма. Ея роль въ исторіи дальнѣйшаго развитія этическихъ ученій гораздо меньше, чѣмъ соотвѣтствующее значеніе воззрѣній Юма въ области теоретической философіи. Это обстоятельство имѣетъ для

себя объясненіе въ своеобразномъ, компромиссномъ характерѣ моральныхъ воззрѣній Юма, поскольку здѣсь вскрывается особенно тѣсная связь этихъ взглядовъ Юма съ предшествующими этическими направленіями. Поэтому намъ придется гораздо болѣе подробно остановиться на характеристикѣ болѣе раннихъ теченій англійской этики, начиная съ Бэкона. Въ особенности наше вниманіе должны обратить болѣе ближайшіе къ Юму моралисты, такіе, какъ Шефтсбёри, Мандевиль, Кларкъ, Уолластонъ, Гетчесонъ, Бэтлеръ, тѣмъ болѣе, что ихъ воззрѣнія не были до сего времени предметомъ спеціальной характеристики въ русской философской литературѣ [1]).

Но это изложеніе разнообразныхъ направленій англійской этики предполагаетъ близкое знакомство съ тѣми различными факторами, въ связи съ которыми вообще вырастаютъ и формируются этическіе взгляды. Здѣсь, прежде всего, разумѣются общественныя условія эпохи, вліяніе которыхъ на созданіе всякихъ моральныхъ воззрѣній лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Мы увидимъ скоро, какъ значительно было это вліяніе и въ отношеніи англійской этики. Поэтому намъ необходимо сдѣлать хотя бы очень краткія замѣчанія о тѣхъ важнѣйшихъ условіяхъ общественной жизни, въ связи съ которыми развивалась британская мораль за характеризуемую эпоху, т.-е. за 17—18 вв. Но соціальная жизнь въ Англіи за это время была слишкомъ тѣсно связана съ особенностями религіозныхъ проявленій, которымъ принадлежала такая большая роль во всѣ важнѣйшіе моменты англійской исторіи. Это обстоятельство заставляетъ насъ кратко остановиться на изображеніи и тѣхъ особенностей въ религіозной жизни англійскаго народа, которыя въ значительной степени объясняютъ появленіе моральныхъ ученій опредѣленнаго типа. Наконецъ, возникновеніе этическихъ направленій неизбѣжно предполагаетъ отношеніе къ важнѣйшимъ философскимъ теченіямъ эпохи, которыя обусло-

[1]) Характеристикѣ болѣе раннихъ направленій британской морали посвящена цѣнная работа покойнаго проф. Казанскаго Университета А. И. Смирнова („Англійскіе моралисты 17 в.“, Казань, 1880), но это обстоятельство не избавляетъ насъ отъ обязанности сдѣлать краткій обзоръ и этихъ направленій, поскольку, главнымъ образомъ, они служатъ уясненію той духовной атмосферы, въ которой зародились основные принципы этики Юма.

вливали выработку общаго міросозерцанія, опредѣлявшаго собою и цѣнность опредѣленной моральной доктрины. Это міросозерцаніе въ своемъ генезисѣ удерживало тѣсную связь съ общимъ духомъ научнаго движенія, столь типичнаго для характеризуемой эпохи. Поэтому намъ придется сказать нѣсколько словъ и объ этомъ факторѣ, который необходимо оттѣнить въ процессѣ возникновенія и развитія англійской морали.

Все это, взятое вмѣстѣ, налагаетъ на насъ обязанность,—прежде чѣмъ переходить къ самому изложенію важнѣйшихъ этическихъ направленій,—дать краткую характеристику всѣхъ упомянутыхъ факторовъ, которые обусловливали собою возникновеніе и развитіе британской морали. Само собою разумѣется, что мы только въ самыхъ сжатыхъ чертахъ можемъ сдѣлать эту характеристику, ибо болѣе обстоятельное и углубленное трактованіе всѣхъ этихъ сложныхъ вопросовъ можетъ составить предметъ спеціальнаго историческаго или историко-общественнаго изслѣдованія.

Но центральное мѣсто въ нашемъ изложеніи должна занимать характеристика моральныхъ воззрѣній самого Юма. Мы разумѣемъ здѣсь и изложеніе основныхъ принциповъ этики Юма, и ихъ оцѣнку, поскольку такимъ образомъ устанавливается отношеніе моральныхъ взглядовъ Юма къ предшествующимъ и послѣдующимъ направленіямъ британской морали. Такого рода характеристика предполагаетъ обращеніе къ психологическимъ предпосылкамъ этики Юма, которыя, въ отношеніи интеллектуальной сферы, были указаны уже въ первой части нашей работы [1]). Въ данномъ случаѣ намъ придется болѣе подробно остановиться на изображеніи воззрѣній Юма въ области эмоціональной жизни и жизни воли, поскольку обѣ эти сферы такъ тѣсно связаны съ нашей моральной активностью.

Наконецъ, мы должны коснуться еще одного вопроса при изслѣдованіи моральнаго ученія Юма. Это—вопросъ о судьбѣ этическихъ принциповъ, поскольку здѣсь разумѣется то или другое отношеніе къ этимъ принципамъ со стороны послѣдующихъ моралистовъ. Аналогичному вопросу относительно теоретической

[1]) Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. Москва, 1905, стр. 57—69.

философіи Юма было удѣлено значительное мѣсто въ первой части нашей работы, гдѣ разсмотрѣніе исторической судьбы составляло особый и самый обширный отдѣлъ [1]). Съ практической философіей Юма дѣло обстоитъ нѣсколько иначе: моральное ученіе этого мыслителя совсѣмъ не имѣло той блестящей судьбы, которая выпала на долю его теоретическихъ принциповъ. Мы не встрѣчаемъ ни горячей защиты этой доктрины, ни ея страстнаго опроверженія (послѣднее такъ часто наблюдалось въ отношеніи теоретическаго ученія Юма): ранѣе упомянутый компромиссный характеръ этихъ воззрѣній не могъ вызывать къ себѣ какого-либо яркаго отношенія. Правда, гораздо позднѣе мы видимъ послѣдовательное проведеніе основного этическаго принципа, уже ясно выраженнаго Юмомъ, именно принципа утилитаризма; но въ этихъ позднѣйшихъ направленіяхъ (напримѣръ у Бентама) были совершенно другія психологическія предпосылки, равнымъ образомъ иначе формулированъ и основной этическій критерій. Но при всемъ томъ и въ ближайшую къ Юму или даже современную ему эпоху мы встрѣчаемъ далеко не безстрастное отношеніе къ его этическимъ принципамъ. Эти принципы, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной своей части, являются предметомъ обсужденія у мыслителей, которые, по своимъ исходнымъ пунктамъ, такъ отличны отъ Юма и о которыхъ мы достаточно говорили въ первой части своей работы. Мы разумѣемъ представителей такъ называемой «философіи здраваго смысла», во главѣ съ Ридомъ. Въ то же время нѣкоторыя положенія въ этикѣ Юма были предметомъ обсужденія у его друга, еще при жизни философа выпустившаго сочиненіе по моральной философіи. Мы разумѣемъ знаменитаго А. Смита, съ его «Теоріей нравственныхъ чувствъ», въ которой излагается своеобразная этическая система, въ связи съ характеристикой предшествующихъ направленій британской морали и, въ частности, этики Юма. Поэтому при обзорѣ судьбы основныхъ принциповъ этики Юма намъ придется остановиться, главнымъ образомъ, на характеристикѣ этихъ послѣдующихъ теченій въ сферѣ англійской этической мысли, не восходя до болѣе новѣйшихъ моральныхъ направленій въ Англіи, развивавшихся въ свя-

[1]) Ib., стр. 129—166.

зи съ другими разнообразными факторами, внѣ непосредственнаго воздѣйствія со стороны Юма. Благодаря всему этому послѣдній отдѣлъ нашей работы будетъ занимать не столь значительное мѣсто въ общемъ объемѣ этого изслѣдованія, какъ это наблюдалось въ первой части работы, гдѣ вопросу о судьбахъ теоретической философіи Юма принадлежала доминирующая роль. Наоборотъ, въ силу ранѣе высказанныхъ соображеній, намъ приходится расширить отдѣлы, посвященные характеристикѣ предшествующихъ направленій англійской этики и моральной доктрины самого Юма.

I. Краткая характеристика общихъ условій возникновенія и развитія важнѣйшихъ направленій англійской этики.

I.

Процессъ развитія англійской этики въ 17—18 вв. протекалъ въ тѣсной связи съ цѣлымъ рядомъ самыхъ разнообразныхъ явленій. Здѣсь, прежде всего, предполагаются явленія общественнаго или соціальнаго характера, которыя находятъ отраженіе во всѣхъ формахъ человѣческаго прогресса, но которыя изъ всѣхъ областей философскаго знанія ближе всего соприкасаются именно съ этикой. Поэтому намъ совершенно необходимо коснуться, хотя бы въ самыхъ краткихъ чертахъ, тѣхъ общихъ условій соціальной жизни, въ связи съ которыми происходило развитіе британской морали въ теченіе 17—18 вв. Само собой понятно, что мы здѣсь должны упомянуть кратко и о тѣхъ крупнѣйшихъ экономическихъ явленіяхъ, которыя находились въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ этими соціальными условіями и въ этомъ взаимодѣйствіи опредѣляли собою особенности общественныхъ отношеній за этотъ періодъ. Обозрѣніе этихъ отношеній скоро вскроетъ передъ нами громадную роль, которую игралъ религіозный элементъ въ жизни англійскаго народа за это время, и это обстоятельство заставитъ насъ нѣсколько остановиться на характеристикѣ особенностей англійской религіозной жизни, поскольку эти особенности также оказали извѣстное воздѣйствіе на развитіе важнѣйшихъ направленій этики на англійской почвѣ. Далѣе, какъ общественная, такъ и религіозная жизнь протекала здѣсь, какъ и всюду, въ тѣсной связи съ тѣми успѣхами научной мысли, которые характеризуютъ эпоху 17—18 вв., когда были сдѣланы нѣкоторыя величайшія открытія въ области наукъ о природѣ. Эти успѣхи наложили извѣстную печать на общее

міросозерцаніе тогдашняго образованнаго общества, и это измѣненіе въ міровоззрѣніи, въ свою очередь, нашло свое отраженіе и въ разнообразныхъ этическихъ конструкціяхъ. Поэтому, намъ естественно сказать нѣсколько словъ и объ этихъ завоеваніяхъ человѣческаго духа въ сферѣ познанія внѣшней природы. Наконецъ, созданіе моральныхъ системъ во всѣхъ странахъ предполагаетъ тѣсную зависимость этихъ этическихъ построеній отъ главныхъ направленій теоретической философіи, которыя являются господствующими въ извѣстную эпоху. Въ виду этого мы неизбѣжно должны остановиться на краткой характеристикѣ главныхъ философскихъ теченій, въ связи съ которыми шло развитіе британской морали за характеризуемый періодъ.

Всѣ эти предварительныя замѣчанія неизбѣжно будутъ имѣть нѣсколько схематическій и, быть можетъ, блѣдный характеръ, поскольку детальное разсмотрѣніе всѣхъ этихъ крупнѣйшихъ факторовъ предполагаетъ такое расширенное трактованіе проблемъ, которое едва ли можетъ умѣститься въ рамки этой только пропедевтической характеристики.

II.

Громадное значеніе общественныхъ условій для развитія англійской этики едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Терминъ «общественный» мы понимаемъ въ данномъ случаѣ въ очень широкомъ смыслѣ, разумѣя здѣсь явленія и политическія, и соціальныя, и экономическія, тѣсная связь которыхъ такъ ясно вскрыта современной исторической наукой. При игнорированіи всѣхъ этихъ явленій мы едва ли можемъ уяснить самое существо нѣкоторыхъ моральныхъ системъ, не говоря уже объ ихъ генезисѣ. Такъ, въ отвлеченіи отъ условій конкретной дѣйствительности для насъ останутся непонятными воззрѣнія такихъ моралистовъ, какъ Гоббсъ, Локкъ, Мандевиль, даже Юмъ или А. Смитъ. Все это заставляетъ насъ невольно обратить вниманіе на важнѣйшія явленія въ общественно-исторической жизни Англіи 17—18 вв., а отчасти еще и 16 столѣтія. Мы, къ сожалѣнію, не можемъ углубиться въ анализъ этой жизни, а принуждены остановиться только на самомъ блѣдномъ очеркѣ важнѣйшихъ событій за характеризуемую эпоху. Эти главныя событія въ соціально-политической жизни Англіи

16—18 вв. общеизвѣстны: это—реформація, первая революція, реставрація, вторая революція и упроченіе парламентскаго режима. О томъ, что всѣ эти явленія характеризуются глубокою сложностью причинъ, вызвавшихъ ихъ, едва ли есть нужда распространяться. Мы не имѣемъ возможности входить въ спеціальный анализъ разнообразныхъ экономическихъ факторовъ, которымъ принадлежитъ столь большая роль въ этихъ историческихъ потрясеніяхъ. Впрочемъ, быть можетъ, терминъ «потрясеніе» здѣсь менѣе умѣстенъ, чѣмъ въ отношеніи аналогичныхъ явленій на континентѣ: здѣсь, во всѣхъ этихъ новыхъ явленіяхъ исторической жизни, гораздо больше связи со старымъ, чѣмъ это можно сказать относительно континентальныхъ реформацій и революцій. Съ другой стороны, въ отношеніи послѣдней (т.-е. революціи) въ Англіи часто идетъ рѣчь не столько о переворотѣ или разрушеніи сложившихся отношеній, сколько о возвращеніи къ той самостоятельности въ области политической и общественной жизни, которая были пріобрѣтена въ болѣе ранній періодъ. Наконецъ, здѣсь нужно отмѣтить еще одну особенность англійской революціонной эпохи, именно болѣе тѣсную связь ея съ религіозной жизнью, чѣмъ это мы видимъ на континентѣ. Если реформація въ Англіи, произведенная сверху, носила характеръ компромисса и не вызвала непосредственно сильнаго потрясенія, то религіозное броженіе, скрытое въ болѣе глубокихъ нѣдрахъ народнаго духа, произвело болѣе сильную пертурбацію и установила тѣсную связь между реформаціей и революціей. Этимъ нисколько не измѣняется значеніе соотвѣтствующихъ экономическихъ факторовъ, поскольку здѣсь разумѣются различные виды борьбы общественныхъ классовъ въ связи съ постепеннымъ обезземеленіемъ крестьянъ, расширеніемъ колоніальной дѣятельности, гораздо позднѣе—въ связи развитіемъ промышленности, особенно послѣ введенія машинъ въ обрабатывающую промышленность и т. п. Намъ придется остановиться только на самой краткой характеристикѣ этихъ факторовъ и связаннаго съ ними движенія, поскольку это является необходимымъ для уясненія самаго существа извѣстныхъ этическихъ направленій.

Что касается англійской реформаціи, то здѣсь всегда нужно имѣть въ виду двѣ основныя формы этого религіознаго движенія, поскольку здѣсь разумѣется, съ одной стороны, отверженіе подчи-

ненія папѣ и учрежденіе англійской епископальной церкви, съ другой—появленіе пресвитеріанства и нѣкоторыхъ послѣдующихъ исповѣданій, находящихся въ извѣстной связи съ пресвитеріанствомъ или иногда прямо враждебныхъ ему. Мы уже упоминали о компромиссномъ характерѣ первой реформаціи, произведенной сверху. Этого нельзя сказать о томъ реформаціонномъ теченіи, которое впервые было такъ ярко выражено Ноксомъ въ Шотландіи. Здѣсь мы встрѣчаемъ и большій радикализмъ, и болѣе тѣсную связь съ народною жизнью, въ ея разнообразныхъ основахъ. Мы знаемъ, какъ сильна была борьба между англійской епископальной церковью и пресвитеріанствомъ, съ другой стороны, намъ извѣстно и то ожесточенное отношеніе къ пресвитеріанству, которое мы наблюдаемъ впослѣдствіи со стороны индепендентовъ. Вообще, передъ нами яркій фактъ горячей борьбы между различными исповѣданіями, осложняемой разнообразными общественно-политическими и экономическими факторами. Это обстоятельство, какъ извѣстно, придаетъ своеобразную окраску и англійской революціи, въ ея первый періодъ, и вся эта роль религіознаго элемента для насъ будетъ вполнѣ ясна, если мы вспомнимъ о пуританскомъ парламентѣ и о знаменитой борьбѣ съ нимъ индепендентской арміи. Всѣ эти особенности реформаціонной и революціонной эпохъ нашли свое отраженіе въ англійской морали, и нѣкоторыя основныя черты англійскихъ этическихъ системъ становятся понятными только при разсмотрѣніи ихъ съ этой исторической точки зрѣнія. Такъ, именно съ этой точки зрѣнія освѣщается вопросъ о санкціи морали, поскольку такая санкція въ эпоху схоластической философіи усматривалась исключительно въ области религіи. Въ характеризуемое нами время (17—18 вв.) гнетъ католичества потерялъ свою силу, и вмѣстѣ съ тѣмъ ослабѣли и узы схоластицизма, особенно въ области морали. Мы увидимъ впослѣдствіи, что Бэконъ еще не могъ совершенно порвать съ схоластикой, хотя и у него эта связь, въ отношеніи морали, не всегда была органической, а обусловливалась скорѣе силой традиціи. Но затѣмъ мы постепенно видимъ освобожденіе этической мысли отъ схоластическаго ига, и, несомнѣнно, въ этомъ процессѣ принадлежитъ большая роль общему духу реформаціоннаго періода. Но съ этимъ освобожденіемъ отъ схоластицизма не послѣдовало закрѣпленія моральныхъ исканій

за новымъ религіознымъ исповѣданіемъ, будетъ ли это англиканская церковь, пресвитеріанство или какая-либо секта позднѣйшаго происхожденія. Человѣческая мысль, освободившись отъ религіознаго гнета въ его болѣе сильной формѣ, стала относиться слишкомъ осторожно ко всякому теологическому воздѣйствію. Съ другой стороны, и въ самихъ новыхъ исповѣданіяхъ были черты, которыя не могли возбудить къ себѣ влеченія со стороны интеллекта. Мы разумѣемъ здѣсь ту ожесточенную вражду, которая имѣла мѣсто въ различныхъ сектахъ за это время и которая вызвала столько потоковъ крови. Фанатизмъ, питаемый суевѣріями и религіознымъ энтузіазмомъ, игралъ слишкомъ большую роль въ эту эпоху, и мы находимъ много обличительныхъ страницъ въ этомъ направленіи въ сочиненіяхъ Шефтсбёри, Юма и нѣкоторыхъ другихъ англійскихъ моралистовъ. Все это сильно подорвало значеніе религіознаго элемента въ процессѣ обоснованія морали и вызвало попытки найти базисъ для построенія этики внѣ теологической и вообще религіозной сферы. Эти попытки встрѣчаются у всѣхъ только что названныхъ моралистовъ, но наиболѣе яркое выраженіе нашли онѣ у Гоббса и Юма, какъ это выяснится впослѣдствіи, при характеристикѣ этическихъ воззрѣній этихъ мыслителей. Очень рано опредѣлилось и самое содержаніе этихъ попытокъ, опять въ тѣсной связи съ условіями переживаемой эпохи. Если всѣ эти моралисты стараются исходить въ своихъ этическихъ конструкціяхъ изъ анализа человѣческой природы, то уже этотъ анализъ окрашивается тѣмъ же соціальнымъ элементомъ, который получаетъ такое преобладаніе именно благодаря тѣмъ же условіямъ переживаемой эпохи. Вѣдь даже извѣстный индивидуализмъ Гоббса является понятнымъ только какъ попытка объяснить происхожденіе соціальныхъ отношеній, и центръ тяжести всей философіи Гоббса заключается въ истолкованіи природы именно этихъ отношеній. Такимъ образомъ, вся этика у Гоббса обращается въ ученіе объ обществѣ, и своеобразная соціологія какъ бы вбираетъ въ себя мораль, поскольку въ послѣдней обычно на первый планъ выдвигается вопросъ о совершенствованіи личности. Эта сила общественнаго элемента выражается и въ той высокой оцѣнкѣ соціальности, какъ критерія моральной дѣятельности, что̀ мы встрѣчаемъ именно въ эту эпоху. Мы уже не го-

воримъ о Гоббсѣ, у котораго государство совершенно заслоняетъ или поглощаетъ личность, но мы видимъ, какъ высоко ставитъ этотъ же соціальный критерій въ области морали Юмъ или даже нѣкоторые изъ его предшественниковъ, напр., Бэтлеръ. Въ этомъ причина высокой оцѣнки и тѣхъ добродѣтелей, которыя Юмъ называетъ искусственными и къ которымъ онъ относитъ справедливость. Несомнѣнно, громадная роль общественности въ широкомъ смыслѣ, поскольку все это вскрывалось въ современныхъ великихъ соціальныхъ движеніяхъ, накладывала сильный отпечатокъ на всѣ эти моральныя построенія и даже прямо опредѣляла ихъ характеръ. Вопросъ объ отношеніи между обществомъ и индивидуумомъ былъ слишкомъ жгучимъ, чтобы не выступать на первый планъ во всякой системѣ этики. Само собою понятно, что это новое теченіе, столь сильное благодаря особенностямъ переживаемой эпохи, не могло сразу заглушить или затопить всѣ индивидуалистическія тенденціи, раньше такъ тѣсно связанныя преимущественно съ традиціонными религіозными воззрѣніями, и эти переживанія сказываются еще и въ нѣкоторыхъ этическихъ направленіяхъ, возникшихъ и распространявшихся въ особенности въ противовѣсъ доктринѣ Гоббса. Въ этой борьбѣ между старымъ направленіемъ въ этикѣ, пытавшимся найти себѣ союзника не только въ религіи, но и въ античной философіи, пріобрѣлъ для себя еще болѣе прочное утвержденіе тотъ соціальный базисъ въ сферѣ морали, который получилъ столь яркое выраженіе въ философіи Гоббса. Но это вліяніе соціальныхъ условій переживаемой эпохи выразилось не только въ упомянутой высокой оцѣнкѣ общественнаго элемента въ процессѣ моральной санкціи, но отразилось и на общемъ міровоззрѣніи самихъ моралистовъ, сообщая этому міровоззрѣнію своеобразный колоритъ пессимизма или оптимизма. Въ свою очередь, это опредѣляло и особенности ихъ психологическаго анализа, поскольку сами авторы этихъ системъ пытались опереть свои этическія построенія на болѣе прочный психологическій фундаментъ. Наиболѣе типичными въ этомъ отношеніи могутъ служить моральныя системы Гоббса и Шефтсбёри, при чемъ первая изъ нихъ служитъ выраженіемъ пессимистическаго взгляда на человѣческую природу, авторъ второй, наоборотъ, является горячимъ оптимистомъ. Общее міровоззрѣніе каждаго изъ этихъ мыслителей, несо-

мнѣнно, создавалось поо̀ъ вліяніемъ очень разнообразныхъ факторовъ, и, быть можетъ, природному темпераменту каждаго изъ этихъ мыслителей здѣсь принадлежитъ очень значительное мѣсто, но тѣмъ не менѣе едва ли можно отрицать большое значеніе общественно-политическихъ условій въ процессѣ формированія міросозерцанія каждаго изъ этихъ моралистовъ. Если мы вспомнимъ ту бурную эпоху, въ которую жилъ Гоббсъ, если мы примемъ во вниманіе его личныя отношенія къ нѣкоторымъ наиболѣе крупнымъ дѣятелямъ того времени, то для насъ будетъ вполнѣ понятенъ тотъ пессимистическій колоритъ, который окрашивалъ все міровоззрѣніе этого мыслителя. Этотъ пессимизмъ наложилъ извѣстный отпечатокъ и на психологическій анализъ Гоббса, поскольку авторъ на первый планъ выдвигаетъ эгоистическія и вообще болѣе зоологическія черты человѣческаго существа. Несомнѣнно, этимъ же пессимистическимъ колоритомъ въ значительной степени объясняется и тотъ общественно-политическій идеалъ, который рекомендуетъ Гоббсъ и который предполагаетъ слишкомъ большое недовѣріе къ силамъ и изначальнымъ тенденціямъ индивидуума. Равнымъ образомъ, какъ ни разнообразны факторы, которые обусловливали генезисъ философіи Шефтсбёри, однако и въ этомъ случаѣ никакъ нельзя отрицать вліянія разнообразныхъ общественно-политическихъ условій, среди которыхъ жилъ этотъ моралистъ. Эпоха духовнаго расцвѣта этого мыслителя падаетъ на время послѣ второй англійской революціи. Мирный характеръ этого въ высшей степени обильнаго важными послѣдствіями государственнаго переворота, вскорѣ послѣ этого установившійся настоящій парламентскій строй, расцвѣтъ промышленной жизни и связанныя съ нимъ высокія культурныя завоеванія,—все это, несомнѣнно, оказывало вліяніе на Шефтсбёри и помогало развиваться его міросозерцанію въ направленіи, совершенно обратномъ главнымъ мыслямъ Гоббса. Общая оптимистическая окраска его міровоззрѣнія нашла свое отраженіе и въ его моральномъ идеалѣ, гдѣ на первый планъ выступаетъ гармонія между изначальными свойствами человѣческой природы. Все это связано и съ болѣе оптимистическимъ представленіемъ о самомъ существѣ человѣка, поскольку извѣстная «экономія аффектовъ» предполагаетъ побѣду болѣе соціальныхъ, альтруистическихъ свойствъ надъ болѣе эгоистическими или даже зоологическими чертами человѣческаго существа.

Но воздѣйствіе круговорота современной жизни на формированіе моральныхъ идеаловъ и средствъ для приближенія къ нимъ не исчерпывается вліяніемъ общественно-политическихъ условій: не меньшая роль принадлежала здѣсь экономическимъ явленіямъ эпохи. Характеризуемая нами эпоха 17—18 вв., какъ извѣстно, знаменуетъ собою расцвѣтъ экономической жизни въ Англіи. Въ это время колоніальное могущество Англіи достигаетъ своего крайняго напряженія, въ связи съ этимъ мы наблюдаемъ поразительное расширеніе торговыхъ сношеній, что вело за собою скопленіе капитала въ немногихъ рукахъ и содѣйствовало обѣднѣнію болѣе низшихъ классовъ. Но еще большій переворотъ въ экономической жизни Англіи былъ произведенъ усиленіемъ фабричной промышленности, въ связи съ введеніемъ машинъ въ фабричное производство (уже въ самомъ концѣ характеризуемой эпохи). Неравномѣрность въ распредѣленіи богатствъ съ этого времени сдѣлалась еще болѣе ощутительной, а съ другой стороны, стало еще бо́льшимъ количество лицъ, не имѣющихъ никакого заработка. Культурная жизнь, въ смыслѣ ея внѣшнихъ проявленій, крайне усложнилась, появилось множество формъ производства, направленныхъ на удовлетвореніе интересовъ очень небольшого числа лицъ, ибо потребности людей этого круга постепенно расширялись и требовали соотвѣтственныхъ мѣръ для своего удовлетворенія. Но въ то же время былъ еще силенъ традиціонный моральный идеалъ, заключающій въ себѣ извѣстную долго аскетизма. Этотъ идеалъ особенно ярко выражался въ пуританскомъ строѣ жизни, который игралъ такую большую роль и въ эпоху революціи. Здѣсь еще было особое понятіе о добродѣтели въ христіанско-ригористическомъ духѣ, родственномъ античному стоицизму; какъ и въ послѣднемъ, проводилась очень рѣзкая грань между добродѣтелью и порокомъ. Но эта грань уже постепенно стиралась по мѣрѣ перехода къ привилегированнымъ сословіямъ, на которыхъ особенно отразилось упомянутое усложненіе культурной жизни. Ростъ потребностей, иногда искусственно культивируемыхъ, появленіе новыхъ видовъ производства, направленныхъ на удовлетвореніе этихъ потребностей, развитіе роскоши, въ связи съ усложненіемъ условій культурной жизни, наконецъ, все усиливавшаяся и усиливавшаяся неравномѣрность въ распредѣленіи матеріальныхъ благъ,—все это задавало очень сильную

работу моральному сознанію и приводило даже къ переоцѣнкѣ самихъ моральныхъ цѣнностей. Такимъ образомъ, здѣсь возникаетъ цѣлый рядъ капитальнѣйшихъ проблемъ въ области этики, надъ которыми работаютъ выдающіеся британскіе моралисты. Здѣсь поднимаются вопросы о самой природѣ добродѣтели и порока, о взаимныхъ отношеніяхъ между ними, рождаются проблемы о необходимости согласовать традиціонное понятіе добродѣтели съ тѣмъ представленіемъ объ этой формѣ дѣятельности, которая выработалась уже въ связи съ вновь возникшими явленіями культурной жизни. Всѣ эти проблемы получаютъ своеобразное рѣшеніе, при чемъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, иногда здѣсь достигается согласованіе путемъ компромисса, иногда же совсѣмъ отвергается старое пониманіе добродѣтели и на его мѣсто ставится совершенно новое представленіе о самомъ существѣ моральной дѣятельности. Но объ этомъ намъ придется сказать болѣе подробно нѣсколько ниже—въ своихъ замѣчаніяхъ о значеніи религіознаго элемента въ развитіи англійской этики.

III.

О томъ, какое громадное значеніе имѣла религія въ историческомъ развитіи британской націи, едва ли нужно особенно распространяться: это легко вскрывается даже при самомъ бѣгломъ знакомствѣ съ исторіей англійской революціи. Эта роль религіознаго элемента въ народной жизни не утрачена и досихъ поръ, поскольку религія обратилась теперь въ необходимую принадлежность англійскаго обихода. Въ такомъ положеніи религіи мы часто не наблюдаемъ проникновенія жизненныхъ отношеній истинно-религіознымъ духомъ, который можетъ стать въ такое рѣзкое противорѣчіе съ самимъ существомъ соціально-буржуазнаго строя, — наоборотъ, мы видимъ здѣсь, какъ мирно уживаются самыя вопіющія противорѣчія— этическія требованія религіи духа—съ одной стороны и властный призывъ матеріальной силы—съ другой. Такимъ образомъ, англійская религіозность является по преимуществу традиціонной, а не глубоко сознательной, и здѣсь мы встрѣчаемся съ однимъ изъ компромиссовъ, которыхъ такъ много въ англійской жизни и которые не безъ нѣкотораго основанія вызываютъ упреки въ лицемѣріи, такъ нерѣдко раздающіеся по адресу англійскаго общества. Благодаря такому исключительному значенію религіи въ жизни народа,

и развитіе англійской философской мысли находилось въ тѣсной связи съ ростомъ теологической науки, поскольку и древнѣйшіе англійскіе университеты являются колыбелью разнообразныхъ богословскихъ дисциплинъ. Эта тѣсная связь англійской университетской науки съ теологіей сохранилась, какъ извѣстно,до самаго послѣдняго времени. Первыя попытки англійской философской мысли, естественно, были окрашены колоритомъ схоластики, поскольку въ силу универсальной роли католичества тогдашняя мысль еще вполнѣ находилась въ теологическихъ тискахъ. Правда, мы уже сравнительно рано видимъ попытки освободиться отъ этихъ тисковъ и выработать болѣе широкій и свѣтлый взглядъ на все мірозданіе (напр., у Роджера Бэкона), однако это были единичныя явленія, которыя не могли измѣнить общаго мрачнаго колорита. Этотъ схоластицизмъ, конечно, имѣлъ полную силу и въ отношеніи этики, поскольку и здѣсь преобладающее значеніе принадлежало аскетическому элементу, въ связи съ довольно мрачнымъ взглядомъ на самое существо человѣческой природы. Эти воззрѣнія должны были постепенно измѣняться и смягчаться въ связи съ тѣмъ духомъ религіознаго оживленія, который принесла съ собою реформація. Правда, англійская реформація имѣетъ нѣсколько особенный характеръ: она носитъ на себѣ отпечатокъ того компромисса, который является типичнымъ для всей англійской жизни. Этотъ элементъ компромисса до самаго послѣдняго времени удержалъ свое значеніе и въ англійской теологической литературѣ. Конечно, на реформацію и вообще нельзя смотрѣть какъ ка протестъ вполнѣ свободной философской мысли противъ всякой догмы вообще. Мы знаемъ, какъ и въ реформированномъ христіанствѣ очень скоро же утвердилась та нетерпимость и выросъ тотъ фанатизмъ, которые едва ли уступаютъ самымъ рѣзкимъ проявленіемъ католическаго духа. Мы разумѣемъ, прежде всего, кальвинизмъ и родственныя ему направленія, которыя нашли нѣкоторое отраженіе и въ Англіи. Правда, эти обостренныя черты реформаціоннаго фанатизма скоро вызвали противъ себя сильное противодѣйствіе, въ частности въ лицѣ Арминія и его послѣдователей, когда возникли споры о естественныхъ силахъ человѣка, о степени его собственнаго, самостоятельнаго участія въ процессѣ спасенія своей души. Эти споры, явившіеся сначала на континен-

тѣ, не остались безслѣдными и въ отношеніи Англіи, гдѣ они дали поводъ къ болѣе углубленному обсужденію проблемы свободы воли. Въ связи съ антикальвинистическимъ рѣшеніемъ вопроса, естественно укрѣплялось мнѣніе, что человѣческая природа не является настолько испорченной, чтобы быть совсѣмъ не способной къ совершенствованію независимо отъ непосредственной божественной помощи. Мало того, на почвѣ этой полемики постепенно укрѣплялась мысль о томъ, что въ человѣкѣ уже изначально заложены очень цѣнные положительные задатки, которые могутъ развиваться вполнѣ самостоятельно, въ концѣ концовъ подавляя эгоистическія тенденціи человѣческаго существа. Здѣсь одинъ изъ источниковъ того оптимистическаго представленія о человѣческой природѣ, которое мы находимъ у Шефтсбёри и у его послѣдователей, считавшихъ благожелательныя тенденціи нашей природы болѣе могущественными, чѣмъ эгоистическія склонности. Но какъ бы то ни было, духъ критики постепенно вторгался и въ область протестантской религіи и полагалъ начало тому направленію мысли въ сферѣ теологической науки, которое извѣстно подъ именемъ раціонализма. Если раціонализмъ имѣетъ по преимуществу континентальное происхожденіе (родиной его можно считать Голландію), то очень широкую и своеобразную разработку его мы находимъ въ Англіи. Та форма раціонализма, которая извѣстна подъ именемъ деизма, можетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, считать своею родиной Англію, ибо она едва ли гдѣ культивировалась съ такой энергіей, какъ тамъ. Родоначальникомъ ея здѣсь можно считать извѣстнаго Герберта Чербёри, который облекъ эту доктрину въ спеціальныя формулы, имѣвшія большое значеніе для дальнѣйшаго развитія англійской мысли [1]). Духъ компромисса, которымъ проникнута система деизма, слишкомъ гармонировалъ съ типичными тенденціями англійской мысли, и этимъ объясняется столь интенсивная культура этого направленія именно на англійской почвѣ. Такимъ образомъ, мы видимъ здѣсь возникновеніе такъ называемаго естественнаго богословія, которое разрабатывается параллельно ортодоксальной теологіи. Въ 17 и 18 вв. въ Англіи появляется масса сочиненій изъ этой области, и многія изъ этихъ сочиненій имѣютъ большое значеніе

[1]) Подробная характеристика воззрѣній этого мыслителя будетъ представлена въ 3-й части нашей работы.

для исторіи англійской этики. Мы увидимъ впослѣдствіи, что эти произведенія въ значительной своей части являются этическими трактатами, гдѣ дѣлаются попытки дать естественное обоснованіе морали, независимое отъ ортодоксальной теологіи и въ то же время не стоящее въ противорѣчіи съ нею. Насколько удачны были такія попытки, это обнаружится для насъ позднѣе, но, исходя изъ общихъ соображеній, мы уже заранѣе можемъ предвидѣть малую плодотворность такихъ примирительныхъ тенденцій, тѣмъ болѣе, что многіе авторы этихъ произведеній были духовныя лица. Это послѣднее обстоятельство, несомнѣнно, отзывалось на конструкціи ихъ произведеній, а также и на самой аргументаціи, поскольку уже самое профессіональное положеніе ихъ авторовъ, какъ представителей извѣстнаго исповѣданія, заставляло сдерживать полетъ свободной мысли и подчинять его, въ концѣ концовъ, теологическому авторитету, хотя бы это дѣлалось очень замаскировано, съ внѣшними признаками объективнаго трактованія той или другой проблемы. Такимъ образомъ, въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ изъ этихъ мыслителей для утвержденія морали совсѣмъ не требовалось теологической санкціи, и одна естественная мораль считалась достаточною сама въ себѣ, разъ она служила истиннымъ выраженіемъ сущности человѣческой природы,—но въ то же время эта санкція скрыто выступала въ видѣ своеобразныхъ постулатовъ, которые, въ концѣ концовъ, оказывались совершенно совпадающими съ различными догматами христіанской религіи. Правда, эти примирительныя попытки не всегда удовлетворяли болѣе острыхъ и глубокихъ мыслителей, и мы увидимъ впослѣдствіи, что нѣкоторые изъ послѣднихъ болѣе радикально рѣшали проблему моральной санкціи, сознательно отвергая въ данномъ случаѣ доминирующее значеніе теологіи. Такіе моралисты, какъ Гоббсъ, Шефтсбёри, Юмъ, несмотря на очень существенныя различія въ своихъ психологическихъ воззрѣніяхъ, несмотря на то, что у нѣкоторыхъ изъ нихъ встрѣчаются прямо-противоположные взгляды на самое существо человѣческой природы, очень единодушны въ своемъ отрицаніи теологической санкціи въ области морали, недостаточность которой для нихъ была очевидна по самымъ разнообразнымъ соображеніямъ. Такое скептическое отношеніе, естественно, вызывало противъ себя противодѣйствіе со стороны ортодоксальной теологіи, и

на этой почвѣ развивается обширная полемическая литература, правда, очень мало продуктивная для болѣе углубленнаго разсмотрѣнія моральныхъ вопросовъ, тѣмъ болѣе что эти выпады изъ теологическаго лагеря не всегда вызывали соотвѣтствующую отповѣдь, и иногда это происходило не въ силу равнодушія со стороны опровергаемыхъ авторовъ, а благодаря еще недостаточной свободѣ мысли, стѣсняемой не столько юридическими запрещеніями, сколько традиціонной нетерпимостью, а иногда прямо ханжествомъ, чертами, столь типичными для значительной части англійскаго общества вплоть до нашихъ дней. Упомянутое скептическое отношеніе къ религіи, какъ высшей санкціи въ области морали, находитъ для себя объясненіе, между прочимъ, въ тѣхъ особенностяхъ религіозной жизни, которыя мы находимъ въ это время въ Англіи. Этотъ скептицизмъ—не простое свободомысліе, а результатъ продолжительныхъ и печальныхъ наблюденій надъ развитіемъ религіозной жизни въ Англіи за нѣсколько послѣднихъ вѣковъ. Мы знаемъ, какіе огромные потоки крови были пролиты на почвѣ борьбы между католиками и диссидентами, и зрѣлище этихъ кровавыхъ явленій не могло настраивать безпристрастнаго наблюдателя въ пользу религіи, вѣрнѣе—въ пользу ея абсолютнаго, самостоятельнаго значенія. А между тѣмъ многіе изъ англійскихъ моралистовъ были невольными свидѣтелями этихъ тягостныхъ процессовъ. Затѣмъ, когда уже была достигнута свобода вѣроисповѣданія для индепендентовъ, то и здѣсь мало утѣшительнаго представляла собою ожесточенная борьба различныхъ религіозныхъ партій, столь далекихъ въ своей жизни отъ мирныхъ завѣтовъ Христа. Религіозная нетерпимость, фанатизмъ, выражавшійся, между прочимъ, въ различныхъ формахъ религіознаго, почти болѣзненнаго энтузіазма, вмѣстѣ съ этимъ—часто очень грубое суевѣріе,—все это слишкомъ обще-извѣстныя черты тогдашней религіозной жизни, чтобы подробно останавливаться на нихъ. Этимъ объясняется обиліе сочиненій, появившихся въ это время противъ различнаго рода суевѣрій и религіознаго энтузіазма, и нѣкоторыя изъ этихъ произведеній написаны именно упомянутыми радикальными моралистами. Наконецъ, столкновеніе наиболѣе свободныхъ моральныхъ теченій съ традиціонной моралью, опиравшейся на религіозный авторитетъ, происходило въ связи съ участіемъ третьяго фактора

(кромѣ религіи и морали), который въ данномъ случаѣ игралъ большую роль. Мы разумѣемъ усложненіе условій культурной жизни, каковое обстоятельство вызывало необходимость установить извѣстное отношеніе между новыми формами жизни и моралью, опирающеюся на теологическій авторитетъ. Мы имѣемъ въ виду здѣсь, главнымъ образомъ, расцвѣтъ экономической жизни, которымъ характеризуется состояніе Англіи въ 17—18 вв., о чемъ мы уже упоминали нѣсколько выше. Развитіе промышленности, изобрѣтеніе новыхъ орудій производства, прогресъ техники въ различныхъ направленіяхъ,—все это сильно измѣнило тонъ жизни, сдѣлало болѣе доступной, правда, для нѣкоторыхъ, болѣе привилегированныхъ лицъ, жизнь въ видѣ роскошнаго существованія, вырывъ, такимъ образомъ, болѣе глубокую пропасть между различными общественными классами. Такое положеніе вещей, какъ уже мы упоминали, должно было задать современному моралисту вопросъ, какъ примирить существованіе этого экономически-финансоваго прогресса съ тѣми довольно суровыми предписаніями христіанской морали, въ особенности какъ мы наблюдаемъ ихъ въ ученіяхъ нѣкоторыхъ современныхъ сектъ. Можно было сразу стать на ту или другую сторону, отстаивать аскетизмъ или защищать современныя формы жизни, хотя бы эти формы приходили въ прямое столкновеніе съ требованіями христіанско-аскетическаго идеала. Можно было конечно, выбрать, по обычаю, позицію компромисса и попытаться избѣжать указанной альтернативы. И мы видимъ, что въ современной Англіи были, дѣйствительно, представители всѣхъ указанныхъ точекъ зрѣнія, причемъ, несомнѣнно, большое оживленіе вокругъ этической проблемы могло вызвать такое этическое направленіе, которое опредѣленно выбирало тотъ или другой членъ указанной альтернативы. Намъ нѣтъ нужды упоминать, что традиціонный аскетизмъ имѣлъ своихъ защитниковъ, правда, въ данное время, немногочисленныхъ,—но болѣе достойно замѣчанія, что нашлись мыслители, которые не побоялись принять второй членъ альтернативы, признавъ, такимъ образомъ, законность всѣхъ усложнившихся формъ жизни, хотя бы послѣднія приходили въ самое полное противорѣчіе съ предписаніями традиціонной морали. Съ этой точки зрѣнія многое изъ того, что клеймится моралистомъ какъ порокъ, имѣетъ большую цѣнность въ глазахъ культуры, ибо

эта послѣдняя, въ тѣхъ формахъ, какія намъ представляется современною жизнью, можетъ существовать только при условіи поддержанія такихъ пороковъ. Такъ разсуждаетъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, Мандевиль въ своей извѣстной «Баснѣ о пчелахъ». Естественно, такая постановка проблемы должна была вызвать очень сильное возбужденіе среди моралистовъ, и, дѣйствительно, мы видимъ цѣлый рядъ сочиненій, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ упомянутому произведенію. Правда, большинство этихъ сочиненій вышло изъ теологическаго лагеря, и въ нихъ трудно искать настоящей объективности, но здѣсь мы можемъ указать нѣсколько работъ, написанныхъ безъ упомянутой предвзятой цѣли. Съ другой стороны, и въ этихъ теологическихъ произведеніяхъ неизбѣжно затрагивалась проблема объ отношеніи между христіанствомъ и культурой, при чемъ хотя рѣшеніе ея нерѣдко давалось въ духѣ не всегда удовлетворяющаго компромисса, однако уже болѣе острая постановка вопроса представляла сама по себѣ значительный интересъ и помогала уяснить всю важность трактуемой проблемы. Въ этомъ процессѣ обсужденія столь кардинальныхъ вопросовъ, естественно, имѣла мѣсто переоцѣнка основныхъ этическихъ понятій, поскольку такая переоцѣнка вызывалась столь ясно обозначившимся прогрессомъ въ культурной жизни.

IV.

Эпоха 16—17 вв. характеризуется, какъ эра зарожденія новаго міровоззрѣнія, на почвѣ тѣхъ научныхъ успѣховъ, которые падаютъ на это время. Здѣсь, прежде всего, разумѣются знаменитыя астрономическія открытія, связанныя съ именами Коперника, Кеплера, Галилея. Громадное значеніе этихъ фактовъ въ исторіи развитія человѣческой мысли обще-извѣстно: они разрушили прежнее геоцентрическое, а отчасти и антропоцентрическое міросозерцаніе, заставивъ разсматривать землю, вмѣстѣ съ ея обитателями, какъ ничтожную частицу въ безграничномъ пространствѣ вселенной. Мысль о многихъ мірахъ, о существованіи единого закона, которымъ управляются эти части вселенной, естественно, вызвала къ жизни пантеистическую концепцію, которая была не чужда и античной мысли, но которая теперь, черезъ много лѣтъ, возникаетъ сразу въ нѣсколькихъ странахъ Европы. Затѣмъ, рас-

ширенію кругозора тогдашняго человѣчества способствовали великія географическія открытія, которыя имѣли мѣсто еще начиная съ конца 15 в. Открытіе Америки и множества острововъ съ разнообразнымъ населеніемъ, знакомство съ этимъ населеніемъ, изученіе его природы и жизни постепенно укрѣпляло мысль относительно общности основъ человѣческихъ свойствъ, относительно сходства важнѣйшихъ стимуловъ, которые лежатъ въ основѣ человѣческой дѣятельности и которые породили всѣ сложныя и разнообразныя формы культурныхъ отношеній. Вмѣстѣ съ тѣмъ, болѣе тщательное проникновеніе въ жизнь первобытнаго или некультурнаго человѣка приводило къ признанію условности моральныхъ и соціальныхъ нормъ, субъективности основныхъ общественныхъ и нравственныхъ понятій, которыя доселѣ многими считались не подлежащими измѣненію, абсолютно устойчивыми. Наконецъ, мы должны упомянуть объ исключительныхъ успѣхахъ естественно-научнаго метода, именно механическаго метода изслѣдованія разнообразныхъ явленій природы, который долженъ былъ замѣнить собою телеологическій методъ, столь популярный со времени Аристотеля и столь настойчиво культивировавшійся въ теченіе всей эпохи среднихъ вѣковъ. Если еще Бэконъ мечталъ о созданіи такого новаго метода, явившись очень неудачнымъ воплотителемъ его при объясненіи конкретныхъ явленій, то Галилей вполнѣ можетъ быть названъ его истиннымъ творцомъ. Этотъ методъ полагаетъ начало новой эпохѣ въ исторіи развитія естествознанія, которая не можетъ считаться законченной и теперь. Всѣ эти формы исключительнаго научнаго оживленія, которыми характеризуется названная эпоха, оказали извѣстное вліяніе и на развитіе англійской этики въ теченіе 17—18 вв. Такъ, крушеніе геоцентрической системы и въ связи съ этимъ ослабленіе антропоцентрической концепціи должно было сопровождаться соотвѣтственными результатами и въ области этическихъ конструкцій, когда эти моральныя построенія должны были происходить уже на почвѣ изученія свойствъ человѣческой природы, а не въ связи съ прежнимъ представленіемъ о болѣе высокомъ происхожденіи человѣка, столь отличномъ отъ генезиса другихъ живыхъ существъ. Уже здѣсь мы видимъ зачатки и сравнительнаго психологическаго метода, которымъ нерѣдко поль-

Библиотека ООН

зуются моралисты 18 в. (въ особенности Юмъ) при анализѣ тѣхъ естественныхъ задатковъ, на почвѣ которыхъ развивается моральная дѣятельность. Этотъ методъ, въ связи съ тѣми данными, которыя получались изъ этнографическихъ наблюденій, приводилъ къ различнымъ заключеніямъ, смотря по тому, какія стороны человѣческаго существа выступали на первый планъ—обще-зоологическія или составляющія специфическое достояніе человѣка. Но какъ бы то ни было, здѣсь мы уже встрѣчаемся съ этнографическимъ матеріаломъ о природѣ человѣка, правда, часто утилизируемымъ (а иногда и собраннымъ) очень односторонне. Затѣмъ, упомянутыя этнографическія данныя имѣли значеніе въ другомъ отношеніи для развитія этики: поразительное разнообразіе, встрѣчаемое у людей, въ пониманіи нравственности, разнообразіе, доходящее до противоположности, естественно порождало мысль о субъективности самыхъ сложныхъ и абстрактныхъ нравственныхъ понятій, вело къ признанію ихъ опытнаго происхожденія и, такимъ образомъ, въ корнѣ подрывало доктрину о прирожденномъ знаніи въ области этическихъ концепцій. Мы знаемъ, какую большую роль сыгралъ этнографическій матеріалъ въ знаменитой критикѣ врожденныхъ идей у Локка. Что касается теперь того механическаго метода изслѣдованія природы, главнымъ творцомъ котораго считается Галилей, то онъ также оказалъ извѣстное воздѣйствіе на разработку этической проблемы въ Англіи. Этотъ методъ опирался, какъ извѣстно, на математику, и математическія отношенія считались, благодаря своей очевидности, наиболѣе совершенными и достовѣрными построеніями. Въ силу этихъ своихъ качествъ эти отношенія были перенесены и въ область этики—сначала континентальными, а затѣмъ и англійскими мыслителями. Правда, важнѣйшіе представители британскаго интеллектуализма въ области морали заимствовали этотъ методъ не столько у спеціалистовъ-натуралистовъ, сколько у картезіанцевъ, но вѣдь самъ Декартъ былъ крупный математикъ и серьезный естествоиспытатель, а кромѣ этого, на нѣкоторыхъ представителяхъ упомянутаго интеллектуализма (напр., Кларкѣ и Уолластонѣ) мы можемъ видѣть воздѣйствіе геніальнаго натуралиста—Ньютона. Впрочемъ, односторонность этого метода, въ такой крайней постановкѣ, была скоро открыта, лишь только была болѣе научно констатирована вся

Красной Армии ... Куйбышев

сложность отношеній, съ которыми имѣетъ дѣло этика, но этимъ не былъ поколебленъ болѣе широко понимаемый методъ естественно-научнаго изслѣдованія моральныхъ явленій. Онъ только сталъ опираться не на абстрактныя математическія построенія, а на эмпирическія данныя, полученныя путемъ тщательнаго изученія человѣческой природы, во всемъ ея объемѣ, во всей совокупности физическихъ и психическихъ свойствъ, затрагиваемыхъ въ процессѣ моральной дѣятельности.

V.

Всѣ ранѣе указанные факторы въ развитіи британской этики приходили въ соприкосновеніе съ важнѣйшими философскими теченіями, которыя были господствующими въ характеризуемую эпоху. Родоначальникомъ новой англійской философіи обычно считается Ф. Бэконъ. Съ именемъ Бэкона обыкновенно соединяется представленіе о радикальномъ реформаторѣ въ философской области, на почвѣ эмпиризма, въ связи съ горячимъ протестомъ противъ античной философіи. Этотъ протестъ представляется направленнымъ, главнымъ образомъ, противъ Аристотеля, въ особенности противъ той формы, которую получили основные принципы этого мыслителя въ схоластической философіи. Такое представленіе объ этомъ англійскомъ мыслителѣ справедливо только отчасти. Дѣйствительно, мы видимъ въ Бэконѣ сильнаго борца противъ односторонностей чисто умозрительныхъ конструкцій; намъ бросается въ глаза его попытка формулировать новый методъ изслѣдованія природы, основанный на непосредственномъ изученіи фактовъ, наконецъ, мы встрѣчаемъ у него множество полемическихъ замѣчаній по адресу античной философіи, въ особенности—Аристотеля,—но все это еще совсѣмъ не значитъ, что Бэконъ сумѣлъ совершенно порвать съ наслѣдіемъ предшествующей философской мысли и вступилъ на совершенно новый путь. Такъ, что касается его методологической попытки, задуманной въ такомъ широкомъ масштабѣ, то ее едва ли можно признать вполнѣ удавшейся. Мы знаемъ, какъ несовершенно былъ выдержанъ Бэкономъ принципъ эмпиризма, какъ въ своихъ объясненіяхъ конкретныхъ явленій Бэконъ былъ еще рабомъ схоластическихъ предразсудковъ и часто не могъ уловить истинно-научнаго духа въ тѣхъ великихъ открытіяхъ, ко-

торыя были сдѣланы или его ближайшими предшественниками (Коперникъ), или его младшими современниками (Галилей). Наоборотъ, онъ иногда становился въ прямую оппозицію къ этимъ завоеваніямъ человѣческаго духа, и въ этомъ сказывается та огромная сила традиціи, отъ которой не могъ освободиться и этотъ крупный умъ. Такимъ образомъ, Бэконъ подпадаетъ здѣсь подъ власть той же самой философіи, да еще въ ея худшей формѣ, противъ которой онъ возставалъ съ такимъ жаромъ. И послѣдующее развитіе британской философіи показываетъ намъ, какъ сильно было вліяніе античной мысли въ Англіи — этой странѣ, повидимому, преимущественно реалистическихъ тенденцій. Что касатся эмпирическихъ элементовъ Бэконовской философіи, то вліяніе ихъ въ дѣйствительности было гораздо слабѣе, чѣмъ нерѣдко думаютъ. Настоящій эмпиризмъ появился въ Англіи гораздо позднѣе, да и онъ на самомъ дѣлѣ является не столь радикальнымъ, какъ это можно подумать съ перваго раза. Что же касается эмпирическихъ тенденцій у болѣе близкихъ къ Бэкону представителей англійской философской мысли—Гоббса и Локка, то, не говоря уже о другихъ, очень существенныхъ элементахъ въ міросозерцаніи упомянутыхъ мыслителей, эти эмпирическія тенденціи генетически находятся въ болѣе тѣсной связи съ общимъ научнымъ духомъ эпохи, чѣмъ съ мало плодотворной попыткой реформы, предпринятой ихъ англійскимъ предшественникомъ. Такимъ образомъ, сила античной традиціи сказалась замѣтнымъ образомъ и на родоначальникѣ англійскаго эмпиризма. Но здѣсь ея вліяніе было часто безсознательное, противъ воли самого философа, который хотѣлъ указать для своей мысли совершенно новый путь. Между тѣмъ мы можемъ отмѣтить цѣлый рядъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о сознательномъ обращеніи къ античной философіи со стороны англійскихъ мыслителей 16—17 вв. При этомъ мы наблюдаемъ высокую оцѣнку различныхъ теченій древней мысли, начиная съ наиболѣе крупныхъ ея представителей и оканчивая второстепенными выразителями эклектическихъ тенденцій. Такъ, мы видимъ опредѣленное положительное отношеніе къ геніальному представителю античной философіи—Платону, имѣвшему довольно многочисленныхъ послѣдователей въ Англіи въ 16—17 вв. Мы разумѣемъ извѣстныхъ кэмбриджскихъ платониковъ, мыслителей,

преслѣдовавшихъ отчасти религіозныя, отчасти философскія цѣли. Являясь представителями своеобразно понимаемаго христіанства, эти философы пытаются утвердить нѣкоторыя свои теологическія положенія, опирая ихъ на фундаментъ античной философской мысли. Самымъ прочнымъ и непоколебимымъ столпомъ для нихъ является Платонъ, и истолкованіе принциповъ его философіи въ теологическихъ цѣляхъ—одна изъ главныхъ задачъ этихъ мыслителей. Здѣсь передъ нами нѣсколько сочиненій, свидѣтельствующихъ о внимательномъ изученіи античнаго мыслителя, въ особенности тѣхъ его діалоговъ, гдѣ выступаютъ на болѣе видное мѣсто мистическіе элементы. Вообще мистика играла большую роль въ воззрѣніяхъ этихъ мыслителей, и вотъ почему, вмѣстѣ съ обращеніемъ къ Платону, у нихъ сильное тяготѣніе къ его позднѣйшимъ послѣдователямъ—неоплатоникамъ, гдѣ раціоналистическія тенденціи заслоняются упомянутыми мистическими симпатіями. Но несмотря на эту примѣсь мистицизма, интеллектуализмъ все-таки былъ преобладающею чертою этого направленія, и этическія системы этихъ мыслителей имѣютъ своеобразную раціоналистическую окраску. Правда, интеллектуализмъ этотъ не чисто античнаго происхожденія, и здѣсь большая роль принадлежитъ воздѣйствію и со стороны картезіанской философіи, но все-таки эллинское вліяніе здѣсь выступаетъ на первый планъ. Ниже намъ придется говорить болѣе подробно о совмѣщеніи этихъ двухъ элементовъ у главнѣйшихъ представителей кэмбриджскаго платонизма, оставившихъ замѣтный слѣдъ въ исторіи англійской этики—Кэдвортѣ и Морѣ Здѣсь же мы только должны добавить, что на Платона, въ особенности на нѣкоторыя его этическія положенія, ссылаются, въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, и такіе противники моральнаго интеллектуализма, какъ Юмъ. Все это свидѣтельствуетъ о популярности названнаго античнаго мыслителя въ англійской философіи за характеризуемый періодъ.

Но вліяніе античной мысли въ эту эпоху развитія англійской философіи не ограничивается Платономъ и той переработкой его ученія, которую мы встрѣчаемъ въ неоплатонизмѣ. Позднѣйшія и менѣе значительныя направленія античной мысли также находили свое отраженіе въ англійской философіи 17—18 вв. и, въ частности, въ разныхъ моральныхъ теоріяхъ за это время. Мы

разумѣемъ здѣсь такія развѣтвленія античной философіи, какъ стоицизмъ, эпикуреизмъ, скептицизмъ, а также разнообразныя формы позднѣйшаго эклектизма. Что касается скептицизма, то намъ уже въ первой части своей работы приходилось упоминать, что это теченіе античной философской мысли не осталось безъ вліянія на Юма, при формулированіи его скептическихъ взглядовъ [1]). Въ отношеніи стоицизма необходимо замѣтить, что вліяніе его было не такъ сильно, какъ другой—въ одно и то же время родственной и отличной системы—эпикуреизма, однако это вліяніе все-таки имѣло мѣсто. Мы увидимъ впослѣдствіи, какъ многимъ обязанъ былъ этому направленію одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей англійской этики конца 17 и начала 18 в.—Шефтсбёри: общая пантеистическая окраска его міросозерцанія, а также его оптимизмъ обязаны своимъ происхожденіемъ въ значительной степени воздѣйствію со стороны стоической доктрины. Но еще большимъ вліяніемъ пользовалось другое упомянутое направленіе—эпикуреизмъ. Мы беремъ въ данномъ случаѣ эту систему во всей ея полнотѣ, т.-е. разумѣемъ не одну только моральную доктрину, но и теорію мірообъясненія, которую мы находимъ въ этой философемѣ. Механическій характеръ этой теоріи слишкомъ гармонировалъ съ тѣми данными естествознанія, которыя встрѣчается въ эту эпоху исключительнаго расцвѣта наукъ о природѣ. Мы наблюдаемъ воскрешеніе эпикуреизма въ новой философіи въ видѣ цѣльной системы (у Гассенди), правда, пытающейся войти въ извѣстное соглашеніе съ основными положеніями традиціонной религіи. Но у нѣкоторыхъ англійскихъ мыслителей мы встрѣчаемъ болѣе радикальное проведеніе механическихъ принциповъ, ясно выраженныхъ въ эпикуреизмѣ и теперь поставленныхъ въ тѣсную связь съ успѣхами современнаго естествознанія. Таково, напримѣръ, механическое объясненіе у Гоббса, таковы же симпатіи къ механическому (въ широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ противоположенія сверхъестественному) толкованію явленій и у Юма. Послѣдній, какъ это мы увидимъ ниже, очень нерѣдко развиваетъ свои взгляды путемъ сопоставленія эпикуреизма съ нѣкоторыми противоположными направленіями, склоняя свои симпа-

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. М. 1905, стр. 35, 81—82.

тіи именно въ сторону механическаго объясненія разнообразныхъ процессовъ міра. Мы уже не говоримъ о такомъ послѣдователѣ Гоббса, какъ Мандевиль, который такъ опирается на авторитетъ Лукреція въ толкованіи самыхъ разнообразныхъ процессовъ въ жизни природы и человѣка. Но центръ тяжести эпикурейской философіи лежалъ, какъ извѣстно, въ этикѣ, и вліяніе этой стороны античной доктрины было особенно велико въ характеризуемую нами эпоху. Прежде всего, мы видимъ здѣсь высокую оцѣнку чувства вообще, каковой элементъ нашей психики выступалъ на первый планъ въ философскихъ построеніяхъ и античныхъ эпикурейцевъ. Въ частности, и въ отношеніи этической дѣятельности базисъ пытаются отыскать теперь въ эмоціональной сферѣ, и большинство англійскихъ направленій въ этикѣ представляютъ собою своеобразную мораль чувства. Затѣмъ, еще въ античномъ эпикуреизмѣ уже можно констатировать принципъ расцѣнки удовольствій (у Эпикура и у его учениковъ), и съ этимъ же принципомъ мы встрѣчаемся и у многихъ представителей англійской этики, въ особенности у тѣхъ, которые являются родоначальниками новѣйшаго утилитаризма. Что здѣсь часто имѣло мѣсто генетическое отношеніе, а не случайное совпаденіе, объ этомъ свидѣтельствуютъ и неоднократныя ссылки на Эпикура и Лукреція такихъ британскихъ моралистовъ, какъ Шефтсбёри, Мандевиль, Юмъ и нѣкоторые другіе. Вообще, значительное воздѣйствіе со стороны эпикуреизма на нѣкоторыхъ представителей англійской морали не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но, быть можетъ, еще гораздо большее вліяніе нужно приписать позднѣйшему античному эклектизму, въ лицѣ его главнаго представителя—Цицерона. Цицеронъ одинъ изъ самыхъ популярныхъ античныхъ авторовъ у англійскихъ моралистовъ. Читая сочиненія Кумберлэнда, Шефтсбёри, Гетчесона, Юма, поражаешься массою цитатъ изъ сочиненій этого эклектика. Несомнѣнно, и многія положенія эпикуреизма и стоицизма вошли въ обиходъ англійской философской мысли черезъ этого позднѣйшаго представителя эллино-римской культуры. Эклектическій характеръ философіи Цицерона дѣлалъ ее чрезвычайно гибкой и давалъ возможность приспособлять къ себѣ взгляды этого автора мыслителямъ и далеко не одинаковыхъ направленій. Каждый могъ выбирать изъ нея то, что казалось болѣе

подходящимъ уже къ намѣченнымъ ранѣе принципамъ, для которыхъ въ ученіи этого эклектика пытались найти лишніе аргументы, еще очень цѣнимые современнымъ тому или другому писателю обществомъ. Въ особенности посчастливилось одному пункту въ возрѣніяхъ Цицерона, заимствованному послѣднимъ у стоиковъ. Это такъ называемое ученіе о естественномъ правѣ, поскольку основной принципъ стоической этики состоялъ въ жизни, согласной съ природой, порождая, такимъ образомъ, эту идею о своеобразномъ jus naturale. Несомнѣнно, англійскіе моралисты были хорошо знакомы съ тою болѣе научною постановкою проблемы естественнаго права, которую мы встрѣчаемъ въ знаменитомъ сочиненіи Гуго Гроція (De jure belli et pacis, 1625), однако для нѣкоторыхъ изъ нихъ обращеніе къ Цицерону имѣло самостоятельное значеніе, и этотъ послѣдній разсматривался ими какъ самъ по себѣ очень значительный авторитетъ. Намъ еще придется говорить объ этомъ воздѣйствіи Цицерона на извѣстныхъ англійскихъ моралистовъ, когда мы будемъ характеризовать въ отдѣльности ученіе каждаго изъ нихъ,—здѣсь же мы только замѣтимъ, что даже такой представитель позднѣйшаго эмпиризма, какъ Юмъ, предпочитаетъ брать классификацію добродѣтелей изъ «De officiis» Цицерона и, по его же собственнымъ словамъ, своимъ взглядомъ на то, что одно сознаніе въ себѣ добродѣтели не можетъ быть достаточнымъ мотивомъ для дѣятельности въ опредѣленномъ направленіи, онъ былъ обязанъ упомянутому античному мыслителю [1]). Все это свидѣтельствуетъ о большомъ значеніи античнаго элемента въ процессѣ выработки разнообразныхъ направленій англійской этики. Не мѣшаетъ замѣтить при этомъ, что одинъ изъ видныхъ представителей англійской морали, пытающійся возстановить этическіе принципы Шефтсбёри, въ самомъ заглавіи своего сочиненія заявляетъ, что онъ пытается формулировать свои воззрѣнія примѣнительно къ духу античныхъ моралистовъ (мы разумѣемъ Гетчесона) [2]).

---

[1]) Письмо къ Гетчесону отъ 17 сент. 1739 г. Burton J. Life and letters of D. Hume, Edinburgh, 1846, v. I, pp. 113—115.

[2]) Полное заглавіе главнаго трактата Гетчесона по этикѣ слѣдующее: „Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели, въ двухъ трактатахъ, въ которыхъ принципы покойнаго графа Шефтсбёри выясняются и защищаются

Если мы обратимся теперь къ характеристикѣ различныхъ направленій новой философіи, которая играла столь значительную роль въ этомъ процессѣ зарожденія разнообразныхъ этическихъ теченій, то на первомъ мѣстѣ нужно поставить картезіанскую философію. Роль картезіанства въ генезисѣ англійской философіи до сихъ поръ не можетъ считаться достаточно выясненной. Наиболѣе обычно противопостановленіе англійскаго эмпиризма картезіанскому раціонализму, будетъ ли это раціонализмъ Декарта и Мальбранша, или интеллектуализмъ Спинозы. Обыкновенно ссылаются на знаменитую критику Локкомъ врожденныхъ идей, отмѣчаютъ болѣе послѣдовательное проведеніе эмпирической точки зрѣнія у Беркли и Юма, оттѣняютъ существенное различіе и въ этическихъ воззрѣніяхъ, противопоставляя континентальному интеллектуализму въ морали этику непосредственнаго чувства, которая такъ культивировалась на островѣ. Но едва ли можно согласиться съ такимъ нѣсколько упрощеннымъ представленіемъ дѣла. Намъ уже приходилось въ первой части своей работы отмѣчать сильное вліяніе картезіанской философіи на болѣе крупныхъ представителей англійскаго эмпиризма [1]). Здѣсь же мы только замѣтимъ, что Локкъ, несмотря на свою полемику съ прирожденными идеями, пользуется чисто-раціоналистическимъ, картезіанскимъ критеріемъ при опредѣленіи цѣнности различныхъ видовъ знанія. Мы въ свое время говорили, что и Юмъ своимъ различіемъ двухъ основныхъ типовъ знанія обязанъ той же раціоналистической философіи, при чемъ истиннымъ знаніемъ Юмъ считаетъ именно то же знаніе, которое считали таковымъ и представители картезіанской философіи, знаніе же фактовъ, по его мнѣнію, есть не больше, какъ только своеобразная вѣра [2]). Что касается теперь еще одного крупнаго представителя англійской философіи, посредствующаго между Локкомъ и Юмомъ, именно Беркли, то несмотря на всю оригинальность этого философа и несмо-

---

противъ автора „Басни о пчелахъ“ и въ которыхъ устанавливаются идеи моральнаго добра и зла, согласно мнѣніямъ древнихъ моралистовъ, съ попыткой „ввести математическое исчисленіе въ объекты морали“.

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. М., 1905, стр. 46.

[2]) Ib., c. 234.

тря, въ то же время, на тѣсную зависимость его имматеріализма отъ эмпиризма Локка, яркая спиритуалистическая окраска его философіи, его признаніе Абсолютнаго Духа, вѣчно и перерывно воспринимающаго всѣ вещи,—все это едва ли могло бы имѣть мѣсто, если бы такому пониманію не предшествовала аналогичная концепція Мальбранша. Если мы перейдемъ теперь къ этикѣ, то здѣсь съ перваго раза тоже, повидимому, бросается въ глаза противоположность между англійскими моральными ученіями и интеллектуалистической этикой картезіанства. Дѣйствительно, англійская мораль есть по преимуществу мораль чувства, и наиболѣе крупные британскіе моралисты борются прежде всего съ интеллектуалистическими тенденціями въ этикѣ. Это можно сказать и о Шефтсбёри, и о Гетчесонѣ, и о Юмѣ. Даже представители англійскаго интеллектуализма, какъ, напр. Кэдвортъ или Моръ, повидимому относятся также отрицательно къ картезіанскому раціонализму, который плохо мирился съ мистическими тенденціями, присущими этимъ моралистамъ. Но если все это справедливо, то и въ этомъ случаѣ нельзя отрицать важнаго значенія картезіанства для развитія англійской этики, поскольку картезіанская мораль являлась своеобразнымъ, но очень сильнымъ стимуломъ для разработки этики въ противоположномъ направленіи. Затѣмъ, несомнѣнно, въ нѣкоторыхъ направленіяхъ англійской этики мы можемъ видѣть и чисто положительное воздѣйствіе картезіанскаго раціонализма, какъ это, напримѣръ, можно сказать о той формѣ морали интеллектуализма, которую мы встрѣчаемъ у Кларка и Уолластона. Наконецъ, и тѣ англійскіе моралисты, которые въ значительной степени являются противниками картезіанской философіи, въ дѣйствительности однако жъ многимъ обязаны морали этого направленія, что безъ труда вскрывается изъ разсмотрѣнія ихъ философіи. Такъ Г. Моръ, несмотря на всю ярко мистическую окраску своихъ взглядовъ, однакожъ высоко цѣнитъ Декарта и, при изложеніи своихъ моральныхъ воззрѣній, пользуется извѣстной классификаціей аффектовъ, созданный этимъ континентальнымъ мыслителемъ. Болѣе того, анализу эмоцій, который мы находимъ у Декарта и его послѣдователей, многимъ обязаны такіе моралисты-эмпирики, какъ Юмъ. Мы увидимъ впослѣдствіи, что Юмъ хорошо былъ знакомъ съ сочиненіями Мальбранша, воздѣйствіе котораго на юмовское изслѣдованіе на-

шей эмоціональной жизни, въ обѣихъ редакціяхъ относящагося сюда сочиненія, едва ли можетъ подлежать какому-либо сомнѣнію. Такимъ образомъ, вліяніе картезіанства на англійскую философію имѣло мѣсто не только въ области теоретическихъ построеній, но и въ сферѣ этики—въ ея разнообразныхъ развѣтвленіяхъ. Но указанными философскими направленіями, конечно, не исчерпываются тѣ теченія философской мысли, въ связи съ которыми шло развитіе англійскихъ системъ морали. Едва ли нужно особенно распространяться о томъ, что уже въ 17 в. въ Англіи было положено основаніе тому эмпирическому направленію въ области философіи, которое является особенно типичнымъ для англійской философской мысли 18 в. Начало этого направленія обыкновенно возводится къ Бэкону, хотя мы уже знаемъ, что Бэкона нельзя считать настоящимъ представителемъ эмпиризма, особенно если при разсмотрѣніи философскихъ проблемъ выдвигать на первый планъ гносеологическій аспектъ. Съ этой послѣдней точки зрѣнія эпитетъ «эмпирика» болѣе приложимъ къ Локку, хотя и здѣсь, какъ мы знаемъ, необходимы нѣкоторыя оговорки [1]). Съ другой стороны, не нужно упускать изъ виду эмпирическихъ элементовъ у одного изъ предшественниковъ Локка, оказавшаго сильное воздѣйствіе на послѣдняго. Мы разумѣемъ Гоббса. Эмпиризмъ этого своеобразнаго мыслителя, соединявшаго нѣкоторые раціоналистическіе элементы съ принципами опытной философіи, находится въ тѣсной связи съ тѣми успѣхами естествознанія, о которыхъ мы кратко говорили выше. Несомнѣнно, эти успѣхи содѣйствовали и дальнѣйшему росту эмпирическаго направленія, какъ мы его встрѣчаемъ отчасти у Беркли, но, главнымъ образомъ, у Юма. Какъ въ отношеніи его самого, такъ и въ отношеніи его ближайшихъ предшественниковъ вліяніе эмпиризма было очень сильно и въ сферѣ моральныхъ конструкцій, поскольку во всѣхъ этихъ построеніяхъ мы встрѣчаемся и съ опытнымъ методомъ изслѣдованія, и съ самимъ матеріаломъ, собраннымъ на почвѣ изученія чисто фактическихъ отношеній. Со всѣмъ этимъ мы ближе познакомимся при самой характеристикѣ этическихъ направленій.

---

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. М., 1905, с. 40.

Всѣ только что охарактеризованныя обстоятельства, при которыхъ происходило развитіе англійской этики, далеко не одинаковы по своей общей природѣ, и нѣкоторыя изъ нихъ даже прямо противоположны другъ другу. Это, напримѣръ, можно сказать о такихъ факторахъ, какъ традиціонная религія и новый научный духъ или иногда явно несогласныя между собою философскія направленія, отправляющіяся отъ прямо противоположныхъ исходныхъ пунктовъ. Однако эта противоположность является передъ нами несомнѣннымъ фактомъ, и ею-то, главнымъ образомъ, и порождается то разнообразіе этическихъ направленій, съ которымъ мы встрѣчаемся въ характеризуемую эпоху. Анализируя это разнообразіе, мы наблюдаемъ здѣсь какъ бы перекрещиваніе между собою ранѣе указанныхъ факторовъ даже въ теченіе одного небольшого періода, чѣмъ и объясняется появленіе довольно противоположныхъ моральныхъ теченій на протяженіи очень небольшого количества лѣтъ. Но все это болѣе ясно и конкретно обнаружится передъ нами при разсмотрѣніи опредѣленныхъ направленій въ англійской морали.

II. Важнѣйшіе представители англійской этики до Юма.

Приступая къ изложенію наиболѣе существенныхъ направленій англійской этики до Юма, мы испытываемъ затрудненіе при выработкѣ точной классификаціи этихъ направленій. Затрудненіе это имѣетъ для себя объясненіе въ томъ разнообразіи факторовъ, которые обусловливали собою появленіе этихъ довольно многочисленныхъ теченій британской морали. Въ связи съ этимъ разнообразіемъ находится и различіе въ основныхъ исходныхъ пунктахъ, которое мы наблюдаемъ у этихъ моралистовъ. Но мы едва ли сдѣлаемъ большую ошибку, если центральными фигурами въ этомъ этическомъ движеніи будемъ считать Гоббса и Шефтсбёри. Правда, впослѣдствіи мы увидимъ, что каждый изъ этихъ мыслителей не можетъ считаться вполнѣ оригинальнымъ и элементы эклектизма не чужды тому и другому, но тѣмъ не менѣе мы находимъ у нихъ существенное различіе и въ психологическихъ предпосылкахъ, и въ тѣхъ этическихъ выводахъ, которые ведутъ за собою эти предпосылки. Такими предпосылками являются—у Гоббса предположеніе объ изначальности и преобладающемъ значеніи эгоистическихъ тенденцій человѣческой природы, между тѣмъ какъ Шефтсбёри оттѣняетъ роль благожелательныхъ или альтруистическихъ задатковъ въ общей экономіи человѣческой жизни. Въ связи съ этимъ находятся и утилитаристическія заключенія Гоббса и интуивитивистическіе выводы Шефтсбёри, окрашенные своеобразнымъ эстетическимъ колоритомъ. Другія важнѣйшія теченія британской морали примыкаютъ къ этимъ двумъ наиболѣе типичнымъ этическимъ концепціямъ. Такъ, къ Гоббсу приближается Локкъ, испытавшій сильное воздѣйствіе этого мыслителя въ самыхъ разнообразныхъ пунктахъ своей философіи, но въ то же время удержавшій, подобно своему предшественнику, связь и съ картезіанской философіей. Еще въ большей степени послѣдователемъ Гоббса является Б. Мандевиль, въ своей «Баснѣ о пчелахъ» доведшій нѣкоторые принципы Гоббса до крайнихъ выводовъ. Съ другой стороны, ближайшіе предшествен-

ники Юма, Гетчесонъ и Бэтлеръ, являются представителями морали чувства, примыкая къ Шефтсбёри, но въ то же время внося и нѣкоторые новые элементы въ свои этическія построенія. Оба эти мыслителя, естественно, выступаютъ противниками Гоббса и развиваютъ свои взгляды, подобно своему вдохновителю, въ противовѣсъ воззрѣніямъ Гоббса. Но этическая система Гоббса вызвала отрицательное къ себѣ отношеніе и со стороны мыслителей другого философскаго направленія, въ конструкціяхъ которыхъ на первый планъ выдвигались элементы интеллектуализма. Мы разумѣемъ здѣсь, прежде всего, ближайшихъ философскихъ противниковъ Гоббса, такъ называемыхъ кэмбриджскихъ платониковъ, во главѣ съ Кэдвортомъ и Моромъ. Затѣмъ, послѣ нихъ нужно назвать болѣе послѣдовательныхъ представителей морали интеллектуализма, находившихся въ оппозиціи не только къ Гоббсу, но и къ Шефтсбёри. Это наиболѣе крупные представители раціоналистической этики въ Англіи—Кларкъ и Уолластонъ. Далѣе, въ числѣ оппонентовъ Гоббса мы видимъ еще одного моралиста, который оставилъ нѣкоторый слѣдъ въ исторіи англійской морали и который можетъ быть названъ, правда съ оговорками, предшественникомъ Шефтсбёри, хотя болѣе рельефные взгляды послѣдняго затмили собою не крупную фигуру этого посредствующаго моралиста. Мы разумѣемъ Кумберлэнда, этическія воззрѣнія котораго, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, въ своей значительной части, носятъ эклектическій характеръ, не будучи однако лишены извѣстной доли оригинальности. Наконецъ, мы должны, хотя бы вкратцѣ, коснуться воззрѣній, въ области этики, мыслителя, обычно считающагося родоначальникомъ новой англійской философіи, хотя не оставившаго глубокихъ слѣдовъ въ исторіи британской морали. Мы разумѣемъ Бэкона, у котораго нѣтъ спеціальныхъ трактатовъ по этикѣ, но который тѣмъ не менѣ высказалъ нѣкоторыя соображенія въ этой области, не безынтересныя при разсмотрѣніи этого процесса развитія англійской этической мысли.

Характеристику всѣхъ этихъ указанныхъ направленій мы предпочитаемъ сдѣлать не столько въ систематическомъ, сколько въ хронологическомъ порядкѣ, ибо строго систематическое изложеніе повело бы къ нежелательному схематизму и помѣшало бы уловить то чисто генетическое отношеніе между наиболѣе типич-

ными изъ этихъ теченій, которое безъ труда вскроется передъ нами при этомъ хронологическомъ разсмотрѣніи.

I. Краткая характеристика этическихъ воззрѣній Ф. Бэкона.

I.

Мы не встрѣчаемъ у Бэкона спеціальнаго трактованія этической проблемы. Но въ то же время Бэконъ долженъ былъ неизбѣжно коснуться этой проблемы въ своемъ основномъ сочиненіи «О достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ», поскольку самая задача этого сочиненія предполагала обозрѣніе всѣхъ научныхъ дисциплинъ, не исключая и этики. И дѣйствительно, въ этомъ сочиненіи, именно въ 7 книгѣ, мы и встрѣчаемъ воззрѣнія этого мыслителя по основнымъ вопросамъ этики. Эти воззрѣнія излагаются здѣсь въ связи съ своеобразной классификаціей наукъ, и поэтому сначала мы скажемъ нѣсколько словъ объ этой послѣдней.

Все знаніе можетъ быть сведено къ двумъ областямъ—къ теологіи и къ философіи [1]). Подъ теологіей Бэконъ разумѣетъ не обычное естественное богословіе, а знаніе, выражаясь его словами, священное, полученное путемъ сверхъестественнаго вдохновенія (scientia sacra et inspirata) [2]). Предметомъ философіи, по мнѣнію Бэкона, являются Божество, природа и человѣкъ. Отсюда и философія раздѣляется на ученіе о Божествѣ, ученіе о природѣ и ученіе о человѣкѣ [3]). Наука о человѣкѣ, въ свою очередь, состоитъ изъ двухъ частей, при чемъ первая разсматриваетъ человѣка какъ существо единичное, живущее отдѣльно, вторая же часть имѣетъ въ виду человѣка какъ существо соціальное, поскольку человѣкъ является членомъ общества. Отсюда и двѣ вѣтви этой науки—одна объ индивидуальномъ человѣкѣ (de persona hominis), другая—объ обществѣ или союзѣ (de foedere) [4]). Мы не будемъ подробно останавливаться на разнообразныхъ подраздѣленіяхъ науки объ индивидуальномъ человѣкѣ,—скажемъ только, что въ сферу именно этой науки входитъ изслѣдованіе способовъ употребленія (usus) человѣческихъ

[1]) Bacon F. Works. ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London 1857, v. 1, p. 539.

[2]) Ib. p. 539.

[3]) Ib., p. 540.

[4]) Ib., p. 580.

способностей, въ связи съ соотвѣтствующими объектами, и на почвѣ такого рода изслѣдованія создаются такія отрасли науки, какъ логика и этика [1]). Первая имѣетъ своимъ объектомъ умъ человѣка, вторая—его волю [2]). Эти науки находятся въ очень тѣсной связи между собой и являются какъ бы сестрами - близнецами, ибо чистота просвѣщенія (illuminationis) и свобода произволенія всегда сопутствуютъ другъ другу, и среди всей массы вещей нѣтъ болѣе тѣсной симпатіи, чѣмъ какая встрѣчается между истиной и и благомъ [3]). Логика имѣетъ своимъ предметомъ интеллектъ и разумъ (ratio), этика изслѣдуетъ волю, влеченія (appetitus) и аффекты. Первая порождаетъ рѣшенія, вторая—дѣйствія. Изъ области этики устраняется наука объ обществѣ, какъ составляющая особую дисциплину [4]). Этика имѣетъ дѣло съ волей человѣка, а стимулами для послѣдней являются аффекты, исполнителями—органы и произвольныя движенія [5]). Положеніе этой науки, по словамъ Бэкона, довольно плачевное, ибо лица, разрабатывавшія эту науку, часто употребляли совершенно ложный методъ и не обращали вниманія на то, что здѣсь является наиболѣе существеннымъ. Писателей по этимъ вопросамъ можно уподобить, по мнѣнію Бэкона, человѣку, который, рѣшая научить письму, ограничился бы только тѣмъ, что указалъ бы на превосходные образцы—въ прописяхъ—какъ отдѣльныхъ буквъ, такъ и цѣлыхъ словъ, ничего не сказавъ о томъ, какъ дѣйствовать перомъ и выводить буквы. Точно такъ же и писатели по моральнымъ вопросамъ дали намъ превосходные и яркіе образцы, а также точныя описанія или изображенія блага, добродѣтели и обязанностей, поскольку все это является истинными объектами и цѣлями человѣческихъ желаній и стремленій,—но какъ достигнуть этихъ возвышенныхъ цѣлей, чѣмъ нужно руководствоваться при этомъ, какъ возбудить въ душѣ соотвѣтствующее расположеніе,—обо всемъ этомъ они или совсѣмъ не говорятъ, или говорятъ мимоходомъ и безъ пользы [6]). Причина этого, по мнѣнію

---

1) Ib., p. 614.
2) Ib., p. 614.
3) Ib., p. 614.
4) Ib., p. 615.
5) Id., p. 713.
6) Ib., pp. 713—714.

Бэкона, въ томъ, что писатели эти не рѣшаются снизойти къ этимъ обыденнымъ и избитымъ предметамъ, которые они не находятъ достаточно тонкими для своего разсужденія, ни достаточно блестящими, чтобы отдаться ихъ расцвѣчиванію [1]). Между тѣмъ, въ высшей степени важно знать, какъ приблизиться къ начертаннымъ высокимъ образцамъ добродѣтели, и если одной изъ составныхъ частей этики является ученіе объ образцѣ или изображеніи блага, другую неизбѣжную часть этой науки должно составлять ученіе объ управленіи и культурѣ духа, ученіе, которое удобнѣе назвать «георгикой души» [2]).

Ученіе объ образцѣ или о природѣ блага особенно тщательно культивировалось въ античной философіи, и эту часть мы находимъ наиболѣе разработанной, хотя въ настоящее время всѣ эти споры о высшемъ благѣ, по мнѣнію Бэкона, не имѣютъ для насъ серьезнаго значенія, поскольку мы видимъ высшій моральный идеалъ воплощеннымъ въ христіанствѣ, давшемъ опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ заключается высшее благо [3]). Главный недостатокъ этихъ безконечныхъ моральныхъ разсужденій въ античномъ мірѣ—въ томъ, что здѣсь шла рѣчь объ индивидуальномъ благѣ и совершенно упускалось изъ вида благо общее. Между тѣмъ, думаетъ Бэконъ, въ каждомъ объектѣ напечатлѣно естественное стремленіе къ двумъ родамъ блага: къ одному, поскольку предметъ является цѣлымъ самъ въ себѣ, и къ другому, поскольку онъ составляетъ часть другого, большаго цѣлаго. Стремленіе второго рода—достойнѣе и могущественнѣе, такъ какъ здѣсь идетъ рѣчь о сохраненіи болѣе широкой «формы». Первое пусть будетъ названо благомъ индивидуальнымъ или личнымъ (bonum suitatis) а второе—общимъ благомъ (bonum communionis) [4]). Проявленіе такого рода стремленія мы можемъ наблюдать даже въ неорганической природѣ. Такъ желѣзо, въ силу особенной симпатіи, влечется къ магниту, но если оно сдѣлается болѣе тяжелымъ, то оставляетъ эту привязанность и, какъ добрый гражданинъ и патріотъ, стремится къ землѣ, какъ къ странѣ существъ, однородныхъ

---

[1]) Ib., p. 714.
[2]) Ib., p. 715.
[3]) Ib., p., 715.
[4]) Ib., p. 717.

съ нимъ [1]). Такимъ образомъ, повидимому, постоянно бываетъ такъ, что сохраненіе болѣе общей «формы» стоитъ выше удовлетворенія менѣе значительныхъ побужденій. Но это преимущество общаго блага особенно замѣтно въ человѣкѣ, если только онъ не выродился. Въ теченіе всѣхъ вѣковъ, замѣчаетъ Бэконъ, не встрѣчается ни одной философіи, ни одной секты, религіи, закона или ученія (disciplina), которые такъ превозносили бы общее благо и такъ подавляли бы личное благо, какъ это дѣлаетъ христіанская религія. Все это служитъ яснымъ доказательствомъ, что одинъ и тотъ же Богъ и установилъ въ природѣ законы для тварей, и далъ христіанскій законъ людямъ.

Такимъ пониманіемъ высшаго блага устанавливается, по мнѣнію Бэкона, отрицательное отношеніе къ тѣмъ моральнымъ ученіямъ, которыя созерцательную жизнь ставятъ выше дѣятельной (такова, напр., доктрина Аристотеля), ибо всѣ аргументы, приводимые въ данномъ случаѣ въ защиту созерцательной жизни, защищаютъ только частное благо и касаются только личнаго удовольствія [2]). Равнымъ образомъ, намъ нѣтъ нужды входить въ рѣшеніе спора между эпикурейцами и стоиками, ибо у тѣхъ и другихъ идеаломъ является личное, а не общее благо, что̀ также вызываетъ только отрицательное отношеніе ко всѣмъ этимъ направленіямъ [3]).

Мы не будемъ входить въ подробности дальнѣйшей классификаціи, допускаемой Бэкономъ въ отношеніи различныхъ видовъ благъ,— упомянемъ только, что индивидуальное или личное благо Бэконъ подраздѣляетъ, въ несомнѣнной зависимости отъ античныхъ образцовъ, на благо дѣятельное или активное (activum) и на благо страдательное или пассивное [4]). Послѣднее также встрѣчается въ двухъ видахъ: благо, связанное съ сохраненіемъ (conservativum), и благо въ связи съ совершенствованіемъ (progressivum) [5]). Мы не будемъ также говорить о подраздѣленіяхъ и общественнаго блага, по скольку здѣсь различаются Бекономъ обязанности, общія всѣмъ людямъ, и обязанности, такъ сказать, индивидуальнаго характера,

---

[1]) Ib., p. 468.
[2]) Ib., p. 718.
[3]) Ib., pp. 719—721.
[4]) Ib., p. 722.
[5]) Ib., p. 722.

связанныя съ извѣстной профессіей, общественнымъ положеніемъ и т. п., а обратимся къ характеристикѣ той части моральной науки, которую Бэконъ называетъ «георгикой души» и которая, по его мнѣнію, въ противоположность взглядамъ античной этики, должна обратить на себя особенное вниманіе моралистовъ.

Первая часть этики, трактующая о моральномъ идеалѣ, если она не завершается обсужденіемъ вопроса о воспитаніи души, является, по мнѣнію Бэкона, образомъ или статуей, красивыми на видъ, но въ то же время лишенными жизни и движенія [1]). Важность такого трактованія сознавалъ еще Аристотель, хотя въ античной философіи удѣлялось очень мало мѣста этому предмету. При обсужденіи этого вопроса, прежде всего, необходимо составить представленіе о тѣхъ средствахъ, которыя имѣютъ особенно важное значеніе въ этой культурѣ духа и разграничены между собою постольку, поскольку одни изъ нихъ находятся въ нашей власти, а другія—совсѣмъ не зависятъ отъ насъ. Въ отношеніи первыхъ возможно измѣненіе, въ отношеніи другихъ—только приложеніе. Подобно тому, какъ при лѣченіи болѣзни имѣются въ виду три условія: тѣлосложеніе или конституція больного, болѣзненный процессъ и самое лѣченіе,—такъ и при воспитаніи нужно обращать вниманіе на три обстоятельства: на различныя особенности душевныхъ расположеній (characteres diversi dispositionum), на аффекты (affectus) и на лѣкарства или средства для излѣченія. Въ нашей власти находится только послѣднее условіе, однако мы должны обратить вниманіе и на первыя два, поскольку изслѣдованіе ихъ можетъ облегчить и сдѣлать болѣе успѣшнымъ примѣненіе цѣлительныхъ средствъ [2]).

Такимъ образомъ, первая часть науки о воспитаніи души должна имѣть своимъ объектомъ различныя особенности дарованій или предрасположеній, при чемъ подъ этими послѣдними разумѣются не общеизвѣстныя склонности къ порокамъ и добродѣтелямъ или даже къ душевнымъ волненіямъ и аффектамъ, а болѣе глубоко заложенные природные задатки. Исторія выдающихся людей можетъ доставить особенно благодарный матеріалъ для такого рода

---

[1]) Ib., p. 731.

[2]) Ib., pp. 731—732.

изслѣдованій, которыхъ до сихъ поръ, къ сожалѣнію, было очень мало. Въ работахъ такого рода не только должны имѣться въ виду тѣ особенности, которыя напечатлѣны самой природой, но здѣсь должны быть отмѣчены и такія черты, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ дальнѣйшимъ условіямъ роста, въ связи съ поломъ, возрастомъ, положеніемъ въ государствѣ, обществѣ, въ связи съ жизненными удачами или неудачами и т. п. [1]).

Послѣ изученія психическихъ предрасположеній мы должны перейти къ изслѣдованію аффектовъ и душевныхъ волненій, которые не безъ основанія сравниваютъ съ болѣзнями души. И по отношенію къ этому вопросу мы наблюдаемъ ту же поразительную бѣдность въ произведеніяхъ античныхъ философовъ, если исключить нѣкоторые трактаты стоическихъ писателей. Гораздо больше матеріала находимъ мы у поэтовъ и историковъ, которые удѣляютъ много мѣста анализу разнообразныхъ аффектовъ. Въ отношеніи морали и политики особенно важно рѣшить вопросъ, какимъ образомъ одинъ аффектъ можетъ управлять другимъ и подчинять себѣ послѣдній. Здѣсь же затрагивается вопросъ о наградахъ и наказаніяхъ, какъ средствахъ, особенно цѣнныхъ въ политикѣ. Награды и наказанія являются устоями государственной жизни, поскольку аффекты, на которыхъ основываются эти мѣры воздѣйствія, т. е. надежда и страхъ, сдерживаютъ и подавляютъ всѣ другія чувства, которыя разсматриваются какъ вредныя [2]).

Эти разсужденія приводятъ насъ и къ опредѣленію тѣхъ причинъ, которыя возбуждаютъ къ дѣятельности нашу волю и въ то же время находятся въ нашей власти. Сюда относятся—обычай, привычка, упражненіе, воспитаніе, подражаніе, соревнованіе, совмѣстная жизнь (convictus), похвала, порицаніе, убѣжденіе, слава (общественное мнѣніе), законы, книги, занятія и т. п. Все это дѣйствуетъ на нашу душу и создаетъ въ ней извѣстныя расположенія. Изъ этихъ же элементовъ составляются и лѣкарства, содѣйствующія сохраненію и возстановленію душевнаго здоровья, насколько это доступно человѣческимъ силамъ [3]). Бэконъ далѣе

---

[1]) Ib., pp. 733—734.

[2]) Ib., pp. 735—736.

[3]) Ib., p. 737.

сравнительно подробно останавливается на анализѣ двухъ родственныхъ факторовъ, столь важныхъ для развитія нравственности,— обычая и привычки. Вопреки мнѣнію Аристотеля, Бэконъ придаетъ громадное значеніе привычкѣ и указываетъ нѣсколько правилъ, дѣлающихъ болѣе успѣшнымъ примѣненіе этого фактора. Такъ, въ началѣ упражненія нужно отстранять отъ себя задачи слишкомъ легкія и слишкомъ трудныя, чтобы не ослабить энергіи и не потерять надежды. Затѣмъ, нужно проявлять особенную энергію какъ въ то время, когда есть преимущественное расположеніе къ дѣятельности (для использованія всѣхъ находящихся въ запасѣ силъ), такъ и въ тотъ періодъ, когда встрѣчаются особенно серьезныя препятствія, требующія исключительнаго напряженія силъ. Далѣе, согласно Бэкону, всѣми силами должно стремиться (не вдаваясь въ крайность) въ сторону, противоположную той, къ которой ведетъ насъ природа, подобно тому какъ мы, желая выпрямить палку, сгибаемъ ее въ сторону, противоположную той, въ которую она искривлена. Наконецъ, при выработкѣ привычки мы должны имѣть въ виду, что душа человѣческая влечется съ большимъ удовольствіемъ и успѣшностью къ тому, что, какъ, предметъ нашего стремленія, не есть самое существенное для насъ, а является какъ бы второстепеннымъ дѣломъ—среди другихъ болѣе существенныхъ занятій [1]). Только при соблюденіи этихъ и другихъ аналогичныхъ правилъ привычка можетъ обратиться во вторую природу, въ противномъ же случаѣ она можетъ стать обезьяничаніемъ природы, и вмѣсто настоящаго подражанія жизни здѣсь будетъ только безобразная поддѣлка [2]).

Можетъ быть, продолжаетъ Бэконъ, воспитаніе души, требующее еще больше напряженія и заботъ. Оно имѣетъ въ своемъ основаніи положеніе, «что души всѣхъ смертныхъ въ одно время бываютъ въ состояніи наибольшаго совершенства, въ другое—въ состояніи наибольшей испорченности». Задача воспитанія въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ, чтобы поддержать добрыя минуты и изгладить дурныя. Закрѣпленіе добрыхъ минутъ можетъ быть достигнуто двумя способами: обѣтами (votis) или твердыми рѣшеніями духа, затѣмъ—наблюденіями и упражненіями, сила которыхъ

[1]) Ib., pp. 737—738.

[2]) Ib., p. 738.

заключается не столько въ нихъ самихъ, сколько въ томъ то, они держатъ душу въ состояніи повиновенія. Дурныя минуты также можно изглаживать двумя способами: заглаживая или искупая прошлое и начиная новую жизнь. Но эта часть этики, замѣчаетъ Бэконъ, очевидно, относится къ области религіи, что вполнѣ понятно, ибо истинная и естественная (genuina) моральная философія является только служанкою богословія [1]).

Въ заключеніе своихъ разсужденій изъ области морали Бэконъ указываетъ, выражаясь его словами, средство самое простое и самое общее, и въ то же время и самое могущественное и благородное—для того, чтобы приготовить душу къ добродѣтели и дать ей возможность достигнуть состоянія, ближайшаго къ совершенству. Средство это состоитъ въ томъ, что мы должны избирать цѣли для нашей жизни прямыя (rectos) и согласныя съ добродѣтелью, и при томъ такія, чтобы мы въ самихъ себѣ могли находить способность къ достиженію ихъ. Эта способность развивается и крѣпнетъ въ самомъ процессѣ осуществленія поставленныхъ цѣлей [2]).

Этимъ Бэконъ заканчиваетъ свои краткія этическія разсужденія. Вся его задача состояла, по его собственнымъ словамъ, въ томъ, чтобы соединить въ цѣлое искусство или ученіе то, что было опущено другими писателями, какъ что-то слишкомъ извѣстное, обыденное, вполнѣ очевидное. И въ этомъ процессѣ изслѣдованія всегда имѣлось въ виду не прекрасное, а полезное и истинное [3]). Въ заключеніе мы можемъ сказать, добавляетъ Бэконъ, что существуетъ извѣстное соотношеніе и даже какъ бы совпаденіе между благомъ души и благомъ тѣла. Если тѣлесное благо состоитъ въ здоровьѣ, красотѣ, силѣ и наслажденіи, то и душевное благо, поскольку оно разсматривается съ точки зрѣнія этической науки, заключается въ томъ, чтобы душа была здоровой и свободной отъ излишнихъ волненій (perturbationes), прекрасной и исполненной истинной красоты, сильной и подвижной для всѣхъ жизненныхъ требованій, и, наконецъ, не безчувственной и холодной, а полной

---

[1]) Ib., p. 740.

[2]) Ib., pp. 740—741.

[3]) Ib., p. 743.

живого чувства и способной отзываться на благородныя и возвышенныя наслажденія [1]).

II.

Бэконъ не далъ намъ разработанной системы этики. Онъ касается моральныхъ вопросовъ случайно и нѣсколько отрывочно, скорѣе набрасывая не совсѣмъ опредѣленную схему для дальнѣйшей разработки, чѣмъ самъ приступая къ выполненію указываемаго имъ плана. Однакожъ и въ тѣхъ общихъ и не всегда отчетливыхъ мысляхъ Бэкона относительно будущей разработки этики передъ нами вскрываются тѣ двойственные элементы, которые проходятъ черезъ всю философію этого мыслителя. Съ одной стороны, Бэконъ полонъ отрицательнаго отношенія къ античной философіи и античной этикѣ, особенно въ тѣхъ ея модификаціяхъ, которыя мы встрѣчаемъ въ схоластикѣ, одушевленъ горячими реформаторскими тенденціями въ области всего философскаго знанія, съ другой стороны—онъ еще не можетъ отрѣшиться отъ существенныхъ элементовъ средне-вѣкового міросозерцанія, гнетъ теологической мысли чувствуется на немъ очень замѣтно, а въ связи съ этимъ мы часто видимъ несознаваемое философомъ воздѣйствіе на него той же античной мысли, въ ея разнообразныхъ формахъ. Этими особенностями опредѣляется и историческое значеніе этическихъ воззрѣній Бэкона. Мы не можемъ не цѣнить критическихъ замѣчаній Бэкона по поводу существенныхъ пунктовъ античной морали, проникнутой односторонне-интеллектуалистическими тенденціями, съ ея высокой оцѣнкой созерцательной жизни и съ ея нерѣдкимъ пренебреженіемъ къ условіямъ реальнаго существованія. Равнымъ образомъ, заслуживаютъ вниманія и замѣчанія Бэкона объ односторонности принципа индивидуализма, какъ этотъ принципъ мы находимъ воплощеннымъ въ различныхъ направленіяхъ античной этики. Бэконъ выдвигаетъ на первый планъ интересы общаго блага и этимъ намѣчаетъ болѣе прочный, соціальный базисъ и для индивидуальной морали. Въ дальнѣйшихъ направленіяхъ англійской этики мы будемъ постоянно встрѣчаться съ этимъ принципомъ, для котораго отыскивается фундаментъ въ другой, совсѣмъ не религіоз-

[1]) Ib., p. 743.

ной области, въ то время какъ надъ Бэкономъ еще имѣла столь большую силу религіозная традиція. Далѣе, въ связи съ упомянутыми практическими задачами Бэкона заслуживаетъ вниманія его попытка поставить самую науку о морали на болѣе конкретную почву, найти для нея фундаментъ въ самой природѣ человѣка, которая, поэтому, должна подлежать предварительному серьезному анализу въ своихъ психологическихъ или физіологически-психологическихъ задаткахъ. Анализъ этотъ важенъ не только для установленія общихъ нормъ моральной дѣятельности, но и для ихъ конкретнаго осуществленія въ приложеніи къ отдѣльнымъ индивидуумамъ. Особенно тщательному изслѣдованію должны подлежать, по мнѣнію Бэкона, такія формы нашей психики, какъ аффекты, которые играютъ такую большую роль въ процессѣ нашей моральной дѣятельности. Не меньшаго вниманія заслуживаетъ въ глазахъ Бэкона и такое проявленіе нашей дѣятельности, которое извѣстно подъ именемъ привычки. Глубокая цѣнность всѣхъ этихъ соображеній Бэкона вскроется передъ нами легко, лишь только мы вспомнимъ, какое громадное значеніе придавали этимъ сторонамъ нашей душевной жизни послѣдующіе представители англійской морали—вплоть до Юма и А. Смита. Но Бэконъ въ своемъ анализѣ, спускается еще глубже, старается вскрыть значеніе чисто физіологическихъ факторовъ для объясненія нѣкоторыхъ проявленій въ области моральной жизни, въ особенности—различныхъ патологическихъ уклоненій въ этой сферѣ, и здѣсь также предвосхищаетъ нѣкоторыя концепціи позднѣйшей морали. Все это, несомнѣнно, вскрываетъ передъ нами цѣнность главнѣйшихъ этическихъ воззрѣній Бэкона и обезпечиваетъ самому мыслителю извѣстное мѣсто въ исторіи развитія англійской этики.

Но наряду съ этими, несомнѣнно цѣнными положеніями Бэкона въ области морали, въ его взглядахъ встрѣчаются такіе элементы, которые, естественно, не могли быть усвоены послѣдующей англійской этикой, поскольку въ этой послѣдней мы находимъ попытки построить науку о морали на чисто психологической почвѣ, сдѣлавъ эту дисциплину независимой отъ могущественнаго въ то время вліянія теологіи. Бэконъ въ этомъ случаѣ является еще полнымъ рабомъ схоластики, и моральная философія для него еще служанка богословія. Это послѣднее даетъ окончательный и

безапелляціонный отвѣтъ на вопросъ, въ чемъ заключается высшее благо, и въ этомъ случаѣ идеалы христіанства являются непререкаемыми. Гордый умъ человѣка долженъ смириться передъ этими указаніями Евангелія, гдѣ содержится окончательное разрѣшеніе важнѣйшихъ этическихъ проблемъ. Такимъ образомъ, здѣсь мы видимъ еще сильное воздѣйствіе того фактора—схоластицизма, противъ котораго такъ боролся Бэконъ въ своихъ важнѣйшихъ философскихъ произведеніяхъ. Правда, быть можетъ, это вліяніе было несознательное и не всегда замѣчаемое самимъ философомъ, какъ это можно сказать и о томъ воздѣйствіи, которое оказала на него столь мало симпатичная ему античная мысль. Вѣдь тотъ окончательный идеалъ воспитанія, гдѣ осуществляется идея душевнаго равновѣсія, психическаго здоровья, насквозь пропитанъ духомъ греческой καλοκἀγαθία и является столь чуждымъ историческому христіанству, особенно въ ту эпоху, когда еще были такъ живы завѣты средне-вѣкового католичества, съ его ярко-аскетической окраской. Такимъ образомъ, мы здѣсь еще разъ встрѣчаемся съ тою непослѣдовательностью, которой такъ много въ трудахъ этого крупнѣйшаго представителя англійской философской мысли на зарѣ новаго времени. Эта непослѣдовательность, конечно, не могла не содѣйствовать ослабленію впечатлѣнія, котораго естественно было бы ожидать отъ этической доктрины Бэкона, въ особенности, если бы она была раскрыта во всей своей полнотѣ. Къ сожалѣнію, мы встрѣчаемъ у Бэкона только блѣдный абрисъ системы, не получившій обстоятельной и всесторонней разработки Это также не могло содѣйствовать упроченію его взглядовъ, впослѣдствіи заслоненныхъ болѣе яркими моральными доктринами. Но все это не даетъ права забывать нѣкоторые цѣнные принципы, въ этическихъ воззрѣніяхъ Бэкона, хотя бы выраженные въ общей и суммарной формѣ, и обязываетъ удѣлить извѣстное вниманіе и этому мыслителю при обозрѣніи важнѣйшихъ направленій англійской этики.

2. Моральная философія Т. Гоббса [1]).

I.

Этическія воззрѣнія Гоббса могутъ быть вполнѣ уяснены только въ связи съ основными положеніями его теоретической

[1]) Намъ нѣтъ нужды распространяться о томъ, что развитіе этическихъ воз-

философіи. Объ этихъ положеніяхъ намъ уже приходилось говорить въ первой части нашей работы. Такъ, мы отмѣчали тамъ сенсуализмъ Гоббса, поскольку настоящимъ или абсолютнымъ знаніемъ этотъ мыслитель считаетъ знаніе, основанное на ощущеніяхъ, а знаніе, облеченное въ систему понятій, разсматриваетъ, какъ производное и менѣе совершенное вѣдѣніе [1]). Гоббсъ прямо говоритъ, что «знаніе, которое мы называемъ наукой, можно опредѣлить, какъ очевидность истины отъ нѣкотораго начала или принципа чувства, ибо истина предложенія никогда не бываетъ очевидною, пока мы не поймемъ значенія словъ или терминовъ, изъ которыхъ состоитъ это предложеніе. Термины эти почти всегда—концепціи духа, и мы не можемъ вспомнить этихъ понятій безъ вещи, которая породила ихъ путемъ воздѣйствія на наши чув-

---

зрѣній Гоббса находилось въ тѣсной связи съ условіями эпохи и обстоятельствами его личной жизни. Что касается первыхъ, то они общеизвѣстны: это была эпоха первой англійской революціи, съ предшествующими ей обстоятельствами и съ цѣлымъ рядымъ послѣдующихъ крупныхъ событій. Всѣ эти важнѣйшія явленія англійской исторіи слишкомъ живо чувствовались Гоббсомъ, который былъ очень близокъ къ нѣкоторымъ защитникамъ стараго строя. Едва ли можно сомнѣваться, что пережитыя Гоббсомъ исключительныя событія, въ связи съ его отношеніями къ дѣятелямъ революціонной эпохи, наложили извѣстный отпечатокъ на его философію и, въ частности, на его общественно-политическіе взгляды. Но философскія воззрѣнія Гоббса, въ ихъ цѣломъ, опредѣлялись не этими только особенностями эпохи,—они сложились подъ воздѣйствіемъ цѣлаго ряда философскихъ и отчасти и научныхъ теченій. Такъ здѣсь, прежде всего, можно отмѣтить вліяніе эпикурейской философіи, въ особенности въ той модернизированной формѣ, которую мы находимъ у современника Гоббса—Гассенди. Затѣмъ, значительная доля воздѣйствія принадлежитъ картезіанской философіи, особенно ея методологическимъ основоположеніямъ. Наконецъ, здѣсь же нужно указать на эмпирическіе элементы въ философіи Гоббса, обязанные своимъ происхожденіемъ не столько воздѣйствію со стороны своего старшаго современника—Ф. Бэкона, сколько со стороны крупнѣйшихъ представителей тогдашняго естествознанія, въ особенности—Кеплера, Галилея, Гарвея (нужно имѣть въ виду, что съ Галилеемъ Гоббсъ былъ лично знакомъ). Къ сожалѣнію, генезисъ философіи Гоббса, во всемъ ея объемѣ, до сихъ поръ не можетъ считаться выясненнымъ, и мы доселѣ не имѣемъ серьезной историко-философской работы, которая поставила бы своею задачею изслѣдованіе вопроса о происхожденіи важнѣйшихъ философскихъ воззрѣній этого мыслителя. Впрочемъ, это можно сказать почти относительно всѣхъ выдающихся англійскихъ философовъ.

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма, ч. I. Теоретическая философія. М. 1905, с. 79.

ства» [1]). Съ этимъ сенсуализмомъ тѣсно связанъ и номинализмъ Гоббса, и, по мнѣнію послѣдняго, «въ мірѣ нѣтъ ничего универсальнаго, кромѣ именъ; по отношенію къ обозначаемымъ ими вещамъ каждое изъ нихъ индивидуально и единично. Каждое универсальное имя прилагается къ нѣсколькимъ вещамъ въ силу ихъ сходства въ нѣкоторомъ качествѣ или свойствѣ, и гдѣ собственное имя вызываетъ въ душѣ только одну вещь, универсаліи вызываютъ всякую изъ этихъ отдѣльныхъ вещей» [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ мы упоминали и о той высокой оцѣнкѣ, которую Гоббсъ давалъ математикѣ, когда онъ ставилъ ее идеаломъ въ методологическомъ отношеніи и даже самый процессъ логическаго мышленія представлялъ въ формѣ основныхъ ариѳметическихъ дѣйствій— сложенія и вычитанія [3]). Наконецъ, извѣстна и общая матеріалистическая точка зрѣнія Гоббса въ области онтологической проблемы, когда онъ подъ духомъ понимаетъ «естественное тѣло, но такой тонкости, что оно не дѣйствуетъ на чувство, хотя въ то же время оно заполняетъ мѣсто, которое долженъ занимать образъ видимаго предмета» [4]). Этотъ матеріалистическій колоритъ окрашиваетъ и чисто психологическія воззрѣнія Гоббса, на характеристикѣ которыхъ мы должны остановиться нѣсколько болѣе подробно, въ виду ихъ тѣсной связи съ общими принципами моральной философіи этого мыслителя.

Мы сначала скажемъ нѣсколько словъ о матеріалистическихъ предпосылкахъ философіи Гоббса. Весь міръ состоитъ, по Гоббсу, изъ тѣлесныхъ субстанцій. Слово «тѣло» обозначаетъ то, что занимаетъ опредѣленное мѣсто и что не зависитъ отъ дѣятельности воображенія, а составляетъ дѣйствительную часть того, что мы называемъ вселенной. Такъ какъ вселенная является аггрегатомъ тѣлъ, то ни одна дѣйствительная часть ея не можетъ быть тѣмъ, что не является тѣломъ, и все тѣлесное не можетъ не быть дѣйствительной частью этого аггрегата, т. е. вселенной. Далѣе, разъ предметы могутъ испытывать измѣненія, какъ эти послѣднія по-

---

[1]) Ib. p. 73.

[2]) Ib. c. 63.

[3]) Ib. pp. 73—74.

[4]) Hobbes Th. Human nature. Works, ed. by Molesworth, v. IV, pp. 60—61. По этому изданію цитируются и всѣ другія сочиненія Гоббса.

знаются при помощи органовъ нашихъ ощущеній, то мы употребляемъ особый терминъ «субстанція» для обозначенія той вещи, въ которой происходятъ измѣненія. Въ то же время самыя измѣненія мы относимъ къ тѣламъ, называя эти измѣненія свойствами тѣлъ. Такимъ образомъ, понятіе субстанціи и тѣла—равнозначащи, и поэтому мы не можемъ говорить о «безтѣлесной субстанціи»: такое сочетаніе такъ же безсмысленно, какъ выраженіе «безтѣлесное тѣло» [1]).

Что касается термина «духъ (spirit)», то въ обыденной рѣчи имъ обозначается тонкое, подвижное и невидимое тѣло, или призракъ, или вообще всякое порожденіе воображенія. Кромѣ того, это названіе нерѣдко употребляется въ метафорическомъ смыслѣ, когда, напримѣръ, мы говоримъ о «духѣ противорѣчія», о «духѣ мудрости» и т. п. Но какъ бы то ни было, первое значеніе термина «духъ» предполагаетъ указаніе на тѣлесность или матеріальность обозначаемаго этимъ названіемъ бытія, поскольку здѣсь разумѣется заполненіе пространства и реальное существованіе. Все это не даетъ намъ права признавать существованія какой-либо особой нематеріальной формы бытія, отличной отъ матеріальной субстанціи [2]).

Природу человѣка Гоббсъ опредѣляетъ, какъ сумму естественныхъ способностей и силъ, такихъ, какъ способности питанія, движенія, рожденія, ощущенія, размышленія и т. п. Эти способности раздѣляются на два класса: на способности тѣла и на способности духа. Послѣднія способности, въ свою очередь, подраздѣляются на способности познанія (воображеніе, пониманіе) и на способности движенія [3]). Далѣе Гоббсъ болѣе подробно излагаетъ свои основныя психологическія воззрѣнія, носящія ярко выраженную матеріалистическую окраску. Основными элементами познавательной дѣятельности являются образы, представленія, концепціи. Въ концѣ-концовъ всѣ эти акты сводятся къ движенію, и именно къ движенію въ нашемъ мозгу [4]). Такимъ образомъ, связь между наиболѣе типичными интеллектуальными процессами дѣлается понят-

---

[1]) Hobbes. Leviathan, p. 381.

[2]) Ib., p. 382.

[3]) Hobbes. Human nature, ed. by Molesworth, pp. 2—3.

[4]) Ib., p. 31.

ной только на почвѣ такого именно толкованія душевной жизни. Съ этой точки зрѣнія всѣ наши представленія суть только особыя движенія, являющіяся какъ бы остатками или результатами тѣхъ движеній, которыя имѣли мѣсто въ самомъ процессѣ воспріятія. Эти вторичныя движенія возникаютъ въ порядкѣ послѣдовательности самихъ воспріятій, и разъ является предшествующее, необходимо возникаетъ послѣдующее, въ силу матеріальной связи въ процессѣ воспріятія, подобно тому какъ вода, разлитая на столѣ, потечетъ въ направленіи, данномъ ей нашимъ пальцемъ [1]). Этотъ потокъ мысли имѣетъ двѣ главныя формы: или онъ носитъ случайный характеръ, когда мы не можемъ констатировать никакого плана или намѣренія (такъ, напримѣръ, бываетъ въ сновидѣніяхъ); или же здѣсь имѣетъ мѣсто регулированіе этого процесса путемъ сознанія, въ видѣ намѣренія или желанія. Эта послѣдняя форма, въ свою очередь, имѣетъ двѣ разновидности: или мы имѣемъ налицо извѣстное слѣдствіе и стараемся отыскать причину его, или же мы выводимъ всевозможныя слѣдствія на основаніи данной причины. Первый способъ заключенія доступенъ не только человѣку, но и животнымъ, второй же является достояніемъ только человѣческой души [2]). Въ этомъ изложеніи мы видимъ зачатки своеобразной теоріи ассоціаціи, съ явно матеріалистической окраской, но въ данное время мы не имѣемъ возможности останавливаться на болѣе подробномъ обозрѣніи взглядовъ Гоббса въ сферѣ психологіи интеллектуальной дѣятельности. Для насъ гораздо важнѣе уяснить природу эмоціональной жизни, которая истолковывается Гоббсомъ также въ матеріалистическомъ духѣ.

Движеніе, возникшее въ нашемъ мозгу, не ограничивается нашей головою, но идетъ къ сердцу и, благодаря этому, неизбѣжно облегчаетъ или затрудняетъ движеніе, которое называется жизненнымъ. Если имѣетъ мѣсто облегченіе жизненнаго движенія, то такое состояніе называется пріятнымъ, состояніемъ удовлетворенія или удовольствія, которое есть не что иное, какъ движеніе около сердца, все равно какъ концепція есть не что иное, какъ движеніе въ головѣ. Если же такое движеніе въ направленіи къ сердцу дѣй-

---

[1]) Leviathan, pp. 11—12.

[2]) Ib., p. 13.

ствуетъ затрудняющимъ или ослабляющимъ образомъ на жизненное движеніе, то оно называется страданіемъ [1]).

Въ связи съ этими основными проявленіями нашей эмоціональной природы находится и наша активность, особенно въ своихъ болѣе элементарныхъ формахъ. Такъ, движеніе, которое обусловливаетъ собою удовольствіе или страданіе, есть стремленіе стать ближе къ вещи, которая нравится, или удалиться отъ вещи, которая не нравится. Это побужденіе или стремленіе, если достигаемый предметъ доставляетъ удовольствіе, называется влеченіемъ; если же предметъ не нравится, оно именуется отвращеніемъ—въ отношеніи наличнаго неудовольствія, страхомъ—въ отношеніи неудовольствія ожидаемаго. Такимъ образомъ, удовольствіе, любовь, влеченіе, которое называется также желаніемъ, суть различныя обозначенія одной и той же вещи, только разсматриваемой съ различныхъ точекъ зрѣнія [2]).

Нѣкоторыя изъ этихъ влеченій и отвращеній прирождены людямъ, напр., стремленіе къ пищѣ и вообще разнообразные органическіе позывы, другія—обязаны своимъ происхожденіемъ опыту въ широкомъ смыслѣ [3]).

На почвѣ этихъ первичныхъ и элементарныхъ проявленій человѣческой природы постепенно возникаютъ и основныя этическія понятія, ибо самое проявленіе добра и зла находится въ тѣсной связи съ упомянутыми элементарными процессами. Такъ, каждый человѣкъ самъ называетъ то, что ему нравится и доставляетъ удовольствіе, благомъ, а то, что не нравится,—зломъ. Поскольку, далѣе, всѣ люди различны между собой по своей природной организаціи, постольку у нихъ есть различіе въ пониманіи добра и зла. Поэтому нѣтъ никакого абсолютнаго блага, безъ отношенія къ чему-либо. Даже если мы говоримъ о благости Всемогущаго Бога, то мы разумѣемъ здѣсь благость Его въ отношеніи насъ [4]). Такимъ образомъ, понятія «добро» и «зло» могутъ быть употребляемы только въ отношеніи лицъ, которыя придаютъ этимъ терминамъ опредѣленное значеніе: вѣдь абсолютно хорошаго или абсолютно

---

[1]) Human nature, p. 31.

[2]) Ib.. pp. 31—32.

[3]) Leviathan, pp. 40—41.

[4]) Human nature, p. 32. Ср. De Homine, pp. 96—97.

дурного въ дѣйствительности не существуетъ. Поэтому сами объекты, сами явленія, къ которымъ мы прилагаемъ упомянутые эпитеты «добро» и «зло», не могутъ устанавливать какихъ-либо правилъ въ отношеніи дѣйствій, которыя мы называемъ моральными, а это правило устанавливается опредѣленными людьми, государствомъ и т. п. [1]).

Эта основная мысль Гоббса о постепенномъ происхожденіи моральныхъ нормъ на почвѣ соціальныхъ отношеній слишкомъ общеизвѣстна, чтобы подробно останавливаться на ней, тѣмъ болѣе, что намъ придется вернуться къ этому вопросу нѣсколько позднѣе. Здѣсь же мы упомянемъ только, что, по представленію Гоббса, человѣкъ не является ζῶον πολιτικόν отъ природы. Наоборотъ, первоначальное состояніе людей — состояніе непрерывной войны, въ силу могущественнаго вліянія глубоко-эгоистическихъ инстинктовъ человѣческой природы. Понятно, что такое положеніе вещей не могло долго продолжаться, ибо въ противномъ случаѣ оно повело бы къ самоистребленію. Отсюда естественная тенденція къ жизни въ обществѣ, въ связи съ инстинктомъ самосохраненія, каковой инстинктъ могъ найти для себя гораздо лучшее удовлетвореніе въ условіяхъ общественной жизни. Въ частности здѣсь большая роль принадлежала чувству страха, поскольку эта эмоція находится въ столь тѣсной связи съ названнымъ инстинктомъ [2]).

Все это свидѣтельствуетъ, что Гоббсъ считаетъ основными стимулами человѣческой дѣятельности глубоко-заложенныя въ насъ эгоистическія тенденціи, лежащія и въ основѣ такихъ нашихъ свойствъ, которыя мы теперь называемъ альтруистическими. Такъ, чувство состраданія, имѣющее своимъ объектомъ другихъ людей и предполагающее доброжелательное къ нимъ отношеніе, есть не что иное, какъ только антиципація будущаго несчастія для насъ, происходящая отъ созерцанія несчастія другого человѣка. Если несчастіе постигаетъ человѣка, который, по нашему мнѣнію, не заслужилъ его, состраданіе наше является болѣе значительнымъ, ибо получается бо́льшая вѣроятность, что такое несчастіе можетъ случиться и съ нами, поскольку и мы въ данномъ случаѣ не чув-

[1]) Leviathan, pp. 41—42.

[2]) Hobbes. Philosophical rudiments concerning governement and society, pp. —6; De cive, pp. 157—168; Leviathan, pp. 110—116.

ствуемъ никакой вины за собой. Но если мы наблюдаемъ страданія другого человѣка, болѣе, съ нашей точки зрѣнія, заслуженныя и въ то же время менѣе вѣроятныя для насъ, то самое чувство сострадания менѣе интенсивно. Отсюда понятно, почему люди склонны болѣе жалѣть тѣхъ, кого они любятъ: вѣдь любимые ими, по ихъ мнѣнію, заслуживаютъ блага, а не зла. Отсюда и чувство жалости и къ страданію порочныхъ людей, если только эти люди близки намъ [1]). То же самое нужно сказать и о другихъ альтруистическихъ эмоціяхъ. Такъ, чувство любви къ другимъ людямъ, чувство человѣколюбія (charity) носитъ также эгоистическій характеръ, поскольку одинъ изъ источниковъ его мы можемъ видѣть въ естественной любви родителей къ дѣтямъ: вѣдь родители любятъ въ дѣтяхъ, прежде всего, самихъ себя. Но если люди проявляютъ благожелательныя чувства въ отношеніи чужихъ, то это не есть безкорыстное человѣколюбіе, а есть своеобразное соглашеніе (contract) между людьми, которымъ послѣдніе стараются обезпечить взаимную дружбу, или же это чувство сводится къ страху, которымъ люди желаютъ купить миръ [2]).

На почвѣ такихъ же эгоистическихъ тенденцій постепенно возникло и то, что теперь люди именуютъ силой «совѣсти». Какъ показываетъ этимологія этого слова (conscience или conscientia), совѣсть сначала обозначала общее или совмѣстное знаніе, то, что извѣстно нѣсколькимъ лицамъ. Такъ какъ такое совмѣстное знаніе больше соотвѣтствовало фактическому отношенію вещей, то стало считаться дурнымъ говорить «противъ совѣсти», ибо это равнялось отрицанію извѣстныхъ фактовъ. Но впослѣдствіи люди сдѣлали метафизическое употребленіе изъ этого термина и стали реторически говорить, что совѣсть больше свидѣтельства тысячи. Наконецъ, люди, изъ эгоистической любви къ собственнымъ мнѣніямъ, хотя бы и абсурднымъ, стали и къ этимъ мнѣніямъ прилагать названіе совѣсти, желая сдѣлать эти мнѣнія болѣе неприкосновенными, ссылаясь при этомъ на то, что они убѣждены въ истинности этихъ мнѣній, хотя ихъ убѣжденіе могло имѣть субъективную силу только для нихъ самихъ [3]).

Въ связи съ анализомъ этихъ эгоистическихъ эмоцій получа-

---

[1]) Human nature, pp. 44—45; Leviathan, p. 49.

[2]) Human nature, p. 49.

[3]) Leviathan, p. 53.

ютъ свое объясненіе и самыя разнообразныя формы нашей активности, то, что обычно называется волей. Такъ, та стадія волевого процесса, которая носитъ названіе обдумыванія, есть не что иное какъ перемѣнное слѣдованіе влеченія и страха, или какъ сумма желаній, отвращеній, надеждъ и страховъ, пока извѣстное намѣреніе не будетъ выполнено или не будетъ признано невозмомнымъ [1]). Обдумываніе требуетъ двухъ условій: представленія о будущемъ и представленія, что есть надежда осуществить извѣстное дѣйствіе или возможность не осуществлять его, ибо влеченіе и страхъ суть ожиданія или предвосхищенія будущаго, но не можетъ быть ожиданія блага—безъ надежды и ожиданія зла—безъ возможности. При этомъ въ процессѣ обдумыванія послѣднее влеченіе, какъ и послѣднее опасеніе, называется волею, т.-е. послѣднимъ или конечнымъ мотивомъ къ тому, чтобы совершить извѣстное дѣйствіе или отказаться отъ него [2]).

Всю обширную область волевыхъ дѣйствій Гоббсъ раздѣляетъ на три класса: на дѣйствія произвольныя или добровольныя (voluntary), непроизвольныя (involuntary) и смѣшаныя, соединяя съ этими терминами довольно своеобразныя представленія. Такъ, произвольными, по Гоббсу, считаются такія дѣйствія, которыя слѣдуютъ непосредственно за мотивомъ, когда человѣкъ, имѣя возможность обдумать рѣшеніе, не совершаетъ акта размышленія, такъ какъ для него не возникаетъ никакого сомнѣнія въ выборѣ мотива. Эти акты можно назвать произвольными потому, что здѣсь имѣется тѣсная связь между мотивомъ и его воплощеніемъ, связь, очевидно, установившаяся въ силу предшествующей дѣятельности, которая могла соединяться съ продолжительнымъ размышленіемъ [3]). Непроизвольными дѣйствіями Гоббсъ называетъ такія, которыя совершаются въ силу чисто физической необходимости, когда, напримѣръ, человѣкъ падаетъ потому, что его толкаютъ. Смѣшанныя—такія дѣйствія, которыя заключаютъ въ себѣ элементы произвольныхъ и непроизвольныхъ актовъ. Такъ, напр., когда человѣка ведутъ въ тюрьму, то самый актъ передвиженія, ходьбы, есть актъ произвольный, между тѣмъ какъ самое направленіе въ тюрьму есть дѣйствіе непроизвольное или совершающееся вопреки желанію.

---

[1]) Human nature, p. 68; Leviathan, pp. 47—48.

[2]) Human nature, p. 68.

[3]) Hobbes. A treatise of liberty and necessity, p. 272.

То же самое можно сказать о пассажирахъ, выбрасывающихъ грузъ съ корабля, чтобы облегчить судно и спастись самимъ отъ потопленія [1]). Что касается, теперь, обычныхъ мотивовъ воли, къ которымъ относятся такія психическія состоянія, какъ стремленіе, страхъ, надежда и другіе подобные аффекты, то ихъ нельзя называть произвольными, ибо они сами и порождаютъ волю или желаніе, говорить же о произволѣ, присущемъ желанію, мы не можемъ: было бы абсурдомъ утверждать, что человѣкъ свободенъ желать или не желать, т.-е. что онъ въ состояніи воздерживаться отъ самаго акта желанія [2]). Наоборотъ, самый актъ желанія или нежеланія, въ смыслѣ слѣдованія извѣстному мотиву, для человѣка такъ же необходимъ, какъ необходимо, чтобы огонь сжигалъ брошенный въ него горючій матеріалъ [3]). Такимъ образомъ, у человѣка не можетъ быть свободы въ смыслѣ свободы отъ необходимости, а можетъ быть свобода или несвобода въ связи съ самою дѣятельностью человѣка, въ смыслѣ свободы отъ препятствій, стѣсняющихъ дѣятельность [4]). Отсюда и то своеобразное опредѣленіе свободы, которое мы находимъ у Гоббса: «свобода есть отсутствіе всякихъ препятствій къ дѣятельности, препятствій, которыя не содержатся въ природѣ и внутреннемъ свойствѣ дѣйствующаго агента» [5]). Въ другомъ мѣстѣ Гоббсъ опредѣляетъ названныя препятствія, какъ препятствія къ движенію или даже внѣшнія препятствія къ движенію (libertas—absentia impedimentorum motus externorum) [6]). Такимъ образомъ, свободнымъ можетъ быть названъ тотъ человѣкъ, который, имѣя возможность совершить извѣстные поступки, не встрѣчаетъ препятствій къ тому, чтобы осуществить свое желаніе [7]). Въ этомъ смыслѣ можно говорить о свободѣ воды или рѣки, которая течетъ по своему руслу, и нельзя сказать, что она свободна подняться или не подняться вверхъ, ибо препятствіе здѣсь лежитъ въ самой природѣ воды. Точно такъ же мы можемъ

---

1) Human nature, pp. 68—69.
2) Ib., p. 69.
3) A treatise of liberty and necessity, p. 295.
4) Elements of philosophy, p. 409; Leviathan, p. 333.
5) A treatise of liberty and necessity, p. 273.
6) Leviathan, p. 159.
7) Ib., p. 159.

сказать о связанномъ человѣкѣ, что онъ не свободенъ или нуждается въ свободѣ, потому что препятствіе здѣсь заключается не въ самомъ человѣкѣ, а въ узахъ. Но мы не можемъ назвать свободнымъ тяжело больного или калѣку, ибо препятствіе здѣсь коренится въ природѣ самого агента [1]).

Итакъ, Гоббсъ, является защитникомъ детерминизма, поскольку подъ этимъ терминомъ понимается обусловленность человѣческихъ дѣйствій предшествующими причинами. Но этотъ детерминизмъ нельзя понимать въ смыслѣ фатализма, въ смыслѣ роковой вынужденности, когда не остается мѣста никакому выбору. Гоббсъ въ этомъ случаѣ постоянно подчеркиваетъ различіе между терминами necessitate (необходимо обусловливать) и compell (вынуждать), и утверждаетъ, что съ его точки зрѣнія можно говорить лишь объ этой необходимой обусловленности, а не о фатальной принудительности [2]).

Отправляясь отъ этихъ психологическихъ предпосылокъ, Гоббсъ строитъ свою теорію общественно-политическаго устройства, которая слишкомъ хорошо извѣстна, чтобы на ней останавливаться очень подробно, и поэтому мы коснемся ея только въ общихъ чертахъ.

Мы уже упоминали, что Гоббсъ естественное состояніе человѣка представляетъ въ видѣ постоянной войны (bellum omnium contra omnes), которая, если бы это состояніе было очень длительнымъ, привела бы человѣчество къ полному самоистребленію. Но, руководимые инстинктомъ самосохраненія, люди пришли къ необходимости прекратить такое состояніе, заключивъ между собою договоръ, который обязывалъ ихъ соблюдать извѣстныя правила [3]). Такимъ путемъ добровольнаго соглашенія возникли первые зародыши общественной жизни, изъ которыхъ впослѣдствіи выросли различныя, болѣе сложныя формы соціальныхъ отношеній. Здѣсь, въ этихъ формахъ общественнаго существованія, съ особенною силою проявился инстинктъ самосохраненія, который составляетъ основную прина-

---

[1]) A treatise of liberty and necessity, pp. 273—274.

[2]) The questions concerning liberty, necessity and chance. The works, ed. by Molesworth, v. V, pp. 259—260.

[3]) De cive, pp. 165—166; Leviathan, p. 111; Philos. rudiments concerning gouvernement and society, p. 164.

длежность человѣческой природы. Именно здѣсь обнаруживаютъ свою силу эти особенности природы человѣка, которыя Гоббсъ называетъ естественнымъ правомъ (jus naturale) и естественнымъ закономъ (lex naturalis). Подъ естественнымъ правомъ Гоббсъ разумѣетъ «свободу каждаго человѣка прилагать свою собственную силу по своему собственному желанію для сохраненія собственной природы (жизни)» [1]). Законъ природы (lex naturalis) является какъ бы дальнѣйшимъ развитіемъ этого права, поскольку здѣсь болѣе ярко выступаютъ требованія инстинкта сомосохраненія. «Законъ природы, говоритъ Гоббсъ, есть предписаніе или общее правило, находимое разумомъ, и въ силу этого правила человѣку запрещается дѣлать то, что разрушительно для его жизни, и пренебрегать тѣмъ, что, по его мнѣнію, полезно для ея сохраненія» [2]). Въ другомъ мѣстѣ Гоббсъ опредѣляетъ законъ природы, какъ «предписаніе праваго разума (rectae rationis) относительно того, что нужно дѣлать или не дѣлать для сохраненія жизни» [3]). При этомъ, «подъ правомъ разумомъ я понимаю, продолжаетъ Гоббсъ, не какую-либо непогрѣшимую способность, какъ думаютъ многіе, но дѣятельность разсужденія, т.-е. собственное и истинное разсужденіе всякаго человѣка относительно своихъ собственныхъ дѣйствій, которыя могутъ послужить на пользу или вредъ прочимъ людямъ» [4]). Такимъ образомъ, различіе между упомянутыми—правомъ и закономъ заключается въ томъ, что право только выражаетъ собою свободу дѣйствовать или воздержаться отъ дѣйствія, въ то время какъ законъ обязываетъ къ одному изъ этихъ актовъ, такъ что право и законъ различаются какъ право и обязательство [5]). На почвѣ этихъ принциповъ постепенно устанавливаются различныя формы обязательственныхъ отношеній между людьми, заключаются различные договоры, исполненіе которыхъ считается обязательнымъ въ силу упомянутаго естественнаго закона. Здѣсь-то и заключается источникъ справедливости, которая возникла только тогда, когда сложи-

---

[1]) Leviathan, p. 116; De cive, pp. 164—165; Philos. rudiments, p. 9.

[2]) Leviathan, p. 116; De cive, p. 165; Philos. rudiments, p. 10.

[3]) De cive, p. 169.

[4]) Ib., p. 169.

[5]) Leviathan, p. 117; De cive, pp. 166—167; Phil. rudiments, p. 11.

лась государственная жизнь, ибо въ естественномъ состояніи человѣка не могло быть рѣчи о справедливости [1]).

Итакъ, государство возникло на почвѣ соглашенія между людьми въ интересахъ ихъ личной безопасности или въ интересахъ того же инстинкта самосохраненія [2]). Результатомъ этого же соглашенія между всѣми членами общества явилось и учрежденіе правительства, которому весь народъ какъ бы довѣряетъ или передаетъ всю свою силу въ своихъ же собственныхъ интересахъ. «Единственный способъ, говоритъ Гоббсъ, создать такую общую силу, которая могла бы защитить отъ нападенія чужеземцевъ и отъ непріятныхъ дѣйствій со стороны другихъ и такимъ образомъ обезпечить занятія промышленностью и земледѣліемъ,—единственный способъ для всего этого—въ томъ, чтобы передать свою общую (народную) силу и власть одному лицу или собранію лицъ, которыя могли бы свести всѣ ихъ воли, по большинству голосовъ, къ одной волѣ» [3]). Разъ это достигнуто, множество лицъ соединились въ одно лицо, подъ названіемъ «государство», commonwealth, civitas [4]). «Это и есть, заключаетъ Гоббсъ, рожденіе того великаго Левіаѳана или, выражаясь болѣе почтительно, того смертнаго бога, которому мы обязаны, имѣя надъ собою безсмертнаго Бога, нашимъ миромъ и безопасностью» [5]).

Этому общественному организму или, вѣрнѣе, его довѣренному—правительству, какъ извѣстно, Гоббсъ приписываетъ всю полноту власти или, иначе, ставитъ подъ его контроль всѣ самыя сложныя и глубокія проявленія человѣческаго духа. Такъ, что касается этическихъ нормъ, то они санкціонируются тѣмъ же государствомъ, и невозможны никакія возраженія противъ этихъ государственныхъ предписаній морали. Такимъ образомъ, хорошимъ или дурнымъ можетъ называться только то, что считается таковымъ со стороны государства. «Масштабъ для опредѣленія пороковъ и добродѣтелей вырабатывается только благодаря жизни въ обществѣ, иначе—благодаря законамъ» [6]).

---

[1]) Leviathan, p. 131.

[2]) Leviathan, p. 153; De cive, p. 160; Philos. rudim., pp. 5—6.

[3]) Leviathan, p. 157.

[4]) Ib., p. 158.

[5]) Ib., p. 158.

[6]) Ib., pp. 116—117.

Этотъ безапеляціонный контроль государства распространяется, между прочимъ, и на такую интимную сферу душевныхъ переживаній, какою является религія. Мы не будемъ останавливаться на подробномъ изложеніи взглядовъ Гоббса на религію,— скажемъ только, что возникновеніе религіи, по мнѣнію Гоббса, обязано факторамъ интеллектуальнаго и эмоціональнаго характера. Къ первымъ Гоббсъ относитъ изслѣдованіе причинъ явленій, размышленіе о началѣ вещей, наблюденіе послѣдовательности событій, въ соединеніи съ стремленіемъ установить связь между этими событіями въ своихъ же собственныхъ интересахъ. Общая природа этихъ факторовъ даетъ возможность установить переходъ и къ тѣмъ эмоціональнымъ процессамъ, которые лежатъ въ основѣ религіознаго чувства. Именно, въ связи съ указанной работой нашего интеллекта невольно появляется безпокойство въ отношеніи будущаго; затѣмъ, параллельно сознанію нашей слабости, естественно возникаетъ предположеніе о высшей, невидимой силѣ, и, наконецъ, начинается почитаніе этого существа, подобно тому, какъ, вполнѣ понятно, это чувство почтенія является въ отношеніи всего, что внушаетъ чувство страха. Такимъ образомъ, самое религіозное чувство сводится здѣсь Гоббсомъ къ очень примитивной и даже зоологической эмоціи, связанной съ инстинктомъ самосохраненія [1]). Впрочемъ, для Гоббса это религіозное чувство имѣетъ второстепенное значеніе, и онъ на первый планъ выдвигаетъ внѣшнюю или культовую сторону религіи, когда онъ самую религію опредѣляетъ, какъ «внѣшнее почитаніе со стороны людей, искренно чтущихъ Бога» [2]). Конечно, всякій человѣкъ остается въ той религіи, вѣрованія которой онъ считаетъ истинными, но эта истинность религіи опредѣляется не субъективно, путемъ анализа самой религіи, а объективно—путемъ вмѣшательства государства. Всякій подданый долженъ исповѣдывать и, слѣдовательно, считать истинной ту религію, которую считаетъ таковой верховная власть [3]).

Этимъ мы считаемъ возможнымъ закончить свое краткое изложеніе важнѣйшихъ философскихъ воззрѣній Гоббса, поскольку въ нихъ вскрываются и его этическія представленія. Мы не счи-

[1]) Leviathan, pp. 94—95.

[2]) De homine, p. 118.

[3]) Leviathan, p. 45.

таемъ нужнымъ входить въ дальнѣйшія подробности этой системы, ибо общій характеръ ея уже опредѣлился: мы знаемъ психологическія предпосылки этической доктрины Гоббса, ясно представляемъ себѣ возникновеніе моральныхъ отношеній по Гоббсу, наконецъ, намъ извѣстна и санкція морали, которую этотъ мыслитель считаетъ окончательной. Намъ остается теперь сдѣлать нѣсколько критическихъ замѣчаній, особенно въ силу того громаднаго значенія, которое имѣла эта доктрина для дальнѣйшаго развитія англійской или даже вообще европейской этики. Мы скоро же увидимъ, какое сильное интеллектуальное возбужденіе произвела эта система въ Англіи, вызвавъ, вскорѣ же послѣ своего появленія, цѣлый рядъ обширныхъ трактатовъ, направленныхъ, главнымъ образомъ, на опроверженіе этой доктрины, хотя мы встрѣтимъ и не единичныхъ послѣдователей Гоббса. Во всякомъ случаѣ, доселѣ остаются справедливыми слова одного новѣйшаго изслѣдователя англійской философіи, что умственное возбужденіе, поднятое въ Англіи доктриной Гоббса, можно сравнить только съ тѣмъ интеллектуальнымъ оживленіемъ, которое вызвало, два вѣка спустя, ученіе Дарвина. [1]).

II.

Давно уже истолкованіе основныхъ принциповъ этой философіи поставлено въ связь съ общими условіями эпохи, которыя наложили яркую печать на все міросозерцаніе Гоббса и въ особенности на его общественно-политическіе взгляды. Здѣсь разумѣется время первой англійской революціи, современникомъ которой былъ Гоббсъ, его личная близость къ представителямъ стараго строя, въ связи съ этимъ враждебное отношеніе къ происшедшему государственному перевороту и культъ сильной государственной власти. Отсюда же подчиненіе этой власти и такого, повидимому, вполнѣ интимнаго фактора человѣческой жизни, какъ религія, что дѣлается вполнѣ понятнымъ, если мы примемъ во вниманіе, какое громадное значеніе игралъ религіозный элементъ въ исторіи англійской революціи или вообще въ исторіи Англіи. Но, конечно, не одни эти историческія условія создали философію Гоббса. Кромѣ нихъ, былъ цѣлый рядъ историко-философскихъ и научныхъ

[1]) Leslie Stephen. Hobbes (Dictionary of national biography, v. IX, p. 936).

вліяній, которыя опредѣлили обще-философскія и психологическія предпосылки основныхъ воззрѣній Гоббса. Здѣсь, прежде всего, имѣется въ виду античная философія, особенно та ея вѣтвь, которая извѣстна подъ именемъ эпикуреизма. Возобновленіе этой системы, ея механическаго принципа объясненія природы, находится въ тѣсной связи съ общимъ научнымъ духомъ эпохи, характеризующейся расцвѣтомъ естественныхъ наукъ. Атомизмъ, съ ярко матеріалистической окраской, который играетъ большую роль въ теоретической философіи Гоббса и который оказалъ извѣстное воздѣйствіе на моральныя конструкціи этого мыслителя, является, какъ извѣстно, античнымъ созданіемъ, и воскрешеніе его въ новой философіи объясняется указаннымъ подъемомъ естествознанія, успѣхи котораго находятся въ тѣсной связи съ геніальными открытіями Коперника, Кеплера, Галилея. Эта общая атмосфера механически-изслѣдующаго духа является источникомъ возобновленія упомянутой античной системы сразу въ нѣсколькихъ мѣстахъ, поскольку и на континентѣ мы встрѣчаемъ, въ качествѣ современника Гоббса, такого поклонника теоретическаго эпикуреизма, какъ Гассенди. Оба эти мыслителя высоко цѣнятъ атомистическую теорію Эпикура, при чемъ Гоббсъ, какъ мы видѣли, переноситъ ее и въ область чисто этическихъ и соціальныхъ отношеній. Что касается теперь механическаго метода въ болѣе широкомъ смыслѣ, поскольку здѣсь разумѣется не одинъ атомизмъ, а самый принципъ механически-математическаго истолкованія разнообразныхъ явленій, то въ данномъ случаѣ главное воздѣйствіе имѣло мѣсто уже не со стороны античной философіи, а со стороны современнаго Гоббсу естествознанія, гдѣ этотъ методъ получилъ такое блестящее приложеніе. Наибольшая роль въ этомъ воздѣйствіи падаетъ на долю знаменитаго Галилея, съ которымъ Гоббсъ былъ знакомъ и лично (до появленія своихъ сочиненій). Пораженный успѣхами механическаго метода въ сферѣ естественныхъ наукъ, Гоббсъ пытается перенести его и въ область наукъ о духѣ, не исключая и такой дисциплины, какъ этика, въ ея широкомъ пониманіи, поскольку она опирается на соціальный фундаментъ. Этимъ поспѣшнымъ перенесеніемъ столь упрощеннаго метода въ столь сложную форму человѣческихъ отношеній и объясняются существенные недостатки системы Гоббса, которые никогда не позволяли принять ее

во всемъ ея цѣломъ, несмотря на плодотворность многихъ ея отдѣльныхъ элементовъ или частей. Что касается этихъ отрицательныхъ сторонъ въ системѣ Гоббса или, точнѣе, въ его моральной доктринѣ, то мы о нихъ скажемъ нѣсколько ниже, не останавливаясь на ихъ подробной характеристикѣ, въ виду того, что онѣ сами легко бросаются въ глаза и уже давно были подчеркнуты историками философіи. Но сначала мы сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній относительно положительныхъ элементовъ въ этической доктринѣ Гоббса, поскольку указаніе этихъ элементовъ является важнымъ въ интересахъ дальнѣйшей характеристики разнообразныхъ направленій англійской морали.

Несомнѣнно, большую заслугу Гоббса составляетъ то обстоятельство, что онъ одинъ изъ первыхъ мыслителей новаго времени сдѣлалъ попытку обосновать мораль независимо отъ теологической санкціи. Правда, здѣсь нѣтъ настоящей автономіи морали, ибо послѣдняя все-таки отдана въ полную власть другого, хотя и не религіознаго деспота—государства, однако это сверженіе теологическаго ига составляетъ уже значительный прогрессъ въ исторіи развитія этической мысли. Мы видѣли, какъ предшественникъ и отчасти современникъ Гоббса—Бэконъ еще не могъ освободиться отъ этой власти теологіи и высшую санкцію для морали видѣлъ въ предписаніяхъ опредѣленной религіи. Протестъ Гоббса является одной изъ крупныхъ побѣдъ свободной человѣческой мысли надъ тѣми препятствіями, которыя были воздвигнуты, на пути къ развитію человѣческаго разума, силою традиціоннаго религіознаго авторитета. Въ связи съ этимъ отверженіемъ теологической санкціи въ области морали заслуживаетъ большого вниманія попытка Гоббса подвести психологическій фундаментъ подъ зданіе морали. Мы знаемъ, что Гобсъ своимъ этическимъ конструкціямъ предпосылаетъ анализъ нашей психики, особенно въ ея эмоціональныхъ и волевыхъ проявленіяхъ. Какъ ни несовершенна психологія Гоббса, цѣннымъ является самое стремленіе обосновать этику на эмпирической почвѣ, исходя изъ анализа человѣческой природы. Въ этомъ анализѣ, при всей его односторонности и грубой упрощенности, при его матеріалистической окраскѣ, мы однако жъ находимъ очень много цѣнныхъ замѣчаній относительно разнообразныхъ проявленій человѣческой психики. Мы не будемъ останавливаться на ана-

лизѣ интеллектуальной дѣятельности, гдѣ, наряду съ грубо-матеріалистическимъ толкованіемъ интеллектуальныхъ процессовъ, содержатся интересныя соображенія относительно закономѣрности нѣкоторыхъ умственныхъ актовъ, которая, между прочимъ, проявляется въ особой формѣ ассоціаціонныхъ соединеній [1]). Не будемъ также говорить о номинализмѣ Гоббса, который далъ сильный толчокъ къ разработкѣ номиналистической конценціи у дальнѣйшихъ, наиболѣе крупныхъ представителей англійской философіи—Локка, Беркли, Юма. Для насъ въ данномъ случаѣ имѣетъ гораздо больше значенія анализъ Гоббсомъ эмоціональной и волевой сферъ. Что касается первой, то мы не находимъ у Гоббса исчерпывающаго (для его времени) изслѣдованія эмоцій, однако многія его замѣчанія объ общей природѣ чувствованій, о ихъ тѣсной связи съ тѣлесными проявленіями, являются очень цѣнными, особенно если имѣть въ виду очень несовершенное состояніе тогдашней психологіи. Особеннаго вниманія заслуживаетъ Гоббсовъ анализъ эгоистическихъ эмоцій, связанныхъ съ инстинктомъ самосохраненія (каково, напримѣръ, чувство страха) и имѣющихъ громадное значеніе въ общей экономіи человѣческой жизни. Но еще большій историко-философскій или историко-психологическій интересъ представляютъ воззрѣнія Гоббса относительно природы волевой дѣятельности и, въ частности, относительно проблемы свободы воли. Гоббсъ ставитъ волю въ тѣсную связь съ эмоціональной сферой и настолько подчиняетъ послѣдней, что она теряетъ свою самостоятельность. Если послѣднее является крайностью, не оправдываемой дальнѣйшимъ развитіемъ психологической науки, то оттѣненіе громадной роли эмоціональныхъ переживаній въ явленіяхъ нашей активности составляетъ несомнѣнную заслугу Гоббса. Еще больше значенія, съ точки зрѣнія историко-психологической, имѣетъ то рѣшеніе проблемы о свободѣ воли, которое мы находимъ у Гоббса. Его детерминизмъ представляетъ собою значительный прогрессъ въ развитіи психологическихъ воззрѣній и является очень плодотворною точкою зрѣнія для дальнѣйшаго, болѣе углубленнаго трактованія природы нашей волевой дѣятельности. Нужно имѣть въ виду, что Гоббсъ понимаетъ детерминизмъ философски или даже психологи-

---

[1]) Ср. выше, стр. 44.

чески, разумѣя подъ нимъ только обусловленность нашихъ дѣйвій и отличая такую точку зрѣнія отъ того фатализма, въ который разрѣшался детерминизмъ въ нѣкоторыхъ предшествующихъ теологическихъ доктринахъ. Такимъ образомъ, здѣсь мы опять видимъ ту же попытку Гоббса освободиться отъ традиціонныхъ теологическихъ представленій, на что мы указывали въ началѣ своихъ замѣчаній. Какое значеніе этой концепціи психологическаго детерминизма принадлежитъ въ дальнѣйшемъ развитіи англійской этики, мы увидимъ это при изложеніи послѣдующихъ системъ британской морали, въ особенности—при изложеніи этики Юма. Во всякомъ случаѣ, Гоббсъ далъ сильный толчекъ для работы психологической мысли въ опредѣленномъ направленіи, которое было очень длительно въ развитіи именно англійской философіи.

Переходя теперь къ собственно этическимъ воззрѣніямъ Гоббса, поскольку они развиваются въ связи съ только что изложенными психологическими предпосылками его морали, мы, прежде всего, должны подчеркнуть острую критику Гоббсомъ традиціонныхъ моральныхъ понятій и релятивистическіе результаты такой критики. Относительность моральныхъ концепцій, ихъ эмпирическое происхожденіе, въ связи съ условіями соціальной и государственной жизни, является для Гоббса несомнѣннымъ фактомъ, и Гоббсъ смѣло становится здѣсь въ противорѣчіе съ современной традиціей, нерѣдко также освящаемой религіозной санкціей. Чтобы понять всю важность этого новаторства Гоббса, нужно имѣть въ виду значительную силу въ современномъ (философу) сознаніи того взгляда, который высказывался еще Цицерономъ и который съ такой энергіей былъ защищаемъ Гербертомъ Чербери. Мы разумѣемъ здѣсь ученіе о врожденности нравственныхъ понятій, мысль о томъ, что нѣкоторыя моральныя положенія непосредственно сознаются людьми и имѣютъ полную обязательную силу независимо отъ наученія или опыта вообще. Едва ли можно испытывать какое-либо колебаніе при сопоставленіи этихъ двухъ взглядовъ—Гоббса и его предшественниковъ и не стать въ этомъ вопросѣ на сторону Гоббса. О томъ, какое историческое или историко-психологическое значеніе принадлежитъ этому релятивистическому воззрѣнію Гоббса, мы можемъ заключить безъ труда, лишь только вспомнимъ слѣдующій этапъ въ развитіи англійской философской мысли—именно крити-

ку врожденныхъ идей и въ частности—врожденныхъ моральныхъ принциповъ, какъ эта критика имѣетъ мѣсто, спустя нѣсколько десятковъ лѣтъ, въ устахъ Локка. Локкъ въ этомъ случаѣ стоитъ на плечахъ Гоббса, которому вообще онъ обязанъ очень многимъ, и существенныя добавленія, сдѣланныя имъ по этому вопросу, заключаются въ привлеченіи обширнаго этнографическаго матеріала, изъ котораго онъ и черпаетъ свои главные аргументы противъ врожденности практическихъ принциповъ. Но цѣнность этическихъ воззрѣній Гоббса не исчерпывается этой отрицательной заслугой, поскольку онъ подвергаетъ суровой критикѣ принципъ моральнаго абсолютизма, въ его традиціонной формулировкѣ,—заслуживаетъ серьезнаго вниманія и то положительное обоснованіе морали, которое мы находимъ у этого мыслителя. Здѣсь, прежде всего, важно отмѣтить, что Гоббсъ первый изъ англійскихъ моралистовъ выдвинулъ инстинктъ самосохраненія, какъ могущественный факторъ въ процессѣ выработки этическихъ нормъ и вообще въ процессѣ моральной дѣятельности. Значеніе этого біологическаго агента въ моральныхъ актахъ, дѣйствительно, очень велико, и за Гоббсомъ остается заслуга, что онъ, при тогдашнемъ, еще очень несовершенномъ состояніи положительной науки, сумѣлъ оттѣнить роль этого фактора въ различныхъ видахъ моральной дѣятельности. Тѣсная связь многихъ основныхъ эмоцій, которыя имѣютъ такое важное значеніе въ нашей этической дѣятельности, съ этимъ фундаментальнымъ инстинктомъ—внѣ всякаго сомнѣнія, и Гоббсъ очень удачно отмѣтилъ этотъ фактъ. Этимъ, конечно, нисколько не утверждается, что Гоббсъ правильно истолковалъ роль этого инстинкта. Наоборотъ, мы знаемъ, какъ односторонне смотрѣлъ Гоббсъ на природу этого фактора, искусственно отвлекши его отъ другихъ важнѣйшихъ двигателей человѣческой дѣятельности. Благодаря общей атомистической окраскѣ, которая лежитъ на всемъ міросозерцаніи Гоббса, произошло отъединеніе этого инстинкта отъ другихъ инстинктивныхъ проявленій человѣческой природы, въ частности—отъ инстинкта сохраненія рода, находящагося въ тѣсной связи съ упомянутымъ біологическимъ факторомъ, которому придаетъ такое большое значеніе Гоббсъ. Соединеніе обоихъ факторовъ, несомнѣнно, сильно ослабило бы односторонность Гоббсова объясненія природы моральной дѣятельности, давъ возможность

свести и альтруистическія тенденціи человѣческаго существа, самостоятельность которыхъ отрицалъ Гоббсъ, также къ изначальнымъ принципамъ человѣческой природы. Но какъ бы то ни было, эта попытка связать происхожденіе моральныхъ отношеній съ однимъ изъ основныхъ инстинктовъ заслуживаетъ быть отмѣченной, несмотря на одностороннее толкованіе этого инстинкта. Наконецъ, мы не можемъ не упомянуть о томъ, какую громадную роль отводилъ Гоббсъ общественному или, вѣрнѣе, государственному элементу въ процессѣ образованія нашихъ моральныхъ понятій. Едва-ли кто до Гоббса вообще такъ выдвигалъ значеніе опыта и именно опыта общественно-государственной жизни для выработки разнообразныхъ этическихъ нормъ. Здѣсь является цѣнными—и самый эмпирическій принципъ, который уже высказывался въ критикѣ Гоббсомъ моральнаго абсолютизма и въ признаніи относительности моральныхъ понятій, и именно его, если такъ можно выразиться, соціологическая постановка, какъ мы встрѣчаемъ ее въ аргументаціи самого Гоббса. Какое громадное значеніе принадлежитъ общественному мнѣнію въ установленіи этическихъ нормъ, какъ само это мнѣніе находится въ очень тѣсной связи съ положительнымъ законодательствомъ, такъ что между обоими этими факторами устанавливается постоянное взаимодѣйствіе—это сильно подчеркнуто всѣмъ дальнѣйшимъ ходомъ развитія англійской этики, которая постоянно оттѣняла фактъ этого взаимодѣйствія. Въ частности, интересно отмѣтить, что въ позднѣйшихъ этическихъ направленіяхъ въ Англіи эта огромная роль общественно-государственнаго фактора была сильно выдвинута Юмомъ,—и, несомнѣнно, этотъ мыслитель сдѣлалъ это не безъ значительнаго вліянія со стороны Гоббса. Какъ бы то ни было, несмотря на всѣ крайности общественно-политическихъ выводовъ Гоббса, заканчивающихся апологіей самаго безграничнаго абсолютизма, самая мысль о громадной роли общественно-политическаго элемента въ процессѣ выработки моральныхъ нормъ остается глубоко цѣнной и не потерявшей своего значенія до нашего времени.

Но, само собою понятно, въ философіи Гоббса и, въ частности, въ его этической доктринѣ, есть цѣлый рядъ положеній, которыя дѣлали эту систему, въ ея цѣломъ, непріемлемой даже для современниковъ и вызвали цѣлый рядъ сочиненій, направленныхъ

на опроверженіе этой доктрины. И эти положенія относятся не къ области только общественно-политическихъ взглядовъ Гоббса, но лежатъ въ самой основѣ системы, составляютъ ея фундаментъ—иногда съ формальной, а иногда и съ матеріальной стороны. Здѣсь, прежде всего, разумѣется методъ изслѣдованія моральныхъ явленій, находящійся въ тѣсной связи съ общимъ міросозерцаніемъ Гоббса. Методъ этотъ—механическій, съ его математической основой, идеальное воплощеніе котораго мы можемъ видѣть въ геометріи. У Гоббса онъ осложняется еще привнесеніемъ атомистической концепціи, распространяемой имъ на объясненіе всего міра—не только неорганическаго, но и органическаго включая въ послѣдній всю совокупность человѣческихъ отношеній—въ связи съ условіями соціальной жизни. Но если этотъ методъ оказался столь могущественнымъ орудіемъ для объясненія разнообразныхъ явленій внѣшней природы еще у современниковъ Гоббса, то перенесеніе его въ область такихъ сложныхъ явленій, какъ соціальныя или моральныя, должно было скоро же потерпѣть крушеніе, ибо полная неприложимость его въ этихъ областяхъ обнаружилась чрезвычайно быстро. Моральныя и соціальныя отношенія отличаются настолько своеобразнымъ характеромъ, что приложеніе сюда столь упрощеннаго способа объясненія естественно должно было привести къ безплоднымъ дедукціямъ, къ ненужной схематизаціи, къ совершенному искаженію самой природы анализируемыхъ явленій. И такіе результаты получались, какъ мы увидимъ, не у одного Гоббса, а у всѣхъ моралистовъ, которые допустили упомянутое перенесеніе математически-механическаго метода въ совершенно чуждую ему область. Въ отношеніи Гоббса эта безплодность результатовъ увеличивается еще однимъ обстоятельствомъ, о которомъ мы уже упоминали, именно—привнесеніемъ атомистической концепціи, примѣненіе которой къ области моральныхъ и соціальныхъ отношеній могло вести къ особенно страннымъ или даже прямо нелѣпымъ результатамъ. Именно этому атомизму, въ извѣстной степени, обязана своимъ происхожденіемъ и индивидуалистическая концепція, въ силу которой человѣческая природа разсматривается, прежде всего, какъ нѣчто вполнѣ изолированное, одаренное только такими свойствами, которыя способны вызвать только враждебныя отношенія другъ къ другу, естественно приводящія къ взаим-

ному самоистребленію. Едва ли, конечно, нужно распространяться объ антиисторичности и антипсихологичности такого взгляда, что такъ было подчеркнуто еще современными Гоббсу его антагонистами. Далѣе, этотъ механически-математическій методъ, перенесенный въ область психологіи, также мало содѣйствовалъ здѣсь правильному уразумѣнію природы психической жизни, во всей сложности ея проявленій, ибо создавалъ слишкомъ упрощенное и нѣсколько огрубленное пониманіе самаго существа душевныхъ процессовъ. Мы знаемъ, что къ этому у Гоббса присоединялась матеріалистическая точка зрѣнія, которая, особенно при тогдашнемъ состояніи естественно-научныхъ знаній, не могла содѣйствовать болѣе глубокому и тонкому пониманію психическихъ переживаній. Такимъ образомъ, получилась та слишкомъ упрощенная психологія или, вѣрнѣе, механика разнообразныхъ органическихъ движеній, которую мы встрѣчаемъ у Гоббса и которая мало проливаетъ свѣта на самую природу душевныхъ явленій. Затѣмъ, такой, чисто внѣшній анализъ не могъ содѣйствовать болѣе всестороннему пониманію человѣческой природы, признанію ея сложности и разнообразія, а наоборотъ, повелъ къ упрощенному представленію ея, выдвинувъ эгоистическія тенденціи человѣческаго существа и совершенно заслонивъ противоположныя свойства. Мы уже говорили, что здѣсь сыграла извѣстную роль и атомистическая концепція, породивъ тотъ индивидуализмъ, который представляется Гоббсомъ столь типичнымъ для естественнаго состоянія человѣчества. Здѣсь же мы только замѣтимъ, что Гоббсъ упустилъ изъ виду бросающееся въ глаза противорѣчіе, которое вытекаетъ изъ его односторонняго представленія о природѣ человѣка и которое было такъ подчеркнуто его ближайшими противниками. Вѣдь если это состояніе войны является наиболѣе соотвѣтствующимъ природѣ человѣка на самой ранней стадіи существованія человѣческаго рода, то какъ могло возникнуть и укрѣпиться стремленіе къ общественной жизни? Очевидно, уже въ той же природѣ человѣка были и соціальные задатки, которые, при извѣстныхъ условіяхъ, упрочились и получили такую силу, которая помогла имъ одержать верхъ надъ болѣе зоологическими, противообщественными инстинктами. Намъ нѣтъ нужды входить въ подробный разборъ общественно-политическихъ взглядовъ Гоббса, несостоятельность которыхъ такъ легко бросает-

ся въ глаза, тѣмъ болѣе что они тѣсно связаны, въ своемъ обоснованіи, съ тѣми психологическими предпосылками, односторонность и часто произвольность которыхъ уже были отмѣчены нами.

3. Этическія воззрѣнія кембриджскихъ платониковъ.

Мы уже упоминали, какое сильное умственное возбужденіе вызвала морально-политическая доктрина Гоббса. Вскорѣ же послѣ появленія главныхъ сочиненій Гоббса возникла обширная полемическая литература, направленная на опроверженіе самыхъ разнообразныхъ пунктовъ въ ученіи Гоббса. Большая часть этой литературы вышла изъ теологическаго лагеря, что вполнѣ понятно: доктрина Гоббса слишкомъ сильно задѣвала важнѣйшія положенія традиціонной религіи, поскольку сама религія получала чисто естественное объясненіе—на почвѣ довольно элементарныхъ эмоцій, имѣла свою высшую санкцію въ авторитетѣ гражданской власти и, такимъ образомъ, утрачивала свой абсолютный характеръ. Правда, Гоббсъ не проповѣдывалъ атеизма, съ его взглядами на религію могло быть примирено самое ортодоксальное христіанство, но тѣмъ не менѣе религія утрачивала свою внутреннюю цѣнность, лишалась самодовлѣющей силы, разъ только принималась релятивистическая точка зрѣнія Гоббса. То же должно было произойти и съ традиціонною моралью, поскольку она находила для себя высшую санкцію въ той же религіи. Правда, всѣ предписанія этой морали могли удержать свою силу и при усвоеніи доктрины Гоббса, но уже ихъ значеніе опять обусловливалось тѣмъ внѣшнимъ принужденіемъ, которое исходитъ отъ государственной власти, а не цѣнностью этой морали самой въ себѣ. Въ виду всего этого понятно, что первыя сочиненія, направленныя противъ Гоббса, принадлежали лицамъ, ближе всего проникнутымъ интересами религіи. Правда, здѣсь, какъ мы увидимъ, разумѣлись не традиціонныя только вѣрованія, но и болѣе глубоко понимаемое религіозное сознаніе, составляющее естественную принадлежность человѣческаго духа,— тѣмъ не менѣе здѣсь на первомъ планѣ выступали интересы именно религіи, а не моральной философіи.

Въ числѣ этихъ противниковъ Гоббса, прежде всего, нужно упомянуть кружокъ лицъ, извѣстныхъ подъ именемъ кэмбриджскихъ

платониковъ. Здѣсь разумѣются мыслители, сгруппировавшіеся около кэмбриджскаго университета и задавшіеся цѣлью воскресить принципы философіи Платона въ интересахъ оживленія и укрѣпленія религіознаго сознанія. Впрочемъ, представители этого кружка не ограничивались реконструкціей системы Платона: они черпали широкою рукою матеріалъ для своихъ построеній и изъ сочиненій позднѣйшихъ послѣдователей античнаго философа—неоплатониковъ и болѣе позднѣйшихъ мистиковъ, ибо мистическій элементъ нѣкоторыми изъ этихъ мыслителей цѣнился очень высоко. Съ другой стороны, они считались и съ современной философіей и, въ частности, высоко ставили философію Декарта, которую они пытались согласовать съ платоновскими умозрѣніями. Такимъ образомъ, это философское направленіе представляло собою своеобразный эклектизмъ, куда главными элементами входили: платонизмъ, въ его разнообразныхъ развѣтвленіяхъ, картезіанство и, наконецъ, христіанство, ибо конечная цѣль этихъ мыслителей состояла все-таки въ философскомъ оправданіи христіанства. Мы не говоримъ уже о другихъ болѣе второстепенныхъ элементахъ, которые входили въ составъ этого своеобразнаго синтеза, какъ, напр., стоицизмъ или позднѣйшій эклектизмъ въ лицѣ Цицерона, каковыя философскія теченія, какъ мы знаемъ, находили свое отраженіе въ разнообразныхъ системахъ англійской этики. Съ точки зрѣнія исторіи философіи это направленіе, какъ эклектическое по преимуществу, имѣло очень мало значенія и не оставило замѣтнаго слѣда въ исторіи развитія философской мысли. Но оно представляетъ извѣстную цѣнность съ точки зрѣнія философско-религіозной, поскольку мы здѣсь видимъ одну изъ раннихъ попытокъ обосновать ту форму соглашенія между религіей и философіей, которая впослѣдствіи получила названіе естественнаго богословія. Въ данный моментъ для насъ важно также отмѣтить, что въ этомъ направленіи мы видимъ впервые на англійской почвѣ выраженіе интеллектуалистическаго воззрѣнія на природу морали, каковое воззрѣніе позднѣе нашло болѣе яркихъ представителей въ лицѣ Кларка и Уолластона.

Главными представителями кэмбриджской школы, поскольку они имѣютъ значеніе въ исторіи развитія этическихъ идей, обычно считаются Ральфъ Кэдвортъ и Генри Моръ. Мы сначала остановимся на краткой характеристикѣ воззрѣній перваго изъ нихъ.

а) Р. Кэдвортъ [1]).

I.

Главное сочиненіе Кэдворта «Подлинная интеллектуальная система міра« вышло въ 1671 г., при жизни автора († 1688). Но для насъ имѣетъ преимущественное значеніе посмертный трактатъ Кэдворта, изданный въ 1731 году, подъ заглавіемъ «Трактатъ о

[1]) Ральфъ Кэдвортъ (Ralph Cudworth) родился въ 1617 году. Свое образованіе онъ закончилъ въ Кэмбриджскомъ университетѣ, гдѣ, по окончаніи курса, сдѣлался преподавателемъ древне-еврейскаго языка. Впослѣдствіи онъ принялъ духовный санъ и сталъ священникомъ. Онъ былъ однимъ изъ главныхъ лицъ въ кружкѣ кэмбриджскихъ платониковъ. Въ 1642 году явилось первое его сочиненіе подъ заглавіемъ „Разсужденіе объ истинной природѣ Тайной Вечери (A discourse concerning the true nature of the Lord's Supper"). Въ 1671 году Кэдвортъ издалъ свое главное сочиненіе „Подлинная интеллектуальная система міра" (The true intellectual system of the universe). Онъ умеръ въ 1688 г. въ Кэмбриджѣ. Послѣ Кэдворта осталось много рукописей. Онѣ сначала были проданы одному лондонскому книгопродавцу, долгое время неправильно считались за рукописи Локка, затѣмъ, когда были открыта ошибка, онѣ были проданы въ Британскій Музей. Одинъ изъ манускриптовъ большого сочиненія оказался у внука Кэдворта, Ф. Мэшама (F. Masham), и былъ изданъ въ 1731 году, съ предисловіемъ Edward'a, епископа Даргемскаго, подъ заглавіемъ: „Трактатъ о вѣчной и неизмѣнной нравственности" (A treatise concerning eternal and immutable morality). Это сочиненіе имѣетъ преимущественное значеніе при характеристикѣ моральныхъ воззрѣній Кэдворта. Изъ другихъ рукописей, находящихся въ библіотекѣ Британскаго Музея, въ 1838 году былъ изданъ „Трактатъ о свободѣ воли" (Treatise of freewill, now first edited from the originals MS and with notes by S. Allen, London, 1838). Другія оставшіяся отъ Кэдворта манускрипты содержатъ: Discourse of moral and evil, Discourse of the creation of the world and immortality of the soul, De libero arbitrio. (Мы просматривали эти манускрипты, которыя представляютъ собою не столько вполнѣ законченныя работы, сколько наброски и фрагменты задуманныхъ произведеній, и не нашли въ нихъ новыхъ мыслей по сравненію съ изданными сочиненіями Кэдворта).— Интересенъ, между прочимъ, отзывъ о философіи Кэдворта изслѣдователя кэмбриджскаго платонизма Tulloch'a. „Невозможно не чувствовать, говоритъ онъ, меньшаго значенія Кэдворта въ отношеніи оригинальности, ясности и широты концепцій—при сопоставленіи его съ двумя современными мыслителями (Гоббсомъ и Декартомъ), съ которыми онъ находится въ такомъ контрастѣ. Не только онъ стоитъ позади ихъ въ самомъ направленіи своей мысли, которое могло быть проведено только благодаря имъ, но эти послѣдніе являются зачинателями новыхъ методовъ, піонерами въ свѣжемъ и ясномъ трактованіи спекулятивнаго предпріятія, въ то время какъ онъ воскрешаетъ и защищаетъ старую позицію... Перейти отъ Декарта и Гоббса, какъ писателей, къ Кэдворту,—это все равно какъ отъ яснаго и яркаго солнечнаго свѣта спуститься въ мрачный лабиринтъ" (Tulloch. Rational theology and christian philosophy in England in 17 century, 2 ed., 1874, v. II, pp. 294-295).

вѣчной и неизмѣнной нравственности». Это послѣднее сочиненіе мы и будемъ имѣть, главнымъ образомъ, въ виду, не опуская совершенно и перваго произведенія философа.

Уже бѣглое знакомство съ первымъ сочиненіемъ обнаруживаетъ глубокое вліяніе на Кэдворта Платона и именно—платоновской гносеологіи, съ ея универсальнымъ объективизмомъ, который Кэдвортъ и старается противопоставить гоббсовскому релятивизму. Такимъ образомъ, передъ нами попытка опровергнуть этическую доктрину Гоббса путемъ разрушенія гносеологическаго фундамента системы этого мыслителя. Но мы увидимъ, что Кэдвортъ, въ своихъ гносеологическихъ конструкціяхъ, пользуется и философіей Декарта, извлекая изъ нея то, что стоитъ въ наибольшемъ согласіи съ основными концепціями Платона. Наконецъ, Кэдвортъ прежде всего старается остаться истиннымъ христіаниномъ, и основы христіанскаго ученія являются однимъ изъ важнѣйшихъ элементовъ его эклектизма.

Еще въ первомъ своемъ сочиненіи Кэдвортъ прямо утверждаетъ существованіе вѣчныхъ истинъ, т. е. такихъ,—говоритъ онъ,—которыя никогда не были созданы и никогда не могутъ быть разрушены. Таковы, напр., математическія положенія или такія истины, что причина предшествуетъ дѣйствію [1]). Но въ послѣднемъ сочиненіи мыслителя его платоновскія тенденціи раскрываются во всей своей широтѣ, и здѣсь онъ пытается построить цѣлую философскую систему, основанную на принципахъ античнаго платонизма. Разумѣется, мы очертимъ только самые общіе контуры этой системы.

Кэдвортъ не скрываетъ, что онъ развиваетъ свои философскіе, въ частности гносеологическіе, взгляды подъ сильнымъ вліяніемъ Платона, въ особенности его діалога «Тээтетъ». Подобно древнему мыслителю, Кэдвортъ утверждаетъ, что ощущеніе не есть истинное знаніе: ощущенія, формально разсматриваемыя, являются простыми аффектами и эмоціями, роковымъ образомъ связанными съ опредѣленными тѣлесными процессами [2]). Ощущеніе представляетъ собою родъ грубаго и смутнаго воспріятія, какъ бы нала-

[1]) The true intellectual system of the universe, London, 1745, v. III, p. 66.

[2]) A treatise concerning eternal and immutable morality, London, 1845, v. I, pp. 530—531.

таемаго на душу извнѣ [1]). Если бы истинное знаніе основывалось на ощущеніяхъ, то оно, какъ производный процессъ, было бы еще темнѣе, чѣмъ само ощущеніе[2]). Ощущенія являются энергіей низшей— пассивной или такъ называемой сочувствующей части души, между тѣмъ какъ знаніе и пониманіе суть менѣе чистыя и безстрастныя перцепціи высшей части души, которая дѣйствуетъ одна, сама въ себѣ, независимо отъ матеріи [3]). «Знаніе есть внутренняя и активная энергія самого духа, раскрытіе его собственной, врожденной силы извнутри, силы, при помощи которой духъ овладѣваетъ, властвуетъ и распоряжается своими объектами и, такимъ образомъ, порождаетъ ясное, блестящее, побѣдоносное и вполнѣ удовлетворяющее ощущеніе внутри самого себя»[4]). Отсюда и разумныя формы, при помощи которыхъ познаются вещи, не суть штампы или отпечатки, пассивно напечатлѣваемыя на нашей душѣ воздѣйствіемъ извнѣ, а суть идеи, жизненно выдвигаемыя или активно выражаемыя извнутри [5]). Такимъ образомъ, мы должны, по мнѣнію Кэдворта, признать въ нашей душѣ существованіе умопостигаемыхъ идей, и духъ нашъ заключаетъ въ себѣ потенціально всѣ вещи, въ видѣ своеобразныхъ формъ всего сущаго [6]). Съ этой точки зрѣнія, этотъ духъ можно назвать своеобразнымъ міромъ понятій и представленій, уподобивъ его прозрачной и кристальной сферѣ, въ которой находятъ свое отраженіе идеи и образы всѣхъ вещей, существующихъ въ дѣйствительномъ мірѣ [7]). Продуктами дѣятельности такого духа являются—съ одной стороны ощущенія и представленія (αἰσθήματα καὶ φαντάσματα), съ другой — понятія (conceptions of mind — справедливость, долгъ, равенство, истина и ложь, возможность и невозможность), при чемъ понятія не могутъ возникнуть изъ представленій [8]). Познаніе отдѣльныхъ предметовъ возможно при помощи особой силы души, которою она какъ бы выталкиваетъ

---

1) Ib., v. III, p. 561.
2) Ib., v. IV, p. 602.
3) Ib., v. III, p. 561.
4) Ib., v. IV, p. 577.
5) Ib., v. IV, p. 578.
6) Ib., v. IV, p. 580.
7) Ib., p. 580.
8) Ib., pp. 583—586.

(protrudes) ея собственные непосредственные объекты извнутри себя и постигаетъ индивидуальное не пассивно и въ порядкѣ простого послѣдованія, а активно, и не путемъ восхожденія отъ простого къ сложному, а путемъ нисхожденія, такъ что духъ сначала рефлектируетъ надъ самимъ собою и надъ своими собственными идеями, содержащимися виртуально въ его познавательной способности, и, уже спускаясь отсюда, онъ, при помощи этихъ идей, обнимаетъ индивидуальныя вещи. Такимъ образомъ, въ индивидуальномъ мы находимъ не начало или источникъ знанія, а только его послѣднюю ступень [1]). Отсюда пониманіе или знаніе можно опредѣлить, какъ активное постиженіе чего-либо, что̀ неизмѣнно и всегда имѣетъ тожество съ самимъ собою, ибо все, не обладающее этими свойствами неизмѣнности и устойчивости, и не можетъ быть объектомъ истиннаго знанія, такъ какъ духъ не можетъ утвердиться на немъ [2]). Эти неизмѣнныя сущности вещей являются объектами истиннаго знанія въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ объектами геометрическаго знанія оказываются не индивидуальныя геометрическія фигуры, а недѣлимыя и неизмѣнныя идеи или формы треугольника, квадрата, круга и т. п. [3]). Тѣ мнѣнія и мысли, которыя несогласны съ неизмѣнной реальностью этихъ объективныхъ идей, являются абсолютно ложными [4]). Отсюда и критерій истины нужно искать не гдѣ-либо внѣ нашего знанія, а въ немъ самомъ, въ самомъ нашемъ знаніи, въ нашихъ понятіяхъ. Критерій этотъ заключается въ ясной и прозрачной понимаемости (intelligibility), и что̀ ясно понимается, то и есть сущность (entity) и истина, ибо, что̀ ложно, того и божественная сила не можетъ сдѣлать яснымъ и раздѣльнымъ для пониманія [5]).

Что касается, теперь, основныхъ моральныхъ понятій, то они также субстанціальны и реальны, какъ и другія νοήματα духа, и они не могутъ измѣняться въ связи съ произвольнымъ мнѣніемъ человѣка [6]). Поэтому, «нравственное благо и нравственное зло,

---

[1]) Ib., p. 613.
[2]) Ib., p. 621.
[3]) Ib., p., 623.
[4]) Ib., p. 633.
[5]) Ib., p. 635.
[6]) Ib., pp. 640, 643.

справедливое и несправедливое, честное и безчестное—все это не можетъ считаться вещами, подлежащими произволу (arbitrary), произведенными только волею, независимо отъ природы этихъ вещей, ибо универсально и истинно положеніе, что вещи суть то, чѣмъ они являются не по чьему либо желанію, а въ силу природы этихъ вещей» [1]). Такъ, напр., вещи являются бѣлыми—въ силу бѣлизны, черными—въ силу черноты, и даже Всемогущій не можетъ сдѣлать ихъ таковыми при отсутствіи самихъ свойствъ [2]). Отсюда, въ отношеніи моральной оцѣнки, мы всегда должны дѣлать различіе между вещами, которыя считаются моральными по природѣ (φύσει), и такими, которыя признаются нравственными въ силу только человѣческаго установленія (θέσει). «Есть, говоритъ Кэдвортъ, вещи которыя интеллектуальная природа считаетъ для насъ обязательными per se, само собой и непосредственно, абсолютно и постоянно, и такія вещи называются хорошими или дурными «естественно», по природѣ (φύσει); есть и другія вещи, въ отношеніи которыхъ та же самая интеллектуальная природа обязываетъ случайно, гипотетически, подъ условіемъ нѣкотораго добровольнаго дѣйствія или со стороны насъ самихъ, или со стороны нѣкоторыхъ другихъ лицъ“ [3]). Такимъ образомъ, и въ томъ, что мы называемъ положительнымъ законодательствомъ, воля законодателя не создастъ какой-нибудь новой моральной сущности (entity), но только различно модифицируетъ и опредѣляетъ этотъ общій долгъ, коренящійся въ естественной справедливости [4]). На почвѣ этого же изначальнаго устройства вещей у насъ рождается убѣжденіе, что наша дѣятельность находится въ нашей собственной власти (хотя и въ зависимости отъ Всевышняго Бога), что мы не пассивны въ нашихъ дѣйствіяхъ и не опредѣляемся неизбѣжной необходимостью совершать всѣ дѣйствія, ибо мы одобряемъ или порицаемъ людей за ихъ поступки совершенно иначе, чѣмъ высказываемъ свое отношеніе къ неодушевленнымъ предметамъ или неразумнымъ животнымъ [5]).

---

[1]) Ib., v. I, pp. 530—531.

[2]) Ib., p. 531.

[3]) Ib., p. 533.

[4]) Ib., p. 535.

[5]) Treatise of freewill, London, 1838, p. 1.

Поэтому не можетъ быть и рѣчи объ абсолютной необходимости всѣхъ человѣческихъ дѣйствій [1]).

Что касается, теперь, основного стимула нашей моральной дѣятельности, то такимъ первымъ двигателемъ (πρῶτον κινοῦν) для насъ является не что иное, какъ постоянное, непрерывное, неослабное желаніе добра и любовь къ добру, какъ таковому, а также стремленіе къ счастливой жизни [2]).

II.

Уже изъ этого краткаго изложенія философскихъ воззрѣній Кэдворта передъ нами легко вскрываются всѣ ранѣе указанные элементы, изъ синтеза которыхъ состоитъ эклектическое міровоззрѣніе Кэдворта. Тутъ, прежде всего, платонизмъ, который, главнымъ образомъ, въ его ученіи о природѣ знанія, Кэдвортъ пытается противопоставить сенсуализму и релятивизму Гоббса. Здѣсь же, далѣе, и элементы картезіанства, которые обнаруживаются въ гносеологическомъ критеріи Кэдворта, поскольку наиболѣе совершенною формою знанія или истиннымъ знаніемъ считается знаніе только вполнѣ очевидное, какъ бы прозрачное въ этой своей очевидности. Наконецъ, здѣсь всегда передъ нами христіанскія тенденціи Кэдворта, ибо высшимъ стимуломъ моральной дѣятельности мыслитель выставляетъ христіанское чувство универсальной любви. Но, конечно, центральное мѣсто во всей философской конструкціи Кэдворта принадлежитъ его платонизму: вѣдь вся его теорія знанія представляетъ собою почти буквальное воспроизведеніе гносеологіи Платона, и именно, стоя на почвѣ теоріи знанія Платона, Кэдвортъ надѣялся окончательно преодолѣть релятивизмъ Гоббса. Для Кэдворта Гоббсъ—не больше какъ одинъ изъ представителей еще до-платоновскаго релятивизма, который еще въ лицѣ софистовъ такъ побѣдоносно опровергнутъ, по мнѣнію Кэдворта, античнымъ философомъ. Въ виду такой комбинаціи указанныхъ элементовъ система Кэдворта стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ Платономъ. Здѣсь, конечно, не мѣсто входить въ анализъ Платоновской философіи. Во всякомъ случаѣ, какъ ни велика художественная цѣнность этого исключительнаго созданія античнаго генія, странно было бы разсма-

[1]) Ib., p. 5.

[2]) Ib., p. 28.

тривать эту философію, какъ единственно прочный базисъ для построенія моральной системы не только послѣ Бэкона, Гоббса, Декарта, но даже и послѣ нѣкоторыхъ античныхъ конструкцій этики, начиная съ Аристотеля и стоиковъ. Такимъ образомъ, въ моральныхъ построеніяхъ Кэдворта мы не можемъ видѣть какого-либо прогресса по сравненію съ предшествующими ему направленіями этики. Наоборотъ, Кэдвортъ дѣлаетъ шагъ назадъ, когда признаетъ врожденность моральныхъ понятій, допускаетъ неизмѣнную нравственность, защищаетъ существованіе такой морали, которая является порожденіемъ самой природы, а не сознательный воли человѣка. Здѣсь нѣтъ попытки къ тому болѣе глубокому анализу моральныхъ концепцій, который мы уже встрѣчали отчасти у Бэкона, и, главнымъ образомъ, у Гоббса. Извѣстныя формы моральныхъ отношеній разсматриваются здѣсь какъ уже нѣчто данное, сложившееся и готовое, не ясное въ своемъ генезисѣ и недоступное расчлененію на болѣе первичные элементы. Всѣ такія построенія, конечно, могли быть мало убѣдительны даже для современниковъ Кэдворта которыхъ уже коснулось вѣяніе новаго научнаго духа. Другіе эклектическіе элементы, которые привлекаетъ въ свою систему Кэдвортъ, мало могли оказать ему пользы, тѣмъ болѣе, что они не всегда согласовались съ главнымъ и основнымъ ядромъ—платонизмомъ, около котораго выкристаллизировалась доктрина Кэдворта. Если мы можемъ указать какія-либо относительно цѣнные элементы въ системѣ Кэдворта, то они или занимаютъ очень второстепенное мѣсто въ его доктринѣ, или же получаютъ свое значеніе въ связи съ дальнѣйшею, болѣ углубленной разработкой только что намѣченныхъ здѣсь принциповъ. Такъ, здѣсь можно упомянуть о принципѣ активности, который Кэдвортъ ставитъ такъ высоко въ процессѣ моральной дѣятельности. Къ сожалѣнію, этотъ принципъ только подчеркивается, но не уясняется во всей его полнотѣ и не аргументируется въ той мѣрѣ, въ какой это вызывалось бы существомъ самого дѣла. Повидимому, для Кэдворта эта активность было фактомъ настолько очевиднымъ, что не нуждалась ни въ какихъ доказательствахъ. Заслуживаетъ, далѣе, вниманія и самый принципъ интеллектуализма въ морали, который съ такою настойчивостью проводилъ Кэдвортъ. Этотъ принципъ игралъ значительную роль въ исторіи англійской этики, въ особенности поскольку

онъ вызвалъ противоположное направленіе морали, гдѣ главная роль отводилась эмоціональной сферѣ. Мы еще встрѣтимся съ этимъ интеллектуалистическимъ теченіемъ въ англійской этикѣ, въ лицѣ главныхъ представителей этой доктрины—Кларка и Уолластона, но, во всякомъ случаѣ, пріоритетъ здѣсь принадлежитъ Кэдворту. Впрочемъ, нужно замѣтить, что эти позднѣйшіе защитники интеллектуалистической морали развивали свои взгляды независимо отъ Кэдворта, ибо ихъ главныя произведенія вышли ранѣе появленія въ печати «Трактата» Кэдворта («Трактатъ», какъ мы уже упоминали, появился черезъ 43 года послѣ смерти автора).

б) Г. Моръ[1]).

I.

Другимъ виднымъ представителемъ кэмбриджскаго платонизма, оставившимъ нѣкоторый слѣдъ въ исторіи англійской этики, является Генри Моръ. По своимъ общимъ философскимъ воззрѣніямъ Г. Моръ также относится къ кэмбриджскимъ платоникамъ, хотя онъ послѣдователь Платона въ гораздо меньшей степени, чѣмъ Кэдвортъ. Міросозерцаніе Мора выросло также на почвѣ извѣстнаго эклектизма, причемъ элементы для этого эклектизма у Мора многочисленнѣе и разнообразнѣе, чѣмъ у Кэдворта. Такъ, Моръ тяготѣетъ не столько къ самому Платону, сколько къ неоплатоникамъ, преимущественно—съ мистическимъ колоритомъ, и мистическій элементъ играетъ значительную роль въ его міросозерцаніи. Впрочемъ, этотъ элементъ не нашелъ особенно яркаго выраженія въ его этикѣ. Но зато въ этой послѣдней есть несомнѣнные слѣды воздѣйствія позднѣйшихъ направленій греческой философіи въ ея послѣдній, такъ называемый эллино-римскій періодъ. Именно, Моръ симпатизируетъ стоической философіи, и его сочиненія по философіи, особенно по этикѣ, написаны въ соотвѣтствіе столь из-

[1]) Генри Моръ или Муръ (Henry More) родился въ 1614 году. По окончаніи Кэмбриджскаго университета былъ священникомъ въ Кэмбриджѣ. Подобно Кэдворту, принадлежалъ къ кружку кэмбриджскихъ платониковъ. Онъ написалъ много сочиненій, между которыми есть и поэтическія произведенія (Philosophical poems, изд. въ 1647). Изъ сочиненій, имѣющихъ значеніе для характеристики моральныхъ воззрѣній, нужно назвать „Руководство къ нравственности“, написанное на латинскомъ языкѣ и впервые появившееся въ 1667 году (Enchiridion ethicum). Нѣкоторое отношеніе сюда имѣетъ и „Руководство къ метафизикѣ“ (Enchiridion methaphysicum), вышедшее въ 1671 году.

вѣстнымъ стоическимъ «руководствамъ (ἐγχειρίδιον) и даже носятъ именно это названіе „руководствъ“. Затѣмъ, извѣстная доля вліянія принадлежитъ столь популярному въ англійской этикѣ Цицерону, который въ своихъ этическихъ воззрѣніяхъ, какъ извѣстно, былъ очень близокъ къ стоикамъ. Но въ то же время Мору не чужды и нѣкоторые элементы эвдемонизма, правда, въ довольно смягченной формѣ. Затѣмъ, на Мора больше, чѣмъ на Кэдворта, оказалъ вліяніе Декартъ, причемъ это вліяніе особенно замѣтно сказалось, какъ мы увидимъ, въ психологическихъ воззрѣніяхъ Мора, въ частности—въ его ученіи о природѣ эмоціональной жизни, гдѣ Моръ почти повторяетъ Декарта. Наконецъ, однимъ изъ элементовъ въ міросозерцаніи Мора является, конечно, христіанство, которое, въ самомъ изложеніи Моромъ его этическихъ взглядовъ, не носитъ какого-либо опредѣленнаго традиціоннаго колорита.

Этика для Мора является искусствомъ жить хорошо (bene) и счастливо [1]). Счастье или блаженство (beatitudo) есть удовольствіе получаемое душею на почвѣ воспріятія добродѣтели и правильнаго познанія (т. е. сообразно нормамъ добродѣтели) фактовъ [2]). Добрымъ или хорошимъ мы должны назвать то, что является пріятнымъ и соотвѣтствующимъ всякой жизни, способной къ воспріятію, и что служитъ сохраненію самого воспринимающагося существа [3]). То же, что оказываетъ противоположное дѣйствіе на воспринимающее существо, называется зломъ, а если оно связано съ разрушеніемъ самого существа, то оно называется худшимъ изъ золъ [4]). Но мы должны, по мнѣнію Мора, опредѣлить самое высшее благо и самое высшее счастье, которыя и служатъ главною цѣлью человѣческой жизни. «Какъ есть нѣчто истинное по своей природѣ и всегда неизмѣнное въ себѣ, такъ есть нѣчто доброе или благое по своему существу, и какъ первое воспринимается интеллектомъ, такъ второе есть достояніе особой способности души, «facultas boniformis» (соотвѣтствующей самой природѣ добра) [5]). То же самое нужно сказать и о высшемъ счастьѣ: это послѣднее должно осуществляться также при помощи упомянутой душевной способности, какъ

1) H. More. Enchiridion ethicum, 2 ed., London, 1669, p. 1.
2) Ib. p. 3.
3) Ib., p. 17.
4) Ib., pp. 17—18.
5) Ib., p. 27.

бы въ «добровидной» части души, ἐν ἀγαθοειδεῖ τῆς ψυχῆς, которой, какъ говоритъ Моръ, мы воспринимаемъ то, что абсолютно прекрасно, и здѣсь получаемъ высшее наслажденіе [1]). Въ такомъ случаѣ получается состояніе добродѣтели, т. е. такое состояніе, когда душа такъ господствуетъ надъ животными впечатлѣніями или тѣлесными аффектами, что и въ отдѣльномъ своемъ дѣйствіи достигаетъ того, что абсолютно и просто прекрасно [2]). Абсолютно же и просто прекраснымъ является то, что больше всего согласно съ правымъ разумомъ (ratio recta). Правый разумъ—это нѣчто написанное или списанное съ того вѣчнаго разума или закона, который начертанъ въ самомъ божественномъ умѣ [3]). Это есть нѣкоторый вѣчный и неизмѣнный законъ, общій Богу и людямъ [4]).

Далѣе мы встрѣчаемъ у Мора анализъ отдѣльныхъ добродѣтелей, находящійся въ тѣсной связи съ его взглядами на природу страстей. Моръ принимаетъ шесть основныхъ «страстей» Декарта (удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость, печаль), но считаетъ возможнымъ свести ихъ къ тремъ первымъ, т. е. удивленію, любви и ненависти (страстное желаніе—любовь, направленная на высшее благо; радость—любовь, приводящая въ восхищеніе отъ находящагося на лицо устойчиваго блага; печаль—это ненависть, подавленная въ связи съ наличностью зла [5]).

Соотвѣтственно этимъ страстямъ Моръ призываетъ три главныхъ добродѣтели: благоразуміе (соотвѣтствуетъ удивленію), искренность (соотвѣтствуетъ любви), терпѣніе (соотвѣтствуетъ ненависти) [6]). Производными добродѣтелями у Мора считаются справедливость, мужество и умѣренность. Изъ нихъ самая важная—справедливость, которую Моръ опредѣляетъ словами римскихъ юристовъ: «справедливость есть постоянное и неослабное желаніе воздавать каждому то, что ему слѣдуетъ» [7]). Но высшее моральное состояніе наступаетъ только тогда, когда человѣкъ достигаетъ фазы интеллектуальной любви. Нѣтъ ничего божественнѣе, пріятнѣе и усладительнѣе, чѣмъ эта любовь, говоритъ Моръ. Она есть

[1]) Ib., p. 5.
[2]) Ib., p. 9.
[3]) Ib., p. 12.
[4]) Ib., p. 100.
[5]) Ib., p. 39.
[6]) Ib., p. 80.
[7]) Ib., p. 97; ср. p. 23.

не что иное, какъ нѣкоторая интимная жизнь и особое состояніе чувства, возбуждаемое въ высшей душевной способности (in Boniformi animae facultate [1]). Это простѣйшее и божественнѣйшее ощущеніе есть та мѣра или норма, которою провѣряется и одобряется самъ разумъ [2]).

II.

Даже это краткое изложеніе этическихъ воззрѣній Г. Мора показываетъ, что система этого моралиста носитъ болѣе конкретный характеръ, чѣмъ доктрина Кэдворта. Эта конкретность невольно приводитъ на память трактаты стоическихъ мыслителей, которые, безъ сомнѣнія, оказали нѣкоторое вліяніе на Мора. Но передъ нами легко вскрываются и другіе ранѣе отмѣченныя воздѣйствія на этого моралиста,—какъ со стороны античныхъ философовъ, такъ и со стороны нѣкоторыхъ мыслителей новаго времени. Такъ, здѣсь налицо вліяніе Платона и неоплатониковъ, послѣднихъ—съ тѣмъ мистическимъ колоритомъ, котораго не чужды и нѣкоторыя отвѣтвленія христіанства; здѣсь же предъ нами несомнѣнное воздѣйствіе и со стороны Декарта, а отчасти даже и со стороны принципіальнаго противника Мора—Гоббса. Вліяніе послѣдняго можно усмотрѣть въ томъ выдвиганіи принципа самосохраненія, которое мы встрѣчаемъ у Мора, хотя этотъ принципъ не былъ вполнѣ чуждъ и нѣкоторымъ направленіямъ античной философіи, съ которыми былъ близко знакомъ этотъ кэмбриджскій платоникъ. Но всѣ эти элементы, лежащіе въ основѣ построеній Мора, не претворены въ одно органическое цѣлое и не дали жизни стройной гармонической системѣ. Наоборотъ, въ иныхъ случаяхъ это соединеніе довольно разнородныхъ элементовъ носитъ механическій характеръ, и поэтому въ цѣломъ этическія воззрѣнія Мора не производятъ впечатлѣнія стройности и систематичности, являются мало убѣдительными въ силу недостатка связи между аргументами, заимствованными изъ различныхъ, часто внутренно несогласныхъ между собою источниковъ. Впрочемъ, Моръ, повидимому, совсѣмъ и не заботится объ этой аргументаціи: его трактаты по этикѣ не представляютъ собой вполнѣ разработанныхъ

[1]) Ib., p. 135.

[2]) Ib., p. 136.

сочиненій по теоріи морали, а являются скорѣе «руководствами», на подобіе такихъ же произведеній стоической философіи, и поэтому изложеніе въ нихъ, по большой части, догматическое, лишенное той логической убѣдительности, которая свойственна стройно развитой аргументаціи. Этотъ существенный недостатокъ проходитъ черезъ всѣ философскія построенія Мора. Такъ, что касается его психологическихъ предпосылокъ, то здѣсь для насъ остается совершенно неяснымъ отношеніе между интеллектуальной и эмоціональными сферами нашей души. Повидимому, Моръ признаетъ большое значеніе обѣихъ этихъ сторонъ психики въ процессѣ моральной дѣятельности, но, къ сожалѣнію, для насъ не выясняется вполнѣ роль каждой изъ этихъ сферъ. Затѣмъ, что касается собственно этическихъ взглядовъ, то мы не находимъ у Мора уясненія отношеній между высшимъ благомъ и различными видами низшихъ или подчиненныхъ благъ, все равно какъ для насъ является немотивированнымъ абсолютный характеръ высшаго блага. Наконецъ, мы не можемъ представить себѣ самаго процесса достиженія высшаго блага, какъ этотъ процессъ имѣетъ мѣсто, по мнѣнію Мора, въ связи съ дѣятельностью особой способности, соотвѣтствующей самой природѣ абсолютнаго блага, при чемъ совершенно не выясняется отношеніе этой исключительной способности къ другимъ силамъ человѣческаго духа. Всѣ эти особенности въ этическихъ воззрѣніяхъ Мора дѣлали моральныя построенія этого мыслителя очень шаткими и неопредѣленными, а поэтому въ своемъ цѣломъ эти воззрѣнія не могли разсчитывать даже на относительную долговѣчность.

Но на ряду съ этими бросающимися въ глаза недостатками мы можемъ указать нѣкоторыя отдѣльныя черты въ моральныхъ взглядахъ Мора, которыя имѣютъ извѣстную цѣнность съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія англійской этики. Сюда, прежде всего, нужно нести стремленіе Мора связать обоснованіе этики съ анализомъ аффективной жизни. Правда, эта мысль уже не является оригинальной послѣ Гоббса, но она имѣетъ особое значеніе въ устахъ Мора, какъ представителя своеобразной формы платонизма, направленія по преимуществу интеллектуалистическаго. Въ этомъ случаѣ Моръ смотритъ на вещи гораздо глубже, чѣмъ болѣе извѣстный его современникъ—только что охаракте-

ризованный нами Кэдвортъ. Въ связи съ признаніемъ важности эмоціальной жизни заслуживаетъ вниманія и элементъ эвдемонизма, который можно констатировать въ ученіи Мора о различныхъ видахъ благъ. Этотъ элементъ придаетъ извѣстную жизненность этикѣ Мора по сравненію съ предшествующими формами интеллектуалистической морали и дѣлаетъ ее болѣе удобопріемлемой съ точки зрѣнія конкретнаго осуществленія основныхъ моральныхъ принциповъ. Затѣмъ, бросается въ глаза высокая оцѣнка справедливости, которую мы встрѣчаемъ у Мора. Правда, быть можетъ, это обстоятельство обусловливается пассивнымъ подчиненіемъ своему прототипу (Платону), однако оно заслуживаетъ быть отмѣченнымъ, особенно если имѣть въ виду большое значеніе этого душевнаго качества у послѣдующихъ англійскихъ моралистовъ уже эмпирическаго направленія (напр., у Юма). Наконецъ, мы не можемъ не упомянуть о признаніи Моромъ особой способности для оцѣнки высшихъ формъ моральной дѣятельности, при чемъ эту способность онъ представляетъ родственной самому существу добра. Мы уже говорили, что въ той формулировкѣ, въ какой мы встрѣчаемъ этотъ взглядъ у Мора, это воззрѣніе кажется очень туманнымъ и неопредѣленнымъ, и ему трудно дать какое-либо конкретно-психологическое истолкованіе. Но, несмотря на все это, въ упомянутой концепціи Мора исторически есть нѣчто цѣнное: у интеллектуалиста, на мѣсто традиціоннаго «ratio recta» выступаетъ другая душевная способность—особаго типа. Здѣсь можно видѣть зародышъ столь извѣстной впослѣдствіи концепціи моральнаго чувства, которую мы встрѣчаемъ почти у всѣхъ англійскихъ моралистовъ, начиная съ Шефтсбёри. Правда, то, что понимаетъ подъ этимъ терминомъ самъ Шефтсбёри, а тѣмъ болѣе Юмъ, очень далеко отъ туманной «добровидной» способности кэмбриджскаго платоника,—однако здѣсь все-таки есть нѣкоторое, хотя и отдаленное, сходство, такъ что самая идея Мора не умерла, а воскресла, только получивъ болѣе глубокое, чисто психологическое обоснованіе для своего существованія.

Все это, вмѣстѣ взятое, свидѣтельствуетъ, что и въ интеллектуалистической морали, въ ея ранній періодъ, были отдѣльные жизненные элементы, которые, правда при значительной переработкѣ ихъ, вошли въ содержаніе наиболѣе извѣстныхъ и наиболѣе цѣн-

ныхъ системъ англійской этики. Но въ своемъ цѣломъ эта интеллектуалистическая система не могла оказаться долговѣчной, несмотря на тѣ модификаціи, которымъ она подвергалась въ началѣ 18 вѣка въ устахъ Кларка и Уолластона, моральныя возрѣнія которыхъ мы надѣемся охарактеризовать нѣсколько ниже.

4. Моральные взгляды Р. Кумберлэнда.

I.

Кромѣ только что охарактеризованныхъ противниковъ Гоббса, выходящихъ преимущественно изъ принциповъ интеллектуализма, мы имѣемъ передъ собою еще одного антагониста этого мыслителя, отправляющагося отъ другихъ исходныхъ пунктовъ и пытающагося выдвинуть на первый планъ, главнымъ образомъ, соціальныя тенденціи человѣческой природы. Мы разумѣемъ Р. Кумберлэнда, автора «Философскаго изслѣдованія о законахъ природы» (De legibus naturae disquisitio philosophica) [1]).

Какъ показываетъ заглавіе [2]), сочиненіе Кумберлэнда было направлено противъ философіи Гоббса, но авторъ не ограничивается этой отрицательной задачей: для него важно было дать положительную моральную теорію, основанную на опредѣленныхъ философскихъ принципахъ. Онъ и пытается это сдѣлать въ только что упомянутомъ сочиненіи.

Фундаментомъ всякой морали и всякой добродѣтели, по мнѣнію Кумберлэнда, могутъ быть только законы природы. Эти законы можно открыть двоякимъ способомъ: или путемъ анализа слѣдствій, которыя вытекаютъ изъ этихъ законовъ, или путемъ анализа причинъ, которыя обусловливаютъ эти слѣдствія. Кумберлэндъ избираетъ второй путь, ибо только такимъ образомъ мы можемъ дойти до высшей или конечной причины [3]). Это изслѣдованіе причинъ

---

[1]) Ричардъ Кумберлэндъ (Richard Cumberland) родился въ 1631 году. Вскорѣ по окончаніи Кэмбриджскаго университета онъ принялъ духовный санъ. Впослѣдствіи онъ былъ епископомъ въ Петерборо (Peterborough). Главное сочиненіе его („Философское изслѣдованіе о законахъ природы“) вышло въ 1672 году. Онъ скончался въ 1718 году.

[2]) „Философское изслѣдованіе о законахъ природы, гдѣ изслѣдуются—на основаніи природы вещей—форма ихъ, главные виды, порядокъ, распространеніе и обязательность, гдѣ также разсматриваются и опровергаются начала философіи Гоббса, какъ моральной, такъ и гражданской“.

[3]) De legibus naturae disquisitio philosophica, 3 ed., 1694, Proleg. § 1.

должно начинаться съ изученія опыта, поскольку этимъ терминомъ охватываются различныя явленія всей природы [1]). При этомъ анализѣ мы должны исходить изъ опредѣленія самаго понятія закона природы, а это опредѣленіе можно формулировать слѣдующимъ образомъ: «законы природы—это нѣкоторыя положенія, неизмѣнно истинныя, которыя направляютъ наши добровольныя дѣйствія къ избранію блага и къ удаленію отъ зла и которыя налагаютъ обязательство въ отношеніи нашихъ внѣшнихъ дѣйствій независимо отъ гражданскихъ законовъ» [2]). Всѣ эти законы природы, при болѣе старательномъ анализѣ, могутъ быть сведены къ одному фундаментальному закону, выраженному Кумберлэндомъ въ слѣдующей формѣ: «наибольшая благодѣтельность каждаго разумнаго существа въ отношеніи другихъ представляетъ счастливое состояніе каждаго и всѣхъ вообще, насколько каждый въ состояніи сдѣлать это, и эта благодѣтельность является необходимой для достиженія того счастливаго состоянія, къ которому стремятся,—слѣдовательно, общее благо и является верховнымъ закономъ (дѣятельности)» [3]). Далѣе Кумберлэндъ приводитъ цѣлый рядъ доказательствъ въ защиту своего главнаго положенія, что наивысшее счастье зависитъ отъ развитія альтруистическихъ свойствъ человѣческой природы, а не эгоистическихъ, какъ настаивалъ Гоббсъ. Главный аргументъ Кумберлэнда заключается въ томъ, что часть или, въ данномъ случаѣ, отдѣльный человѣкъ тѣсно связаны съ своимъ цѣлымъ, т.-е. съ человѣческимъ обществомъ, и личное благо совершенно неотдѣлимо отъ блага общественнаго. «Благо цѣлаго, говоритъ Кумберлэндъ, больше блага одной части. Причины, которыя больше всего содѣйствуютъ сохраненію или совершенствованію цѣлаго, въ качествѣ частей котораго онѣ имѣютъ нужду во взаимной помощи,—эти причины также содѣйствуютъ больше всего сохраненію и совершенствованію каждой изъ этихъ частей“ [4]).

Что касается другихъ аргументовъ въ защиту своего общаго положенія, то Кумберлэндъ ссылается здѣсь на изначальное стремленіе человѣка къ общественной жизни, на важность альтруистическихъ чувствъ (напр. дружбы) для человѣческаго существованія

---

[1]) Ib., § 1.

[2]) De legibus naturae, p. 1.

[3]) Ib., p. 4.

[4]) Ib., p. 63.

вообще, отмѣчаетъ наибольшую цѣнность для насъ удовольствій, связанныхъ съ проявленіемъ симпатическихъ эмоцій [1]). Въ связи съ этимъ Кумберлэндъ даетъ обширный анализъ человѣческой природы, вскрывая именно соціальный характеръ человѣческаго существа и подчеркивая тѣсную связь между отдѣльными сторонами нашего организма и нашей психики (зависимость части отъ цѣлаго). Наконецъ, Кумберлэндъ поставляетъ происхожденіе всѣхъ этихъ благожелательныхъ чувствованій въ тѣсную связь съ инстинктомъ сохраненія рода, поскольку эти эмоціи наблюдаются не только у человѣка, но и у многихъ животныхъ [2]). Такимъ образомъ, культивированіе всѣхъ этихъ чувствованій является и въ высшей степени полезнымъ для человѣка. Поэтому эгоистическія тенденціи человѣческой природы не могутъ считаться наиболѣе сильными стимулами нашей дѣятельности. «Стремленіе вредить другимъ, говоритъ Кумберлэндъ, уравновѣшиваемое одинаковой тенденціей со стороны другихъ людей причинять намъ вредъ—при защитѣ или мести, никогда не сдѣлается въ умѣ разсудительнаго и предусмотрительнаго человѣка основаніемъ къ тому, чтобы больше дѣлать зла другимъ людямъ, чѣмъ воздерживаться отъ этого зла. Склонность помогать другимъ, уравновѣшиваемая родственной тенденціей другихъ—помогать намъ, для каждаго будетъ хорошимъ мотивомъ къ тому, чтобы дѣйствительно помогать другимъ» [3]). Отсюда общее благо нужно понимать, какъ «собраніе или сумму всѣхъ благъ, которыя мы можемъ доставить всѣмъ разумнымъ существамъ вообще и каждому въ отдѣльности, согласно порядку, который мы среди нихъ находимъ, разумѣя здѣсь тѣ блага, которыя необходимы для ихъ счастья» [4]). Въ связи съ такимъ пониманіемъ общаго счастья, какъ главной цѣли нашей активности, и санкція нашей моральной дѣятельности заключается въ состояніи удовлетворенности нашихъ стремленій къ счастью другихъ и въ состояніи неудовлетворенности отъ неисполненія этихъ стремленій [5]). Спокойствіе нашего духа

---

[1]) Ib., pp. 81, 90—93, 259—262, 265—270, 357—359.
[2]) Ib., p. 143—167.
[3]) Ib., p. 196—197.
[4]) Ib., p. 250.
[5]) Ib., p. 255.

является естественной наградой за это исполненіе нашихъ природныхъ влеченій [1]).

Этотъ законъ природы является положеніемъ, «достаточно ясно напечатлѣннымъ въ нашей душѣ самою природою вещей по волѣ Первой Причины, и этимъ положеніемъ обозначается родъ дѣятельности, способствующей прогрессу общаго блага разумныхъ существъ и единственно обусловливающей счастье отдѣльнаго человѣка» [2]). Познаніе этого закона природы совершается при помощи высшей интеллектуальной способности, съ которою мы встрѣчались и у другихъ моралистовъ,—это именно—правый разумъ (recta ratio), при помощи котораго человѣкъ можетъ создавать абстрактныя понятія. Благодаря этой дѣятельности, результаты нашего моральнаго познанія могутъ быть облечены въ математическія формулы [3]). Въ этой формулировкѣ мы можемъ видѣть совпаденіе интересовъ частныхъ лицъ и цѣлаго общества. Такъ, говоритъ Кумберлэндъ, „разъ постигнута необходимая зависимость между стремленіемъ къ общему благу и къ счастью отдѣльнаго человѣка, то естественно, что каждый долженъ стремиться къ этому благу. Далѣе, кто, насколько это зависитъ отъ него, больше всего способствуетъ благу цѣлаго общества разумныхъ существъ, тотъ больше всего содѣйствуетъ также выгодѣ частей того же самаго цѣлаго, которыя существены для него и въ которыхъ нѣтъ ничего, что не испытывало бы его вліянія. Слѣдовательно, такой человѣкъ больше всего трудится въ свою собственную пользу» [4]). Такимъ образомъ устанавливается та универсальная справедливость, которую предписываетъ естественный законъ [5]). Эта универсальная справедливость конкретно выражается въ двухъ положеніяхъ, въ которыхъ мы можемъ видѣть упомянутое совмѣщеніе личныхъ интересовъ и интересовъ общаго блага. Первое положеніе предписываетъ «удѣлять другимъ изъ того, что находится въ нашемъ обладаніи, но давать имъ столько, чтобы одолжаемая нами часть не поглощала той, которая необходима для

---

[1]) Ib., pp. 348—351.
[2]) Ib., p. 231.
[3]) Ib., pp. 93—99, 104.
[4]) Ib., p. 403.
[5]) Ib., pp. 448—449.

насъ самихъ» [1]). Согласно второму положенію, мы должны «дѣлать употребленіе изъ того, что намъ принадлежитъ, настолько, насколько это нужно для того, чтобы въ то же самое время мы могли принести больше пользы другимъ людямъ или, по крайней мѣрѣ, чтобы не получилось ничего несовмѣстимаго съ ихъ общею выгодою» [2]). Оба эти положенія можно свести къ болѣе конкретному предписанію, которое можно формулировать такъ: «необходимо, въ интересахъ блага, дѣлать распредѣленіе и вещей и взаимныхъ услугъ и поддерживать это распредѣленіе, дѣйствуя въ отношеніи другихъ и самого себя такъ, какъ этого требуетъ сохраненіе народовъ, государствъ, семействъ, членами которыхъ мы являемся» [3]). Нужно всегда помнить, что сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго [4]).

II.

Только что изложенныя этическія воззрѣнія Кумберлэнда нашли очень высокую оцѣнку у послѣдующихъ историковъ англійской мысли—какъ на родинѣ мыслителя, такъ и внѣ ея. Такъ, извѣстный историкъ англійской литературы Галламъ готовъ считать Кумберлэнда истиннымъ основателемъ англійской этики [5]). Повидимому, такъ же думаетъ объ этомъ и авторъ одной позднѣйшей нѣмецкой диссертаціи, который прилагаетъ къ Кумберлэнду тотъ же самый эпитетъ [6]). Съ другой стороны, довольно крупный историкъ англійской мысли Лесли Стивенъ совсѣмъ обходитъ Кумберлэнда при изложеніи англійскихъ моральныхъ ученій, хотя при этомъ иногда останавливается на слишкомъ мало извѣстныхъ именахъ въ области британской этики (правда, изъ болѣе поздняго времени). Намъ кажется, что и то и другое отношеніе одинаково несправедливо, и болѣе правильный взглядъ на дѣло, вѣроятно, лежитъ въ срединѣ. Едва ли можно совершенно игнорировать Кумберлэнда при изображеніи исторіи англійской этики, какъ это дѣлаетъ Стивенъ. Но въ то же

---

[1]) Ib., p. 450.

[2]) Ib., p. 450.

[3]) Ib., p. 472.

[4]) Ib., p. 472.

[5]) Hallam. Introduction to the litterature of Europe, v. IV, p. 176.

[6]) Spaulding F. E. Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik. Leipzig, 1894.

время никакъ нельзя считать Кумберлэнда и основателемъ британской морали: если бы было справедливо мнѣніе упомянутыхъ историковъ—панегиристовъ Кумберлэнда, то что же мы должны сказать о Бэконѣ и Гоббсѣ, мыслителяхъ и вообще болѣе крупныхъ, чѣмъ Кумберлэндъ, и въ то же время оставившихъ очень замѣтный слѣдъ въ исторіи англійской этики? Въ особенности это нужно сказать о Гоббсѣ, который далъ такой сильный толчокъ развитію этической мысли въ Англіи (и даже за предѣлами ея) и подъ вліяніемъ котораго (не всегда только въ отрицательномъ направленіи) появилась и самая работа Кумберлэнда. Такимъ образомъ, эпитетъ основателя англійской этики ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть приложенъ къ Кумберлэнду, разъ только мы вспомнимъ о Гоббсѣ. При болѣе внимательномъ проникновеніи въ существо моральныхъ принциповъ Кумберлэнда мы можемъ безъ труда замѣтить, что нѣкоторые изъ нихъ еще очень тѣсно связаны съ предшествующей раціоналистической, а отчасти даже съ схоластической этикой. Въ то же время и тѣ положенія его морали, которыя имѣютъ наибольшую историческую цѣнность, въ извѣстной степени являются также несамостоятельными и обязанными своимъ происхожденіемъ нѣкоторымъ предшествующимъ направленіямъ британской этики. Все это свидѣтельствуетъ объ общемъ эклектическомъ характерѣ морали Кумберлэнда, и, дѣйствительно, эклектизмъ этотъ вскрывается безъ особеннаго труда. Въ качествѣ элементовъ этого эклектизма, прежде всего, выступаетъ раціонализмъ, который отражается во многихъ пунктахъ этики Кумберлэнда. Его можно усмотрѣть и въ самомъ пониманіи этики, поскольку Кумберлэндъ разумѣетъ здѣсь науку, которую можно конструировать дедуктивно-математическимъ методомъ. Этотъ математическій методъ раціонализма проглядываетъ, далѣе, и въ тѣхъ аргументахъ, которые считаются особенно излюбленными Кумберлэндомъ. Таково постоянное доказательство на основаніи отношеній между цѣлымъ и частями, таковы же частыя ссылки на непосредственную очевидность, когда эта очевидность, по мнѣнію моралиста, является рѣшающимъ факторомъ и въ процессѣ моральной дѣятельности, ибо человѣкъ можетъ легко, путемъ такого непосредственнаго усмотрѣнія, опредѣлить, что ему нужно и что не нужно. Затѣмъ, раціоналистическіе элементы обнаруживаются и въ психологическихъ

предпосылкахъ этики Кумберлэнда. Такъ, сюда относится и его ученіе о «правомъ умѣ» (recta ratio), столь популярное еще съ временъ Цицерона; здѣсь же нужно упомянуть и о столь распространенной въ то время мысли объ универсальной обязательности моральныхъ концепцій, о присутствіи опредѣленныхъ нравственныхъ понятій у всѣхъ людей, на какой бы низкой ступени культуры они ни стояли. Эта мысль, какъ извѣстно, тоже античнаго происхожденія, и мы ее можемъ находить еще у Цицерона, автора, особенно излюбленнаго Кумберлэндомъ. Что касается другихъ ингредіентовъ кумберлэндовскаго эклектизма, то здѣсь необходимо упомянуть о христіанствѣ, какъ одномъ изъ главныхъ элементовъ, лежащихъ въ основѣ системы этого моралиста, и о нѣкоторыхъ этическихъ принципахъ одного изъ его предшественниковъ, противъ котораго направлено все сочиненіе Кумберлэнда: мы разумѣемъ Гоббса. Несмотря на весь видимый антагонизмъ съ этимъ философомъ, Кумберлэндъ, какъ это мы сейчасъ увидимъ, не чуждъ былъ заимствованій изъ этики своего противника, поскольку эти заимствованія не стояли въ прямомъ противорѣчіи съ принципами его философіи. Христіанская подпочва моральной философіи Кумберлэнда легко бросается въ глаза, особенно если мы примемъ во вниманіе, что самъ авторъ былъ правовѣрнымъ епископомъ англиканской церкви. Правда, Кумберлэндъ, повидимому, старается не привлекать теологической санкціи для обоснованія своей этики, но мысль о необходимости согласовать основные принципы моральной философіи съ традиціонными христіанскими вѣрованіями постоянно проглядываетъ въ трактатѣ этого автора. Несомнѣнно, уже это придаетъ характеръ нѣкоторой тенденціозности всему этому произведенію. Что касается вліянія философіи Гоббса, то это вліяніе, прежде всего, можетъ быть указано въ признаніи Кумберлэндомъ большого значенія за тѣмъ жизненнымъ факторомъ, который такъ выдвигалъ Гоббса: это именно самосохраненіе въ широкомъ смыслѣ слова. Кумберлэндъ постоянно ссылается на этотъ принципъ самосохраненія, и не видѣть здѣсь сильнаго воздѣйствія со стороны его отечественнаго предшественника мы не имѣемъ никакихъ основаній. Затѣмъ, быть можетъ, въ связи съ съ этимъ же пунктомъ нужно отмѣтить присутствіе въ этикѣ Кумберлэнда эвдемонистическихъ и утилитаристическихъ принциповъ. Идея счастья, принципъ полезности (для индивидуума и для обще-

ства) играютъ большую роль въ этическихъ построеніяхъ Кумберлэнда. Конечно, эти принципы могли быть взяты этимъ авторомъ еще изъ античной философіи, которую такъ цѣнилъ этотъ моралистъ,—но еще правдоподобнѣе въ этомъ случаѣ воздѣйствіе со стороны его ближайшаго предшественника, отъ котораго онъ заимствовалъ и нѣкоторые другіе пункты своей системы.

Всѣ эти замѣчанія показываютъ, что моральное ученіе Кумберлэнда было въ значительной степени эклектической системой, и авторъ его не можетъ претендовать на такое самостоятельное мѣсто въ исторіи англійской этики, которое, напримѣръ, принадлежитъ Гоббсу. Но это обстоятельство не позволяетъ намъ затушевывать нѣкоторыя черты оригинальности у этого мыслителя, которыя нѣкоторымъ изъ его англійскихъ поклонниковъ давали поводъ ставить этого моралиста на неподобающе высокое мѣсто—по сравненію съ другими представителямъ британской этики. Сюда, прежде всего, нужно отнести попытку Кумберлэнда освободиться отъ теологической санкціи въ области морали и обосновать этику на психологическомъ фундаментѣ. Правда, мы видѣли, что Кумберлэнду не всегда удается быть вполнѣ свободнымъ отъ узъ теологіи. Съ другой стороны, Кумберлэндъ не можетъ считаться здѣсь вполнѣ оригинальнымъ, поскольку эту тенденцію мы встрѣчаемъ у того же Гоббса. Но, несмотря на это, самая попытка заслуживаетъ вниманія, въ особенности поскольку она исходитъ отъ лица, занимающаго высокую ступень въ іерархіи господствующей церкви. Затѣмъ, наиболѣе цѣнною чертой этики Кумберлэнда является подчеркиваніе имъ соціальнаго характера человѣческой природы, поскольку соціальность мыслится имъ какъ изначальное свойство человѣческаго существа, независимо отъ культуры этого качества въ условіяхъ государственной жизни. Здѣсь Кумберлэндъ становится въ оппозицію къ Гоббсу и, несомнѣнно здѣсь онъ гораздо ближе къ истинѣ, чѣмъ его болѣе знаменитый предшественникъ. Всѣ односторонности представленій Гоббса о первоначальномъ состоянія человѣчества въ свое время были отмѣчены нами, и теперь намъ не зачѣмъ останавливаться на этомъ. Какъ бы то ни было, большая заслуга Кумберлэнда въ томъ, что онъ сумѣлъ подчеркнуть и аргументировать тѣсную связь индивидуальнаго существованія съ соціальными отношеніями,

показалъ невозможность изолированной жизни индивидуума, когда этотъ послѣдній будто бы живетъ исключительно эгоистическими интересами, разсматривая всѣхъ другихъ людей, прежде всего, какъ своихъ враговъ. Изначальность соціальныхъ качествъ, которыя проявляютъ свою силу параллельно эгоистическимъ тенденціямъ человѣческой природы, достаточно подчеркнута Кумберлэндомъ, хотя, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, Кумберлэндъ иногда приводитъ въ защиту своего положенія такіе аргументы, которые имѣютъ малую убѣдительность и являются излишними при наличности другихъ, болѣе внушительныхъ доказательствъ. Въ связи съ отмѣченною заслугою Кумберлэнда заслуживаютъ вниманія его соображенія въ защиту утилитарнаго принципа, поскольку онъ принципъ полезности старается обосновать на фактѣ тѣсной общественной солидарности. Правда, этотъ принципъ является не новымъ въ исторіи англійской этики и этики вообще. Мы встрѣчаемъ его еще въ нѣкоторыхъ формахъ античнаго эвдемонизма, гдѣ уже была введена расцѣнка удовольствій. Столь же рельефно выступаетъ онъ и въ системѣ Гоббса, которая въ существѣ своемъ является утилитарной. Но тѣмъ не менѣе Кумберлэндъ остается здѣсь оригинальнымъ. И древніе эвдемонисты, и Гоббсъ выходятъ изъ предположенія о преобладаніи въ жизни и дѣятельности человѣка эгоистическихъ мотивовъ и удовлетвореніе ихъ считаютъ необходимымъ прежде всего. Приданіе извѣстной цѣнности соціальнымъ качествамъ имѣетъ въ своей основѣ значеніе этихъ послѣднихъ именно для изначальныхъ, эгоистическихъ тенденцій человѣческой природы. Но утилитаризмъ Кумберлэнда имѣетъ другую окраску: онъ основывается на фактѣ неразрывной связи индивидуума съ обществомъ, поскольку между тѣмъ и другимъ существуетъ постоянное взаимодѣйствіе, такъ что вопросъ о сознательномъ вычисленіи своихъ собственныхъ выгодъ, о постоянномъ выдвиганіи ихъ на первый планъ въ самомъ процессѣ моральной дѣятельности совсѣмъ не ставится здѣсь такъ опредѣленно, какъ это мы наблюдаемъ въ только что названныхъ утилитарныхъ направленіяхъ. Вѣдь у Кумберлэнда уже заранѣе предполагается, что человѣкъ достигнетъ наивысшаго личнаго счастья, разъ онъ будетъ удовлетворять свои соціальныя влеченія, укрѣпившіяся въ немъ въ силу своего предшествующаго су-

ществованія въ обществѣ, ибо между эгоистическими и соціальными тенденціями существуетъ уже изначала данная, тѣсная и никогда неразрываемая связь. Такимъ образомъ, въ этой концепціи утилитаризма, которую мы находимъ у Кумберлэнда, есть нѣчто своеобразное по сравненію съ предшествующими сходными направленіями этики, и этого своеобразія мы не должны упускать изъ виду при оцѣнкѣ историческаго значенія воззрѣній этого моралиста.

Но, указывая эти положительныя черты кумберлэндовской этики, мы не можемъ не отмѣтить и ея слабыхъ сторонъ, которыя частично выступали уже при характеристикѣ основныхъ элементовъ эклектизма, столь типичнаго для этого автора. Здѣсь, прежде всего, нужно назвать слабость психологическихъ конструкцій автора. Это обстоятельство находитъ для себя основаніе, между прочимъ, въ раціоналистическомъ характерѣ психологіи Кумберлэнда. Центръ тяжести въ психологическихъ воззрѣніяхъ этого моралиста лежитъ въ его ученіи о разумѣ, въ особенности—о той формѣ его, которая извѣстна подъ именемъ праваго разума (ratio recta). Но представленіе объ этой формѣ интеллектуальной дѣятельности не отличается ясностью и опредѣленностью, какъ это можно сказать и относительно другихъ англійскихъ моралистовъ (кромѣ Гоббса), оперировавшихъ съ этимъ терминомъ. Кромѣ того, здѣсь не уясняется вполнѣ отношеніе этой дѣятельности къ другимъ душевнымъ сферамъ—волевой и эмоціональной. Кумберлэндъ очень кратко характеризуетъ первую; что же касается второй, то онъ почти ничего не говоритъ о жизни эмоцій, которымъ принадлежитъ такая большая роль въ нашей активности вообще и въ нашей моральной дѣятельности—въ частности. Въ этомъ отношеніи Кумберлэндъ дѣлаетъ шагъ назадъ по сравненію съ Гоббсомъ, все равно какъ онъ стоитъ гораздо ниже болѣе крупныхъ представителей раціоналистической философіи, каковы, напримѣръ, Декартъ или нѣкоторые изъ его послѣдователей, которые, несмотря на ярко выраженную раціоналистическую окраску ихъ философіи, сумѣли оцѣнить громадную роль эмоціональной сферы въ общей экономіи нашей жизни, положивъ начало плодотворнымъ изслѣдованіямъ аффективной стороны нашей психики. Такимъ образомъ, психологія Кумберлэнда является довольно несовершенной, давая намъ одно-

стороннее представленіе о существѣ человѣческой психики. Эта односторонность Кумберлэнда въ пониманіи имъ человѣческой природы обнаруживается и въ другихъ пунктахъ. Такъ, въ своей борьбѣ съ Гоббсомъ, съ ученіемъ послѣдняго объ исключительной силѣ эгоизма, Кумберлэндъ, защищая изначальность соціальныхъ инстинктовъ, впадаетъ въ противоположную крайность: онъ видитъ проявленіе соціальности тамъ, гдѣ ее дѣйствительно трудно констатировать, все равно какъ вдается въ несомнѣнныя преувеличенія, изображая силу соціальныхъ тенденцій въ мірѣ животныхъ. Далѣе, что касается анализа нравственности въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, то здѣсь также мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ пунктовъ, которые вызываютъ противъ себя упреки даже съ точки зрѣнія тогдашняго положенія вопроса о существѣ моральной дѣятельности. Здѣсь, прежде всего, необходимо упомянуть о методѣ построенія этики, который отстаиваетъ Кумберлэндъ. Мы уже знаемъ, что этотъ методъ—математическій, и намъ уже извѣстна малая плодотворность въ приложеніи этого метода къ рѣшенію такихъ сложныхъ вопросовъ, какъ вопросы моральные или соціальные. Поэтому нѣкоторые аргументы Кумберлэнда, въ родѣ того, что цѣлое больше своей части, и что поэтому сначала нужно имѣть въ виду интересы общества, а затѣмъ уже интересы индивидуума, или неоднократное упоминаніе, что всякій человѣкъ можетъ легко опредѣлить размѣръ своихъ потребностей и не будетъ желать себѣ большаго,—всѣ эти и подобные имъ аргументы могутъ имѣть только чисто формальное значеніе и едва ли въ состояніи претендовать на какую-либо реальную убѣдительность. Далѣе, никакъ не можетъ быть принятъ взглядъ Кумберлэнда на неизмѣнность нравственность понятій, не можетъ быть признана истинной его мысль о томъ, что моральныя концепціи, являясь непосредственно очевидными, обладаютъ и универсальной обязательностью. Это воззрѣніе, защищаемое нѣкоторыми представителями современной Кумберлэнду раціоналистической философіи, имѣетъ длинную исторію, и мы можемъ возводить его къ Цицерону или даже къ стоикамъ. Но оно уже было подвергнуто сильной критикѣ въ устахъ Гоббса, и Кумберлэндъ и здѣсь стоитъ опять позади своего предшественника, приближаясь скорѣе къ кэмбриджскимъ платоникамъ, хотя его точка зрѣнія не выступаетъ во всей своей ясности, и оче-

видно, самъ авторъ испытываетъ нѣкоторыя колебанія въ этомъ вопросѣ. Наконецъ, и тѣ элементы утилитаризма, которое мы назвали цѣнною частью системы Кумберлэнда, выражены въ такой формѣ, что не всегда могутъ разсчитывать на ту убѣдительность, которая желательна по существу. Если Кумберлэндъ и правъ, подчеркивая соціальность человѣческой природы, указывая на невозможность чисто изолированнаго состоянія человѣка, то этимъ еще вполнѣ не доказывается, что предпочтеніе общаго блага является преимущественною задачею индивидуума въ условіяхъ соціальнаго существованія. Въ этомъ случаѣ необходимъ болѣе глубокій анализъ взаимоотношеній между индивидуумомъ и обществомъ, чѣмъ какой мы находимъ въ трактатѣ Кумберлэнда. Этотъ анализъ предполагаетъ, конечно, соотвѣтственно углубленное изслѣдованіе основныхъ задатковъ человѣческой природы, что̀ было мало доступнымъ для Кумберлэнда не только благодаря еще очень несовершенному состоянію тогдашней науки вообще, но благодаря, главнымъ образомъ, тому одностороннему и неудачному методу психологическаго изслѣдованія, о которомъ мы уже говорили ранѣе. Вообще, въ отношеніи обоснованія утилитиризма нужно сказать, что утвержденіе его на принципѣ эгоизма, хотя бы и не всегда въ соотвѣтствіи съ психологическими данными, логически болѣе послѣдовательно, чѣмъ исканіе для него основы въ симпатическихъ свойствахъ человѣческой природы. Это не только можно замѣтить по поводу этихъ раннихъ проявленій утилитарныхъ тенденцій, но то же самое, приблизительно, приложимо и къ болѣе позднимъ формамъ утилитарной теоріи, облеченнымъ въ стройныя системы, какъ, напримѣръ, мы это видимъ у Бентама и Д. С. Милля.

Эти заключительныя замѣчанія относительно моральной доктрины Кумберлэнда приводятъ насъ къ выводу, что система эта имѣетъ свои корни еще въ основныхъ принципахъ предшествующей философіи, которыхъ мощное научное вѣяніе коснулось еще очень слабо. Поэтому, и авторъ этой доктрины ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названъ основателемъ англійской этики, каковой эпитетъ прилагаютъ къ нему нѣкоторые историки англійской философской мысли. Этимъ, конечно, нисколько не отрицается то частичное значеніе, которое имѣютъ нѣкоторыя отдѣль-

ныя концепціи этого моралиста, обезпечивая для ихъ автора извѣстное мѣсто въ исторіи развитія британской морали. Слѣдовательно, здѣсь такъ же мало основанія и для того совершеннаго игнорированія Кумберлэнда, какъ моралиста, которое мы встрѣчаемъ у Лесли Стивена.

5. Краткія замѣчанія объ этическихъ воззрѣніяхъ Д. Локка.

I.

Согласно ранѣе намѣченной схемѣ, мы должны теперь остановиться на краткомъ разсмотрѣніи моральныхъ воззрѣній мыслителя, съ одной стороны какъ бы примыкающаго къ этическимъ взглядамъ Гоббса, съ другой—удерживающаго элементы противоположныхъ системъ, преимущественно съ картезіанской окраской. Это—Д. Локкъ.

Локкъ не оставилъ намъ систематическаго изложенія своихъ этическихъ воззрѣній. Представленіе объ этихъ послѣднихъ мы можемъ составить, главнымъ образомъ, на основаніи замѣчаній Локка о существѣ нашей моральной дѣятельности, разсѣянныхъ въ различныхъ мѣстахъ его «Опыта», а также на основаніи такого сочиненія, какъ «Разумность христіанства» и, наконецъ, на основаніи его переписки. Знакомство со всѣмъ этимъ матеріаломъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что въ этическихъ взглядахъ Локка, какъ и въ его теоретической философіи, можно открыть элементы разнообразныхъ предшествующихъ философскихъ направленій, которые оказали несомнѣнное воздѣйствіе на этого мыслителя. Здѣсь, прежде всего, нужно назвать Гоббса, съ его чисто-эмпирическимъ объясненіемъ происхожденія нравственности. Затѣмъ, необходимо отмѣтить воздѣйствіе картезіанства, которое въ данномъ случаѣ выразилось въ своеобразномъ пониманіи Локкомъ природы моральныхъ нормъ. Правда, это пониманіе носитъ на себѣ замѣтные слѣды еще одного значительнаго воздѣйствія, которое иногда недостаточно подчеркивается историками философіи: мы разумѣемъ вліяніе кэмбриджскихъ платониковъ, которое, несомнѣнно, имѣло мѣсто, особенно въ силу близкаго личнаго отношенія Локка къ нѣкоторымъ изъ нихъ (преимущественно къ Кэдворту). [1]) Это послѣднее вліяніе, между прочимъ, нашло свое выраженіе и въ той религіозной санкціи морали, ко-

[1]) Hertling G. F. John Locke und die Schule von Cambridge, 1892.

торой завершается моральное ученіе Локка и которая, съ перваго раза, какъ бы находится въ противорѣчіи съ эмпирическими предпосылками Локковой философіи, приводящими ее къ своеобразному утилитаризму.

Основные этическіе взгляды Локка формулируются имъ въ связи съ его извѣстной критикой врожденныхъ принциповъ. Какъ не существуетъ врожденныхъ теоретическихъ принциповъ, такъ нѣтъ врожденныхъ и практическихъ основоположеній. Такъ, вѣрность и справедливость не суть обще-признанные принципы. Настоящими практическими принципами, постоянно обусловливающими нашу дѣятельность, является стремленіе къ счастью и отвращеніе отъ несчастія, и эти тенденціи заложены въ насъ отъ природы. Но это—склонность воли къ добру, а не запечатлѣніе истины въ умѣ [1]). То обстоятельство, что практическіе принципы нуждаются въ доказательствахъ, также служитъ аргументомъ въ пользу ихъ неврожденности [2]). Если пользуется всеобщимъ признаніемъ принципъ добродѣтели, то это объясняется не врожденностью этого принципа, а его полезностью. [3]). Совѣсть, которая есть не что иное, какъ наша собственная оцѣнка нравственнаго достоинства или нравственной порочности нашихъ дѣйствій, не свидѣтельствуетъ о существованіи врожденныхъ нравственныхъ правилъ, и намъ извѣстны примѣры чудовищныхъ дѣйствій безъ угрызеній совѣсти [4]). Мы не будемъ останавливаться на этихъ общеизвѣстныхъ аргументахъ Локка, почерпаемыхъ, главнымъ образомъ, изъ этнографическихъ данныхъ. Скажемъ только, что Локкъ не ограничилъ своей задачи упомянутой отрицательной аргументаціей, а считалъ необходимымъ дать положительное истолкованіе генезиса упомянутыхъ практическихъ принциповъ. Всѣ эти принципы имѣютъ чисто опытное происхожденіе, подобно многимъ другимъ положеніямъ, ложно считаемымъ за врожденныя, и воспитанію въ этомъ случаѣ принадлежитъ главная роль [5]). Они усваиваются обыкно-

---

[1]) Locke J. F. An essay concerning human understanding, ed. by A. C. Fraser. Oxford, 1894, v. I, pp. 64—67.

[2]) Ib., pp. 68—69.

[3]) Ib., pp. 69—71.

[4]) Ib., pp. 71—74.

[5]) Ib., pp. 87—88.

венно въ очень раннемъ возрастѣ, часто совершенно безсознательно, и поэтому люди естественно не помнятъ о происхожденіи этихъ принциповъ, а считаютъ ихъ врожденными [1]).

Итакъ, понятія о добрѣ и злѣ имѣютъ чисто опытное происхожденіе. Въ основѣ ихъ лежатъ простыя идеи удовольствія и страданія. Вещи бываютъ добромъ и зломъ исключительно съ точки зрѣнія удовольствія и страданія. Добромъ мы называемъ то, что можетъ причинить или увеличить удовольствіе и уменьшить страданіе. Зломъ же мы зовемъ то, что можетъ произвести или увеличить страданіе и уменьшить удовольствіе [2]). Наши болѣе сложныя эмоціи или страсти образуются именно изъ простыхъ идей удовольствія и страданія. Такимъ образомъ, идеи такихъ эмоцій, какъ страхъ, гнѣвъ, радость, любовь и т. п., имѣютъ свой источникъ въ обычныхъ актахъ—въ ощущеніи и рефлексіи [3]).

Чувство удовольствія или, вѣрнѣе, неудовольствія лежитъ и въ основѣ нашихъ желаній. Наша воля побуждается къ извѣстнымъ дѣйствіямъ состояніемъ неудовлетворенности, которое и является истинною пружиною нашей дѣятельности [4]). То, что мы называемъ счастьемъ, также находится въ связи съ упомянутымъ душевнымъ состояніемъ, ибо счастье есть то наивысшее наслажденіе, къ которому мы способны, а несчастье—наивысшее страданіе [5]). Что касается, теперь, оцѣнки удовольствій и страданій, то здѣсь уже принадлежитъ большая роль нашему интеллекту, и естественно, что возможны очень разнообразныя сужденія въ этомъ отношеніи [6]). Въ концѣ-концовъ предпочтеніе порока добродѣтели есть очевидно-ложное сужденіе [7]).

Итакъ, если благо и зло есть не что иное, какъ удовольствіе или страданіе, то и нравственное благо и нравственное зло есть лишь согласіе или несогласіе нашихъ добровольныхъ дѣйствій съ нѣкоторымъ нравственнымъ закономъ, за исполненіе или нару-

---

[1]) Ib., p. 88.
[2]) Ib., pp. 302—303.
[3]) Ib., pp., 303—307.
[4]) Ib., pp. 332—383.
[5]) Ib., p. 340.
[6]) Ib., pp. 351—362.
[7]) Ib., p. 364.

шеніе котораго насъ ожидаетъ или награда или наказаніе [1]). Что касается законовъ, по которымъ обыкновенно происходитъ сужденіе о человѣческихъ дѣйствіяхъ, то эти законы трехъ видовъ: законы божественные, законы гражданскіе и законы общественнаго мнѣнія. Мѣрою добродѣтели является, по преимуществу, послѣдній законъ, поскольку во всякой странѣ добродѣтель есть то, что почитается похвальнымъ, такъ что повсюду добродѣтель и восхваленіе, порокъ и порицаніе идутъ рядомъ [2]). Мѣра эта, въ видѣ одобренія или нерасположенія, восхваленія или порицанія, устанавливается, какъ бы при скрытомъ или молчаливомъ признаніи, въ различныхъ формахъ человѣческаго общежитія и сохраняетъ свою силу независимо отъ давленія чисто гражданскаго закона [3]). Однако высшая санкція моральнаго закона не въ общественномъ мнѣніи, а въ волѣ Бога. Богъ далъ правило, съ которымъ должно согласоваться наше поведеніе. Сила этого закона укрѣпляется наградами и наказаніями въ будущей жизни. Такимъ образомъ, этотъ законъ есть единственно-достовѣрный пробный камень нравственной правоты [4]). Что касается теперь самаго понятія нравственности, то нравственность есть не что иное, какъ отношеніе дѣйствій къ упомянутымъ нормамъ, устанавливаемымъ на почвѣ названныхъ законовъ. Иначе, нравственное благо или зло есть только согласіе или несогласіе какого-либо дѣйствія съ нормою. Но такъ какъ эта норма есть не что иное, какъ собраніе различ-

---

[1]) Ib., p. 474.

[2]) Ib., pp. 474—478.

[3]) Ib., pp. 477—478.

[4]) Ib., p. 475. Эта мысль о громадномъ значеніи божественнаго закона для практической моральной дѣятельности особенно подробно развивается Локкомъ въ его сочиненіи „Разумность христіанства“ (The reasonableness of christianity). Въ законѣ нравственности, данномъ Христомъ, замѣчаетъ тамъ Локкъ, мы имѣемъ полное и достаточное правило для расположенія нашей дѣятельности въ направленіи, согласномъ съ разумомъ... Здѣсь именно нравственность имѣетъ для себя надежный масштабъ, прочность котораго свидѣтельствуется откровеніемъ и не можетъ быть отрицаема или оспариваема и разумомъ, но оба они убѣждаютъ, что источникъ этого закона въ самомъ Богѣ, Великомъ Законодателѣ (The reasonableness of christianity, The protestant's sacred library, p. 189). Въ этомъ же сочиненіи Локкъ болѣе подробно говоритъ о значеніи загробныхъ наградъ и наказаній, какъ мотивовъ для нравственной дѣятельности, въ виду недостаточности естественной санкціи добродѣтели (ib., p. 199).

ныхъ простыхъ идей, то согласіе съ нею есть лишь такой порядокъ дѣйствія, когда относящіяся къ нему простыя идеи соотвѣтствуютъ идеямъ, требуемымъ закономъ [1]).

Благодаря такому пониманію самаго существа нравственности, естественно допустить, что въ наукѣ о морали демонстрація имѣетъ такое же мѣсто, какъ и въ математикѣ. Вѣдь если можно вполнѣ познать точную реальную сущность вещей, обозначаемыхъ моральными терминами, то можно вполнѣ раскрыть соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе самихъ вещей этимъ понятіямъ, въ чемъ и заключается совершенное познаніе [2]). Отсюда и самую этику, какъ науку,—по крайней мѣрѣ, въ ея значительной части,—можно было бы построить съ такою ясностью, что для сомнѣній здѣсь оставалось бы такъ же мало мѣста, какъ это наблюдается въ отношеніе математики, гдѣ прилагается тотъ же методъ демонстраціи [3]). Подобно математикѣ, наука о морали обладаетъ и высшей степенью реальной достовѣрности. Такъ какъ достовѣрность есть воспріятіе соотвѣтствія или несоотвѣтствія нашихъ идей, а демонстрація—лишь воспріятіе этого соотвѣтствія при помощи другихъ, посредствующихъ идей и такъ какъ, съ другой стороны, наши нравственныя идеи, подобно математическимъ, являются сами первообразами и поэтому идеями полными и адекватными, то всякое находимое въ нихъ соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе приводитъ къ реальному познанію точно такъ же, какъ это имѣетъ мѣсто въ математикѣ (напр., въ отношеніи геометрическихъ фигуръ) [4]).

---

[1]) Ib., pp. 480—481.

[2]) Ib., v. II, pp. 156—157.

[3]) Ib., p. 347.

[4]) Ib., pp. 232—234, ср. pp. 236—237. Тѣ же самыя мысли, но только въ болѣе сжатой формѣ, Локкъ развиваетъ и въ своемъ незаконченномъ очеркѣ „Объ этикѣ вообще“ (Of ethicks in general. King Lord, The life and letters of J Locke, London, 1858). Такъ и здѣсь онъ прямо утверждаетъ, что удовольствіе и страданіе являются главными пружинами человѣческихъ дѣйствій (p. 308). Здѣсь же отмѣчаются имъ радикальныя различія въ пониманіи самаго содержанія добра и зла у разныхъ народовъ (ib., p. 308). Наконецъ, и въ этомъ сочиненіи Локкъ утверждаетъ, что для окончательной санкціи необходимъ законъ и законодатель, нужны награды и наказанія, и такимъ высшимъ законодателемъ является Богъ (ib. p. 313).

II.

Это краткое изложеніе этическихъ взглядовъ Локка подтверждаетъ наши вводныя замѣчанія въ началѣ этого этюда, сдѣланныя по поводу тѣхъ разнообразныхъ вліяній, подъ которыми создалась вся философія Локка. Передъ нами безъ труда вскрываются тѣ различныя воздѣйствія, которыя испыталъ Локкъ со стороны предшествующихъ мыслителей. Тутъ и Гоббсъ, вліяніе котораго такъ чувствуется и въ локковой полемикѣ противъ прирожденныхъ идей, и въ его воззрѣніяхъ на эмпирическое происхожденіе нравственности, въ связи съ признаніемъ громаднаго значенія такихъ первичныхъ факторовъ, какъ удовольствіе и страданіе. Несомнѣнно, это вліяніе Гоббса сказалось и въ той высокой оцѣнкѣ закона,—будетъ ли это гражданскій законъ или законъ общественнаго мнѣнія,—которую Локкъ дѣлаетъ въ отношеніи законодательства вообще. Но наряду съ Гоббсомъ здѣсь, какъ и въ области теоретической философіи, передъ нами выступаетъ воздѣйствіе картезіанской философіи. Оно обнаруживается въ своеобразномъ взглядѣ Локка на самую природу моральныхъ нормъ, обладающихъ тѣмъ же идеальнымъ характеромъ, который присущъ и чисто математическимъ построеніямъ. Отсюда и вся эта спеціальная особенность моральной науки, которая имѣетъ дѣло только съ своеобразными отношеніями идей, а не съ самой конкретной дѣйствительностью. Наконецъ, мы встрѣчаемъ здѣсь несомнѣнные слѣды вліянія кэмбриджскихъ платониковъ, которые столь близки Локку въ своемъ конечномъ обоснованіи этики, поскольку такое обоснованіе возводится, въ концѣ-концовъ, къ волѣ Бога. Вообще, та теологическая окраска, которая проникаетъ этическія воззрѣнія Локка, въ особенности какъ они изложены въ «Разумности христіанства», указываетъ на сильную привязанность Локка къ основнымъ традиціоннымъ устоямъ, которыхъ не могли поколебать, повидимому, столь новаторскія эмпирическія тенденціи его философіи. Мы не будемъ входить здѣсь въ подробное обсужденіе вопроса, насколько согласованы всѣ эти довольно разнообразные элементы, которые лежатъ въ основѣ моральныхъ воззрѣній Локка. Едва ли, конечно, можно говорить о полной согласованности ихъ въ виду довольно значительнаго различія ихъ природы, но въ то же время здѣсь снова нужно вспомнить о теоретической философіи Локка,

гдѣ мы наблюдаемъ такое же соотношеніе этихъ элементовъ, вскрывающее борьбу противоположныхъ тенденцій во всей философіи этого мыслителя. Въ обѣихъ сферахъ философіи мы встрѣчаемъ однѣ и тѣ же попытки разграничить вопросъ о происхожденіи отъ вопроса объ оцѣнкѣ, и эмпирическое рѣшеніе перваго вопроса, по мнѣнію самого мыслителя, не должно стоять въ противорѣчіи съ тѣмъ раціоналистическимъ критеріемъ, который прилагается какъ къ оцѣнкѣ гносеологическихъ нормъ, такъ и къ сужденію о значеніи общихъ положеній морали. Когда идетъ рѣчь объ оцѣнкѣ,— будутъ ли это чисто гносеологическіе критеріи или моральныя нормы,—мы беремъ основные факты изъ области познанія или изъ сферы морали, какъ уже нѣчто сложившееся, вполнѣ готовое, независимо отъ своего генезиса. Въ этомъ отношеніи чувствуется антиципація той постановки философскихъ проблемъ, которую мы позднѣе встрѣчаемъ въ нѣмецкой критической философіи. Мы не будемъ сейчасъ входить въ оцѣнку такого трактованія важнѣйшихъ философскихъ вопросовъ,—замѣтимъ только, что въ отношеніи моральной проблемы у Локка оказались недостаточно выясненными общіе принципы его этическихъ воззрѣній, поскольку въ основаніи послѣднихъ лежатъ, съ одной стороны, эмпирическое объясненіе основныхъ моральныхъ понятій и эмоціональное толкованіе главнѣйшихъ этическихъ тенденцій, съ другой—чисто раціоналистическая оцѣнка самихъ моральныхъ нормъ съ ихъ окончательной теологической санкціей. Этимъ и объясняется не одинаковое отношеніе къ Локку со стороны послѣдующихъ представителей англійской этики. Локкъ то представляется здѣсь какъ родоначальникъ англійскаго утилитаризма и эвдемонизма, ибо добродѣтель, по нему, имѣетъ цѣнность только потому, что она является полезной и въ то же время возбуждаетъ своеобразное удовольствіе. Но если такъ, то не ясно, какая же роль принадлежитъ интеллекту въ процессѣ моральной дѣятельности, и въ чемъ, въ этомъ случаѣ, заключается оцѣнивающая роль нашего ума. Съ другой стороны, на Локка смотрятъ какъ на раціоналиста, который придаетъ большое значеніе нашему интеллекту не только въ процессѣ индивидуальной моральной дѣятельности, но и при выработкѣ самихъ моральныхъ нормъ. При чемъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ высшимъ критеріемъ является указаніе Божествен-

наго Откровенія, правда, не находящееся въ противорѣчіи съ тѣми заключеніями, къ которымъ мы приходимъ при помощи естественныхъ силъ нашего ума. Эти утилитарные элементы въ моральной философіи Локка отмѣчаются наиболѣе крупными представителями интеллектуалистической морали—Кларкомъ и Уолластономъ, которые, въ противовѣсъ Локку, стараются обосновать этику на почвѣ другихъ принциповъ, чуждыхъ эмоціональной окраски. Съ другой стороны, защитники морали чувства, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, подчеркиваютъ раціоналистическую окраску этической философіи Локка и, въ связи съ этимъ, отрицательно относятся къ той религіозной санкціи, которую Локкъ считаетъ окончательной въ отношеніи нашихъ моральныхъ дѣйствій.

---

6. Позднѣйшіе представители интеллектуалистической морали: С. Кларкъ и У. Уоластонъ.

I.

С. Кларкъ принадлежитъ къ числу крупнѣйшихъ англійскихъ мыслителей чисто интеллектуалистическаго направленія. Извѣстность его въ исторіи философіи, впрочемъ, зиждется не столько на его сочиненіяхъ изъ области моральной философіи, сколько на его полемикѣ съ Лейбницемъ. На общихъ философскихъ воззрѣніяхъ Кларка мы видимъ сильное отраженіе основныхъ принциповъ картезіанской философіи, въ связи съ вліяніемъ физическихъ ученій Ньютона. Мы уже не говоримъ о той теологической окраскѣ, которую носятъ сочиненія Кларка, отчасти, быть можетъ, въ связи съ его профессіей, какъ духовнаго лица [1]).

---

[1]) Самуилъ Кларкъ (Samuel Clarke) родился въ 1675 г. Первоначальное воспитаніе онъ получилъ въ начальной школѣ въ Норвичѣ, затѣмъ учился въ Кэмбриджскомъ университетѣ. Здѣсь онъ познакомился съ сочиненіями Декарта и Ньютона и очень увлекся ими. Въ связи съ этими его интересами первой работой его былъ переводъ физики Rogault'a. Затѣмъ, послѣ принятія Кларкомъ сана священника, послѣдовалъ цѣлый рядъ теологическихъ работъ, которыхъ мы здѣсь не будемъ перечислять. Его важнѣйшія философскія сочиненія также имѣютъ въ виду интересы и богословія и возникли изъ его проповѣдей, которыя онъ произносилъ въ соборѣ св. Павла—въ Лондонѣ. Это „Доказательство бытія Бога и Его свойствъ, главнымъ образомъ, въ отвѣтъ

Основныя этическія воззрѣнія Кларка находятся въ тѣсной связи съ его ученіемъ о Богѣ и Его свойствахъ. Богъ существуетъ отъ вѣчности, какъ единое независимое существо [1]). Онъ является верховной, абсолютной причиной [2]). Эта безконечная и вѣчная сила могла одарить свои созданія свободой воли, ибо она сама обладаетъ этимъ свойствомъ, и нѣтъ никакихъ противорѣчій въ томъ, что она сообщила это свойство другимъ [3]). Разъ существуетъ свобода, она объясняетъ намъ и явленіе зла, какъ свободное уклоненіе отъ нормы [4]). Явленіе добра и зла понятны только на почвѣ признанія вѣчнаго и неизмѣннаго порядка вещей, отражающагося въ самомъ разумѣ. Всѣ существующія вещи находятся въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу, какъ это мы наблюдаемъ въ элементарной формѣ въ области математическихъ отношеній. Отсюда—мысль о согласіи или несогласіи вещей, о соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи, о своеобразной годности (fittness) или негодности (unfittness) для извѣстныхъ цѣлей. Такого рода отношенія можно констатировать въ области самыхъ разнообразныхъ явленій, и, въ частности, человѣческая жизнь не изъята изъ этого правила. Такимъ образомъ, разсматривая человѣческую природу, мы можемъ замѣтить въ ней то, что является какъ бы согласнымъ съ ней, соотвѣтствующимъ ея изначальной сущности, и въ то же время можемъ констатировать нѣчто другое, что противорѣчитъ этой

Гоббсу, Спинозѣ и ихъ послѣдователямъ, сочиненіе, гдѣ устанавливается понятіе свободы и гдѣ доказывается возможность и достовѣрность ея въ противоположность необходимости и року“ (A demonstration of the being and attributes of God, more particulary in answer to M-r Hobbes, Spinoza and their followers, wherein the notion of liberty is stated and the possibility and certainty of it proved in opposition to necessity and fate. London, 1705—1706). Второе сочиненіе озаглавливается такъ: „Разсужденіе относительно неизмѣнныхъ обязательствъ естественной религіи и истины и достовѣрности христіанскаго откровенія“ (A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation. London, 1708). Кларкъ скончался въ 1729 г.

[1]) A demonstration of the being and attributes of God, 8 ed., London, 1732, pp. 11—12.

[2]) Ib., pp. 15—19.

[3]) Ib., pp. 86—88.

[4]) Ib., p. 108.

сущности. И это различіе «годнаго» и «негоднаго» мыслится нашимъ умомъ съ абсолютною необходимостью [1]).

Это своеобразное соотвѣтствіе или годность выражается, между прочимъ, въ такихъ положеніяхъ, что Богъ безконечно выше человѣка; что безконечность больше точки, а вѣчность больше, чѣмъ моментъ [2]). Равнымъ образомъ, гораздо соотвѣтственнѣе, чтобы всѣ вещи находились во власти Создателя міра, который направляетъ ихъ къ опредѣленнымъ, постояннымъ и правильнымъ цѣлямъ, чѣмъ чтобы каждая вещь существовала случайно и безцѣльно [3]). Точно также, въ связи съ человѣческими отношеніями, безспорно болѣе «годно» и болѣе соотвѣтствуетъ природѣ вещей, чтобы всѣ люди стремились къ универсальному благу и счастью всѣхъ, чѣмъ къ взаимному истребленію. Болѣе естественно также, чтобы люди, еще до появленія договоровъ, соблюдали право и правду, чѣмъ чинили насиліе другъ другу и обманывали другъ друга. Наконецъ, вполнѣ естественно, что я долженъ скорѣе сохранить жизнь невинному человѣку, который находится въ моей власти, или спасти другого отъ предстоящей опасности, чѣмъ погубить перваго и не спасти послѣдняго [4]).

Всѣ эти положенія настолько ясны и самоочевидны, что ничто, кромѣ крайней тупости или развращенности, не можетъ заставить усомниться въ нихъ. Разумный человѣкъ такъ же не можетъ отрицать истинности этихъ вещей, какъ зрячій, при солнцѣ, не можетъ не видѣть свѣта или какъ человѣкъ, знающій элементы математики, не можетъ отрицать, что цѣлое больше каждой изъ своихъ частей [5]). Здѣсь не можетъ быть убѣдительной ссылка на тотъ фактъ, что въ разное время и въ разныхъ странахъ люди имѣли различныя понятія о томъ, что хорошо и что дурно, и соотвѣтственно этому измѣнялись и ихъ внѣшніе законы. Несмотря на то, что въ данномъ случаѣ граница между правымъ и непра-

---

[1]) Ib., pp. 114—115; ср. A. discourse concerning the unalterable obligations of natural religion, 8 ed., 1732, London, pp. 176—177.

[2]) A discourse concerning the unalterable obligations of natural religion, pp. 176—177.

[3]) Ib., p. 178.

[4]) Ib., pp. 178—179.

[5]) Ib., p. 179.

вымъ, справедливымъ и несправедливымъ очень трудно опредѣляема и установливаема, однако она всегда есть, все-равно какъ при комбинаціи цвѣтовъ въ живописи, когда оттѣнки одного цвѣта незамѣтно переходятъ въ нюансы другого, совершенно противоположнаго, всегда сохраняется противоположность между изначальными основными цвѣтами [1]). Небрежное непониманіе и произвольныя страсти—единственныя причины, противодѣйствующія разуму [2]), но необходимо подчиниться вѣчному порядку вещей, слѣдовать сужденіямъ нашего разума, и въ такомъ случаѣ невозможно извратить ясныя нравственныя понятія и поставить на ихъ мѣсто новыя, все-равно какъ нельзя измѣнить математическія отношенія, а также—сдѣлать свѣтъ тьмою или наоборотъ [3]).

Въ этомъ фактѣ изначальнаго соотвѣтствія или годности вещей коренится и основаніе для нашихъ нравственныхъ сужденій. Именно изъ вѣчныхъ и необходимыхъ различій вещей (включая сюда и человѣческія отношенія) вытекаютъ, естественно и необходимо, извѣстныя предписанія морали, которыя должны исполнять всѣ разумныя существа, независимо отъ всякаго положительнаго закона и всякаго ожиданія награды или наказанія [4]). Эти обязанности, при дальнѣйшемъ анализѣ этого принципа «годности» или «негодности», получаютъ болѣе конкретный характеръ, и ими опредѣляется самое содержаніе нравственности. Такъ, говоритъ Кларкъ, «тѣ же самыя необходимыя, вѣчныя, разнообразныя отношенія, въ которыхъ различныя вещи находятся другъ къ другу, и тѣ же самыя «годность» или «негодность»—въ приложеніи различныхъ вещей или различныхъ отношеній другъ къ другу, изъ которыхъ Божественная воля всегда и необходимо опредѣляетъ выбирать то, что пріятно справедливости, правдѣ, благости и истинѣ, въ интересахъ блага всего міра,—эти необходимыя вѣчныя отношенія должны постоянно опредѣлять волю всѣхъ подчиненныхъ разумныхъ существъ—управлять всѣми ихъ дѣйствіями, на основаніи тѣхъ же самыхъ правилъ, для блага общества, въ его разнобразныхъ положе-

---

[1]) Ib., p. 184.

[2]) Ib., p. 187.

[3]) Ib., p. 188—190.

[4]) A discourse concerning the unalterable obligations of natural religion, p. 175.

ніяхъ» [1]). Такимъ образомъ, «эти вѣчныя и необходимыя различія вещей дѣлаютъ этотъ способъ поведенія годнымъ и разумнымъ; они заставляютъ, чтобы это было долгомъ (людей), или налагаютъ обязательство на нихъ—даже независимо отъ положительной воли или приказанія Бога, и, слѣдовательно прешедствуютъ ожиданію или полученію какой-либо частной выгоды или невыгоды, награды или наказанія, поскольку все это связано, въ силу ли естественныхъ послѣдствій или въ силу положительнаго предписанія, съ исполненіемъ или пренебреженіемъ этихъ правилъ»[2]). Съ точки зрѣнія такихъ принциповъ никакъ нельзя согласиться съ основными положеніями теоріи Гоббса, по которой понятія о добрѣ и злѣ возникли только послѣ того, какъ люди заключили союзъ между собой: вѣдь годность вещей имѣла мѣсто и до этого времени, и для человѣка и тогда было болѣе естественнымъ или «годнымъ» стремиться къ общему благу, избавить своего ближняго отъ опасности, чѣмъ погубить его, ибо поведеніе послѣдняго рода могло бы привести къ полному взаимному истребленію [3]). Равнымъ образомъ, если допустить, что моральныя понятія созданы путемъ постепеннаго законодательства, то этимъ самымъ скрыто предполагается, что эти положительныя качества обнаружили свою силу раньше, чѣмъ были закрѣплены законами, ибо если бы этого не было, мы не могли бы понять, почему законодатели стремились установить именно эти, а не другія нормы [4]). Такимъ образомъ, духъ человѣческій не можетъ не слѣдовать вѣчному закону справедливости [5]). Въ силу этого закона каждый человѣкъ сознаетъ въ себѣ необходимость желать другимъ людямъ того же, чего онъ желаетъ себѣ, и, въ силу универсальной благожелательности,—стремиться къ благу и счастью всѣхъ людей, т. е. слѣдовать правиламъ справедливости и любви [6]). При этомъ общественное благо нельзя понимать въ смыслѣ интересовъ какой-либо одной націи, а тѣмъ болѣе въ смыслѣ интересовъ одного общества,

---

[1]) Ib., p. 176.

[2]) Ib., p. 176.

[3]) A discourse concerning the unalterable obligations of nature, p. 178.

[4]) A demonstration of being and the attributes of God, p. 125. A discourse, p. 235.

[5]) A discourse, p. 199.

[6]) Ib., p. 201.

семьи и т. п.,—нѣтъ, истинно моральными могутъ быть только такіе поступки, которые содѣйствуютъ универсальному благу и счастью всѣхъ людей или, по крайней мѣрѣ, не разрушительны для нихъ [1]). Мало того, всеобщая любовь или благожелательность выражается не только въ совершеніи справедливаго или въ уклоненіи отъ несправедливаго, но она мыслится какъ постоянное стремленіе, въ предѣлахъ своихъ силъ, приносить благо и счастье всѣмъ людямъ. Въ этомъ случаѣ люди подражаютъ въ своей дѣятельности Богу, дѣлая для нѣкоторыхъ другихъ людей то, что Богъ дѣлаетъ для всѣхъ, и осуществляя здѣсь, такимъ образомъ, то, что̀ изначально является «годнымъ» и разумнымъ [2]). Такимъ образомъ, здѣсь предписываются такія добродѣтели, какъ справедливость и любовь. Основаніе для первой—то же самое, въ силу котораго мы, въ области спекулятивной мысли, заключаемъ, что если одно число равно другому, то и это другое равно первому. Поэтому несправедливость есть то же самое въ отношеніи дѣятельности, что противорѣчіе въ отношеніи теоріи, и то, что дѣлаетъ абсурднымъ одно изъ нихъ, то дѣлаетъ неразумнымъ другое [3]). Такимъ образомъ, существуютъ изначальныя моральныя нормы, которыя имѣютъ для себя основаніе въ природѣ вещей и которыя совсѣмъ не являются результатомъ какихъ-либо наградъ или наказаній. Поэтому и санкція ихъ заключается въ нихъ самихъ, а не въ какихъ-либо внѣшнихъ факторахъ. Иначе сказать, основаніе для обязательности этихъ моральныхъ нормъ заключается въ вѣчномъ разумѣ и разнообразныхъ соотношеніяхъ вещей, а не въ одной только положительной волѣ (или могуществѣ Бога [4]). Нельзя источникъ этой обязательности видѣть и въ такъ называемой общественной пользѣ: вѣдь, по обычному словоупотребленію, здѣсь идетъ рѣчь о благѣ опредѣленнаго народа, общества, нѣсколькихъ лицъ и т. п., а между тѣмъ понятія «истиннаго» и «праваго должны основываться на вѣчномъ и неизмѣнномъ разумѣ вещей», и объ этомъ можетъ составить правильное представленіе всякій человѣкъ [5]). Такимъ образомъ, моральное обязательство не есть

---

1) Ib., p. 182.
2) Ib., pp. 205—206.
3) Ib., pp. 201—202.
4) Ib., p. 225.
5) Ib., pp. 225—226.

что-нибудь данное извнѣ, а есть фактъ нашего внутренняго сознанія, и упреки совѣсти, раскаяніе, извѣстные всякому, являются яснымъ доказательствомъ внутренняго, а не внѣшняго происхожденія этого чувства моральной обязанности или долга [1]).

Но хотя всѣ эти моральныя требованія почерпаютъ обязательную силу въ своей же природѣ и въ абстрактномъ разумѣ вещей, однако же они въ то же время суть особенное и неизмѣнное выраженіе воли Божіей, заповѣдь и законъ Бога для своихъ созданій [2]). Мы не будемъ останавливаться на цѣломъ рядѣ аргументовъ, которые приводитъ Кларкъ, исходя изъ разсмотрѣнія аттрибутовъ Божества [3]). Этотъ анализъ божественныхъ свойствъ приводитъ его также къ признанію необходимости наградъ и наказаній со стороны Бога, поскольку основаніе для этого находится въ такомъ свойствѣ Бога, какъ справедливость или правосудіе [4]). Но такъ какъ, далѣе, награды и наказанія въ этомъ мірѣ не всегда распредѣляются соотвѣтственно заслугамъ, то необходимо допустить существованіе загробной жизни, гдѣ будетъ правильное распредѣленіе наградъ и наказаній [5]). Наконецъ, несмотря на то, что мы путемъ дедукцій нашего разума можемъ дойти до различій въ хорошемъ и дурномъ, до сознанія внутренней обязательности моральныхъ требованій, однако, въ силу испорченности человѣческой природы, часто бываетъ недостаточно одного этого внутренняго сознанія и необходимо внѣшнее ученіе [6]). Это послѣднее имѣло мѣсто во многихъ языческихъ религіяхъ и философіяхъ, но все это было недостаточно, и потому явилась нужда въ Божественномъ откровеніи [7]). Это откровеніе, въ своей истиной и совершенной формѣ, имѣетъ мѣсто только въ христіанской религіи [8]). Разсматривая предписанія этой религіи, мы встрѣчаемъ здѣсь согласіе этихъ предписаній съ тѣми идеями о Богѣ, которыя развивались естественнымъ путемъ, слѣ-

---

1) Ib., pp. 190—192.
2) Ib., p. 341.
3) Ib., pp. 241—245.
4) Ib., pp. 253—254.
5) Ib., pp. 253—254.
6) Ib., pp. 274—275.
7) Ib., pp. 284—306.
8) Ib., p. 321.

довательно, естественное откровеніе завершается Божественнымъ [1]). Наконецъ, при болѣе глубокомъ анализѣ, мы убѣждаемся, что и основные догматы христіанства вполнѣ согласуются съ тѣми выводами и заключеніями, къ которымъ приводитъ свободный отъ предубѣжденій здравый разумъ [2]).

II.

Основныя этическія воззрѣнія Уоластона [3]) находятся въ тѣсной связи съ важнѣйшими положеніями этики Кларка. Мы здѣсь встрѣчаемъ ту же мысль объ изначальномъ взаимоотношеніи вещей или о своеобразной «годности» или «негодности ихъ, видимъ тотъ же пріоритетъ интеллекта въ моральныхъ сужденіяхъ, въ связи съ представленіемъ о «правомъ разумѣ», но въ то же время здѣсь существо моральной дѣятельности разсматривается въ гораздо большей независимости отъ традиціоннаго религіознаго элемента и поставляется въ болѣе тѣсную звязь съ конкретною жизнью въ видѣ аффективной дѣятельности.

Уолластонъ думаетъ, что фундаментомъ естественной религіи является присущее человѣку различеніе человѣческихъ дѣйствій на хорошія, дурныя и безразличныя [4]). Термины «хорошее» и «дурное» могутъ прилагаться только къ такимъ актамъ, гдѣ есть различіе, выборъ и самостоятельное дѣйствіе или, иначе, гдѣ есть разумный и свободный дѣятель [5]). Что касается оцѣнки моральныхъ актовъ, то она можетъ имѣть мѣсто только съ точки зрѣнія опредѣленныхъ положеній, устанавливаемыхъ на почвѣ анализа отношеній между вещами. Эти положенія могутъ считаться истинными только въ томъ случаѣ, если они выражаютъ вещи такъ, какъ онѣ есть,—иначе сказать, истина заключается въ согласіи словъ или знаковъ, которыми обозначаются вещи, съ самими вещами [6]). Поэтому ни одинъ актъ какого-либо существа, для котораго существуетъ вмѣненіе, не можетъ считаться пра-

---

[1]) Ib., p. 322.

[2]) Ib., p. 337.

[3]) W. Wollaston The religion of nature delineated, 8 ed., London, 1759, p. 4.

[4]) Главное сочиненіе Уолластона явилось въ 1722 г. подъ заглавіемъ: „Начертаніе естественной религіи“ (The religion of nature delineated).

[5]) Ib., p. 5.

[6]) Ib., p. 6.

вымъ, если онъ не согласенъ съ истиннымъ положеніемъ вещей или если онъ отрицаетъ относительно какой-либо вещи, что она именно такова, каковой она является въ дѣйствительности [1]). Понятія праваго и неправаго въ такомъ именно смыслѣ совпадаютъ съ понятіями хорошаго и дурного [2]). На почвѣ такого различія между правымъ и неправымъ возникаетъ и естественная религія, подъ которой понимается не что иное, какъ обязательство дѣлать то, что не должно быть допускаемо, и воздерживаться отъ того, что не должно быть дѣлаемо [3]). Великій законъ всякой естественной религіи, законъ природы или, скорѣе, законъ Создателя природы, заключается въ томъ, что всякое разумное, активное и свободное существо должно дѣйствовать такимъ образомъ, чтобы ни однимъ своимъ дѣйствіемъ не противорѣчить истинѣ или чтобы каждую вещь трактовать такъ, какъ она есть [4]).

На почвѣ этихъ предпосылокъ, окрашенныхъ въ довольно замѣтный интеллектуалистическій колоритъ, развиваются и дальнѣйшія этическія положенія Уолластона, гдѣ дѣлаются попытки установить взаимодѣйствіе между интеллектуальной и аффективной сферами нашего существа.

Въ связи съ воспріятіемъ чего-либо пріятнаго возникаетъ удовольствіе, въ связи съ воспріятіемъ непріятнаго—неудовольствіе или страданіе, при чемъ удовольствіе и страданіе носятъ относительный характеръ, соотвѣтственно особенностямъ переживающихъ ихъ субъектовъ [5]). Счастье человѣка находится въ зависимости отъ прочности его удовольствій, и человѣкъ можетъ быть названъ счастливымъ въ высшей степени, если вся сумма его удовольствій превосходитъ сумму его страданій [6]). Естественное счастье каждаго существа должно состоять въ исполненіи того, что не несовмѣстимо съ природой этого существа или что, по крайней мѣрѣ, не содѣйствуетъ его разрушенію или гибели [7]). Здѣсь мы опять

---

1) Ib., p. 16.
2) Ib., p. 29.
3) Ib., p. 41.
4) Ib., pp. 41—42.
5) Ib., pp. 52—55.
6) Ib., pp. 62—63.
7) Ib., p. 66.

встрѣчаемся съ вмѣшательствомъ интеллекта—уже въ сферу нашей аффективной жизни, ибо съ точки зрѣнія Уолластона, только тѣ удовольствія могутъ бы названы истинными удовольствіями и могутъ вести къ счастью, которыя соотвѣтствуютъ нашему разуму или противъ которыхъ не возстаетъ послѣдній [1]). Поэтому если человѣкъ и долженъ сообразоваться съ своими аффектами, онъ, въ то же время, долженъ постоянно регулировать ихъ при помощи разума [2]). Управляться разумомъ — общій законъ природы, налагаемый Создателемъ природы на тѣхъ, высшая способность которыхъ—разумъ [3]). Долгъ каждаго существа—искреннее стремленіе слѣдовать разуму, не противорѣча ему ни словомъ, ни дѣломъ, и обходиться съ каждою вещью согласно ея назначенію [4]). Счастье отдѣльнаго человѣка возможно только въ условіяхъ общественной жизни, и поэтому все то-что не согласуется съ общимъ миромъ и благосостояніемъ всего человѣческаго рода,—не согласно и съ законами человѣческой природы, неправо, нетерпимо [5]). Отсюда, ни одинъ человѣкъ не долженъ нарушать счастья другого, и общая цѣль человѣческаго существованія—общее или общественное благо [6]). Въ концѣ-концовъ нашъ долгъ «не отрицать истинности того, что истинно, поступать согласно разуму или въ соотвѣтствіи съ закономъ природы» [7]).

III.

Этическія произведенія Кларка и Уолластона ставятъ своею задачею подвергнуть критическому разсмотрѣнію воззрѣнія нѣкоторыхъ предшествующихъ моралистовъ и на мѣсто опровергаемыхъ взглядовъ выставить другіе моральные принципы, утверждаемые, по мнѣнію этихъ критиковъ, на болѣе прочномъ фундаментѣ. Своими главными противниками эти мыслители считаютъ Гобса и Локка [8]). Что касается положительныхъ этическихъ

---

[1]) Ib., p. 67.

[2]) Ib., pp. 319—324.

[3]) Ib., p. 87.

[4]) Ib., p. 111.

[5]) Ib., p. 237.

[6]) Ib., p. 273.

[7]) Ib., p. 411.

[8]) Послѣдній хотя и не называется этими авторами, но постоянно подразумѣвается.

принциповъ, то таковые носятъ на себѣ замѣтные слѣды картезіанской философіи, а также отражаютъ на себѣ воздѣйствіе того направленія философской мысли, которое извѣстно подъ именемъ кэмбриджскаго платонизма. Несомнѣнно, въ этомъ процессѣ выработки болѣе твердыхъ устоевъ морали значительная роль принадлежала и тѣмъ теологическимъ тенденціямъ, которыя были такъ ярко выражены у обоихъ мыслителей, особенно у Кларка, гдѣ онѣ находились въ болѣе тѣсной связи съ его профессіональнымъ положеніемъ, какъ церковнаго проповѣдника. Что касается критической задачи, взятой на себя этими моралистами, то мы не можемъ отрицать цѣнности нѣкоторыхъ замѣчаній этихъ критиковъ, поскольку они вскрываютъ односторонность психологическихъ предпосылокъ моральной теоріи Гоббса и пытаются оттѣнить важность соціальныхъ задатковъ человѣческой природы. Роль элементовъ общественности вскрыта ими съ достаточною убѣдительностью, хотя здѣсь и мало оригинальности по сравненію съ извѣстнымъ трактатомъ Кумберлэнда. Затѣмъ, заслуживаетъ вниманія попытка проанализировать болѣе глубоко самую природу моральной дѣятельности и установить существенныя черты этической активности. Съ этой точки зрѣнія является цѣннымъ характеристика моральной дѣятельности, какъ дѣятельности свободной и активной, въ отличіе отъ другихъ психическихъ проявленій, которыя не носятъ на себѣ этихъ признаковъ этической сознательности. Наконецъ, бросается въ глаза ясно выраженное стремленіе выяснить характеръ моральной обязательности и указать окончательную санкцію морали въ ней самой, независимо отъ какого-либо внѣшняго закона, будетъ ли это законъ гражданскій или предписанія религіи, предполагающіе воздѣйствіе наградъ и наказаній. Такимъ образомъ, здѣсь передъ нами одна изъ попытокъ обосновать моральную автономію, такъ напоминающая намъ одну изъ задачъ этики категорическаго императива.

Если мы теперь обратимъ вниманіе на то, какъ въ болѣе конкретной формѣ нашли свое выраженіе всѣ упомянутыя тенденціи англійской интеллектуалистической этики, то увидимъ, что конкретное воплощеніе этихъ тенденцій мало содѣйствовало успѣшному рѣшенію этической проблемы. Такъ, многія критическія замѣчанія часто не достигали своей цѣли, ибо критики не могли

встать на точку зрѣнія обсуждаемыхъ авторовъ и понять самое существо разбираемыхъ мнѣній. Это можно сказать относительно нѣсколькихъ замѣчаній по поводу воззрѣній Гоббса и Локка. Быть можетъ, этимъ въ значительной части объясняется и то трудно согласуемое смѣшеніе аргументовъ у этихъ критиковъ, когда они, съ одной стороны, опираются на Кумберлэнда, подчеркивавшаго чисто эмпирическую данность соціальныхъ склонностей, а съ другой стороны, ссылаются на Платона, съ его своеобразнымъ воззрѣніемъ на природу математическаго и, вообще, теоретическаго знанія. Затѣмъ, что касается воззрѣній представителей этой школы на самое существо моральныхъ отношеній, то оно находится въ тѣсной связи съ ихъ ученіемъ объ изначальной годности или приспособленности вещей, каковой взглядъ можетъ имѣть для себя только какое-нибудь метафизическое обоснованіе. Тѣ эмпирическіе аргументы, которые приводятъ эти мыслители, кажутся слишкомъ мало убѣдительными и обнаруживаютъ смѣшеніе такихъ разнородныхъ отношеній, какъ отношенія математическія — съ одной стороны и моральныя—съ другой. Здѣсь мы видимъ то же вліяніе картезіанства, которое еще такъ сильно у Локка и которое вызывается тамъ аналогичнымъ смѣшеніемъ этихъ же самыхъ понятій. Насколько мало убѣдительно такое отожествленіе упомянутыхъ отношеній, объ этомъ свидѣтельствуетъ вся дальнѣйшая исторія англійской этики, гдѣ мы встрѣчаемъ постоянныя попытки отграничить область математическихъ конструкцій отъ сферы моральныхъ построеній, которыя имѣютъ для себя совершенно особый фундаментъ. Мы уже не говоримъ о воззрѣніи, лежащемъ въ самой основѣ этой общей конструкціи, согласно которому есть изначальная приспособленность вещей. Такое предположеніе возможно было только на почвѣ извѣстныхъ теологическихъ допущеній, столь мало согласныхъ съ идеей постепеннаго прогресса. Несомнѣнно, этому скрытому воздѣйствію обязанъ своимъ искаженіемъ и принципъ автономіи морали, который является намъ ясно намѣченнымъ у Кларка. Несмотря на краснорѣчивую защиту этого принципа, Кларкъ, въ концѣ концовъ, отказывается отъ него, когда, изъ анализа божественныхъ свойствъ, старается доказать необходимость наградъ и наказаній, и въ связи съ этимъ—необходимость и загробнаго существованія. Какъ все это предвосхищаетъ этику кате-

горическаго императива, съ ея автономной моралью и съ ея знаменитыми постулатами. Быть можетъ, здѣсь естественно вспоминаніе и о той ѣдкой насмѣшкѣ, которую эта позднѣйшая конструкція вызвала у Шопенгауэра [1]).

Всѣ эти замѣчанія приложимы къ обоимъ виднымъ представителямъ англійской интеллектуалистической этики — Кларку и Уолластону. У послѣдняго мы встрѣчаемъ очень цѣнную мысль объ этическомъ обоснованіи религіи, поскольку религіознымъ именуется то, что имѣетъ для себя моральную санкцію. Правда, здѣсь разумѣется естественная религія, но все-таки эта моализація религіи достойна вниманія. Въ то же время мы здѣсь, еще въ большей степени, чѣмъ у Кларка, встрѣчаемъ смѣшеніе точекъ зрѣнія — какъ при критикѣ враждебныхъ теорій, такъ и при обоснованіи положительныхъ взглядовъ. Особенно бросается въ глаза обращеніе къ утилатарному критерію, который находитъ свое выраженіе и въ формулировкѣ общей цѣли жизни и въ постановкѣ главной этической задачи. Привлеченіе аффективной жизни, при анализѣ моральной дѣятельности, составляетъ несомнѣнную заслугу Уолластона, но, къ сожалѣнію, мы не всегда находимъ здѣсь полную согласованность съ интеллектуалистическими предпосылками его системы. Всѣ эти особенности не могли содѣйствовать прочному укорененію этихъ взглядовъ въ умахъ послѣдующихъ англійскихъ моралистовъ.

---

7. Шефтсбёри, какъ типичный представитель морали непосредственнаго чувства.

I.

«Шефтсбёри есть одно изъ самыхъ значительныхъ явленій восемнадцатаго столѣтія. Всѣ величайшіе умы этого вѣка, не только англичане, но и Лейбницъ, Вольтеръ, Дидро, Лессингъ, Мендельсонъ, Виландъ и Гердеръ извлекали изъ него самую укрѣпляющую пищу. Прелесть его вѣчно нова. Наше время поступаетъ

---

[1]) Schopenhauer. Sämmtliche Werke, herausg von I. Frauenstädt, B. 4, SS— 125—126, 155—156, 168—169.

очень несправедливо, не обращая теперь на него никакого вниманія». Такъ выражается о Шефтсбёри одинъ изъ новѣйшихъ историковъ западной литературы [1]). Въ приведенныхъ словахъ отмѣчается вліяніе англійскаго мыслителя на западную литературу въ широкомъ смыслѣ, но насъ въ данномъ случаѣ интересуетъ историко-философское значеніе Шефтсбёри, которое нельзя признать слишкомъ малымъ. Шефтсбёри является типичнѣйшимъ представителемъ этики «нравственнаго чувства» (moral sense), которая занимаетъ такое выдающееся мѣсто въ моральныхъ ученіяхъ 18-го вѣка. Моральные взгляды, выраженные Шефтсбёри, нашли сильную поддержку у ближайшихъ послѣдователей британскаго философа — Бэтлера и Гетчесона, хотя вскорѣ же они подверглись и жестокой критикѣ въ устахъ такихъ мыслителей, какъ Беркли и Мандевиль (въ его знаменитой «Баснѣ о пчелахъ»). Д. Юмъ и А. Смитъ значительно переработали эти воззрѣнія и положили ихъ въ основу своихъ этическихъ ученій, которыя въ свою очередь послужили базисомъ для утилитарной морали, какъ послѣдняя нашла свое наиболѣе яркое выраженіе въ трудахъ Бентама и Д. С. Милля. Наконецъ, и кантовская этика была разработана въ значительной степени подъ воздѣйствіемъ Шефтсбёри и его англійскихъ и нѣмецкихъ послѣдователей, поскольку самый принципъ категорическаго императива былъ выдвинутъ въ противовѣсъ «морали нравственнаго чувства», философская несостоятельность которой уже предварительно была признана создателемъ нѣмецкой критической философіи. Все это дѣлаетъ историко-философскую фигуру Шефтсбёри довольно крупной и даетъ намъ право посвятить характеристикѣ моральныхъ взглядовъ англійскаго мыслителя, которому до сихъ поръ почти совсѣмъ не удѣлялось мѣста въ русской философской литературѣ, гораздо больше мѣста, чѣмъ другимъ предшественникамъ Юма. Но прежде чѣмъ обращаться къ изложенію воззрѣній Шефтсбёри, мы считаемъ необходимымъ сообщить краткія біографическія свѣдѣнія объ этомъ философѣ, поскольку эти свѣдѣнія могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на существо его этическихъ взглядовъ.

---

[1]) Hettner H. Literaturgeshichte des achtzehnten Jahrhunderts. I Theil. Die englische Literatur. 4 Aufl., Braunschweig, 1881, S. 188.

II.

Антоній Эшли Куперъ, впослѣдствіи графъ Шефтсбёри (Antony Ashley Cooper Earl of Shaftesbury), родился 26 февраля 1671 года, въ Лондонѣ, въ домѣ своего дѣда. Послѣдній былъ извѣстный общественный дѣятель, находившійся въ большой дружбѣ съ знаменитымъ Локкомъ. Такъ какъ отецъ Антонія, благодаря своей духовной ограниченности, не могъ заниматься воспитаніемъ сына, то заботы о послѣднемъ всецѣло принялъ на себя его дѣдъ. Въ этомъ процессѣ воспитанія значительная роль принадлежала названному англійскому философу, по совѣту котораго, между прочимъ, къ Шефтсбёри еще на 11 году была приглашена воспитательница (Misstriss Birch), свободно говорившая по-латыни и по-гречески. Благодаря этому, Шефтсбёри очень быстро и путемъ живой рѣчи усвоилъ классическіе языки и очень рано близко познакомился со всѣми крупнѣйшими сокровищами античной литературы. Послѣдняя была для него чѣмъ-то живымъ и очень близкимъ, и отсюда-то его глубокая и безпредѣльная любовь къ античному міру, которая и опредѣлила его конечные философскіе, а тѣмъ болѣе моральные идеалы. Совершенно справедливо говоритъ по этому поводу о Шефтсбёри Гердеръ. «Онъ, обладая отъ природы очень тонкой организаціей, имѣлъ счастіе на одиннадцатомъ году своей жизни изучить греческій и римскій языки какъ живые, вмѣстѣ размышляя съ писателемъ, котораго онъ читалъ, какъ съ живымъ. Безъ сомнѣнія, это воспитаніе дало его душѣ вкусъ къ древнимъ, который отличаетъ всѣ его сочиненія, даже въ ихъ, пріятныхъ для него, ошибкахъ. Ксенофонтъ и Платонъ, Эпиктетъ и Маркъ Антонинъ, Горацій и Лукіанъ были дѣйствительными друзьями его юности и жизни, были живыми для него людьми, по которымъ онъ образовалъ свою философію и мораль, вкусъ и изложеніе, вообще всю свою манеру смотрѣть на вещи и разсуждать о нихъ... Такимъ образомъ, его философія была для него серьезнымъ дѣломъ, а не шуткой, была его наставницей въ нравственности, руководительницей въ жизни. Поэтому, когда онъ не находилъ ея, онъ горько жалѣлъ о своей подругѣ, лучшей наставницѣ древнихъ временъ, И такъ какъ онъ рано увидѣлъ образованнѣйшія страны Европы и много лѣтъ пріобрѣталъ свое зрѣлое развитіе въ Италіи, гдѣ то великое и прекрасное, что осталось отъ

древности въ произведеніяхъ искусства, должно было производить на него впечатлѣніе, вполнѣ гармонировавшее съ ея писателями, съ ея взглядами на вещи,—то онъ и остался ученикомъ древнихъ, ученикомъ своего Горація и Кевиса, своего Антонина и Платона, съ неискоренимымъ отвращеніемъ въ варварству позднѣйшихъ временъ» [1]).

На тринадцатомъ году Шефтсбёри поступилъ въ школу въ Уинчестерѣ, но пробылъ тамъ не болѣе трехъ лѣтъ, и затѣмъ, въ образовательныхъ же цѣляхъ, отправился въ путешествіе по Франціи и, главнымъ образомъ, по Италіи. Едва ли нужно говорить, что путешествіе по этой послѣдней странѣ укрѣпило и окончательно сформировало тѣ симпатіи къ античному классицизму, которыя зародились у Шефтсбёри еще въ эпоху домашняго воспитанія. Въ одномъ изъ своихъ произведеній онъ ясно подчеркиваетъ это громадное значеніе непосредственнаго ознакомленія съ памятниками классическаго міра для выработки вкуса—въ лучшемъ смыслѣ слова. «Всякій, кто стремится къ идеалу истинной, тонкой благовоспитанности, заботится о томъ, чтобы развить у себя пониманіе въ области наукъ и искусствъ на дѣйствительныхъ образцахъ совершенства. Если онъ путешествуетъ въ Римъ, то онъ старается познакомиться съ самыми лучшими созданіями архитектуры, съ остатками статуй, съ самыми прекрасными произведеніями Рафаэля или Караша. Какъ устарѣлымъ грубымъ, и некрасивымъ кажется все это ему съ перваго раза! Однако, онъ продолжаетъ разсматривать ихъ все болѣе и болѣе, до тѣхъ поръ, пока онъ, развивши вкусъ, не начнетъ наслаждаться ими и пока не будетъ находить скрытыхъ въ нихъ прелестей и совершенствъ» [2]). По возвращеніи изъ этого образовательнаго путешествія, Шефтсбёри отдался, главнымъ образомъ, изученію философіи и не покидалъ этихъ занятій до конца своей жизни. На 24 году онъ былъ избранъ въ парламентъ, членомъ Нижней Палаты, гдѣ онъ примкнулъ къ вигамъ. Къ сожалѣнію, Шефтсбёри не могъ со всей энергіей отдаться общественно-политической дѣятельности, такъ какъ у него скоро

---

[1]) I. G. Herder. Sämmtliche Werke. Stuttgart, 1853, B. 33, S. 129—130.

[2]) Shaftesbury. Characteristics of men, manners, opinions, times. London, 1727, v. III, p. 338.

обнаружились признаки тяжелой грудной болѣзни, которая впослѣдствіи и свела его въ могилу сравнительно еще молодымъ. Для поправленія своего здоровья Шефтсбёри снова отправился въ заграничное путешествіе, при чемъ бо́льшую часть времени онъ провелъ въ Голландіи, гдѣ познакомился съ Бэйлемъ и Леклеркомъ. Вскорѣ послѣ своего возвращенія въ Англію, онъ, по смерти своего отца, былъ назначенъ членомъ Верхней Палаты. Но надломленное здоровье не дозволяло ему углубиться въ политическіе интересы, и, когда Вильгельмъ III предложилъ ему постъ министра, Шефтсбёри рѣшительно отклонилъ это почетное предложеніе. Въ началѣ слѣдующаго царствованія Шефтсбёри совершенно оставилъ парламентскую дѣятельность и удалился въ свое помѣстье, гдѣ отдался исключительно литературнымъ занятіямъ. Несмотря на очень аккуратный образъ жизни, среди природы, болѣзнь Шефтсбёри продолжала прогрессировать, и въ 1613 году онъ принужденъ былъ искать облегченія отъ нея въ путешествіи на югъ. Но и пребываніе въ благодатномъ климатѣ Италіи не могло остановить разрушительнаго хода болѣзни, и въ этомъ же 1613 г., въ Неаполѣ, прекратилась жизнь Шефтсбёри, скончавшагося 42 лѣтъ отъ роду.

Одинъ изъ новѣйшихъ біографовъ Шефтсбёри даетъ слѣдующую характеристику нравственной личности философа, сдѣланную на основаніи многочисленныхъ отзывовъ современниковъ мыслителя. «Пріятность характера Шефтсбёри, повидимому, была одною изъ его существенныхъ чертъ. Всѣ наперерывъ стараются представить его исполненымъ доброты и нѣжности къ другимъ, хотя по временамъ онъ могъ быть жертвою меланхоліи и унынія. Его благорасположеніе къ людямъ не ограничивалось однѣми манерами, внѣшнимъ отношеніемъ или словами. Его кошелекъ, повидимому, всегда былъ открытъ не только безпомощному бѣдняку, но и всякому лицу другого положенія, разъ только въ немъ замѣчалъ Шефтсбёри что-нибудь обѣщающее или заслуживающее награды. Подобно Локку, онъ находилъ особенное удовольствіе въ оказываніи поддержки молодымъ людямъ. Онъ не только помогалъ имъ деньгами, но и всегда былъ готовъ дать имъ совѣтъ и даже учить ихъ... Благожелательность Шефтсбёри не выражалась только въ его этическихъ теоріяхъ,—она управляла всѣми его дѣйствіями. Ни одинъ философъ, по крайней мѣрѣ въ новсе время, не пыталъ-

ся воплотить свою философію въ жизнь болѣе полно, чѣмъ Шефтсбёри. О Спинозѣ говорятъ, что онъ до самозабвенія былъ увлеченъ идеей Бога. Съ одинаковымъ правомъ можно сказать о Шетфсбёри, что Шетфтсбёри былъ также увлеченъ идеей добродѣтели, и добродѣтель, къ которой онъ стремился сильнѣе всего, заключалась въ благожелательности и попеченіи о другихъ... Ревнитель знанія,—говоритъ въ заключеніе біографъ,—горячій приверженецъ свободы, энтузіастъ добродѣтели, человѣкъ незапятнанной жизни и неутомимаго благотворенія, Шефтсбёри, вѣроятно, не имѣлъ никого выше себя въ своемъ поколѣніи. Его характеръ и его стремленія особенно замѣчательны, если принять во вниманіе то высокое положеніе, къ которому принадлежалъ онъ по рожденію, и тѣ обстоятельства, среди которыхъ онъ воспитался. Во многихъ отношеніяхъ онъ напоминаетъ намъ царственнаго философа, Марка Аврелія, сочиненія котораго, какъ мы знаемъ, онъ съ жадностью изучалъ и вліяніе котораго съ несомнѣнностью отпечатлѣлось на его собственныхъ произведеніяхъ» [1]).

III.

Первое и самое важное произведеніе Шефтсбёри «Изслѣдованіе о добродѣтели или заслугѣ» (An inquiry concerning virtue or merit) было написано, когда автору было еще 20 лѣтъ съ небольшимъ. Шефтсбёри считалъ его, въ первоначальной обработкѣ, очень несовершеннымъ и потому воздерживался отъ опубликованія; но въ 1698 году, когда авторъ путешествовалъ по Голландіи, сочиненіе это было издано другомъ Шефтсбёри, Толандомъ, безъ вѣдома автора. Послѣдній былъ этимъ очень недоволенъ, по возвращеніи на родину скупилъ всѣ экземпляры и уже только въ 1709 году рѣшился издать свое произведеніе въ переработанномъ видѣ. Но еще въ 1708 г. явилось другое произведеніе Шефтсбёри—«Письмо объ энтузіазмѣ» (адресованное къ лорду Сомерсу, хотя въ первомъ изданіи послѣднее имя и не упоминается: A letter concerning enthusiasm to my Lord***). Въ 1709 г. вышли еще два его произведенія: «Опытъ о свободѣ остроумія и юмора» (Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour) и «Моралисты» (The moralists, a philosophical rhapsody), при чемъ послѣд-

[1]) Fowler Th. Shaftesbury and Hutcheson, London, 1882, pp. 34—37, 40.

нее, по степени его важности для оцѣнки существеннѣйшихъ воззрѣній Шефтсбёри, нужно поставить вслѣдъ за «Изслѣдованіемъ о добродѣтели или заслугѣ». Въ слѣдующемъ году появилось новое сочиненіе философа подъ заглавіемъ «Разговоръ съ самимъ собою или совѣтъ одному автору» (Soliloquy or advice to an author). Всѣ упомянутые произведенія получили особенно большую извѣстность, когда они были изданы въ 1711 году всѣ вмѣстѣ подъ заглавіемъ: «Характеристики людей, обычаевъ, мнѣній, эпохъ» (Characteristics of men, manners, opinions, times). Въ это изданіе вошли еще нѣкоторыя мелкія статьи Шефтсбёри (Miscellaneous reflections), которыя впослѣдствіи составили цѣлый томъ. Уже послѣ смерти автора вышло еще одно его произведеніе—«Письма къ одному студенту» (Letters, written by a nobleman to a young man at the university).

Важнѣйшими изъ всѣхъ произведеній Шефтсбёри являются, какъ уже мы упоминали, его «Изслѣдованіе о добродѣтели или заслугѣ» и «Моралисты». Съ этими трактатами, главнымъ образомъ, намъ придется имѣть дѣло въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи. Но прежде чѣмъ переходить къ нимъ, скажемъ нѣсколько словъ о другихъ менѣе крупныхъ произведеніяхъ Шефтсбёри. Первое изъ нихъ—«Письмо объ энтузіазмѣ» было написано по поводу безпорядковъ, которые вызваны были въ нѣкоторыхъ англійскихъ провинціяхъ фанатизмомъ протестантскихъ сектъ. Узнавъ объ очень строгихъ мѣрахъ, которыя правительство было уже готово принять противъ зачинщиковъ, Шефтсбёри обратился съ названнымъ обширнымъ письмомъ къ лорду Сомерсу, гдѣ онъ старался показать, что послѣдствіемъ такихъ мѣропріятій будетъ только усиленіе и умноженіе волненій. Результатомъ этого обращенія была пріостановка предположенныхъ репрессій. Въ этомъ произведеніи Шефтсбёри обнаруживаетъ удивительное знаніе человѣческаго сердца, тонкое пониманіе философіи и религіи и замѣчательную начитанность въ древне-классической литературѣ. «Со времени Платона, къ которому онъ непосредственно примыкаетъ, говоритъ о немъ одинъ изъ нѣмецкихъ біографовъ, никто этой страсти (религіознаго энтузіазма) не понималъ такъ ясно и основательно и не доказывалъ или выводилъ ея спеціальной сущности изъ массы фактовъ, заимствованныхъ изъ исторіи и опыта. Недаромъ онъ поставилъ

это произведеніе, въ качествѣ программы или введенія, во главѣ своихъ сочиненій: мораль, искусство, религію и т. п. онъ выводитъ изъ этой страсти, которая для него не что иное, какъ представленіе и осуществленіе божественно-истиннаго, прекраснаго и добраго, какъ это всюду выступаетъ передъ нами въ произведеніяхъ природы, искусства и въ нравственныхъ дѣйствіяхъ»[1]).

Слѣдующее письмо: «Sensus communis или о свободѣ остроумія и юмора», посвящено дальнѣйшему развитію основной мысли предшествующей работы. Въ отношеніи этой работы едва ли можно не согласиться съ тѣмъ біографомъ, который говоритъ, что авторъ «обнаруживается здѣсь съ новой и оригинальной стороны, стараясь ввести, въ качествѣ дѣйствительнаго и радикальнаго средства, юморъ и сатиру, какъ максимы въ области морали и религіи. Всякій фанатизмъ въ религіи и всякій педантизмъ въ морали онъ желалъ бы сдѣлать достояніемъ насмѣшки, потому что это лучшій пробный камень для отдѣленія истины отъ лжи, дѣйствительно серьезнаго отъ только поверхностнаго и смѣшного, ибо истина и добродѣтель никогда не подвергаются насмѣшкѣ, не дѣлая черезъ это смѣшнымъ самого смѣщающагося. Авторъ стремится доказать на основаніи библіи и исторіи религіи, что свѣтлое и ясное міросозерцаніе и жизнепониманіе есть наиболѣе существенная черта христіанства и что мы въ общемъ имѣемъ «a witty and good-humored religion» [2]).

Третій опытъ, какъ показываетъ самое названіе («Разговоръ съ самимъ собою или совѣтъ одному писателю»), имѣетъ преимущественное отношеніе къ изящной литературѣ и важенъ для характеристики современныхъ автору литературныхъ вкусовъ, идеаловъ тогдашнихъ писателей и духовныхъ запросовъ читателей. Этотъ трактатъ по справедливости ставится рядомъ съ лучшими произведеніями Лессинга и очень цѣненъ въ историко-литературномъ отношеніи, но онъ сравнительно мало имѣетъ значенія для характеристики философскихъ или, въ частности, моральныхъ взглядовъ англійскаго мыслителя. Для этой цѣли важно, какъ мы уже говорили, знакомство съ главнѣйшими произведеніями Шефтсбёри, уже

---

[1]) Spicker G. Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury. Freiburg i. B. 1872, S. 60.

[2]) Ib., S. 61.

не разъ называвшимися «Изслѣдованіемъ о добродѣтели или заслугѣ» и «Моралистами». Но здѣсь, кромѣ того, могутъ оказать существенную помощь и другія мелкія произведенія Шефтсбёри, которыя собраны въ третьемъ томѣ подъ общимъ названіемъ: «Смѣшанныя размышленія».

Изъ всѣхъ сочиненій Шефтсбёри только одно написано въ систематической формѣ, да и то—относительно, и, несмотря на свое названіе («Inquiry), оно по своему изложенію далеко отъ того типа литературной работы, который теперь характеризуется наименованіемъ «изслѣдованіе». Что же касается «Моралистовъ», о которыхъ мы имѣемъ такой панегирическій отзывъ еще отъ Лейбница [2]), то самъ авторъ называетъ ихъ «философской рапсодіей". Вообще, художественной натурѣ Шефтсбёри была не сродна склонность къ систематическому изложенію своихъ мыслей, хотя на первый разъ довольно разбросанная манера писать совсѣмъ не свидѣтельствуетъ объ отсутствіи единства въ самыхъ мысляхъ автора. Эта особенность въ творчествѣ Шефтсбёри очень ярко подчеркнута выдающимся историкомъ англійской литературы. «Шефтсбёри вполнѣ понятенъ только тому,—говоритъ Геттнеръ,—кто понимаетъ чистую художественность, которая была сущностью его природы... Сухая систематика противна пластическому духу Шефтсбёри. Всего больше ему нравится форма платоновскаго діалога, потому что она всего больше возводитъ дѣйствительную жизнь къ художественной красотѣ. Но онъ знаетъ, что наша нынѣшняя общественная жизнь, какъ онъ самъ замѣчаетъ много разъ, слишкомъ плоска и пуста для сократическихъ бесѣдъ, и что ни живописецъ, ни поэтъ и особенно философъ не можетъ брать другихъ красокъ, кромѣ тѣхъ, какія даютъ ему природа и дѣйствительность. Поэтому, за исключеніемъ своего болѣе строго выдержаннаго опыта о добродѣтели, онъ выбираетъ большею частью свободно выливающуюся форму письма или блуждающей рапсодіи и умѣетъ владѣть этой формой съ такой мастерской ясностью, или —

---

[2]) „Я нашелъ тамъ сразу почти всю мою „Теодицею"—раньше, чѣмъ она увидѣла свѣтъ... Если бы я былъ знакомъ съ этимъ сочиненіемъ до опубликованія моей „Теодицеи", то я воспользовался бы имъ какъ слѣдуетъ и заимствовалъ бы изъ него многое" (Des Maizeaux. Recueil de diverses pièces par M. Leibnitz, Amsterdam, 1720, v. II, pp. 282—283).

что то же самое—съ такой истинно-художественной ироніей, что если Гердеръ говоритъ о «Моралистахъ» Шефтсбёри, что по формѣ своей они почти достойны греческой древности, но по содержанію стоятъ выше ея,—то эта высокая похвала на самомъ дѣлѣ подходитъ не только къ этому, самому законченному произведенію Шефтсбёри, но и ко всѣмъ его произведеніямъ безъ различія. Шефтсбёри похожъ на беззаботно гуляющаго человѣка, который идетъ то въ одну, то въ другую сторону, который по прихоти или въ надеждѣ на красивый видъ выбираетъ цѣлью своей прогулки то одну, то другую мѣстность. Все имѣетъ у него видъ случайности, и въ самыхъ разнородныхъ мѣстахъ являются самыя разнородныя мысли. Но въ этомъ, повидимому, произвольномъ блужданіи, такъ прелестно оживляющемъ изложеніе, заключено столько глубокаго и тѣсно сплоченнаго единства, что именно у Шефтсбёри легче, чѣмъ у кого-нибудь, можно разобрать весь міръ понятій до самаго глубокаго зерна» [1]).

IV.

Это единство въ міросозерцаніи англійскаго философа, о которомъ упоминаетъ историкъ, дѣйствительно существуетъ какъ несомнѣнный фактъ, несмотря на всю несистематичность изложенія мыслей Шефтсбёри, и оно легко бросается въ глаза и при опредѣленіи сущности моральныхъ воззрѣній мыслителя. Идеалъ философа въ этой области носитъ ярко эстетическую окраску, и принципъ красоты, гармоніи и симметріи является для него рѣшающимъ и въ сферѣ чисто нравственныхъ отношеній. «Въ области вкуса,—говоритъ Шефтсбёри,—конечно, нельзя обойтись безъ идеи симметріи и порядка. Мы не можемъ не признать, что пропорціональное и правильное отношеніе или положеніе и есть истинно счастливое или удачное для каждаго предмета. Тѣ самыя черты, которыя обусловливаютъ безобразіе, создаютъ въ то же время неудачную и вообще болѣзненную или ненормальную конституцію. Наоборотъ, пропорціональность отношеній, отъ которой зависитъ красота, доставляютъ только удобства благодаря возможности приспособленія въ цѣляхъ полезной дѣятельности. Даже въ изобразительныхъ искусствахъ истина или красота фигуры или статуи из-

[1]) Hettner H., op. cit., S. 190—191.

мѣряется совершенствомъ природы, въ ея истинномъ приспособленіи каждаго члена, каждой части въ интересахъ активности, силы, энергіи и другихъ подобныхъ особенностей въ дѣятельности того или другого живого существа. Красота и правда ясно связаны съ понятіемъ пользы и удобства въ воспріятіи каждаго талантливаго артиста—будетъ ли это архитекторъ, или ваятель, или живописецъ. То же самое можно сказать и относительно медицины. Естественное или природное здоровье заключается въ дѣйствительной пропорціональности, истинности и въ правильномъ теченіи процессовъ, обусловливающихъ физическую конституцію извѣстнаго человѣка. Это и есть внутренняя красота тѣла... Но не приложимо ли нѣчто подобное и въ отношеніи духа? Нѣтъ ли въ послѣднемъ чего-нибудь такого, въ чемъ выражалась бы тенденція къ безпорядочности и разрушенію? Или, наоборотъ, нельзя ли констатировать извѣстнаго порядка, планомѣрности въ теченіи нашихъ аффектовъ и чувствованій? Нѣтъ ли также красоты или безобразія и въ этой моральной области?» [1]). Шефтсбёри находитъ возможнымъ отвѣтить утвердительно на два послѣдніе вопроса, и по его мнѣнію, вполнѣ справедлива формула: «то, что прекрасно,—гармонично и пропорціонально; что гармонично и пропоціонально, то истинно; а что прекрасно и истинно, то пріятно и хорошо или добро» (good) [2]). Итакъ, «красота и добро,—говоритъ Шефтсбёри въ другомъ мѣстѣ (устами одного изъ дѣйствующихъ лицъ въ своей рапсодіи,—одно и то же» [3]).

Но гдѣ же и какимъ образомъ можетъ быть найдена эта красота и гармонія? Какимъ образомъ можно открыть и прилагать эту симметрію? По мнѣнію Шефтсбёри, это можетъ осуществить только одно и очень своеобразное искусство, именно философія или изученіе «внутреннихъ чиселъ и отношеній», которыя только можно встрѣтить въ жизни [4]).

Но понятіе философіи, по мнѣнію Шефтсбёри, употребляется въ очень различныхъ значеніяхъ, имъ часто злоупотребляютъ и отдѣльныя лица и цѣлыя школы, и потому важно дать ему болѣе

---

1) Miscellaneous reflections. Characteristics, v. III, pp. 180—181.

2) Ib., pp. 182—183.

3) The moralists. Characteristics, v. II, p. 399.

4) Characteristics, v. III, pp. 184—185.

точную квалификацію и указать существенные признаки настоящаго философствованія. По словамъ Шефтсбёри, это удобнѣе сдѣлать черезъ сопоставленіе философской дѣятельности съ дѣятельностью «виртуоза»,—въ современномъ автору смыслѣ слова,—ибо черезъ такое сопоставленіе легче выступаютъ отрицательныя проявленія въ названныхъ дѣятельностяхъ, обнаруживая тѣмъ самымъ и истинныя задачи виртуоза и философа.

„Подъ „виртуозами“,—говоритъ Шефтсбери,—мы понимаемъ тонко и изящно образованныхъ людей, истинныхъ джентльменовъ, любителей искусства и генія. Эти люди видѣли свѣтъ, научились нравамъ и обычаямъ разныхъ европейскихъ націй, изслѣдовали ихъ древности и познакомились съ ихъ исторіей, политическимъ положеніемъ, законами и учрежденіями, наблюдали мѣстоположеніе, укрѣпленія ихъ городовъ, ихъ главныя искусства, науки и развлеченія, ихъ архитектуру, скульптуру, живопись, музыку и ихъ вкусы въ области поэзіи, языка и разговорной рѣчи» [1]). Здѣсь, по словамъ Шефтсбёри, конечно, нѣтъ ничего смѣшного. Но если такіе люди, продолжаетъ философъ, вдадутся въ крайности, начнутъ увлекаться мелочами, станутъ не только изучать, но и собирать ничего незначащія рѣдкости, будутъ дѣлать это только ради самихъ этихъ, по существу ничтожныхъ, предметовъ, а не ради какихъ-нибудь болѣе высокихъ цѣлей, то это уже можетъ вызвать насмѣшливое и вообще отрицательное отношеніе къ себѣ. Приблизительно то же самое можно сказать и о философахъ. Если мы возьмемъ человѣка, который, твердо рѣшившись сдѣлать изъ своего ума только полезное употребленіе, будетъ размышлять надъ тѣмъ, кто онъ и что онъ, откуда онъ пришелъ и гдѣ источникъ его существованія, какая цѣль его жизни и къ какому способу дѣятельности онъ предназначенъ въ силу своихъ природныхъ предрасположеній,—то такой человѣкъ, чтобы получить отвѣты на эти вопросы, долженъ заглянуть въ глубину своей души, изслѣдовать свои внутреннія силы и способности или долженъ подняться выше своего непосредственнаго общества, города или отечества, чтобы открыть и узнать свое высшее государство, свое высшее отечество (то общее для всѣхъ и универсальное, членомъ котораго онъ ро-

[1]) Characteristics, v. III, p. 156.

дился) и, конечно, за все это никто не рѣшится подвергнуть его хотя бы самой легкой насмѣшкѣ или тѣмъ болѣе какому-либо презрѣнію. Напротивъ, „самый утонченный джентльменъ въ концѣ-концовъ долженъ почитаться идіотомъ, если онъ, много болтая о познаніи вселенной и человѣчества, никогда не приходилъ къ мысли объ изученіи и познаніи самого себя или не задавался вопросомъ о характерѣ и управленіи того государства—„вселенной", откуда онъ и получилъ свое бытіе... Въ самомъ дѣлѣ, нужно удивляться тому, что человѣкъ, уже давно пришедшій въ міръ и принесшій съ собою умъ и чувство, однако никогда не ставилъ передъ собой вопроса: „кто и что я", что, напротивъ, онъ изучалъ и изслѣдовалъ многое другое и только рѣшеніе подобныхъ вопросовъ считалъ неважнымъ и предоставлялъ заниматься этимъ другимъ, какъ будто послѣдніе должны понимать и думать за него" [1]). Философствовать, въ правильномъ употребленіи этого слова, по мнѣнію Шефтсбёри, значитъ „доводить до болѣе высокой ступени ранѣе полученное доброе воспитаніе или благовоспитанность (to carry good-breeding a step higher), ибо завершеніе воспитанія заключается въ ученіи тому, что считается необходимымъ въ благовоспитанномъ обществѣ и прекраснымъ въ искусствѣ, и сумма философіи въ томъ, чтобы научиться тому, что является справедливымъ съ точки зрѣнія общественныхъ отношеній и обнаруживается какъ прекрасное въ природѣ и въ самомъ строѣ вселенной" [2]). Не умъ только или остроуміе дѣлаетъ человѣка хорошо воспитаннымъ, а его темпераментъ или характеръ, какъ совокупность его главнѣйшихъ психическихъ силъ. Равнымъ образомъ не голова только, а сердце и настойчивая рѣшимость создаютъ истиннаго философа. Въ томъ и другомъ случаѣ цѣлью ставится исключительное стремленіе къ истинному вкусу, когда передъ глазами имѣется образецъ того, что прекрасно и полно внутренней гармоніи [3]).

V.

Этотъ принципъ гармоніи и симметріи кладется англійскимъ мыслителемъ и въ основаніе его моральныхъ взглядовъ. Эти по-

---

[1]) Characteristics, v. III, pp. 158—159.

[2]) Ib., p. 161.

[3]) Ib., p. 161.

слѣдніе покоятся у Шефтсбёри на спеціальной теоріи аффектовъ, при чемъ послѣдній терминъ понимается у него въ томъ широкомъ смыслѣ, который уже раньше придавался ему важнѣйшими представителями новой философіи—Декартомъ, Спинозою, Гоббсомъ. Это не только эмоціональныя переживанія, а вообще свойственныя человѣческой природѣ влеченія и расположенія, полученныя отъ рожденія, и въ этихъ природныхъ задаткахъ и заключается основаніе для нравственной дѣятельности.

Каждое созданіе, говоритъ Шефтсбёри, имѣетъ свое спеціальное благо и свои спеціальные интересы, стремиться къ осуществленію которыхъ побуждаетъ его природа всѣми мѣрами, которыя только находятся въ его распоряженіи. Въ дѣйствительности у каждаго живого существа можетъ быть состояніе истинное или настоящее (right) и ложное или неблагопріятное для него (wrong), и достиженіе перваго облегчается и самою природою, составляя предметъ постоянныхъ стремленій самого живого существа. Поэтому въ каждомъ созданіи есть опредѣленный интересъ или благо, и поэтому же должна существовать опредѣленная цѣль, выполнять которую обязано это существо въ силу условій своей природы. Если что-нибудь въ его потребностяхъ, стремленіяхъ или расположеніяхъ мѣшаетъ выполненію этой цѣли и приводитъ къ противоположнымъ результатамъ, то мы неизбѣжно должны видѣть въ этомъ зло для этого существа. Зло это, прежде всего,—для него самого, а затѣмъ и для другихъ индивидуумовъ того же рода, поскольку уклоненіе въ дѣятельности вышеназванныхъ функцій отзывается вредными послѣдствіями для этихъ индивидуумовъ. Далѣе, если въ силу спеціальнаго устройства какого-нибудь разумнаго существа, тѣ самыя уклоненія, которыя причиняютъ зло другимъ, доставляютъ подобное же зло и ему самому, и если правильность отправленій, благодаря которой опредѣленный индивидуумъ пользуется благосостояніемъ въ опредѣленномъ отношеніи, отражается благодѣтельными послѣдствіями и на другихъ, то это благо, черезъ которое это существо дѣлается полезнымъ и для другихъ, является дѣйствительнымъ благомъ или пользою и для него самого. Такимъ образомъ, добродѣтель и польза могутъ въ концѣ концовъ совпадать [1]). Уже здѣсь Шефтсбёри указываетъ на тѣсную связь между

[1]) Inquiry concerning virtue or merit. Characteristics, т. II, pp. 15—16.

жизнью индивидуума и жизнью общества, все равно какъ и дальше онъ не разъ подчеркиваетъ эту „экономію аффектовъ“ [1]), которая служитъ необходимымъ условіемъ индивидуальнаго и соціальнаго существованія.

Всю обширную область аффектовъ, свойственныхъ живому міру, Шефтсбёри дѣлитъ на 3 класса: 1) природные или естественные (natural) аффекты, которые содѣйствуютъ благу цѣлаго общества или вообще собранія индивидуумовъ; 2) эгоистическіе аффекты (self-affections), которые служатъ только благу отдѣльнаго индивидуума, и, наконецъ, 3) такъ называемые неестественные или противоестественные (unnatural) аффекты, т.-е. такіе, которые приносятъ вредъ одинаково какъ индивидууму, такъ и всему соціальному цѣлому [2]).

Смотря по тому, въ какомъ отношеніи между собою находятся эти аффекты, созданіе можетъ считаться добродѣтельнымъ или порочнымъ, добрымъ или злымъ. Послѣдній видъ аффектовъ („неестественныхъ“), очевидно, долженъ быть отнесенъ къ разряду порочныхъ явленій. Аффекты двухъ предшествующихъ категорій могутъ быть порочными или добродѣтельными въ зависимости отъ того, въ какой степени они проявляются. Такъ, нѣкоторые естественные или природные инстинкты достигаютъ крайней степени своего проявленія, такъ что ихъ можно разсматривать почти какъ неестественные. Напримѣръ, чувство любви къ своему потомству можетъ достигнуть такой степени напряженія, что отзывается разрушительными послѣдствіями не только на родителяхъ, но и на самомъ потомствѣ. Такимъ образомъ, названный аффектъ, не будучи дурнымъ или отрицательнымъ самъ по себѣ, дѣлается таковымъ благодаря особенностямъ своего проявленія, ибо въ такомъ случаѣ наносится ущербъ какъ личному, такъ и общему благу. Нѣчто подобное можно наблюдать и въ области религіознаго чувства, которое, въ своихъ крайнихъ формахъ, можетъ проявляться какъ суевѣріе и фанатизмъ, при чемъ такія проявленія едва ли можно считать нормальными и положительными съ моральной точки зрѣнія, что бы ни имѣть въ виду: пользу ли для отдѣльнаго индивидуума или благо для всего общества [3]).

---

[1]) Ib., pp. 19, 92.

[2]) Ib., p. 87.

[3]) Ib., pp. 88—89.

Что касается теперь инстинктовъ, связанныхъ съ благомъ индивидуума, то и они часто не только не стоятъ въ противорѣчіи съ общественнымъ благомъ, но иногда даже содѣйствуютъ послѣднему. Болѣе того, слишкомъ слабое проявленіе этихъ аффектовъ иногда приноситъ вредъ цѣлому обществу или роду, какъ это, напримѣръ, можно сказать относительно инстинкта самосохраненія, пренебреженіе къ которому можетъ отразиться неблагопріятными послѣдствіями и на благѣ цѣлаго рода [1]). Такимъ образомъ, стремленіе къ личному благу можетъ быть разсматриваемо и какъ полезный или добрый актъ и какъ вредное или злое проявленіе. Аффектъ индивидуальнаго типа, достигшій крайней степени напряженія и подавляющій собою другіе аффекты, является порочнымъ; но въ то же время и недостаточно сильный аффектъ этого типа, если благодаря этому нарушается благо цѣлаго, не можетъ считаться положительнымъ. Поэтому эти аффекты являются необходимыми и важными для осуществленія блага, и хотя ни одно созданіе не можетъ быть квалифицировано какъ добродѣтельное или порочное только въ силу того, что обладаетъ этими аффектами, однако жъ невозможно, чтобы общее благо или благо рода могло быть осуществлено безъ этихъ инстинктовъ [2]).

Итакъ, благополучное или благодѣтельное существованіе обусловливается спеціальнымъ отношеніемъ между собою аффектовъ, въ результатѣ котораго получается особое состояніе въ жизни индивидуума или общества, которое Шефтсбёри называетъ, какъ мы уже упоминали, „экономіею аффектовъ“. Въ силу этой именно особенности мы можемъ наблюдать у однихъ животныхъ преимущественное развитіе чувства страха, у другихъ—яркое обнаруженіе противоположнаго качества—храбрости, ибо для однихъ животныхъ—болѣе слабыхъ—благодѣтельно первое чувство, для другихъ—болѣе сильныхъ—второе [3]). Отсюда отношеніе между различными аффектами можно сравнить съ отношеніемъ струнъ въ музыкальномъ инструментѣ. Если струны натянуты, хотя бы и въ извѣстномъ правильномъ соотношеніи, до крайней степени—больше, чѣмъ можетъ выдержать инструментъ, послѣдній не можетъ выполнять своего

---

[1]) Ib., p. 89.

[2]) Ib., p. 90.

[3]) Ib., p. 94.

назначенія. Съ другой стороны, если однѣ струны натянуты какъ слѣдуетъ, а другія слишкомъ слабо, инструментъ также не можетъ функціонировать удовлетворительно. Подобнымъ образомъ и въ мірѣ живыхъ существъ одно существо не является совершенно сходнымъ съ другимъ, и однѣ и тѣ же струны не пригодны для обоихъ. Люди, одаренные сильнымъ чувствомъ и легко подвергающіеся воздѣйствіямъ страданія и удовольствія, нуждаются въ очень сильномъ вліяніи такихъ аффектовъ, какъ нѣжность, любовь, общительность, состраданіе. Наоборотъ, болѣе хладнокровные и менѣе чувствительные не испытываютъ потребности въ такого рода чувствахъ и по самой природѣ своей не способны переживать эти нѣжныя и тонкія эмоціи въ ихъ наиболѣе высокой степени [1]). Эта гармонія аффектовъ и обусловливаетъ собою ту особенность природы живого существа или, въ частности, человѣка, которую Шефтсбёри называетъ характеромъ или темпераментомъ (temper). Въ живомъ существѣ не можетъ явиться истиннаго добра до тѣхъ поръ, пока его характеръ не измѣнится настолько, чтобы оно могло побуждаться къ доброй дѣятельности прямо непосредственнымъ аффектомъ, а не поступать такъ только случайно, въ силу какого-нибудь исключительнаго положенія. Если, напр., какое-либо существо, по природѣ мягкое и кроткое, вопреки своимъ природнымъ качествамъ является передъ нами какъ свирѣпое и дикое, то мы сейчасъ же замѣчаемъ это несоотвѣтствіе въ темпераментѣ и считаемъ это существо несоотвѣтствующимъ его природѣ и даже испорченнымъ. Если же это существо, благодаря хорошему уходу и другимъ благопріятнымъ обстоятельствамъ, утрачиваетъ свою свирѣпость и дѣлается кроткимъ и послушнымъ, подобно другимъ индивидуумамъ того же рода, то тогда мы говоримъ, что созданіе, такъ измѣнившееся, является добрымъ и естественнымъ. Далѣе, если допустить, что созданіе кажется кроткимъ и мягкимъ, но что такія свойства объясняются только страхомъ передъ господиномъ и при ослабленіи этой узды сразу выступаютъ его отрицательныя свойства, то эта его мягкость не является его настоящимъ темпераментомъ, и его истинная природа или подлинный темпераментъ остаются такими,

---

[1]) Ib., p. 95.

какими были, и созданіе всегда остается дурнымъ или злымъ. Поэтому, такъ какъ въ каждомъ созданіи нѣтъ никакого добра или зла, которое не вытекало бы изъ естественнаго или природнаго темперамента, то доброе созданіе является таковымъ въ силу того, что оно влечется къ добру и отстраняется отъ зла первично и непосредственно, а не вторично и случайно. Злымъ, наоборотъ, является такое созданіе, въ которомъ недостаточно настоящихъ или хорошихъ аффектовъ, недостаточно силы, чтобы влечь его непосредственно къ добру и отвращать отъ зла. Когда всѣ аффекты находятся въ такомъ взаимоотношеніи, что содѣйствуютъ общему благу или благу рода, то естественный темпераментъ или характеръ всецѣло добръ. Если же необходимый аффектъ совсѣмъ отсутствуетъ или если онъ слишкомъ силенъ или слишкомъ слабъ или если вообще находится въ несоотвѣтствіи съ общимъ назначеніемъ существа, то природный темпераментъ, а слѣдовательно и само существо въ нѣкоторой мѣрѣ испорчены и злы [1]).

VI.

Итакъ, добродѣтельное поведеніе состоитъ въ установленіи гармоніи между тремя видами аффектовъ. Самые важные изъ этихъ аффектовъ, по мнѣнію Шефтсбёри, естественные или природные (соціальные) аффекты, связанные съ благомъ цѣлаго, и онѣ-то и требуютъ особенно тщательной культуры. Аффекты болѣе эгоистическаго типа или связанные только съ благомъ индивидуума нуждаются только въ очень умѣренномъ развитіи, а аффекты послѣдняго вида или такъ называемые „неестественные“ требуютъ къ себѣ только отрицательнаго отношенія. Такъ какъ гармонія аффектовъ и состоитъ именно въ установленіи связи между благомъ индивидуума и рода, то дальнѣйшая задача Шефтсбёри сводится къ тому, чтобы доказать слѣдующія положенія: 1) обладать природными благожелательными или великодушно-благородными аффектами—это значитъ имѣть важнѣйшія средства и силы для самонаслажденія или индивидуальнаго наслажденія, и недостатокъ въ нихъ является извѣстнымъ несчастіемъ и зломъ; 2) обладаніе

[1]) Ib., p. 25—27.

эгоистическими или индивидуальными аффектами въ очень сильной степени или безъ подчиненія ихъ благожелательнымъ и естественнымъ является уже извѣстнымъ несчастіемъ; 3) обладаніе неестественными аффектами (т.-е. такими, которые не являются благомъ ни для рода, ни для индивидуума) составляетъ несчастіе въ высшей степени [1]).

Въ слѣдующей части своей главной работы («Изслѣдованіе о добродѣтели и заслугѣ») Шефтсбёри и старается доказать только что изображенные тезисы. Такъ, что касается перваго положенія, то философъ стремится показать его истинность при помощи самыхъ разнообразныхъ доводовъ. Онъ начинаетъ съ замѣчанія, что высшими удовольствіями должны считаться не тѣлесныя, а духовныя наслажденія, а эти послѣднія являются не чѣмъ инымъ, какъ подлинно природными (соціальными) аффектами въ ихъ непосредственномъ дѣйствіи или, по крайней мѣрѣ, всецѣло проистекаютъ изъ тѣхъ аффектовъ, являясь ихъ слѣдствіями [2]). Такъ едва ли нужно доказывать, что природные (или соціальные) аффекты сами по себѣ являются высшими наслажденіями, ибо всякому извѣстны эти удовольствія любви, благодарности, великодушія, жалости и т. п. [3]). Къ этому же разряду удовольствій относятся и такія тонкія интеллектуальныя наслажденія, которыя получаются при научныхъ занятіяхъ, особенно въ такихъ отрасляхъ знанія, какъ математика, гдѣ все основано на «гармоніи, пропорціи и согласіи», и во всякомъ случаѣ здѣсь не имѣется налицо элемента грубо-эгоистическаго удовольствія. Но еще выше этого спекулятивнаго удовольствія стоитъ «добродѣтельное движеніе» или «упражненіе въ благожелательности и добротѣ», гдѣ съ самымъ усладительнымъ душевнымъ инстинктомъ соединяется пріятное согласіе и одобреніе духа въ отношеніи того, что совершается въ силу этого добраго расположенія и благородной склонности [4]).

Если теперь высшія духовныя наслажденія разсматривать какъ слѣдствія «естественныхъ» аффектовъ, то и здѣсь въ нашемъ распоряженіи много самыхъ общеизвѣстныхъ фактовъ. Такъ, слѣдствіемъ

---

[1]) Ib., p. 98.
[2]) Ib., p. 101.
[3]) Ib., p. 101—102.
[4]) Ib., p. 105.

любви или нѣжной эмоціи является, по мнѣнію Шефтсбёри, наслажденіе благомъ въ процессѣ общенія или осуществленіе блага путемъ размышленія или путемъ участія въ благѣ другихъ, пріятное сознаніе дѣйствительной любви, заслуженное уваженіе или одобреніе со стороны другихъ [1]). Далѣе авторъ подробно анализируетъ указанныя психическія состоянія, говоритъ и о другихъ проявленіяхъ эмоціональной жизни, въ особенности поскольку они связаны съ нашею моральною дѣятельностью, вскрываетъ ихъ соціальный характеръ и подчеркиваетъ громадное значеніе всѣхъ этихъ эмоцій, какъ источниковъ самаго высшаго духовнаго наслажденія. Но мы не послѣдуемъ за Шефтсбёри, въ его длинномъ анализѣ, и приведемъ только заключительныя замѣчанія къ этому отдѣлу. Этотъ анализъ, говоритъ философъ, показываетъ, «насколько наши естественныя (или соціальныя) влеченія являются преобладающими, какъ они внутренно связаны съ нами и насаждены въ нашей природѣ, какъ они переплетены съ нашими другими аффектами и насколько они существенны для того правильнаго движенія и теченія влеченій, отъ которыхъ такъ непосредственно зависятъ наше счастіе и наше индивидуальное наслажденіе» [2]).

Дальнѣйшая задача Шефтсбёри состоитъ въ доказательствѣ второго тезиса, заключающагося въ томъ, что эгоистическіе или индивидуальные аффекты, достигая слишкомъ сильной или интенсивной степени, дѣлаютъ созданіе несчастнымъ. Къ такого рода аффектамъ Шефтсбёри относитъ такія эмоціональныя и инстинктивныя проявленія, какъ любовь къ жизни, сознаніе полученнаго ущерба или обиды, удовольствія въ связи съ потребностью питанія и инстинктомъ сохраненія рода, стремленіе къ обезпеченію своего матеріальнаго благосостоянія, соревнованіе или любовь къ похвалѣ и почету, праздность или любовь къ легкой и безпечной жизни. Всѣ эти влеченія, если они проявляются въ умѣренной формѣ, безвредны для соціальной жизни и не составляютъ препятствія на пути къ добродѣтели, но, достигая крайней степени, они обращаются въ такіе отрицательные аффекты, какъ трусость, мстительность, любовь къ роскоши, скупость, тщеславіе и претенціозное честолюбіе, лѣность, которые, конечно, являются нежелательными съ точки зрѣнія

[1]) Ib., p. 107.

[2]) Ib., p. 138—139.

соціальной жизни [1]). Дальше Шефтсбёри довольно подробно анализируетъ различныя формы этихъ эмоцій, въ ихъ крайнихъ проявленіяхъ, и показываетъ отрицательное значеніе этихъ психическихъ состояній какъ для жизни индивидуума, такъ и для соціальнаго существованія. Но мы, попрежнему, не будемъ излагать этихъ детальныхъ иллюстрацій британскаго мыслителя и только ограничимся воспроизведеніемъ заключительныхъ замѣчаній Шефтсбёри. Эти влеченія,—говоритъ моралистъ,—въ своихъ крайнихъ формахъ становятся въ противорѣчіе съ нашими реальными интересами. Они толкаютъ насъ къ очень многимъ злополучіямъ и величайшимъ бѣдствіямъ, гдѣ нерѣдко обнаруживаются наши самыя антипатичныя черты. Чѣмъ настоятельнѣе и сильнѣе дѣлаются эти побужденія, тѣмъ ниже и достойнѣе презрѣнія становится само созданіе. Они—одной природы съ тѣмъ, что мы называемъ эгоизмомъ (selfishness), и даютъ начало очень низменному настроенію. Повидимому, нѣтъ ничего болѣе жалкаго въ самомъ себѣ или болѣе извращеннаго въ своихъ результатахъ, какъ быть безсильнымъ въ своемъ образѣ дѣйствій, оказаться рабомъ страсти и находиться въ самомъ унизительномъ подчиненіи у міра. По мѣрѣ развитія въ насъ эгоизма, естественно, въ наше поведеніе вкрадываются элементы хитрости и притворства,—непосредственность и искренность нашей натуры, естественная легкость и свобода нашего духа нарушаются, всякое довѣріе теряется, развиваются подозрительность, ревность и зависть. Въ насъ легче зарождаются всякія эгоистическія побужденія, а болѣе возвышенныя точки зрѣнія и болѣе благородные мотивы оставляются въ сторонѣ. Каждый день такого настроенія все болѣе и болѣе отдаляетъ насъ отъ общества и нашихъ товарищей, мы начинаемъ думать худшее въ отношеніи тѣхъ узъ, которыя связываютъ насъ дружбою съ этими лицами,—въ концѣ-концовъ мы стараемся только молчать и подавляемъ наши естественныя и добрыя влеченія: вѣдь они содѣйствуютъ общему благу, а это послѣднее мы, въ своемъ настоящемъ настроеніи, противопоставляемъ нашимъ частнымъ, личнымъ интересамъ [2]).

Эти отрицательныя черты эгоистическихъ аффектовъ сближаютъ послѣдніе съ третьимъ типомъ человѣческихъ влеченій,

[1]) Ib., pp. 139—140.

[2]) Ib., p. 162.

характеристика которыхъ находится у Шефтсбёри въ связи съ доказательствомъ его третьяго тезиса. Это такъ называемые неестественные или противоестественные аффекты, къ которымъ относятся такія проявленія, какъ удовольствіе при видѣ пытокъ, радостное настроеніе при видѣ несчастій и бѣдствій нашихъ ближнихъ, при созерцаніи убійствъ, всякаго рода кровопролитій и т. п. Сюда же можно отнести вообще разрушительные инстинкты, которые, къ сожалѣнію, иногда поощряются у дѣтей. Далѣе, въ число этихъ «неестественныхъ» влеченій, по мнѣнію Шефтсбёри, входятъ такія склонности, какъ злопожелательство, зависть, мизантропія, суевѣрія, различныя извращенія на почвѣ органическихъ потребностей, злоба, коварство, неблагодарность [1]).

Какія отрицательныя послѣдствія не только для соціальной жизни, но и для индивидуальнаго существованія человѣка влекутъ за собою всѣ названныя чувства, объ этомъ едва ли стоитъ распространяться. Душа наша, если въ ней эти влеченія являются господствующими, обращается, по словамъ Шефтсбёри, въ пустыню, гдѣ все разбросано на громадномъ пространствѣ, откуда удалено все прекрасное и доброе и гдѣ нѣтъ ничего рядомъ съ дикостью и безобразіемъ. Если изгнаніе изъ родной страны, удаленіе въ какое-либо чужое мѣсто, которое уподобляется пустынѣ, переносится очень тяжело, то что же должно чувствоваться при этомъ внутреннемъ изгнаніи, при этомъ реальномъ устраненіи изъ человѣческаго общества, когда человѣку приходится сознавать себя живущимъ среди самой страшной изъ пустынь, хотя на самомъ дѣлѣ онъ находится среди общества? Что за жизнь должна быть въ этомъ несогласіи относительно всего, въ этой непримиримости и оппозиціи къ порядку и строю вселенной? [2]) Поэтому, заключаетъ Шефтсбёри, едва ли можно сомнѣваться, что «обладать этими ужасными, чудовищными и неестественными аффектами значитъ быть несчастнымъ въ высшей степени» [3]).

VII.

Указанные три вида аффектовъ, въ своихъ основныхъ типахъ, могутъ наблюдаться не только у человѣка, но и у животныхъ.

---

[1]) Ib., pp. 164—168.
[2]) Ib., p. 171.
[3]) Ib., p. 171.

Правда, что касается аффектовъ послѣдняго рода, то они только какъ патологическіе могутъ имѣть мѣсто въ животномъ мірѣ, но тѣмъ не менѣе ихъ біологическая основа выступаетъ очень замѣтно. Но у человѣка есть еще особый видъ аффектовъ, который составляетъ принадлежность именно его природы и на почвѣ котораго возможна чисто человѣческая нравственная дѣятельность. Эти аффекты лежатъ и въ основаніи «нравственнаго чувства» (moral sense), которое является главнымъ критеріемъ въ процессѣ этической дѣятельности. Это такъ называемые рефлексивные или раціональные аффекты. Шефтсбёри слѣдующимъ образомъ описываетъ ихъ природу. У существа, которое обладаетъ способностью образовывать общія понятія о вещахъ, объектами аффектовъ являются не только внѣшніе предметы, подлежащіе чувствамъ, но и самыя дѣйствія, а слѣдовательно и аффекты состраданія, благожеланія благодарности и противоположные имъ, когда они при помощи рефлексіи привходятъ въ нашъ духъ. Такимъ образомъ, благодаря этому рефлектированному чувству у насъ является спеціальный видъ аффектовъ въ отношеніи самихъ аффектовъ, которые мы уже переживали, и мы тогда становимся обладателями новаго чувства—положительнаго, когда намъ что-нибудь нравится, и отрицательнаго, если намъ что-нибудь не нравится. Это имѣетъ мѣсто не только въ отношеніи духовныхъ или моральныхъ предметовъ, но и въ отношеніи обыкновенныхъ тѣлъ или предметовъ, воспринимаемыхъ нашими чувствами. Если движенія, цвѣта, пропорціональныя отношенія этихъ предметовъ производятъ воздѣйствіе на наше зрѣніе, то неизбѣжно получается впечатлѣніе красоты или безобразія соотвѣтственно различной мѣрѣ, порядку и расположенію отдѣльныхъ частей. Точно такъ же въ отношеніи нашего поведенія и нашихъ дѣйствій, разъ они становятся объектомъ нашего ума, необходимо устанавливается извѣстное различіе, сообразно съ правильностью или неправильностью самихъ предметовъ. Духъ, который видитъ и слышитъ другія души или души другихъ людей, не можетъ не имѣть собственныхъ глазъ или собственныхъ ушей, для различенія пропорціональныхъ отношеній, для отчетливаго воспріятія звуковъ, какъ и для подмѣчанія мыслей и чувствъ, которыя возникаютъ въ насъ. Ничто не можетъ ускользнуть отъ его сужденія. Онъ чувствуетъ мягкое и жесткое, пріі-

ятное и непріятное—въ аффектахъ. Онъ здѣсь на самомъ дѣлѣ находитъ прекрасное и безобразное, гармонію и диссонансъ—точно такъ же, какъ въ музыкальныхъ тонахъ или во внѣшнихъ формахъ и отношеніяхъ предметовъ, воспринимаемыхъ нашими чувствами, и онъ не можетъ подавить своихъ чувствъ удивленія и восхищенія, отвращенія и презрѣнія одинаково въ отношеніи тѣхъ и другихъ явленій. Отрицаніе такого общаго и естественнаго воспріятія прекраснаго и возвышеннаго въ отношеніи вещей можетъ быть только проявленіемъ нѣкоторой аффектаціи [1]).

Сходство функціи моральнаго чувства съ процессомъ обыкновеннаго ощущенія заключается, между прочимъ, въ томъ, что какъ различныя вещи или образы—будутъ ли это цвѣта, звуки или что-нибудь подобное—движутся передъ нашими глазами и дѣйствуютъ на наши чувства даже во время сна, такъ и въ отношеніи моральной и интеллектуальной области формы и образы вещей являются не менѣе активными и воздѣйствующими на нашъ духъ постоянно и даже въ тѣхъ случайхъ, когда самихъ объектовъ нѣтъ налицо. Къ этому воздѣйствію не можетъ остаться вполнѣ равнодушнымъ и наше сердце, которое также принимаетъ участіе въ этомъ процессѣ. Какъ бы ни было оно развращенно, оно,—какъ нѣчто аналогичное наблюдается и въ области эстетики,—однакожъ находитъ различіе между однимъ сердцемъ и другимъ, между однимъ направленіемъ аффекта, поведенія или чувства и другими оттѣнками этихъ душевныхъ процессовъ. Отсюда даже во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно непосредственно не заинтересовано, оно можетъ въ нѣкоторой мѣрѣ одобрять то, что естественно и честно, а не одобрять того, что безчестно и развращенно. Такимъ образомъ, когда нѣкоторыя склонности, расположенія и вытекающее изъ нихъ поведеніе предстанетъ передъ нашимъ духомъ, уже способнымъ различать хорошее и плохое въ отношеніи къ цѣлому виду, возникаетъ новый судъ или новое проявленіе дѣятельности сердца. Послѣднее должно или дѣйствительно глубоко желать того, что справедливо и истинно, или отвращаться отъ того, что противоположно этому, или, наконецъ, развращенно стремиться къ тому, что является зломъ, и не желать истинно достойнаго и добраго. Только въ томъ случаѣ, продолжаетъ Шефтсбёри, мы можемъ назвать

---

1) Ib., pp. 28—29.

созданіе добродѣтельнымъ или достойнымъ вмѣненія, если оно можетъ имѣть понятіе объ общественномъ интересѣ и можетъ достигнуть знанія о томъ, что въ нравственномъ отношеніи хорошо или дурно, достойно похвалы или порицанія, право или неправо. И хотя мы въ разговорномъ языкѣ называемъ злую или вообще нехорошую лошадь «порочною», но мы никогда не выражаемся о хорошей лошади или какомъ-нибудь другомъ животномъ или объ идіотѣ, что какое-либо изъ этихъ существъ обладаетъ такими природными хорошими качествами, что оно добродѣтельно или заслуживаетъ истиннаго вмѣненія. Такимъ образомъ, если созданіе великодушно, ласково, вѣрно, сострадательно, но если не въ состояніи размышлять о томъ, что оно дѣлаетъ или что дѣлаютъ другіе, и не въ состояніи составить понятія о томъ, что достойно и честно, или сдѣлать эту концепцію объектомъ своего аффекта, то оно не можетъ быть названо истинно добродѣтельнымъ существомъ, ибо оно не имѣетъ «чувства (или смысла) праваго и неправаго» (sense of right or wrong) [1]).

Что касается, теперь, понятія «неправое или злое» (wrong), то все, что обусловливаетъ непониманіе достоинства и цѣнности объекта, уменьшая силу необходимаго, соціальнаго аффекта и усиливая отрицательный, эгоистическій аффектъ, должно по необходимости вызывать зло. При этомъ ошибка въ фактѣ или неправильное истолкованіе факта, не вызывая за собою дурного аффекта, не можетъ быть причиною порока. Но ошибка въ самомъ пониманіи истинно праваго или нравственнаго, являясь причиною отрицательнаго аффекта, по необходимости служить основою порочнаго дѣйствія во всякомъ разумномъ существѣ. Все это показываетъ намъ, насколько добродѣтель зависитъ отъ знанія «праваго» и «неправаго» и отъ участія разума, достаточнаго для того, чтобы обезпечить себѣ правильную утилизацію аффектовъ [2]).

Итакъ, если тѣ созданія, на которыхъ объекты дѣйствуютъ только черезъ внѣшнія чувства, считаются хорошими или дурными, въ зависимости отъ аффектовъ, связанныхъ съ этими именно впечатлѣніями, то въ существахъ, способныхъ къ созданію раціональныхъ объектовъ нравственнаго блага, дѣло обстоитъ нѣсколько ина-

[1]) Ib., pp. 30—31.
[2]) Ib., pp. 33—35.

че. Пусть у такого существа много такихъ нежелательныхъ аффектовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ воздѣйствію на болѣе грубую часть человѣческой природы,—однако жъ, если эти аффекты не являются, благодаря упомянутымъ раціональнымъ аффектамъ, преобладающими, характеръ въ существѣ своемъ, очевидно, долженъ считаться хорошимъ, и такое лицо по справедливости почитается всѣми за добродѣтельнаго человѣка. Болѣе того, если человѣкъ отъ природы легко поддается страстямъ, скоро раздражается или слишкомъ быстро влюбляется, или отличается трусостью, и если, несмотря на все это, онъ является добродѣтельнымъ, то добродѣтельное его поведеніе еще болѣе цѣнно въ нашихъ глазахъ, особенно если онъ дѣйствуетъ при такихъ обстоятельствахъ совершенно свободно, а не подъ вліяніемъ какого-нибудь принужденія. Такимъ образомъ, добродѣтель культивируется разумными созданіями въ различныхъ формахъ, именно поскольку такія существа являются разумными. Добродѣтель и порокъ поэтому какъ бы соединены между собой, и мы постоянно наблюдаемъ въ характерахъ людей то проявленіе порочныхъ дѣйствій, то обнаруженіе добродѣтельныхъ поступковъ. Даже злодѣй, повидимому, не обнаруживающій никакого признака честности и вѣрности, отказывается назвать своихъ сообщниковъ и скорѣе готовъ подвергнуться пыткамъ, чѣмъ выдать своихъ товарищей, и въ этомъ случаѣ онъ является въ нѣкоторомъ отношеніи добродѣтельнымъ. Поэтому какъ трудно сказать о какомъ-нибудь человѣкѣ, что онъ совершеннѣйшій атеистъ, такъ же трудно утверждать о комъ-нибудь, что онъ является абсолютно порочнымъ или безусловно добродѣтельнымъ. Гораздо ближе къ истинѣ будетъ сказать, что трудно найти человѣка безусловно дурного, какъ и безусловно хорошаго [1]).

Дальнѣйшія особенности моральнаго чувства указываются у Шефтсбёри въ связи съ анализомъ тѣхъ уклоненій, которыя встрѣчаются въ конкретныхъ обнаруженіяхъ этой функціи, особенно при соприкосновеніи съ различными видами религіозной, жизни. Такъ какъ природа добродѣтели, по Шефтсбёри, заключается въ извѣстномъ нормальномъ расположеніи или въ гармоничномъ стремленіи разумнаго существа къ нравственнымъ объектамъ блага

[1]) Ib., pp. 36—39.

или зла, то принципы добродѣтели могутъ нарушаться или благодаря полной утратѣ нравственнаго чувства, или въ силу искаженія этого чувства, выражающагося въ неправильномъ пониманіи того что́ хорошо и что́ дурно, или, наконецъ, вслѣдствіе развитія и укорененія совершенно противоположныхъ аффектовъ.

Что касается перваго случая, то, по мнѣнію философа, такъ какъ чувство праваго и неправаго является естественнымъ или природнымъ аффектомъ и относится къ сущности нашей природной конституціи, то ни одно спекулятивное мнѣніе, ни одно убѣжденіе или вѣрованіе не можетъ прямо или непосредственно разрушить его или элиминировать изъ нашей природы. Того, что является существующимъ у насъ отъ природы, не можетъ ничто искоренить, кромѣ, быть можетъ, совершенно противоположной привычки (второй природы). Поэтому ни теизмъ, ни атеизмъ, ни демонизмъ, ни какое-либо другое направленіе религіозной или безрелигіозной мысли не можетъ оказывать непосредственнаго воздѣйствія въ этомъ случаѣ; они могутъ вліять только посредственно, путемъ возбужденія, на почвѣ этихъ религіозныхъ вѣрованій, соотвѣтственныхъ—благопріятныхъ или противоположныхъ аффектовъ [1]).

Что касается, далѣе, извращенія или искаженія моральнаго чувства, то въ этомъ случаѣ большая роль принадлежитъ, по мнѣнію Шефтсбёри, религіи, или, вѣрнѣе религіознымъ суевѣріямъ. Благодаря послѣднимъ, божество часто надѣляется такими свойствами, которыя не согласуются съ истиннымъ понятіемъ нравственнаго; отсюда—искаженныя моральныя концепціи, тѣмъ сильнѣе укрѣпляющіяся, чѣмъ выше божественный авторитетъ, освящающій ихъ. Вездѣ, говоритъ Шефтсбёри, гдѣ только наблюдается глубокое почитаніе божества, которое надѣляется свойствами, противорѣчащими истинно доброму и справедливому, мы встрѣчаемъ утрату правоты, нарушеніе правильной мысли, извращеніе настроенія въ вѣрующемъ. Преданность послѣдняго божеству питается только фанатизмомъ, создающимъ благочестіе совсѣмъ не нравственнаго характера. Такимъ образомъ, отрицательныя свойства божества могутъ содѣйствовать только ослабленію природнаго чувства праваго и неправаго, хотя, съ другой стороны, ничто

---

1) Ib., pp. 40—45.

такъ не можетъ усиливать и укрѣплять этого чувства, какъ вѣра въ такое божество, которое является воплощеніемъ идеальной справедливости и высочайшей благости. Въ виду этого о религіи можно сказать, что она можетъ приносить и пользу, и вредъ, такъ что атеизмъ въ этомъ отношеніи оказывается болѣе безразличнымъ явленіемъ, если его разсматривать только какъ атеизмъ [1]).

Наконецъ, истинное моральное чувство можетъ искажаться, по мнѣнію Шефтсбёри, благодаря противоположнымъ аффектамъ, укрѣпляющимся въ нашей душѣ. Происхожденіе этихъ аффектовъ опять находится въ связи съ религіозными представленіями, которыя также часто оказываются разрушительными для настоящаго нравственнаго чувства. Такъ, сюда можетъ относиться представленіе о божествѣ, какъ всемогущей силѣ, вынуждающей повиновеніе своей абсолютной волѣ путемъ наградъ и наказаній. Въ такомъ случаѣ человѣкъ можетъ дѣлать добро, которое ему внутренно противно, или избѣгать зла, которое на самомъ дѣлѣ для него очень привлекательно. Здѣсь не можетъ быть рѣчи о добродѣтели или порокѣ, ибо въ этомъ случаѣ не можетъ быть истиннаго вмѣненія, такъ какъ существо дѣйствуетъ здѣсь не свободно, а подъ вліяніемъ страха. Въ созданіи, дѣйствующемъ при такихъ условіяхъ, правоты, истиннаго благочестія, святости не больше, чѣмъ сколько кротости и смиренія въ крѣпко связанномъ тигрѣ или повиновенія и воздержанія въ обезьянѣ, которая подчиняется только дисциплинѣ кнута. Если въ такихъ существахъ и можно наблюдать акты подчиненія и самоограниченія, то они носятъ совершенно рабскій характеръ и не имѣютъ нравственнаго значенія. То же самое нужно сказать и о такомъ качествѣ, которое иногда также очень цѣнится въ религіи — преданности волѣ Божіей или резиньяціи. Конечно, иногда это состояніе можетъ вытекать и изъ высокаго моральнаго настроенія, но нерѣдко оно коренится также въ ожиданіи возмездія—и именно въ смыслѣ награды—въ будущей жизни. Въ такомъ случаѣ,—говоритъ Шефтсбёри,—человѣкъ нерѣдко отказывается отъ удовольствій настоящей жизни только потому, что надѣется получить еще бо́льшія удовольствія въ жизни загробной, слѣдовательно, эгоистическій элементъ выступаетъ

[1]) Ib., pp. 45—52.

здѣсь очень прозрачно [1]). Истинно-добродѣтельный человѣкъ не нуждается въ такомъ внѣшнемъ стимулѣ: онъ счастливъ своею добродѣтелью, поставляя прочія удовольствія гораздо ниже блага, заключающагося въ сознаніи исполненнаго долга [2]).

VIII.

Такова, по представленію Шефтсбёри, природа моральнаго чувства, какъ оно проявляется въ разнообразныхъ актахъ, имѣющихъ нравственное значеніе.

За этимъ анализомъ у философа естественно возникаетъ вопросъ, въ чемъ же заключается источникъ обязательности добродѣтели, иначе—говоря словами самого моралиста—почему мы должны предпочитать жизнь, согласную съ принципами добродѣтели, порочному времяпрепровожденію. Отвѣтъ на этотъ вопросъ предполагается уже даннымъ въ ранѣе изложенномъ ученіи Шефтсбёри объ аффектахъ, о ихъ гармоніи, которою и обусловливается добродѣтельное поведеніе. Гармоническое отношеніе между двумя главными типами аффектовъ—эгоистическихъ и соціальныхъ (или естественныхъ въ собственномъ смыслѣ) и устанавливаетъ то, что обыкновенно именуется правотою, честностью, добродѣтелью [3]). Для утвержденія такого рода поведенія нѣтъ необходимости въ какой-либо внѣшней санкціи,—оно диктуется самою жизнью, ибо послѣдняя была бы невозможна, если бы человѣкъ, какъ соціальное существо, не пытался установить гармоніи между различными типами своихъ аффектовъ. Слѣдованіе исключительно эгоистическимъ инстинктамъ можетъ привести, въ силу своеобразныхъ условій общественной жизни, къ полному исчезновенію индивидуума съ жизненной сцены, такъ что человѣкъ, сдѣлавшись полнымъ рабомъ своихъ крайне эгоистическихъ аффектовъ, какъ бы совершаетъ самоубійство. Должно признать за несомнѣнное,—говоритъ Шефтсбёри,—что разъ зло, безнравственное дѣйствіе не можетъ произойти безъ того, чтобы этимъ не дѣлалась новая брешь или увеличилась старая въ нашемъ нравственномъ характерѣ, то всякій,

---

[1]) Ib., pp. 53—60.

[2]) The moralists. Works, v. II, p. 292.

[3]) Inquiry, p. 77.

кто совершаетъ зло или поступаетъ въ ущербъ своей правотѣ, цѣльности своей натурѣ или умаляетъ нравственную цѣнность своей личности,—дѣйствуетъ съ большей жестокостью, чѣмъ тотъ, кто не колеблется проглотить что-нибудь ядовитое или кто добровольно наноситъ серьезныя пораненія своему собственному тѣлу [1]).

Какъ получается эта гармонія аффектовъ, объ этомъ мы уже достаточно говорили и считаемъ излишнимъ еще разъ возвращаться къ этому. Мы приведемъ только заключительныя слова трактата Шефтсбёри, гдѣ авторъ еще разъ старается подчеркнуть свою мысль о тожествѣ счастья и добродѣтели, какъ послѣдняя осуществляется въ результатѣ упомянутой гармоніи. «Счастье и благо добродѣтели,—говоритъ Шефтсбёри,—выводится нами изъ аффектовъ, которые соотвѣтствуютъ природѣ и экономіи рода. Мы перечислили всѣ отдѣльныя единицы, изъ которыхъ (какъ бы путемъ сложенія или вычитанія) получается общая сумма счастья. И если ни одного числа въ этой моральной ариѳметикѣ нельзя исключить, то, значитъ, трактуемый предметъ имѣетъ такую же высокую степень очевидности, какую мы находимъ въ области ариѳметики или вообще математики. Вѣдь если мы и распространимъ скептицизмъ до крайнихъ предѣловъ и усомнимся во всемъ окружающемъ насъ, то все-таки мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что происходитъ внутри насъ. Наши аффекты извѣстны намъ, они вполнѣ достовѣрны для насъ, чѣмъ бы ни были предметы, къ которымъ они относятся» [2]). Вообще, повидимому, совсѣмъ нельзя сомнѣваться въ томъ, что было сказано относительно превосходства духовныхъ удовольствій передъ чувственными наслажденіями и даже относительно преимущества послѣднихъ (если они сопровождаются благожелательными аффектами и проявляются въ умѣренной формѣ) передъ тѣми, для которыхъ не ставится никакихъ границъ и которыя не имѣютъ подъ собой никакой соціальной почвы. Не менѣе очевидности и въ томъ, что было выяснено относительно объединенной структуры духа и тѣхъ аффектовъ, которые составляютъ характеръ и какъ бы образуютъ самую душу, съ чѣмъ непосредственно связано счастье и несчастье. Было показано, что въ силу такого расположенія пов-

[1]) Ib., p. 85.
[2]) Ib., p. 172.

режденіе одной части должно сказаться ущербомъ для другихъ частей и даже для всего цѣлаго; что тѣ самыя страсти, вслѣдствіе которыхъ люди становятся порочными, являются источниками мукъ и болѣзней, и что все, что дѣлается какъ завѣдомо дурное, должно предполагать и злую совѣсть, а все это, поскольку здѣсь встрѣчается настоящее зло, должно ухудшать или портить соціальныя наслажденія, а также ослаблять склонность къ тому, чтобы проявить благожелательные аффекты или испытать такое благожелательное отношеніе со стороны другихъ. Такимъ образомъ, мы лишаемся возможности принять участіе въ радости или счастьѣ другихъ, или встрѣтить сочувственное отношеніе къ самимъ себѣ, а между тѣмъ въ этомъ заключаются наши высшія духовныя наслажденія... Изъ этого,—продолжаетъ философъ,—вытекаетъ, что уступка въ отношеніи какого-нибудь злого или безнравственнаго дѣйствія есть нарушеніе собственнаго интереса и ведетъ къ величайшимъ бѣдствіямъ. Съ другой стороны, все, что содѣйствуетъ успѣху добродѣтели и укрѣпляетъ истинные или соціальные аффекты, влечетъ выгоды для насъ самихъ и обезпечиваетъ самое прочное счастье [1]). Итакъ,—заключаетъ Шефтсбёри,—«мудрость того, кто является правящимъ, первымъ и главнымъ въ природѣ, устроила такъ, чтобы собственный интересъ совпадалъ съ общимъ благомъ, и если существо не заботится о послѣднемъ, то вредитъ самому себѣ и удаляется отъ собственнаго счастья... Поэтому добродѣтель, которая изъ всего прекраснаго есть самое главное и привлекательное, которая является опорою и украшеніемъ человѣческихъ дѣлъ, которая создаетъ общеніе, поддерживаетъ связь, дружбу и согласіе между людьми, которая дѣлаетъ счастливыми какъ цѣлыя страны, такъ и отдѣльныя семьи и при недостаткѣ которой все, какъ бы оно ни было красиво, велико, благородно и достойно, должно погибнуть,—это единственное качество, столь благодѣтельное для общества и для человѣческаго рода вообще, оказывается одинаково счастьемъ и благомъ для каждаго созданія въ частности. Именно въ немъ одномъ человѣкъ можетъ найти счастье и безъ него онъ оказывается жалкимъ. Отсюда добродѣтель является благомъ, а порокъ зломъ—для всякаго» [2]).

---

[1]) Ib., pp. 171—74.

[2]) Ib., pp. 175—176.

IX.

Этимъ мы считамъ возможнымъ закончить изложеніе моральныхъ взглядовъ Шефтсбёри. Это изложеніе не захватило философско-религіозныхъ и отчасти метафизическихъ концепцій мыслителя, какъ эти концепціи нашли свое выраженіе въ сочиненіи Шефтсбёри «Моралисты» (разумѣемъ, главнымъ образомъ, пантеистическій оптимизмъ Шефтсбёри). Этотъ пропускъ обясняется тѣмъ, что спеціальная характеристика философско-религіозныхъ взглядовъ Шефтсбёри должна имѣть мѣсто въ слѣдующей, третьей части нашей работы. Но и безъ того мы сравнительно много мѣста удѣлили изложенію этическихъ воззрѣній Шефтсбёри. Поступили такъ мы потому, что взглядамъ этого моралиста принадлежитъ слишкомъ большая роль въ исторіи развитія англійской этики. Шефтсбёри является родоначальникомъ своеобразнаго и самаго важнаго направленія въ англійской морали, которое извѣстно подъ именемъ морали чувства. Дальнѣйшее изложеніе покажетъ намъ, какъ сильно было значеніе этого направленія въ послѣдующій періодъ англійской этики и какъ это теченіе моральной мысли нашло своеобразное отраженіе и въ этикѣ Юма. Но своеобразіе морали Шефтсбёри не исчерпывается признаніемъ моральнаго чувства, о которомъ мы говорили выше: въ этой доктринѣ есть еще цѣлый рядъ элементовъ, которые имѣютъ значительную историческую цѣнность. Конечно, не всѣ эти элементы являются вполнѣ оригинальными и нѣкоторые изъ нихъ уже давно встрѣчались во многихъ моральныхъ ученіяхъ какъ новаго времени, такъ еще и античнаго міра. Такимъ образомъ, этическія конструкціи Шефтсбёри заключаютъ въ себѣ достаточную долю эклектизма. Мы сначала и остановимся на выясненіи этихъ эклектическихъ элементовъ въ моральной философіи Шефтсбёри.

Этотъ эклектизмъ имѣетъ свои корни прежде всего въ античной философіи, которую съ такимъ жаромъ изучалъ англійскій моралистъ еще въ дни своей ранней юности. Самый этическій идеалъ—гармонія и симметрія въ жизни аффектовъ—несомнѣнно, почерпнутъ оттуда и имѣетъ свой источникъ въ греческой «καλοκἀγαθία». Этотъ идеалъ, какъ извѣстно, нашелъ своеобразное воплощеніе въ моральныхъ ученіяхъ Платона и Аристотеля, и вліяніе послѣднихъ мыслителей, несомнѣнно, можно констатировать

въ главнѣйшихъ этическихъ концепціяхъ Шефтсбёри. Но еще бо́льшая доля воздѣйствія въ этомъ генезисѣ морали англійскаго философа принадлежитъ важнѣйшимъ теченіямъ послѣ-аристотелевской философіи—ученіямъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Что касается стоиковъ, то основные принципы ихъ этики съ перваго взгляда могутъ показаться очень чуждыми моральнымъ воззрѣніямъ Шефтсбёри. Послѣдній во главу своей этики ставитъ ученіе объ аффектахъ, которые, по представленію англійскаго философа, играютъ большую роль въ нашей нравственной дѣятельности, между тѣмъ какъ стоики на важнѣйшія проявленія аффективной жизни—удовольствіе и неудовольствіе—смотрятъ какъ на своеобразныя патологическія состоянія. Но этотъ стоическій ригоризмъ, какъ извѣстно, значительно ослабляется у позднѣйшихъ представителей системы, а въ то же время и Шефтсбёри, какъ мы видѣли, далеко не всѣ аффекты считаетъ нормальнымъ проявленіемъ человѣческой природы, такъ что и здѣсь нѣтъ вполнѣ исключающей противоположности. Что же касается дальнѣйшихъ основныхъ пунктовъ стоической доктрины, то здѣсь мы можемъ встрѣтить много общаго съ этическими принципами англійскаго мыслителя. Сюда можно отнести основной принципъ стоической морали „живи сообразно съ природой“, что́ находитъ несомнѣнное отраженіе въ своеобразномъ ученіи Шефтсбёри объ экономіи аффектовъ; здѣсь же нужно отмѣтить яркую оптимистическую окраску всего міросозерцанія, которая такъ замѣтно бросается въ глаза какъ у стоиковъ, такъ и у британскаго моралиста; наконецъ, достойно упоминанія сходство иногда и въ самомъ изложеніи, которое нерѣдко и тамъ и здѣсь принимаетъ оттѣнокъ нѣкоторой моральной декламаціи.

На-ряду со стоиками можно открыть воздѣйствіе на Шефтсбёри и противоположной доктрины античной морали—эпикуреизма. Вліяніе послѣдняго сказывается, прежде всего, въ общей эвдемонистической тенденціи, которая такъ ясно выступаетъ какъ у Эпикура, такъ и у защитника принципа «moral sense». Въ связи съ этимъ находится и принципъ расцѣнки удовольствій, который игралъ такую большую роль какъ въ эпикурейской доктринѣ, такъ и у англійскаго моралиста, стремившагося чисто раціональнымъ путемъ доказать превосходство естественныхъ или соціальныхъ инстинктовъ. Раціоналистическій элементъ, какъ извѣстно, высту-

паетъ очень замѣтно во всѣхъ системахъ античной этики, и эти черты находятъ свое отраженіе у Шефтсбёри не только въ его ученіи о гармоніи аффектовъ, но и въ его разсужденіяхъ о природѣ нравственнаго чувства или нравственнаго смысла (moral sense). Что касается послѣдняго, то истинный характеръ его не выясняется съ достаточною полнотою изъ тѣхъ мѣстъ, которыя мы привели относительно этой душевной функціи. Повидимому, эта душевная способность носитъ скорѣе интуитивный характеръ и не представляетъ собою какой-либо спеціальной формы традиціонной интеллектуальной дѣятельности, но уже самое наименованіе ея «раціональные или рефлектированные аффекты» указываетъ, что сюда входитъ элементъ нѣкотораго разсужденія, которое оперируетъ надъ данными непосредственнаго нравственнаго сознанія.

Наконецъ, здѣсь мы можемъ назвать еще одного представителя античной философіи, который также могъ оказать воздѣйствіе на Шефтсбёри. Это—Цицеронъ, эклектическая философія котораго была въ такомъ почетѣ у большинства англійскихъ моралистовъ. У этого эклектика мы видимъ разнообразныя комбинаціи античныхъ ученій и у него можемъ находить какъ элементы стоицизма, нѣкоторыми своими чертами симпатичнаго Шефтсбёри, такъ и зачатки ученія о моральномъ чувствѣ, универсальность котораго связывалась у Цицерона съ его извѣстнымъ принципомъ «consensus gentium».

Но указанными теченіями античной мысли не исчерпываются вліянія, подъ которыми создались главнѣйшія моральныя воззрѣнія Шефтсбёри. Здѣсь не малая роль принадлежитъ англійскимъ моралистамъ—предшественникамъ Шефтсбёри, и послѣдній развиваетъ свои воззрѣнія въ противовѣсъ однимъ изъ нихъ и въ согласіи и дополненіи съ другими. Типичнѣйшимъ представителемъ первыхъ является знаменитый Т. Гоббсъ, съ его ученіемъ о преобладаніи чисто эгоистическихъ побужденій въ самыхъ нѣдрахъ человѣческой природы. Шефтсбёри, какъ мы видѣли, выдвигаетъ на первый планъ соціальные инстинкты и оттѣняетъ ихъ громадное значеніе въ общей экономіи человѣческой жизни. Въ этомъ случаѣ онъ имѣетъ счастливаго предшественника въ уже извѣстномъ намъ англійскомъ моралистѣ, принципіальномъ антагонистѣ Гоббса—Р. Кумберлэндѣ [1]). Въ противоположность Гоббсу, Кумбер

[1]) Ср. выше, стр. 78—90.

лэндъ, какъ мы видѣли, подчеркиваетъ альтруистическія или соціальныя тенденціи человѣческой природы, такіе аффекты, какъ благожелательность, любовь къ другимъ людямъ, которые являются необходимыми условіями человѣческаго общежитія. Подобно Шефтсбёри, Кумберлэндъ утверждалъ, что человѣкъ есть членъ въ общей системѣ разумныхъ существъ. Только выполняя свое назначеніе какъ члена соціальнаго цѣлаго, человѣкъ можетъ обезпечить себѣ существованіе, такъ что даже его самосохраненіе тѣсно связано съ требованіями взаимной солидарности. Затѣмъ, здѣсь можно указать еще одного предшествующаго моралиста, у котораго мы можемъ находить зачатки ученія о «moral sense». Это Г. Моръ съ его своеобразной facultas boniformis. Но Моръ, какъ мы видѣли, слишкомъ неопредѣленъ въ характеристикѣ этой особенности нашего духа, и намъ очень трудно уяснить отношеніе этой дѣятельности къ другимъ, болѣе конкретнымъ проявленіямъ нашей психики. Шефтсбёри посвящаетъ гораздо больше мѣста выясненію природы этой функціи, хотя и эти разъясненія, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, не вскрываютъ передъ нами самаго существа «моральнаго чувства». Далѣе, едва ли можно игнорировать и нѣкоторые интеллектуалистическіе элементы въ этикѣ Шефтсбёри. Мы разумѣемъ здѣсь не только тотъ налетъ раціонализма, о которомъ мы уже упоминали, отмѣчая воздѣйствіе на Шефтсбёри античной философіи, а и нѣкоторыя черты сходства съ позднѣйшимъ интеллектуализмомъ въ области британской морали, какъ онъ нашелъ для себя выраженія въ сочиненіяхъ Кларка и Уолластона. Это сходство между названными направленіями можно констатировать въ ихъ воззрѣніяхъ на особое, какъ бы предустановленное соотношеніе между предметами, въ результатѣ котораго получается своеобразная гармонія, наблюдающаяся въ разнообразныхъ сферахъ человѣческой дѣятельности и преимущественно въ области моральныхъ отношеній. Но здѣсь можно говорить скорѣе о совпаденіи взглядовъ, чѣмъ о генетической зависимости, ибо главное сочиненіе Шефтсбёри было написано раньше трактатовъ Кларка и въ особенности—Уолластона.

Но при всѣхъ этихъ эклектическихъ элементахъ въ этическихъ воззрѣніяхъ Шефтсбёри есть цѣлый рядъ пунктовъ, которые могутъ считаться оригинальными по сравненію съ основными прин-

ципами предшествующей англійской морали. Эта оригинальность выражается и въ формулированіи нѣкоторыхъ моральныхъ принциповъ и въ своеобразной комбинаціи ихъ, которая не имѣла мѣста раньше этого мыслителя. Здѣсь прежде всего нужно отмѣтить эстетическую точку зрѣнія въ этическихъ взглядахъ Шефтсбёри. Этимъ Шефтсбёри ярко отличается отъ предшествующихъ направленій британской морали, гдѣ этотъ эстетическій принципъ доселѣ не выступалъ съ такою рельефностью. Правда, нѣкоторые зачатки его мы могли видѣть еще у Бэкона, поскольку этотъ горячій противникъ античной философіи иногда противъ своей воли подпадалъ подъ ея воздѣйствіе, но тамъ нѣтъ еще ясной и опредѣленной формулировки этого принципа. Конечно, Шефтсбёри, какъ мы видѣли, не является вполнѣ оригинальнымъ въ этомъ пунктѣ, поскольку этотъ принципъ гармоніи имѣлъ мѣсто еще въ античной этикѣ. Но Шефтсбёри не только первый выдвинулъ его въ британской этикѣ, но и пытался обстоятельно аргументировать его, стараясь подвести подъ него чисто психологическій фундаментъ. Этотъ фундаментъ состоялъ въ своеобразной «экономіи аффектовъ», какъ наиболѣе яркой сторонѣ психическихъ переживаній. Мы отмѣтимъ нѣсколько ниже нѣкоторую неполноту и односторонность психологическихъ представленій Шефтсбёри,—здѣсь же только упомянемъ, что несомнѣнная заслуга Шефтсбёри заключается уже въ самой попыткѣ опереть свои этическія построенія на болѣе широкія и разносторонніе психологическія основы, чѣмъ какія мы встрѣчали у его предшественниковъ. По сравненію съ нимъ является очень одностороннимъ психологическій анализъ Гоббса, несмотря на цѣнность его отдѣльныхъ замѣчаній, все равно какъ представляются довольно смутными и неопредѣленными тѣ психологическія предпосылки, на почвѣ которыхъ хотѣлъ построить свою моральную теорію Кумберлэндъ. Во всякомъ случаѣ, до Шефтсбёри мы не встрѣчали столь обстоятельнаго анализа аффективной жизни, которой принадлежитъ столь большая роль въ процессѣ нашей моральной дѣятельности, и этотъ анализъ имѣлъ большое значеніе и въ глазахъ послѣдующихъ, наиболѣе видныхъ представителей англійской этики. Что касается далѣе другихъ пунктовъ этической системы Шефтсбёри, то здѣсь заслуживаетъ вниманія находящійся въ связи съ первымъ принципомъ гармоніи пунктъ объ «экономіи аф-

фектовъ». Мы видѣли, какъ долго и много останавливается Шефтсбёри на выясненіи этого пункта. Конечно, далеко не всѣ разъясненія Шефтсбёри, какъ мы увидимъ ниже, являются вполнѣ убѣдительными, но здѣсь оказывается цѣннымъ выдвиганіе на первый планъ соціальныхъ задатковъ нашей природы, поскольку преобладаніе общественныхъ инстинктовъ, по мнѣнію Шефтсбёри, обусловливается самимъ существомъ или самою конституціей нашей природы. Это значеніе соціальныхъ задатковъ, по мнѣнію моралиста, очень велико въ цѣляхъ болѣе счастливаго состоянія и индивидума, такъ что благо индивидуума поставляется здѣсь въ тѣсную и неразрывную связь со всѣмъ строемъ соціальной жизни. Аргументы, приводимые въ доказательство этого положенія Шефтсбёри, очень разнообразны и многочисленны, но всѣ они отличаются болѣе жизненнымъ и конкретнымъ характеромъ, чѣмъ, напримѣръ, мы встрѣчаемъ это у его предшественника—Кумберлэнда, который еще былъ подъ сильнымъ вліяніемъ формально-математической аргументаціи. Затѣмъ, въ извѣстной связи съ охарактеризованными принципами этики Шефтсбёри находится и его ученіе о своеобразномъ моральномъ чувствѣ или моральномъ смыслѣ. Этотъ принципъ является не совсѣмъ новымъ въ исторіи англійской морали: зачатки его мы уже встрѣчали у Г. Мора, допускавшаго существованіе особой способности для воспріятія добра, въ видѣ facultas boniformis. Но эта концепція Мора является слишкомъ смутной и неопредѣленной, и эта своеобразная душевная функція не поставляется въ тѣсную связь съ другими душевными дѣятельностями. Такимъ образомъ, совсѣмъ не уясняется самая природа этой способности, и послѣдняя только разсматривается какъ какая-то высшая форма въ дѣятельности нашего духа, неясная въ своихъ отношеніяхъ къ подчиненнымъ функціямъ. Не то мы видимъ у Шефтсбёри: здѣсь характеризуемая особенность въ нашей душевной жизни разсматривается въ связи съ анализомъ аффективной жизни и поставляется въ тѣсную связь съ такъ называемыми раціональными аффектами. Такимъ образомъ, здѣсь указывается та своеобразная черта этой функціи, въ силу которой эта дѣятельность является возможной только при условіи извѣстнаго развитія интеллекта, въ связи съ наступленіемъ той стадіи въ его ростѣ, которая извѣстна подъ именемъ самосознанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь отмѣ-

чается и своеобразный интуитивный характеръ этой функціи, сближающій ее съ дѣятельностью обыкновеннаго ощущенія. Наконецъ, Шефтсбёри подробно анализируетъ различныя уклоненія въ жизни этой функціи и указываетъ причины для этихъ аберрацій. Все это свидѣтельствуетъ о широтѣ этого анализа, хотя это не значитъ, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, что этотъ анализъ можно считать окончательнымъ. О томъ, какую большую роль это ученіе о моральномъ чувствѣ играло въ послѣдующихъ направленіяхъ британской этики, намъ нѣтъ нужды распространяться теперь,—все это выяснится передъ нами изъ дальнѣйшаго изложенія. Въ заключеніе мы должны упомянуть еще объ одномъ пунктѣ въ этическихъ воззрѣніяхъ Шефтсбёри, который является также очень цѣннымъ съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія этики. Это—автономія морали, въ силу которой мораль признается самодовлѣющей и не требующей для себя никакой внѣшней санкціи, не исключая и религіозной. Правда, мы и ранѣе видѣли по пытки обосновать мораль безъ этой религіозной санкціи, но тогда на мѣсто религіи выступала какая-либо другая сила (напр., государство у Гоббса), такъ что здѣсь не было настоящей автономіи. Съ другой стороны, намъ извѣстны стремленія утвердить мораль на собственномъ внутреннемъ основаніи, безъ привлеченія, повидимому, и спеціально религіознаго фундамента, но эти стремленія нельзя назвать вполнѣ осуществившимися, поскольку въ самое построеніе этихъ этическихъ конструкцій незамѣтно вторгались традиціонные религіозные элементы. Это мы видѣли, напримѣръ, въ отношеніи интеллектуализма Кларка, гдѣ загробнымъ наградамъ и наказаніямъ въ концѣ-концовъ придается очень большое значеніе. Все это свидѣтельствуетъ о несомнѣнной оригинальности Шефтсбёри и обезпечиваетъ ему одно изъ крупныхъ мѣстъ въ развитіи британской и даже, быть можетъ, европейской этики.

Но наряду съ этими цѣнными качествами доктрины Шефтсбёри, имѣющими историко-философское значеніе, мы встрѣчаемъ у этого мыслителя цѣлый рядъ неясностей и неопредѣленностей, которыя мѣшали принять это ученіе какъ совершенную и законченную систему, не вызывающую противъ себя существенныхъ возраженій. Эти отрицательныя черты могутъ быть указаны по отношенію ко всѣмъ охарактеризованнымъ пунктамъ моральной доктрины Шефтсбёри. Такъ, что касается принципа гармоніи, вперъ-

вые выдвинутаго въ этикѣ новаго времени Шефтсбёри, то, несмотря на историческую цѣнность этого принципа, едва ли можно признать его достаточнымъ въ сферѣ этическихъ отношеній. Эстетическая окраска дѣлаетъ этотъ принципъ очень неопредѣленнымъ и расплывчатымъ, затрудняя провести болѣе ясную границу между этими двумя областями феноменовъ (т. е. этическихъ и эстетическихъ). Благодаря этому, расширяется самое понятіе «нравственнаго», и въ область морали вводятся такія явленія, которыя трудно назвать этическими въ собственномъ смыслѣ. Съ другой стороны, при такомъ расширеніи сферы изслѣдованія затушевываются подлинныя черты настоящаго моральнаго акта, и послѣдній очень трудно отличить отъ другихъ проявленій въ жизни человѣка или даже въ жизни природы вообще. И, дѣйствительно, указывается ли этимъ эстетическимъ критеріемъ на то, что обычно именуется чувствомъ долга, нравственной отвѣтственности, въ связи съ явленіями моральнаго колебанія, эмоціей раскаянія и т. п.? Да и вообще можно задать себѣ вопросъ: есть ли настоящая гармонія въ моральномъ актѣ и не имѣетъ ли мѣсто послѣдній въ условіяхъ своеобразной дисгармоніи? Если эту этическую гармонію отожествлять съ специфическимъ чувствомъ удовлетворенія, которое получается въ результатѣ моральнаго акта, то это уже будетъ нѣкоторымъ злоупотребленіемъ въ отношеніи термина «гармонія». Въ то же время что мѣшаетъ намъ назвать, при такомъ эстетическомъ критеріи, «этическими» цѣлый рядъ явленій, въ которыхъ совершенно отсутствуютъ существенные элементы истинно-моральнаго дѣйствія? Эти недостатки эстетическаго критерія въ области этическихъ отношеній давно отмѣчены историко-философской критикой, и едва ли есть надобность останавливаться на этомъ. Здѣсь же мы должны замѣтить, что указанный критерій можетъ имѣть мѣсто въ этикѣ въ связи съ тѣмъ понятіемъ о нравственности, которое ведетъ свое происхожденіе отъ античнаго міра. Мы знаемъ, что въ этомъ послѣднемъ было своеобразное представленіе о добродѣтели, поскольку подъ добродѣтелью понималось вообще совершенное или положительное качество, независимо отъ его моральной цѣнности. Но разъ возникло представленіе о добродѣтели съ спеціально этической окраской, здѣсь едва ли можетъ быть приложимъ принципъ гармоніи безъ предварительныхъ спе-

ціальныхъ разъясненій. Правда, такія разъясненія, повидимому, и есть у Шефтсбёри, и они заключаются въ его своеобразномъ ученіи о гармоніи аффектовъ. Но это ученіе также едва ли можетъ быть признано удовлетворительнымъ во всемъ своемъ объемѣ. Несмотря на обстоятельный анализъ аффективной жизни, мы затрудняемся присоединиться ко всѣмъ выводамъ Шефтсбёри въ этомъ изслѣдованіи эмоціональныхъ процессовъ. Прежде всего, здѣсь можетъ вызывать возраженія самая классификація аффектовъ на природные или соціальные, эгоистическіе и противоприродные или противоестественные. Первымъ названіемъ уже предполагается заранѣе допущенное соотвѣтствіе соціальныхъ инстинктовъ самому существу человѣческой природы, а между тѣмъ это еще требовало бы доказательства. Затѣмъ, едва ли можно вполнѣ согласиться и съ самой классификаціей аффектовъ на три указанные класса, въ особенности поскольку здѣсь выдѣляется спеціальная область— противоестественныхъ аффектовъ. Этотъ классъ является особенно неустойчивымъ въ силу неопредѣленности самого критерія, ибо очень трудно указать, когда обыкновенный аффектъ эгоистическаго типа попадаетъ въ этотъ разрядъ. Далѣе, является очень спорнымъ и довольно неяснымъ самое воззрѣніе относительно гармоніи аффектовъ. Эта точка зрѣнія предполагаетъ, прежде всего, особое допущеніе со стороны Шефтсбёри, въ силу котораго у каждаго живого существа есть спеціальное назначеніе, которое и выполняется въ теченіе жизни опредѣленнаго индивидуума. Но если это, дѣйствительно, такъ, то какъ опредѣлить это назначеніе и какъ доказать, что оно выполняется именно при такой-то комбинаціи аффектовъ? Во всякомъ случаѣ, мы здѣсь постоянно подпадаемъ подъ власть самого безграничнаго субъективизма. Здѣсь Шефтсбёри очень близко подходитъ къ той концепціи, которую мы видѣли у Кларка и Уолластона, въ ихъ ученіи о своеобразной годности или взаимной приспособленности вещей и которая вызываетъ противъ себя цѣлый рядъ возраженій. Затѣмъ, этотъ актъ гармоническаго взаимоотношенія аффектовъ осуществляется здѣсь такимъ образомъ, что устанавливается равновѣсіе между соціальными и эгоистическими тенденціями человѣческой природы, когда и наступаетъ «естественное» или «природное» состояніе. Но такое явленіе предполагаетъ изначальную силу соціальныхъ задатковъ, благода-

ря чему они съ самаго начала человѣческаго существованія обнаруживаются не въ меньшей степени, чѣмъ эгоистическія тенденціи. Такая точка зрѣнія вполнѣ гармонируетъ съ оптимистическими предпосылками моральной философіи Шефтсбёри, но она требуетъ для себя спеціальныхъ доказательствъ, которыхъ мы не имѣемъ въ данномъ случаѣ. Мы увидимъ впослѣдствіи, какъ этотъ недостатокъ въ этическихъ конструкціяхъ Шефтсбёри былъ подчеркнутъ нѣкоторыми послѣдующими британскими моралистами, предпочитавшими отправляться отъ психологическихъ воззрѣній не этого мыслителя, а его антагониста—Гоббса.

Въ связи съ этимъ едва ли можетъ быть вполнѣ оправданъ и тотъ утилитаризмъ, который, повидимому, такъ тѣсно связанъ съ упомянутыми психологическими предпосылками Шефтсбёри, ибо послѣдній, какъ мы видѣли, пытается оправдать гармонію аффектовъ, между прочимъ, и ея полезностью, поскольку такое согласованіе въ дѣятельности нашихъ душевныхъ переживаній является наиболѣе цѣлесообразнымъ въ интересахъ сохраненія всего индивидуума. Но на почвѣ такого толкованія едва ли всегда объяснимо предпочтеніе соціальныхъ тенденцій передъ болѣе эгоистическими стремленіями человѣческой природы. Доказать полезность первыхъ — во всѣхъ случаяхъ—не только для существованія общества, но и для благосостоянія каждаго отдѣльнаго индивидуума является дѣломъ въ высшей степени труднымъ, и эта трудность значительно облегчается только при упомянутомъ оптимистическомъ представленіи о человѣческой природѣ, предполагающемъ изначальный перевѣсъ соціальныхъ задатковъ. Мы уже не говоримъ о томъ, можно ли самый принципъ гармоніи разсматривать какъ по существу совпадающій съ концепціей полезности. Это совпаденіе мыслимо только при предположеніи объ изначальномъ предназначеніи или универсальномъ соотвѣтствіи вещей, о чемъ уже была рѣчь раньше, но само это допущеніе еще нуждается въ доказательствѣ.

Не могутъ вызывать полнаго согласія съ собой и другіе пункты въ этической доктринѣ Шефтсбёри. Такъ, что касается моральнаго чувства, то мы уже упоминали о стремленіи Шефтсбёри, насколько возможно, полно проанализировать природу этой душевной функціи и указать всѣ ея существенныя черты. Однако это стремленіе едва ли можно назвать вполнѣ осуществленнымъ,

а самый анализъ—достаточно глубоко проникающимъ въ существо анализируемаго явленія. Такъ, мы знаемъ, что моральное чувство, съ одной стороны, изображается какъ интуитивная дѣятельность, возникающая какъ бы сразу и непосредственно, при созерцаніи дѣйствій, которыя именуются моральными,—съ другой стороны, это переживаніе можетъ появится только на почвѣ своеобразныхъ рефлектированныхъ аффектовъ, которые могутъ наблюдаться уже на сравнительно высокой ступени интеллектуальнаго роста. Какъ совмѣщаются эти довольно разнородные элементы, этого мы не видимъ въ тѣхъ разъясненіяхъ, которыя намъ даетъ Шефтсбёри. Затѣмъ, въ томъ синтезѣ, который представляетъ собою моральное чувство, вѣроятно, имѣетъ мѣсто и активность, ибо едва ли моральное чувство можно представить въ видѣ исключительно пассивнаго состоянія. Но если это такъ, то какая роль принадлежитъ этому новому элементу и въ какомъ отношеніи этотъ послѣдній находится къ двумъ ранѣе указаннымъ сторонамъ нашей психики,—на всѣ эти вопросы мы не находимъ отвѣта у Шефтсбёри. Не видимъ мы также изображенія генезиса этого чувства и въ процессѣ индивидуальнаго роста, каковое изображеніе могло бы содѣйствовать пониманію упомянутаго синтеза, какъ этотъ послѣдній постепенно проходитъ черезъ всѣ фазисы развитія.

Наконецъ, передъ нами послѣдній пунктъ въ морали Шефтсбёри—относительно санкціи моральнаго поведенія. Мы уже указывали на положительное значеніе воззрѣній Шефтсбёри по этому предмету, отмѣчая здѣсь попытку обосновать мораль независимо отъ религіозной санкціи и отстоять принципъ автономіи въ области этики. Но при всей цѣнности этой попытки, мы не находимъ у этого моралиста полнаго рѣшенія этого вопроса о санкціи, и намъ остается неяснымъ, какимъ образомъ нравственное дѣйствіе можетъ находить для себя окончательное освященіе въ самомъ себѣ и какъ въ то же время вполнѣ совмѣщаются и добродѣтель и счастье. Это послѣднее совмѣщеніе Шефтсбёри находитъ вполнѣ возможнымъ, но, къ сожалѣнію,не раскрываетъ во всей ясности и полнотѣ, какъ оно реально осуществляется. Такимъ образомъ, взглядъ Шефтсбёри по вопросу о санкціи заслуживаетъ вниманія скорѣе въ связи съ его отрицательной формулировкой, чѣмъ въ отношеніи къ его положительной аргументаціи.

Всѣ эти положительныя и отрицательныя стороны въ этической доктринѣ Шефтсбёри не остались безслѣдными въ дальнѣйшемъ развитіи англійской этики, а, наоборотъ, дали толчокъ къ сильному оживленію этической мысли. Въ послѣдующихъ направленіяхъ англійской морали мы усматриваемъ тѣсную связь съ только что охарактеризованными принципами Шефтсбёри, и ближайшіе предшественники Юма, Гетчесонъ, Бэтлеръ, какъ и самъ Юмъ, испытали сильное положительное воздѣйствіе со стороны этого мыслителя. Въ то же время мы очень рано встрѣчаемъ и критическое или даже полемическое отношеніе къ основнымъ принципамъ этики Шефтсбёри, при чемъ это критическое отношеніе исходило, главнымъ образомъ, или отъ моралистовъ, въ своихъ основныхъ пунктахъ примыкавшимъ къ воззрѣніямъ Гоббса, или же изъ теологическаго лагеря, поскольку Шефтсбёри отрицалъ самостоятельное значеніе религіозной санкціи. Но мы въ настоящее время остановимся на полемикѣ перваго рода, какъ она нашла свое выраженіе въ знаменитой «Баснѣ о пчелахъ» Б. Мандевиля.

8. Бернардъ Мандевиль и его „Басня о пчелахъ“.

I.

Лѣтомъ 1705 года, въ разгаръ предвыборной агитаціи въ парламентъ, на улицахъ Лондона появилась въ продажѣ (всего за шесть пенсовъ) небольшая безыменная брошюра, написанная стихами, подъ заглавіемъ: „Ропщущій улей или мошенники, ставшіе честными людьми“ (The grumbling hive or knaves turned honest). Брошюра заинтересовала своимъ оригинальнымъ названіемъ, интересъ этотъ увеличивался благодаря парадоксальности содержанія, и спросъ на это маленькое сочиненьице былъ очень большой. Предпріимчивые издатели, пользуясь безыменностью брошюры, перепечатали послѣднюю и стали продавать по еще болѣе дешевой цѣнѣ (за полпенса). Все это значительно содѣйствовало распространенію своеобразнаго стихотворенія, хотя читатели не всегда могли проникнуть въ истинный смыслъ этого произведенія. Можно было только предположить, что это—сатира или памфлетъ, но нелегко было рѣшить, всегда ли серьезно говоритъ авторъ, считающій эгоизмъ главнымъ

двигателемъ человѣческой дѣятельности и берущій подъ свою защиту самыя разнообразныя формы порочныхъ проявленій, ибо послѣднія, по автору, являются необходимымъ условіемъ матеріальнаго благосостоянія общества. Этимъ авторомъ былъ французъ Бернардъ де-Мандевиль, о жизни котораго до насъ дошли довольно отрывочныя свѣдѣнія. Мы знаемъ, между прочимъ, что онъ родился не во Франціи, а въ Голландіи, въ Дортрехтѣ, въ 1670 году. Свое образованіе онъ получилъ въ Роттердамѣ и Лейденѣ, и въ послѣднемъ онъ очень серьезно изучалъ медицину. По завершеніи медицинскаго образованія Мандевиль отправился въ Англію, и именно —въ Лондонъ, при чемъ намъ неизвѣстна цѣль его путешествія или даже переселенія въ этотъ городъ. Повидимому, онъ продолжалъ здѣсь свои занятія медициной и достаточно удѣлялъ времени врачебной практикѣ [1]), но въ то же время его очень интересовала литература, и онъ вскорѣ же по переѣздѣ въ Лондонъ сталъ пытать свои силы на этомъ поприщѣ. Первыя его небольшія произведенія, повидимому, относились къ области сатирическаго жанра, какъ это можно сказать и объ упомянутомъ выше стихотвореніи. Его послѣдующія литературныя работы касались, главнымъ образомъ, сферы моральной философіи, и по своему содержанію онѣ находятся въ тѣсной связи съ тѣми мыслями, которыя были высказаны въ «The grumbling hive». Въ 1714 году Мандевиль переиздалъ эту брошюру, придавъ ей новое названіе: «Басня о пчелахъ» (The fable of bees). Это изданіе предваряется введеніемъ, гдѣ авторъ пытается раскрыть смыслъ своего произведенія, и сопровождается очень обстоятельными примѣчаніями (Remarks), занимающими 240 страницъ. Къ этому же изданію приложенъ еще небольшой трактатъ подъ заглавіемъ: «Изслѣдованіе о происхожденіи нравственной добродѣтели» (An inquiry into the origin of moral virtue). Въ 1723 г. вышли еще два большихъ трактата Мандевиля: «Опытъ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ» (An essay on charity and charity-schools) и «Изысканіе о природѣ общества» (An search into the nature of society, посвященное,

[1]) Отъ него остались, между прочимъ, сочиненія и по медицинѣ. Это—его медицинская диссертація подъ заглавіемъ: „Disputatio medica inauguralis de chilosi vitiata“ (1691 г.) и сочиненіе „A treatise of the hypochondriac and of hysteric passions“, изданное въ Лондонѣ въ 1711 г.

главнымъ образомъ, критикѣ моральныхъ воззрѣній Шефтсбёри), впослѣдствіи также вошедшіе въ составъ 1-го тома «Басни о пчелахъ». Наконецъ, уже въ 1729 году появилось новое сочиненіе Мандевиля, составляющее 2-й томъ «Басни о пчелахъ» и заключающее въ себѣ шесть діалоговъ, гдѣ авторъ въ болѣе легкой и конкретной формѣ старается обосновать воззрѣнія, развитыя въ предшествующихъ трактатахъ. Этимъ діалогамъ предпосылается довольно обширное введеніе, гдѣ Мандевиль пытается опровергнуть разнообразныя обвиненія, раздававшіяся противъ его «Басни» преимущественно изъ теологическаго лагеря. Такимъ образомъ, въ настоящее время «Басня о пчелахъ» является передъ нами какъ двухтомное сочиненіе, первый томъ котораго содержитъ въ себѣ, кромѣ самого стихотворенія, нѣсколько трактатовъ, а второй заполненъ упомянутыми діалогами [1]).

Основныя философскія воззрѣнія, выраженныя въ только что названныхъ трактатахъ, были предметомъ живѣйшаго обсужденія какъ при жизни автора, такъ и долго послѣ его смерти. Еще въ 1723 году «Басня о пчелахъ» была осуждена верховнымъ судомъ графства Миддльсексъ (Grand Jury of County of Middlesex), какъ произведеніе, противное основамъ религіи и нравственности. Мандевиль долженъ былъ отвѣчать на это осужденіе, и несомнѣнно въ связи съ этимъ фактомъ стоитъ появленіе его трактатовъ изъ области философіи религіи. Моральные взгляды Мандевиля очень рано подвергались и чисто теоретической критикѣ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся опять еще при жизни автора (напр., въ этическихъ трактатахъ Беркли, Гетчесона, Кэмпбэля). Наконецъ, Мандевилю удѣляется достаточно мѣста и важнѣйшими представителями такой дисциплины, какъ политическая экономія, поскольку авторъ «Басни о пчелахъ» разсматривается иногда какъ родоначальникъ своеобразной экономической доктрины. Такъ, о немъ говорятъ такіе столпы или почти творцы этой науки, какъ А. Смитъ и К. Марксъ, или такой высоко-компетентный историкъ матеріализма (въ его самыхъ разнообразныхъ развѣтвленіяхъ этого направленія), какъ Ф. А.

---

[1]) Мы не касаемся здѣсь другихъ сочиненій Мандевиля, имѣющихъ отношеніе, главнымъ образомъ, къ философіи религіи. Важнѣйшія изъ нихъ: Free thoughts on religion, the church and national happiness, 1720; An inquiry into origin of honor and usefullness of christianity in war, 1732. Мандевиль умеръ въ 1733 г.

Ланге. Для насъ, конечно, наиболѣе важнымъ является, если такъ можно выразиться, историко-этическое значеніе воззрѣній Мандевиля, поскольку его трактаты вызвали цѣлый рядъ сочиненій противоположнаго направленія. Но въ то же время мы должны коснуться взглядовъ этого мыслителя по существу, поскольку они имѣютъ отношеніе и къ другимъ областямъ философскаго или научнаго знанія. Прежде чѣмъ говорить объ этой судьбѣ главнѣйшихъ воззрѣній Мандевиля, намъ необходимо выяснить самую сущность взглядовъ этого оригинальнаго писателя. Самымъ цѣннымъ источникомъ въ этомъ отношеніи является не разъ называвшійся памфлетъ или сатира «Ропщущій улей», гдѣ Мандевиль впервые изложилъ свои воззрѣнія, правда въ такой формѣ, что читателю не всегда легко разобраться, когда авторъ говоритъ серьезно и когда только иронизируетъ. Такъ какъ это маленькое произведеньице до сихъ поръ не было полностью переведено на русскій языкъ, то мы считаемъ не лишнимъ дать переводъ его, но только не въ стихахъ, а въ прозѣ.

II.

Ропщущій улей или мошенники, ставшіе честными людьми.

«Помѣстительный улей былъ полонъ пчелъ, которыя жили среди роскоши и удовольствій. Улей былъ славенъ своими законами и военными дѣйствіями, а также тѣмъ, что давалъ обильные и ранніе рои; въ то же время онъ считался великимъ разсадникомъ наукъ и промышленности. Никакія другія пчелы не имѣли лучшаго правительства и (въ тоже время) не проявляли большихъ капризовъ или недовольства. Наши пчелы не были рабами тиранніи, зато ими не правила и дикая демократія: онѣ управлялись царями, которые не могли быть дурными, ибо ихъ власть была ограничена законами.

«Эти насѣкомыя жили подобно людямъ и въ маломъ выполняли тѣ же дѣйствія, что и мы: они дѣлали все, что дѣлается въ городѣ и что свойственно лицамъ военнаго и гражданскаго званія. Хотя ихъ искусныя работы, благодаря чрезвычайной ловкости ихъ маленькихъ органовъ, оставались незамѣтными для человѣческаго глаза, хотя мы не видимъ тамъ машинъ, земледѣльцевъ, ко-

раблей, крѣпостей, оружія, ремесленниковъ, искусствъ, наукъ, торговли, инструментовъ, однако у нихъ было все, равноцѣнное перечисленному, и все это должно называться, пока мы не знаемъ ихъ языка, такъ же, какъ мы называемъ эти вещи. Какъ нѣчто особенное—у нихъ не было игральныхъ костей, хотя они имѣли королей, а эти послѣдніе тѣлохранителей, откуда мы можемъ справедливо заключить, что у нихъ были нѣкоторыя игры: развѣ можетъ найтись полкъ солдатъ, который не занимался бы этимъ?

«Велико было населеніе плодоноснаго улья, и благодаря такому многолюдству онъ процвѣталъ. Милліоны старались только о томъ, чтобы удовлетворить свои низменныя побужденія и тщеславіе, въ то время какъ милліоны другихъ созданій были въ работѣ, видя, какъ растрачивается сдѣланное ихъ руками; они давали обезпеченіе половинѣ міра, и въ тоже время трудились больше, чѣмъ земледѣльцы. Одни, имѣя большія средства и затрачивая мало труда, хватались за какое-либо предпріятіе изъ-за большихъ барышей, другіе же были обречены работать при помощи косъ и заступовъ и вообще выполнять всякую грубую, тяжелую работу, гдѣ эти покладистыя несчастныя созданія ежедневно обливаются потомъ, истощая свои силы и изнашивая свои члены только ради хлѣба. А между тѣмъ другіе усвояли «художества», въ обученіе которымъ отдаются немногіе и для которыхъ не нужно никакого капитала, кромѣ наглости: ихъ можно создавать безъ копейки въ карманѣ. Сюда относятся мошенники, паразиты, сводники, игроки, карманники, фальшивые монетчики, шарлатаны, предвѣщатели и всѣ тѣ, которые, находясь во враждѣ съ настоящею работою, ловко эксплоатируютъ трудъ своего добродушнаго, неостерегающагося сосѣда. Они назывались мошенниками; но если отбросить названіе, то и важные люди, погруженные въ занятія, были такими же: всѣ профессіи и всѣ мѣста были знакомы съ плутовствомъ, и ни одно званіе не было чуждо обмана.

«Адвокаты, у которыхъ основаніемъ для ихъ профессіи было возбужденіе споровъ и тяжебныхъ дѣлъ, были противниками письменныхъ документовъ, чтобы, благодаря такимъ плутнямъ, имѣть больше дѣла съ запутанными владѣніями: вѣдь извѣстно, что безъ судебнаго процесса и истинная собственность оказывается чѣмъ-то незаконнымъ. Они нарочно отдѣляли слушаніе (дѣла), надѣясь на

пріятно-услаждающую взятку. Чтобы защитить неправое дѣло, они занимались изслѣдованіемъ и изученіемъ законовъ, подобно тому какъ ночные воры высматриваютъ и изучаютъ лавки и дома, выбирая наиболѣе удобныя для проникновенія мѣста.

«Врачи цѣнили славу и богатство выше здоровья изнемогающаго паціента или своего собственнаго знанія. Большая часть ихъ, вмѣсто того, чтобы изучать правила своего искусства, старались пріобрѣсти серьезный, задумчивый взоръ и важный видъ, стремясь получить благосклонность аптекаря, одобреніе повивальныхъ бабокъ, священниковъ и всѣхъ, кто служитъ при рожденіи или похоронахъ. Они терпѣливо выносили непрестанные разговоры всего семейства и выслушивали предписанія тетушки самой лэди; съ наружной улыбкой и съ обычнымъ привѣтствіемъ (какъ здоровье?) они разсыпались въ лести передъ всей семьей и, что самое худшее, мирились съ несносными выходками нянекъ.

«Среди многочисленныхъ служителей Юпитера, нанимаемыхъ для низведенія благословеній свыше, было немного краснорѣчивыхъ и образованныхъ, а тысячи изъ нихъ были только пылки и невѣжественны, хотя всѣ они старались внѣшне держаться такъ, чтобы скрыть свою лѣнь, сластолюбіе, алчность и гордость, ибо всѣмъ этимъ они славились не менѣе, чѣмъ портные—своими отрѣзками, матросы—пьянствомъ. Нѣкоторые изъ нихъ, съ постными физіономіями и плохо одѣтые, готовы были таинственно молить о хлѣбѣ, хотя было извѣстно, что ихъ обширныя кладовыя буквально не вмѣщаютъ больше. И между тѣмъ какъ тѣ святые труженики умирали отъ голода, безпечные бездѣльники, на которыхъ они работали, предавались своимъ удовольствіямъ, нося на своихъ лицахъ пріятные отпечатки здоровья и избытка.

«Солдаты, которые въ силу необходимости должны были сражаться, пользовались почетомъ, если они оставались въ живыхъ, хотя нѣкоторые, избѣжавшіе кроваваго дѣла, имѣли отстрѣленными тѣ члены, при помощи которыхъ они обращались въ бѣгство. Нѣкоторые храбрые генералы сражались съ непріятелемъ, другіе брали взятки, позволяя уйти ему. Нѣкоторые отваживались быть тамъ, гдѣ былъ жаркій бой, теряли сначала ногу, потомъ руку, и, ужъ сдѣлавшись совершенно неспособными и получивъ отставку, жили на половинное жалованье. Между тѣмъ другіе никогда не

были въ дѣйствіи и оставались дома, получая двойное вознагражденіе.

«Королямъ ихъ служили, хотя мошеннически обманывали, ихъ же собственные министры. Многіе, работавшіе именно для ихъ (т.-е. королей) блага, грабили ту же самую корону, которую они охраняли. Жалованье было незначительное, а они жили широко и даже хвастались своею честностью, называя щекотливую сдѣлку, гдѣ они злоупотребляли своимъ правомъ, побочными доходами, а когда народъ начиналъ понимать ихъ языкъ, они стали называть это жалованьемъ, не желая быть краткими и ясными въ чемъ-либо относительно прибытка. Ибо не было ни одной пчелы, которая не пожелала бы получить больше—мнѣ нѣтъ нужды говорить объ этомъ,—чѣмъ должна, но которая рѣшилась бы сказать это тѣмъ, которые платили ей. Такъ наши игроки даже при счастливой игрѣ никогда не признаются передъ проигравшими, сколько они выиграли.

«Но кто можетъ воспроизвести всѣ ихъ плутни? Тотъ матеріалъ, который они продавали на улицѣ въ качествѣ навоза для удобренія почвы, покупатели часто находили подмѣшаннымъ въ четвертой части никуда негоднымъ камнемъ и известкою, хотя на это имѣлъ мало основанія роптать тотъ, кто продавалъ другимъ соль вмѣсто масла.

«Сама юстиція, славная своею прекрасною дѣятельностью, не потеряла своего чувства въ слѣпотѣ: ея лѣвая рука, державшая вѣсы, часто опускала послѣдніе, будучи подкуплена золотомъ. И хотя она казалась безпристрастной тамъ, гдѣ наказаніе было тѣлеснымъ, какъ бы въ соотвѣтствіе правильному возмездію за убійство и за всѣ преступленія насилія, хотя нѣкоторые, впервые привязанные къ столбу за обманъ, были повѣшены на веревкѣ собственнаго издѣлія, однако было мнѣніе, что мечъ, который она носила, опускался только надъ впавшими въ отчаяніе и бѣдняками, которые, только стѣсненные нуждой, были привязываемы къ злополучному дереву за преступленія, которыя не заслуживали такой судьбы, но все это (дѣлалось) въ интересахъ безопасности богатыхъ и знатныхъ.

«Итакъ, каждая часть въ отдѣльности была исполнена пороковъ, а всѣ вмѣстѣ представляли собой рай. Имъ льстили во время мира и ихъ боялись во время войны, они были въ славѣ у ино-

земцевъ, и, расточая свое богатство и жизнь, они являлись чѣмъ-то уравновѣшивающимъ для всѣхъ ульевъ. Таково было блаженное состояніе этого государства. Ихъ пороки помогали сдѣлаться имъ великими, и добродѣтель, научившись у политики тысячамъ хитрыхъ уловокъ, благодаря ихъ счастливому вліянію, сдружилась съ порокомъ, и даже самый худшій изъ всей массы дѣлалъ что-нибудь для общаго блага.

«Это было государственное искусство, поддержавшее цѣлое, гдѣ каждая часть въ отдѣльности была достойна только того, чтобы ее оплакивать. Подобно тому какъ въ музыкѣ изъ отдѣльныхъ нестройныхъ звуковъ слагается гармонія, такъ части, совершенно противоположныя между собой, помогаютъ другъ другу вопреки своему желанію, и воздержность вмѣстѣ съ трезвостью служатъ на пользу пьянству и обжорству.

«Корень зла—скупость, этотъ проклятый, злостный, пагубный порокъ, былъ рабомъ расточительности, этого благороднаго грѣха. Въ то время какъ роскошь заставляла работать милліоны бѣдняковъ, а ненавистная гордость—еще большіе милліоны, сама зависть и тщеславіе служили промышленности: ихъ милая блажь, непостоянство въ образѣ жизни, домашней обстановкѣ и одеждѣ—этотъ странный забавный порокъ—стали тѣмъ колесомъ, которое вращало торговлю. Ихъ законы мѣнялись такъ же часто, какъ костюмы, ибо то, что считалось хорошимъ полгода тому назадъ, теперь разсматривалось какъ преступленіе. Однакожъ, въ то время, какъ они измѣняли такимъ образомъ свои законы, находя и исправляя ошибки, они, благодаря непостоянству, заглаживали такіе проступки, которыхъ не могло предвидѣть никакое благоразуміе.

«Итакъ, порокъ воспитывалъ изобрѣтательность, которая, соединившись съ временемъ и трудолюбіемъ, довела пріятности жизни, ея настоящія удовольствія, комфортъ, развлеченія, до такой высоты, что бѣднякъ жилъ лучше, чѣмъ раньше богатый, и больше уже нечего было прибавить.

«Но какъ тщетно счастье смертныхъ! Если бы они знали предѣлы блаженства и то, что совершенство здѣсь на землѣ—большее, чѣмъ какое могутъ дать боги, то эти ропщущіе глупцы были бы довольны министрами и правительствомъ. Но они, при всякомъ неуспѣхѣ, подобно созданіямъ, потерявшимъ себя безъ

надежды исправленія, проклинали политиковъ, армію, флотъ, когда каждый восклицалъ: «проклятіе обманамъ», и хотя создавалъ свои собственные (обманы), однакожъ въ другихъ никакъ не могъ выносить ихъ. Одинъ, скопившій огромное имущество путемъ обмана господина, короля, бѣдняковъ, осмѣливался громко кричать: «страна должна погибнуть изъ-за такихъ обмановъ!» И кого, думаете вы, бранилъ этотъ ораторствующій мошенникъ? Перчаточника, который продалъ ягненка за козленка.

«Не было сдѣлано ничего худого, и ни одно общественное дѣло не встрѣчало препятствія, но всѣ бездѣльники нагло кричали: «благіе боги, о если бы мы только были честны!» Меркурій смѣялся надъ этимъ безстыдствомъ, и другіе называли недомысліемъ—постоянно порицать то, что они любили. Юпитеръ же, приведенный въ негодованіе, поклялся въ гнѣвѣ, что онъ освободитъ кричащій улей отъ мошенничества, и исполнилъ это. Въ извѣстный моментъ все (старое) исчезаетъ, и честность наполняетъ всѣ ихъ сердца. Какъ при древѣ познанія, обнаруживаются всѣ ихъ преступленія, которыя имъ стыдно видѣть, въ которыхъ они теперь молча сознаются, краснѣя при видѣ своего безобразія, подобно тому, какъ дѣти, желающія скрыть свои проступки, выдаютъ свои мысли краскою на лицѣ, воображая, что посторонніе, смотря на нихъ, догадываются о томъ, что они сдѣлали.

«Но, о боги, какое произошло смятеніе, какъ было велико и внезапно измѣненіе! Въ полчаса во всемъ государствѣ мясо понизилось на пенсъ въ фунтѣ. Маска лицемѣрія спала со всѣхъ, начиная отъ государственнаго дѣятеля и оканчивая простолюдиномъ, и нѣкоторые, прежде извѣстные своей лицемѣрной внѣшностью, казались теперь совсѣмъ чужими людьми, принявъ свой естественный видъ. Мѣсто, гдѣ разбирались тяжбы, опустѣло съ этого дня, ибо теперь податливые должники платятъ даже то, что было забыто кредиторами, прощавшими имъ долги, которыхъ тѣ не въ состояніи были заплатить. Испытавшіе обиду стояли теперь безмолвно и держали опущенными наскоро составленныя прошенія, гдѣ сообщали о своихъ огорченіяхъ. Съ того времени никому такъ не плохо въ честномъ ульѣ, какъ адвокатамъ, и всѣ изъ нихъ, исключая тѣхъ, которые достаточно скопили, разбѣжались (со своими чернильницами).

«Юстиція нѣкоторыхъ повѣсила, другихъ освободила. Такъ какъ послѣ окончательнаго освобожденія ея присутствіе больше не требовалось, то она торжественно удалилась со всею свитою. Первыми шли кузнецы съ замками и рѣшетками, съ кандалами, съ дверьми, окованными желѣзомъ. За ними тюремщики, привратники и ихъ помощники. Впереди богини, на нѣкоторомъ разстояніи, ея главный и вѣрный министръ, господинъ палачъ, великій вершитель закона, несъ не фиктивный мечъ, а свое собственное оружіе—топоръ и веревку. Далѣе, на облакѣ красавица справедливость съ завязанными глазами (двигалась), подталкиваемая вѣтромъ. Около и позади ея кареты шли сержанты, всякаго рода заняточники, носители булавъ и весь тотъ служебный персоналъ, который обезпечиваетъ себѣ жизнь, доставляя слезы другимъ.

«Хотя врачи существовали, но когда были больные, никто не давалъ предписаній, кромѣ понимающихъ пчелъ, которыя были такъ разсѣяны по всему улью, что имъ не было нужды ѣздить на лошади. Они оставляли пустые разговоры и старались освободить паціентовъ отъ страданій. Брошены лѣкарства, произрастающія въ странахъ, гдѣ царствуетъ обманъ, и стали пользоваться туземными произведеніями, зная, что боги не посылаютъ болѣзней, отъ которыхъ нѣтъ лѣкарствъ.

«Ихъ духовенство, пробудившись отъ лѣни, не стало возлагать своего дѣла на поденщицъ-пчелъ, но само, освободившись отъ пороковъ, служило богамъ молитвами и жертвами. Всѣ тѣ изъ нихъ, которые были уже неспособны или услуги которыхъ, насколько они знали, не были необходимы, сложили съ себя обязанности и не было дѣла для столь многихъ (если только честный нуждается въ чемъ-либо),—только немногіе стояли съ первосвященникомъ, которому остальные повиновались; онъ самъ исполнялъ священныя обязанности, отказавшись отъ всякихъ государственныхъ дѣлъ. Онъ не отгонялъ отъ своей двери умирающаго съ голоду и не выжималъ платы изъ бѣдняка, а всякій голодный питался въ его домѣ, наемникъ находилъ тамъ обильную пищу, нуждающійся путникъ—столъ и постель.

«Среди великихъ министровъ короля и всѣхъ низшихъ чиновъ перемѣна была велика, ибо они умѣренно жили теперь на свое жалованье. Бѣдная пчела не должна была десять разъ обра-

щаться за тѣмъ, что приходилось на ея долю какъ должное, за ничтожной суммой, когда прежде клеркъ, нанятый за хорошую плату, дѣлалъ такъ, что ей давали крону, а иногда—ничего. Теперь называлось открытымъ обманомъ то, что прежде носило имя «побочныхъ доходовъ». Если прежде на извѣстномъ мѣстѣ было три человѣка, которые слѣдили за мошенничествомъ другъ друга и часто изъ чувства товарищества одинъ прикрывалъ воровство другого, теперь такая должность удачно замѣщается однимъ лицомъ, благодаря чему нѣсколько тысячъ вышло (заштатъ).

«Ни одинъ уважающій себя человѣкъ не удовольствовался бы теперь тѣмъ, чтобы жить и должать изъ-за того, что расточалось. Ливреи висятъ въ лавкахъ старьевщиковъ, а сами они (богатые) ѣздятъ въ наемныхъ экипажахъ за ничтожную плату. Они продаютъ цѣлыми запряжками великолѣпныхъ лошадей и дачи, чтобы только заплатить долги.

«Напрасной траты такъ же избѣгаютъ, какъ и обмана. Они не держатъ войска въ чужихъ краяхъ, смѣются надъ уваженіемъ иностранцевъ и славой, добытой на войнѣ. Они сражаются только за свою страну, когда въ опасности право или свобода.

«Теперь подумайте о славномъ ульѣ и посмотрите, какъ уживаются честность и промышленность. Блескъ пропалъ, все бѣднѣетъ и выглядитъ совсѣмъ по другому. Не стало не только тѣхъ, которые ежегодно тратили громадныя суммы, но ежедневно сходила со сцены и та масса людей, которая жила насчетъ этихъ лицъ. Напрасно они обращались къ другимъ профессіямъ: вездѣ было переполненіе.

«Цѣна на землю и на дома падаетъ. Чудесные дворцы, стѣны которыхъ, подобно стѣнамъ Ѳивъ, были воздвигнуты по мановенію музыки, забрасываются. Нѣкогда веселые, хорошо усѣвшіеся пенаты скорѣе готовы были бы погибнуть въ пламени, чѣмъ видѣть, какъ презрѣнная надпись на двери насмѣхается надъ тѣми великими (надписями), которыя они носили. Строительное искусство совершенно отсутствуетъ, спроса на архитекторовъ нѣтъ. Нѣтъ ни одного миньятюриста, который славился бы своимъ искусствомъ; рѣзчики на деревѣ, граверы совсѣмъ не встрѣчаются.

«Тѣ, которые остались, отличались умѣренностью, имѣя въ виду не расточительность, а только то, какъ бы прожить, и, запла-

тивъ свой счетъ въ таверну, они уже не рѣшались больше входить въ нее. Ни одна кокетка, жена виноторговца, не могла теперь носить платья изъ золота и разсчитывать на успѣхъ, и уже не тратили прежнихъ громадныхъ суммъ на иностранныя вина и на дорогую дичь. Исчезли и такіе придворные, которые за ужиномъ въ рождественскій сочельникъ тратили съ своей миссъ въ теченіе двухъ часовъ столько, сколько требовалось для ежедневнаго пропитанія цѣлаго эскадрона.

«Надменная Хлоя, желая жить роскошно, прежде заставляла своего мужа грабить государство, а теперь она распродаетъ свою обстановку, награбленную въ Индіи, сокращаетъ роскошное меню и носитъ грубовато-прочный костюмъ въ теченіе цѣлаго года. Легкомысленный и непостоянный вѣкъ прошелъ; оставлены костюмы и моды. Ткачи, изготовлявшіе шелковыя издѣлія, сошли со сцены, все равно какъ исчезли и тѣ виды промышленности, которые были связаны съ этими продуктами. Царствуетъ миръ и изобиліе, и каждая вещь дешева, хотя и неизящна. Добрая природа, освободившись отъ насилія со стороны садовника, производитъ всѣ плоды сообразно естественнымъ условіямъ; рѣдкостей нельзя достать, разъ не оплачивается трудъ, затраченный на ихъ культуру.

«По мѣрѣ уменьшенія тщеславія и роскоши, постепенно прекращаютъ морскую торговлю. Не купцы, а общества закрываютъ теперь всѣ мануфактуры. Всѣ ремесла и производства заброшены. Довольство, ядъ промышленности, заставляетъ ихъ удивляться ихъ домашнему изобилію и не искать, и не желать чего-либо большаго.

«Въ просторномъ ульѣ остается очень немного (населенія); они не могутъ выставить сотой части противъ атакъ многочисленныхъ враговъ, которымъ однакожъ они храбро сопротивляются, пока при отступленіи не найдется хорошо укрѣпленнаго мѣста, и здѣсь они умираютъ или твердо стоятъ. Ни одной продажной души нѣтъ въ ихъ арміи. Наконецъ, послѣ храбраго сраженія за собственныя владѣнія, ихъ мужество и неподкупность были увѣнчаны побѣдой. Тріумфъ достался имъ не безъ жертвъ, ибо тысячи пчелъ погибли. Закаленныя въ трудахъ и упражненіяхъ, онѣ самое удовольствіе стали считать за порокъ, и это такъ усилило ихъ воздержность, что онѣ, во избѣжаніе какихъ-либо излишествъ, уле-

тѣли въ пустое дерево, счастливые своимъ довольствомъ и честностью.

«*Мораль*.—Итакъ, оставьте жалобы: только глупцы стремятся представить честный улей великимъ. Наслаждаться благами міра, быть славнымъ военными подвигами и въ то же время жить среди удовольствій безъ большихъ пороковъ—это ненужная, хотя и прекрасная утопія, засѣвшая въ мозгу. Обманъ, роскошь и тщеславіе должны существовать, пока мы извлекаемъ выгоды: муки голода ужасны, но у кого совершается пищевареніе и ростъ безъ этого чувства? Не обязаны ли мы образованіемъ вина сухому, жалкому, искривленному деревцу, которое, пока его отпрыски находились въ пренебреженіи, подпирало другія растенія и стремилось сдѣлаться большимъ деревомъ, но потомъ стало приносить свой благородный плодъ, какъ скоро его обрѣзали и подвязали. Подобнымъ образомъ, оказывается благодѣтельнымъ и порокъ, когда онъ (какъ бы) подвѣшенъ и подвязанъ справедливостью. Болѣе того, вездѣ, гдѣ народъ желаетъ быть великимъ, онъ (порокъ) является для государства столь же необходимымъ, какъ голодъ для возбужденія аппетита. Одна добродѣтель не можетъ доставить народамъ блестящаго существованія. Тѣ, кто желали бы возстановить золотой вѣкъ, должны были бы примириться не только съ честностью, но и съ тѣмъ, чтобы питаться желудями» [1]).

III.

Мораль, заключающая «Басню», повидимому, ясно выражаетъ основную мысль произведенія, однако Мандевиль находитъ нужнымъ въ дальнѣйшихъ изданіяхъ «Басни» сильнѣе подчеркнуть главную тенденцію сочиненія, очевидно, во избѣжаніе всякихъ перетолкованій. «Главная цѣль «Басни», говоритъ онъ въ предисловіи ко второму изданію, въ томъ, чтобы показать невозможность пользоваться самыми изысканными жизненными удобствами, которыми изобилуетъ промышленная, богатая и могущественная нація, и въ то же самое время обладать добродѣтелью и непорочностью, каковыя свойства мыслимы только въ золотомъ вѣкѣ. Дальнѣйшая цѣль—выставить неразумность и глупость тѣхъ, которые, желая

[1]) B. Mandeville. The fable of bees. 3 ed., London, 1723, v. I, pp. 1—24.

быть богатою и цвѣтущею націей и удивительно стремясь обладать всѣми преимуществами, которыя только можно получить въ этомъ случаѣ, однако жъ постоянно ропщутъ и кричатъ по поводу тѣхъ пороковъ и несообразностей, которыя отъ начала міра до настоящаго дня были неразрывно связаны съ тѣми королевствами и государствами, которые въ то же время всегда славились своею силою, богатствомъ и утонченностью жизни» [1]). Поэтому, продолжаетъ Мандевиль, я желалъ бы, чтобы «люди, привыкшіе находить недостатки въ другихъ, чтеніемъ этой «Басни» были приведены къ тому, чтобы заглянуть въ себя, и, когда они проанализируютъ свою собственную совѣсть, имъ стыдно будетъ смѣяться надъ тѣмъ, въ чемъ они болѣе или менѣе виноваты сами. Далѣе, тѣ, которые такъ любятъ удовольствія и комфортъ и пользуются всѣми выгодами, являющимися результатомъ такого славнаго и цвѣтущаго состоянія націи, научатся болѣе терпѣливо переносить тѣ неудобства, устранить которыя не въ силахъ ни одно правительство на землѣ, разъ только эти лица увидятъ невозможность пользоваться большею частью однихъ (т.-е. выгодъ), не участвуя въ то же время въ другихъ (т.-е. порокахъ)» [2]).

Такъ формулируетъ Мандевиль основную мысль своего произведенія въ предисловіи къ послѣднему. Въ обширныхъ примѣчаніяхъ къ «Баснѣ», а равнымъ образомъ и въ другихъ трактатахъ, упомянутыхъ ранѣе, авторъ пытается доказать свой тезисъ на почвѣ разнообразныхъ данныхъ, преимущественно историческаго и экономическаго характера. Мы не будемъ подробно останавливаться на всѣхъ этихъ доказательствахъ, скажемъ только, что Мандевиль беретъ подъ свою защиту такія глубоко-печальныя явленія въ сферѣ соціальной жизни, какъ проституція, бѣдность, невѣжество народа. «Необходимо, говоритъ авторъ, пожертвовать частью представителей женскаго пола, чтобы спасти другую часть и предотвратить заразу еще болѣе ядовитую. Отсюда можно справедливо заключить, что цѣломудріе можетъ находить опору въ невоздержности и что самыя высокія изъ добродѣтелей нуждаются въ содѣйствіи самыхъ худшихъ пороковъ» [3]).

---

1) Mandeville. Fable of bees. 3 ed., London, 1723, v. I, p. V.

2) Ib., pp. VI—VII.

3) Id., p. 99. Мандевилю принадлежитъ особый трактатъ подъ заглавіемъ: „A modest defense of public stews or an essay upon whoring (London, 1724).

Что касается бѣдности и невѣжества, обычныхъ спутниковъ тогдашняго рабочаго класса, то Мандевиль пытается оправдать неизбѣжность такого положенія дѣлъ въ своемъ «Опытѣ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ». «Въ свободной націи, гдѣ рабство недозволено, говоритъ Мандевиль, благосостояніе вѣрнѣе всего обезпечивается массою трудолюбивыхъ бѣдняковъ, ибо, кромѣ того, что они являются никогда неистощимымъ питательнымъ матеріаломъ для флота и арміи, безъ нихъ невозможно никакое удовольствіе и ни одинъ продуктъ какой-либо страны не можетъ получить цѣнности. Чтобы сдѣлать общество счастливымъ и народъ обезпеченнымъ среди самыхъ посредственныхъ обстоятельствъ, необходимо, чтобы большая часть этихъ людей были невѣжественны и бѣдны. Знаніе расширяетъ и умножаетъ наши потребности, и чѣмъ меньше у человѣка желаній, тѣмъ легче удовлетворить ему самое необходимое. Поэтому благосостоеніе или счастье всякаго государства требуетъ, чтобы познанія рабочихъ бѣдняковъ ограничивались областью ихъ занятій и никогда не простирались за сферу ихъ профессіи. Чѣмъ болѣе знаетъ о мірѣ пастухъ, пахарь или какой-либо другой крестьянинъ и чѣмъ больше извѣстно ему вещей, которыя чужды его профессіи или ремеслу, тѣмъ менѣе способенъ онъ къ тому, чтобы жизнерадостно и охотно пройти черезъ всѣ выпадающіе на его долю тяжелые труды. Чтеніе, письмо и ариѳметика очень нужны тѣмъ, занятія которыхъ требуютъ этихъ знаній, но гдѣ жизненныя средства массъ не зависятъ отъ этого, эти знанія очень гибельны для бѣдныхъ, которые принуждены зарабатывать свой насущный хлѣбъ ежедневнымъ трудомъ. Немногія дѣти успѣваютъ въ школѣ, а между тѣмъ ихъ можно было бы приспособить къ тому или другому дѣлу, такъ что каждый часъ въ жизни этого бѣднаго люда, потерянный за книгой, еще болѣе потерянъ для общества. Хожденіе въ школу, въ сравненіи съ работой, является бездѣльемъ, и чѣмъ дольше мальчики ведутъ этотъ легкій образъ жизни, тѣмъ больше они становятся неспособными, выросши, къ настоящему труду,—какъ въ смыслѣ выносливости, такъ и въ смыслѣ расположенія (къ работѣ)» [1]). Обсуждая далѣе этотъ предметъ, Мандевиль останавливается на дѣятельности современнаго автору русскаго царя (Петра I) и задаетъ

[1]) Ib., pp. 328—329.

себѣ вопросъ, какъ нужно смотрѣть на реформаторскую энергію этого властителя, не является ли послѣдній врагомъ своего народа. По мнѣнію Мандевиля, можно только сочувствовать этой дѣятельности, ибо большая часть русскаго народа до Петра была въ положеніи, очень близкомъ къ чисто животному существованію, промышленность и торговля были слишкомъ ничтожны по сравненію съ обширностью территоріи, и поэтому Петръ «былъ въ правѣ не оставить ни одного камня нетронутымъ», чтобы вызвать новыя формы жизни. Но въ приложеніи къ современной автору Англіи такая интенсивная реформаторская дѣятельность была бы нежелательной, ибо, говоритъ Мандевиль въ заключеніи своего трактата («Опытъ о благотворительности и благотворительныхъ школахъ») «Россія имѣетъ слишкомъ мало образованныхъ людей, а Великобританія слишкомъ много» [1]).

Стараясь указать истинный смыслъ своего произведенія и выяснить свои главнѣйшія воззрѣнія въ сферѣ этическихъ и соціальныхъ отношеній, Мандевиль вмѣстѣ съ тѣмъ желаетъ опереть свои взгляды на опредѣленный психологическій фундаментъ. По его мнѣнію, человѣкъ, съ психологической стороны, есть «комплексъ разнообразныхъ аффектовъ; всѣ изъ нихъ, разъ они вызываются и достигаютъ высшей степени, управляютъ имъ попеременно, независимо отъ того, желаетъ ли онъ этого или нѣтъ» [2]). Наиболѣе сильными и дѣйственными изъ этихъ аффектовъ являются не такъ называемыя соціальныя или симпатическія чувствованія, а эмоціи обратнаго порядка—именно грубо-эгоистическаго типа. «То, что дѣлаетъ человѣка соціальнымъ животнымъ,—говоритъ онъ,—заключается не въ его общительности, не въ его добротѣ, жалостивости, любезности и не въ какихъ-либо другихъ пріятныхъ особенностяхъ внѣшнихъ проявленій,—наоборотъ, самыя низкія и самыя отвратительныя свойства оказываются самыми необходимыми средствами къ тому, чтобы сдѣлать его пригоднымъ для самыхъ обширныхъ и, согласно мнѣнію міра, самыхъ счастливыхъ и самыхъ цвѣтущихъ типовъ общественнаго строя» [3]). Такъ говоритъ Мандевиль въ предисловіи къ своей «Баснѣ». Въ

[1]) Ib., pp. 369—370.
[2]) Ib., p. 25.
[3]) Ib., p. II.

трактатѣ подъ заглавіемъ «Изысканіе о природѣ общества» онъ нѣсколько разъ возвращается къ этой мысли. «Мы легко можемъ замѣтить, говоритъ онъ здѣсь, что никакія формы общественныхъ отношеній не возникли изъ соціальныхъ добродѣлей и изъ симпатическихъ качествъ человѣка,—наоборотъ, всѣ онѣ имѣютъ свой корень въ его нуждахъ, его несовершенствахъ и въ разнообразіи его потребностей. Мы находимъ также, что чѣмъ больше раскрываются ихъ (людей) гордость и тщеславіе и чѣмъ дальше идутъ ихъ желанія, тѣмъ становятся они способнѣе возвыситься до созданія болѣе обширныхъ и чрезвычайно многолюдныхъ обществъ»[1]). Въ другомъ мѣстѣ этого трактата Мандевиль опредѣленнѣе указываетъ эти грубо-эгоистическія черты человѣческой природы, которыя являются такими сильными рычагами въ самыхъ разнообразныхъ процессахъ нашей дѣятельности. «Голодъ, жажда, холодъ—вотъ тѣ первые тираны, которые насильно приводятъ насъ въ движеніе. Послѣ, наше тщеславіе, лѣнь, чувственность и непостоянство являются великими покровителями, порождающими всѣ искусства и науки, торговлю, ремесла, всякія профессіи. Въ то же время великіе понукатели работы—нужда, алчность, зависть и честолюбіе—каждый изъ этихъ стимуловъ въ своей области—привязываютъ членовъ общества къ ихъ работѣ и заставляютъ подчиняться—многихъ съ удовольствіемъ—тяжкому труду ихъ положенія. Не освобождены отъ этого жребія и цари, и князья» [2]). Поэтому, съ точки зрѣнія Мандевиля, всякое зло, въ какой бы формѣ оно ни проявлялось, должно быть разсматриваемо какъ положительный факторъ на пути человѣческаго прогресса. «Не чувства пріязни и любезности,—говоритъ онъ въ заключеніе своего трактата («Изысканіе о природѣ общества»), свойственныя человѣку, и не дѣйствительныя добродѣтели, которыя онъ можетъ развить при помощи разсудка и самоотреченія, являются основами общества, но именно то, что мы называемъ зломъ въ мірѣ (въ сферѣ ли морали или въ области природы), оказывается великимъ принципомъ, который дѣлаетъ насъ общественными созданіями, въ этомъ прочный базисъ, жизнь и поддержка занятій и профессій—всѣхъ безъ исключенія. Здѣсь нужно видѣть истинное нача-

[1]) Ib., pp. 398—399.

[2]) Ib., p. 425.

ло всѣхъ искусствъ и наукъ, и лишь только это зло прекратится, общественная жизнь запустѣетъ, если только не подвергнется полному разложенію» [1]). Все это, по мнѣнію Мандевиля, указываетъ на сложность и разнообразіе тѣхъ элементовъ человѣческой психики, сочетаніе которыхъ и дѣлаетъ возможнымъ возникновеніе общественныхъ отношеній. Каждый изъ этихъ элементовъ, взятый въ отдѣльности, могъ бы вызывать къ себѣ только отрицательное отношеніе, но, разсматриваемый въ связи съ другими, онъ неизмѣнно обнаружитъ необходимость своего существованія для порожденія упомянутыхъ общественныхъ связей. Въ этомъ отношеніи Мандевиль употребляетъ въ приложеніи къ обществу сравненіе, взятое изъ области, повидимому, очень хорошо знакомой автору,—именно онъ уподобляетъ общество, въ разнообразіи слагающихъ его элементовъ, стакану пунша. Такъ скупость можно уподобить кислящимъ элементамъ этого напитка, въ то время какъ расточительность можетъ обозначать подслащающіе ингредіенты въ этомъ составѣ. Вода можетъ изображать невѣжество, глупость и легковѣріе плывущей по теченію, безвкусно-пошлой толпы. Мудрость, честность, мужество и другія возвышенныя свойства человѣческаго духа,—послѣ того, какъ они при помощи искусства выдѣляются изъ естественнаго осадка и огнемъ славы утончаются и доводятся до духовной сущности,—могутъ быть уподоблены водкѣ [2]). «Я не сомнѣваюсь, продолжаетъ Мандевиль, что какой нибудь вестфалецъ, лапландецъ или какой-либо другой глупый иностранецъ, не знакомый съ этимъ составомъ въ цѣломъ, если ему придется вкусить отъ всѣхъ этихъ ингредіентовъ отдѣльно, можетъ подумать, что всѣ они не въ состояніи образовать какой-нибудь сносный напитокъ. Лимоны могутъ показаться очень кислыми, сахаръ—приторно-сладкимъ, водка—слишкомъ крѣпкою, чтобы ее можно было бы выпить и въ маломъ количествѣ, вода—безвкусною жидкостью, годною только для коровъ и лошадей. Однако опытъ учитъ насъ, что всѣ названные ингредіенты, смѣшанные въ соотвѣтственной пропорціи, составятъ отличный напитокъ, который можетъ нравиться и которымъ могутъ восхищаться люди и съ изысканнымъ вкусомъ [3]).

[1]) Ib.. p. 428.

[2]) Ib., p. 106.

[3]) Ib., pp. 106—107.

Считая себялюбіе главнымъ двигателемъ человѣческой дѣятельности и самымъ сильнымъ орудіемъ прогресса вообще, Мандевиль естественно долженъ былъ враждебно относиться къ мыслителю, который альтруизмъ разсматривалъ какъ неотъемлемую и изначальную принадлежность человѣческой природы. Мы разумѣемъ Шефтсбёри. Въ своихъ сочиненіяхъ Мандевиль не разъ противопоставляетъ свои воззрѣнія взглядамъ упомянутаго моралиста. Наиболѣе цѣнныя въ этомъ отношеніи мѣста находятся въ трактатѣ Мандевиля подъ заглавіемъ «Изысканіе о природѣ общества». «Этотъ благородный писатель (Шефстбёри),—говоритъ тамъ, между прочимъ, Мандевиль,—воображаетъ, что человѣкъ, разъ онъ созданъ для соціальной жизни, долженъ родиться съ естественнымъ влеченіемъ къ цѣлому, часть котораго онъ составляетъ, и съ склонностью искать блага этого цѣлаго. Исходя изъ этого предположенія, онъ каждое дѣйствіе, совершаемое въ интересахъ общаго блага, называетъ добродѣтельнымъ, а всякій эгоизмъ, всецѣло исключающій такое отношеніе, именуетъ порокомъ. Въ отношеніи къ людямъ онъ разсматриваетъ добродѣтель и порокъ какъ постоянныя реальности, которыя должны оставаться неизмѣнными во всѣхъ странахъ и во всѣ времена, и воображаетъ, что человѣкъ здраваго ума, слѣдуя только правиламъ здраваго смысла, не только можетъ находить это «прекрасное и честное» (pulchrum et honestum) въ нравственности и въ произведеніяхъ искусства и природы, но можетъ управлять собой при помощи своего разума такъ же легко и удобно, какъ умѣлый всадникъ при помощи узды управляетъ хорошо выѣзженной лошадью» [1]). «Но всякій внимательный читатель этой книги, продолжаетъ Мандевиль, скоро замѣтитъ, что нѣтъ двухъ системъ болѣе противоположныхъ, чѣмъ моя и лорда. Я признаю его понятія благородными и утонченными: они являются высокимъ комплиментомъ для человѣческой природы и способны, при содѣйствіи небольшого энтузіазма, внушить намъ самыя благородныя чувства относительно достоинства нашей возвышенной природы,—но какая жалость, что они не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, и я не пошелъ бы такъ далеко, если бы почти на всякой страницѣ этого трактата не пы-

[1]) Mandeville. A search into the nature of society. The fable of bees. I, pp. 371—372.

тался доказать, что прочность ихъ не согласуется съ нашимъ повседневнымъ опытомъ» [1]). Въ своихъ дальнѣйшихъ замѣчаніяхъ по поводу воззрѣній Шефтсбёри Мандевиль старается яснѣе вскрыть иллюзорность понятій «прекраснаго и истиннаго», поскольку эти концепціи разсматриваются, какъ нѣчто универсальное и общеобязательное. «Погоня за этими концепціями (какъ реальными), замѣчаетъ онъ между прочимъ, не лучше чѣмъ всякое несбыточное и безумное предпріятіе» [2]). Опытъ, по мнѣнію Мандевиля, наоборотъ, обнаруживаетъ постоянную измѣнчивость этихъ концепцій, подобно нѣкоторымъ другимъ принципамъ, которые также несправедливо считаютъ неизмѣнными. «Главная цѣль, которую я преслѣдовалъ въ этомъ сочиненіи [3]), заключается въ томъ, чтобы доказать, что «pulchrum et honestum», преимущественно и дѣйствительно цѣнное изъ всѣхъ вещей, большею частью такъ же непрочны и измѣнчивы, какъ это можно сказать относительно модъ и обычаевъ, что, слѣдовательно, заключенія выведенныя изъ ихъ предполагаемой достовѣрности, не имѣютъ значенія, и благородныя понятія о природныхъ добрыхъ качествахъ человѣка являются вредными, такъ какъ они ведутъ по ложной дорогѣ и только химеричны: справедливость этого я иллюстрировалъ самыми очевидными примѣрами изъ исторіи. Я говорилъ о нашей любви къ обществу, насквозь изслѣдовалъ разнообразные мотивы этихъ стремленій и показалъ, что всѣ они коренятся въ эгоизмѣ» [4]).

Приблизительно то же самое Мандевиль говоритъ и въ своихъ «Діалогахъ», при чемъ онъ здѣсь указываетъ на враждебность основныхъ принциповъ Шефтсбёри самому духу христіанства и, наоборотъ, пытается показать, что его собственныя воззрѣнія могутъ содѣйствовать только укрѣпленію основъ христіанской религіи. «Я согласенъ съ вами, говоритъ Мандевиль устами Клеомена въ шестомъ діалогѣ, что онъ (Шефтсбёри) былъ ученый человѣкъ и изящный писатель, обнаружилъ богатое воображеніе и тонкость мысли, писалъ изящно и сильно. Но если, съ одной

---

[1]) Ib., p. 372.
[2]) Ib., p. 380.
[3]) A search into the nature of society.
[4]) Ib., pp. 394—395.

стороны, нужно признать, что его чувства относительно свободы и гуманности были благородны и возвышены и что нѣтъ ничего пошлаго или вульгарнаго въ «Характеристикахъ», то, съ другой стороны, нельзя отрицать, что его идеи о добрыхъ и превосходныхъ качествахъ нашей природы были настолько же романтическими и химерическими, насколько онѣ являлись красивыми и привлекательными. Онъ слишкомъ сильно старался соединить двѣ противоположности, которыя никогда не могутъ быть примирены—невинность въ сферѣ нравовъ и то, что считается великимъ въ свѣтѣ. Въ интересахъ достиженія этой цѣли онъ оказывалъ содѣйствіе деизму и подъ видомъ бичеванія поповства и суевѣрія онъ нападалъ на самоё библію. Наконецъ, подвергая насмѣшкѣ нѣкоторыя мѣста Священнаго Писанія, онъ, повидимому, старался подкопать основанія откровенной религіи, намѣреваясь утвердить на развалинахъ христіанства языческую добродѣтель» [1]). Наоборотъ, «авторъ «Басни о пчелахъ», показавши человѣка самому себѣ въ различномъ освѣщеніи, прямо приводитъ къ необходимости не только откровенія и вѣры, но и практической стороны христіанства. Этого достигаетъ онъ, съ одной стороны, обнаруженіемъ суетности міра и самыхъ утонченныхъ его наслажденій, съ другой—убѣжденіемъ въ недостаточности человѣческаго разума и языческой добродѣтели для достиженія истиннаго счастья» [2]).

IV.

«Басня о пчелахъ» обратила на себя вниманіе при самомъ своемъ появленіи, и интересъ къ этому произведенію не ослабѣлъ и послѣ того, какъ это сочиненіе было переиздано въ значительно увеличенномъ объемѣ, въ видѣ двухтомнаго произведенія, заключающаго въ себѣ, кромѣ текста самой «Басни», цѣлый рядъ трактатовъ и упомянутые діалоги. Еще при жизни автора мы встрѣчаемъ нѣсколько сочиненій, направленныхъ противъ «Басни о пчелахъ». Произведенія этого рода обыкновенно касаются не одного Мандевиля, но и его антипода во многихъ отношеніяхъ—Шефтсбёри. Особенно это нужно сказать объ извѣстномъ произведеніи Беркли «Алсифронъ или мелкій философъ», второй діалогъ

---

1) Mandeville. The fable of bees, v. II, p. 432.

2) Ib. p. 431.

котораго посвященъ именно Мандевилю (третій діалогъ направленъ противъ Шефтсбёри) [1]. Спеціально Мандевиля имѣетъ въ виду памфлетъ Лоо (Law), появившійся нѣсколько раньше (1724 г., Remarks on the fable of bees). Снова обоихъ мыслителей (т.-е. Мандевиля и Шефтсбёри) касается «Опытъ» относительно «Характеристикъ» д-ра Брауна, вышедшій уже послѣ смерти Мандевиля (въ 1751 г.). Но еще раньше взгляды обоихъ мыслителей сопоставляются въ извѣстномъ сочиненіи Гетчесона «Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели», вышедшемъ въ 1725 году. Но мы въ настоящее время не будемъ входить въ разборъ этой полемики, тѣмъ болѣе, что она въ значительной степени носитъ субъективный характеръ [2],—мы остановимся только на замѣчаніяхъ по поводу главнѣйшихъ принциповъ Мандевиля, высказанныхъ уже нѣсколько лѣтъ послѣ смерти этого писателя знаменитымъ творцомъ политической экономіи Адамомъ Смитомъ. Мы разумѣемъ его сужденіе о Мандевилѣ, которое находится въ его сочиненіи «Теорія нравственныхъ чувствъ», вышедшемъ въ 1759 г. А. Смитъ говоритъ о Мандевилѣ въ главѣ подъ названіемъ «О системахъ слишкомъ свободныхъ въ нравственномъ отношеніи».

Изложивъ основные принципы Мандевиля, А. Смитъ указываетъ причину той парадоксальности, которая невольно бросается намъ при чтеніи «Басни о пчелахъ». «Большая ошибка книги Мандевиля, говоритъ онъ, заключается въ томъ, что онъ старается представить каждый аффектъ (passion) совершенно порочнымъ, между тѣмъ какъ аффектъ бываетъ таковымъ въ извѣстной степени и въ извѣстномъ направленіи. Поэтому онъ считаетъ суетностью все, что имѣетъ отношеніе—или должно имѣть—къ чувствамъ другихъ, и при помощи такой софистики онъ устанавливаетъ благопріятное для себя заключеніе, что пороки частныхъ лицъ являются общественнымъ благодѣяніемъ» [3]. Далѣе, А. Смитъ пытается найти источникъ для такого именно толкованія эмоціональной стороны человѣческой природы. «Нѣкоторыя популярныя

[1]) Появился въ 1732 г.

[2]) Подробный обзоръ литературы, направленной противъ „Басни о пчелахъ“, можно найти въ монографіи Сакманна (Sakmann): Bernard de Mandeville und Bienenfabel-Controverse. Freiburg i. B. 1897, SS. 192—278.

[3]) A. Smith. The theory of moral sentiments. 6 ed., London, 1790, v. II. p. 317.

аскетическія доктрины, распространенныя въ эпоху, предшествующую жизни Мандевиля, и видѣвшія сущность добродѣтели въ искорененіи всѣхъ нашихъ аффектовъ, были истиннымъ основаніемъ для этой, слишкомъ свободной системы. Мандевилю было легко доказать, вопервыхъ, что полная побѣда въ этомъ отношеніи никогда не имѣла мѣста между людьми, и во-вторыхъ, что универсальность такой побѣды была бы гибельна для общества, полагая конецъ всякой промышленности и торговлѣ и, нѣкоторымъ образомъ, всей работѣ человѣческой жизни. Первымъ изъ положеній онъ, повидимому, доказалъ, что нѣтъ истинной добродѣтели, а то, что претендуетъ быть таковымъ, есть только ложь и клевета на человѣческій родъ, а вторымъ, что пороки отдѣльныхъ лицъ являются общественнымъ благодѣяніемъ, разъ безъ нихъ ни одно общество не можетъ преуспѣвать или процвѣтать» [1]). Высказавъ далѣе свое окончательное сужденіе о взглядахъ Мандевиля, знаменитый экономистъ отмѣчаетъ и ту долю истины, которая, по его мнѣнію, несомнѣнно есть въ парадоксальныхъ утвержденіяхъ автора «Басни о пчелахъ». «Какой бы разрушительной ни казалась эта система, продолжаетъ Смитъ, она никогда бы не захватила столь большого числа лицъ и не причинила бы такой большой тревоги тѣмъ, которые являются друзьями лучшихъ принциповъ, если бы она въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не граничила съ истиной. Система естественной философіи можетъ показаться очень правдоподобной и долго приниматься людьми, и въ то же время она можетъ не имѣть основанія въ природѣ и «не заключать никакого сходства съ истиной» [2]). Но иначе обстоитъ дѣло съ системами моральной философіи, и авторъ, претендующій объяснить намъ происхожденіе нашихъ нравственныхъ чувствъ, не можетъ такъ грубо обмануть насъ и не можетъ столь далеко уклониться отъ истины [3]). Въ этомъ отношеніи авторовъ сочиненій изъ области естественной философіи можно сравнить съ путешественниками, повѣствующими объ отдаленныхъ странахъ, которыя мы плохо знаемъ и о которыхъ можемъ слушать нѣкоторыя преувеличенныя сообщенія.

---

[1]) Ib., pp. 318—319.

[2]) Ib., pp. 319—320. Таково, по мнѣнію Смита, извѣстное ученіе Декарта о вихряхъ.

[3]) Ib., pp. 320—321.

Наоборотъ, авторы моральныхъ трактатовъ похожи на повѣствователей о жизни близкихъ намъ мѣстностей, и мы быстро можемъ отличить ложь отъ истины въ ихъ разсказахъ. По отношенію къ такимъ авторамъ, по мнѣнію Смита, можно сказать, что «по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ ихъ положеній должны быть справедливы и даже тѣ, которыя больше всего являются преувеличенными, должны имѣть нѣкоторое основаніе,—иначе ложь была бы открыта и при безпечномъ просмотрѣ, который мы расположены дѣлать. Авторъ, указывающій, въ качествѣ основанія какого-либо естественнаго чувства, какой-нибудь принципъ, который не имѣетъ никакой связи съ нимъ и не похожъ на другой принципъ, имѣющій такую связь, могъ бы показаться нелѣпымъ и смѣшнымъ самому неразсудительному и неопытному читателю» [1]).

Замѣчанія А. Смита касаются почти исключительно моральныхъ воззрѣній Мандевиля, между тѣмъ какъ въ охарактеризованныхъ взглядахъ автора «Басни о пчелахъ» есть другая сторона, которая также не могла остаться безъ вліянія на крупнѣйшаго представителя политико-экономической науки въ XVIII вѣкѣ. Мы разумѣемъ именно воззрѣнія Мандевиля на природу экономическихъ отношеній, поскольку объясненіе ихъ находится въ связи съ основными психологическими и политическими взглядами этого мыслителя. Эту связь нѣкоторыхъ существенныхъ положеній А. Смита съ столь парадоксальными взглядами Мандевиля отмѣчалъ еще Рошеръ, указывавшій, между прочимъ, на то, что обоснованіе принципа раздѣленія труда у знаменитаго экономиста очень напоминаетъ разсужденія его предшественника, автора «Басни» [2]). Приблизительно то же самое говоритъ и знаменитый авторъ «Капитала», называющій Мандевиля «честнымъ человѣкомъ и свѣтлой головой» [3]). Наконецъ, Ф. А. Ланге въ своей «Исторіи матеріализма» также указываетъ на эту связь основныхъ воззрѣній Мандевиля съ нѣкоторыми важнѣйшими теченіями политической экономіи. «Я того мнѣнія, говоритъ талантливый историкъ, что теорія крайней манчестерской школы и практическая мораль учредителей

---

[1]) Ib., p. 322.

[2]) Roscher. Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre. Leipzig, 1852, S. 123.

[3]) K. Marx. Kapital. 5 Aufl., Hamburg. 1903, B. I, S. 579.

и другихъ очень почтенныхъ кружковъ настоящаго общества не только лишь случайно совпадаютъ съ «Баснею о пчелахъ» Мандевиля, но исторически и принципіально вытекаютъ изъ одинаковаго источника. Если этимъ Мандевиль и возвышается, черезъ сферу чисто личнаго и индивидуальнаго сочувствія пороку, на степень представителя великой исторической мысли, то я не имѣю ничего возразить противъ этого» [1]). «Какъ бы сильно ни были готовы протестовать противъ преувеличеній въ пресловутой баснѣ о пчелахъ Мандевиля, говоритъ Ланге въ другомъ мѣстѣ, все же основное положеніе, что пороки служатъ для общаго блага, было нѣкоторымъ образомъ тайною статьею Просвѣщенія, которая рѣдко упоминалась, но никогда не забывалась. И ни въ какой области видимость истины не говорила такъ сильно въ пользу такого положенія, какъ именно въ области политической экономіи... Вѣдь ея стремленіе направлено съ самаго начала къ споспѣшествованію *матеріальному* народному благосостоянію, и тутъ легко предположить, что прогрессъ общества есть просто сумма всѣхъ прогрессовъ индивидуумовъ; индивидуумъ же,—такъ, по крайней мѣрѣ, неоспоримо видно изъ купеческаго быта всѣхъ временъ,—можетъ достигнуть матеріальнаго благосостоянія только безцеремоннымъ преслѣдованіемъ своихъ собственныхъ интересовъ; пусть же добродѣтель практикуютъ въ другихъ областяхъ, насколько это позволяютъ средства» [2]).

Но изображеніе истиннаго характера политико-экономическихъ воззрѣній Мандевиля и выясненіе его значенія въ развитіи ученій этого типа встрѣчаетъ значительныя затрудненія съ той стороны, что генезисъ взглядовъ Мандевиля въ этой области не можетъ быть вскрытъ въ настоящее время съ достаточною полнотою и убѣдительностью. Ранѣе упомянутый Рошеръ справедливо отмѣчаетъ всю сложность вліяній, подъ которыми слагались взгляды, въ сферѣ народнаго хозяйства какъ Мандевиля, такъ и А. Смита [3]). Не имѣя возможности входить въ подробное обсужденіе этого вопроса, мы въ настоящее время коснемся происхожденія воззрѣній Мандевиля въ другой области—именно сдѣлаемъ нѣсколько замѣча-

---

[1]) F. A. Lange. Geschichte des Materialismus, 1873—1874. B. I, S. 421.

[2]) Ib., B. II, SS. 460—461.

[3]) Roscher. Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre, S. 123.

ній по поводу его этическихъ взглядовъ (въ широкомъ смыслѣ), поскольку послѣдніе основываются на своеобразной, ранѣе охарактеризованной психологіи.

V.

Основныя воззрѣнія Мандевиля въ указанной области, конечно, не могутъ считаться вполнѣ оригинальными, и намъ не трудно сдѣлать указанія на предшественниковъ Мандевиля въ этомъ отношеніи. Прежде всего, на англійской почвѣ мы можемъ назвать знаменитаго Гоббса, котораго такъ напоминаетъ Мандевиль и своими психологическими предпосылками, и своими этическими принципами. Здѣсь мы видимъ тотъ же пессимизмъ, то же убѣжденіе, что эгоизмъ есть основная пружина человѣческой дѣятельности, что альтруистическія побужденія совсѣмъ не являются изначальною принадлежностью нашей природы. Мы не имѣемъ доказательствъ, что Мандевиль внимательно изучалъ Гоббса, но мы знаемъ, что основные взгляды этого мыслителя были ему извѣстны, тѣмъ болѣе что въ самихъ сочиненіяхъ Мандевиля есть ссылки на Гоббса [1]). Но на ряду съ этимъ крупнѣйшимъ представителемъ англійской мысли мы должны назвать еще нѣкоторыхъ континентальныхъ философовъ, которые также могли вліять на выработку главнѣйшихъ воззрѣній Мандевиля. Это, прежде всего, скептики XVI—XVII вв., такіе философскіе писатели, какъ Монтэнь и Бэйль. Первый жилъ гораздо раньше Мандевиля (1533—1592), а второй умеръ въ годъ появленія «Басни о пчелахъ» (1705). Въ произведеніяхъ Мандевиля мы находимъ указанія на знакомство мыслителя съ обоими упомянутыми философами, при чемъ сочиненія Бэйля—какъ соотечественника и почти современника Мандевиля—могли быть хорошо извѣстны послѣднему [2]). Но едва ли можно сомнѣваться, что самое сильное воздѣйствіе Мандевиль испыталъ со стороны также отчасти родного себѣ писателя, французскаго уроженца, герцога Ларошфуко, автора знаменитыхъ афоризмовъ (Reflexions et maximes morales, 1665). Уже бѣглое знакомство съ этимъ произведеніемъ показываетъ, что основные принципы этого мыслителя слишкомъ близки къ воззрѣніямъ Мандевиля, и послѣдній привнесъ въ свои сочине-

[1]) Напр., The fable of bees, v. II, pp. XXVIII, 195.
[2]) Ср. The fable of bees, v. I, p. 180; v. II, p. 136.

нія слишкомъ мало оригинальнаго по сравненію съ своимъ французскимъ прототипомъ. Еще у Ларошфуко мы встрѣчаемъ тѣ же постоянныя утвержденія, что наши самыя возвышенныя побужденія коренятся въ нашемъ эгоизмѣ; что честолюбіе, стыдъ, тщеславіе являются главными рычагами нашей дѣятельности и что въ этихъ и подобныхъ имъ грубо-эгоистическихъ аффектахъ заключается источникъ нашихъ, повидимому, самыхъ безкорыстныхъ побужденій [1]). Что Мандевиль зналъ этого писателя и что, слѣдовательно, здѣсь можетъ идти рѣчь не о логическомъ совпаденіи, а о генетической зависимости, это доказывается ссылками самого Мандевиля на упомянутаго мыслителя [2]). Наконецъ, нужно назвать еще одного мыслителя, который также, несомнѣнно, оказалъ вліяніе на Мандевиля и притомъ довольно значительное. Это извѣстный реставраторъ античнаго эпикуреизма — П. Гассенди. Мандевиль былъ знакомъ съ сочиненіями Гассенди, какъ это можно видѣть изъ собственнаго свидѣтельства писателя [3]). При болѣе внимательномъ сравненіи взглядовъ этихъ мыслителей, мы можемъ точнѣе указать точки соприкосновенія у нихъ и отмѣтить генетическую зависимость Мандевиля отъ его предшественника. Здѣсь можно упомянуть объ общемъ механическомъ или, скорѣе, натуралистическомъ міросозерцаніи обоихъ мыслителей (поскольку рѣчь идетъ о вторичныхъ причинахъ, а не о первой основѣ сущаго), о высокой оцѣнкѣ обоими философами эгоистическихъ задатковъ человѣческой природы, мысль о постепенномъ прогрессѣ человѣческаго рода—въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ (у Мандевиля) къ преданіямъ о первобытной невинности человѣка и т. п. Все это свидѣтельствуетъ о близкомъ знакомствѣ англійскаго писателя съ эпикуреизмомъ, и, быть можетъ, не только съ французской реконструкціей этого направленія, а съ самимъ античнымъ эпикуреизмомъ, какъ онъ нашелъ наиболѣе яркое выраженіе въ знаменитой поэмѣ Лукреція (De rerum natura). По крайней мѣрѣ, пятый діалогъ Мандевиля (во второмъ томѣ «Басни о пчелахъ»), гдѣ изображается процессъ постепеннаго совершенствованія человѣческаго

---

1) Ср. Hasbach. Larochefoucault und Mandeville. Schmoller's Jahrbuch, B. 14, 1890, S. 11.

2) Ср. The fable of bees, v. I, p. 235.

3) Ср. The fable of bees, v. II, p. XXV.

рода, начиная съ самыхъ начальныхъ стадій жизни, очень напоминаетъ извѣстную пятую главу поэмы.

Такимъ образомъ, работа Мандевиля создавалась подъ несомнѣннымъ воздѣйствіемъ разнообразныхъ предшествующихъ мыслителей, и основныя концепціи, которыя мы встрѣчаемъ въ трудѣ этого писателя, далеко не могутъ быть названы оригинальными. Но тѣмъ не менѣе „Басня о пчелахъ“ носитъ значительные слѣды своеобразія, и послѣднее выражается въ оригинальной комбинаціи тѣхъ принциповъ, которые существовали раньше Мандевиля, и въ тѣхъ иллюстраціяхъ, которыя приводитъ Мандевиль для уясненія своихъ положеній. Здѣсь можно упомянуть о той рѣзкой и иногда, быть можетъ, грубой формѣ аргументовъ Мандевиля, которая придаетъ характеръ парадоксальности всему сочиненію. Здѣсь же обращаетъ на себя вниманіе и та особенность въ этой аргументаціи, что она оперируетъ, главнымъ образомъ, съ явленіями историко-культурными и экономическими, и на почвѣ анализа этихъ именно фактовъ авторъ пытается утвердить справедливость своего парадоксальнаго положенія, что пороки отдѣльныхъ лицъ являются необходимымъ условіемъ для процвѣтанія общества. Наконецъ, бросается въ глаза еще одна подробность: Мандевиль пытается, какъ мы видѣли, согласовать свои взгляды съ традиціонною христіанскою моралью, которая, по его мнѣнію, является совершенно неизбѣжною при признаніи крайняго эгоизма человѣческой природы: благодаря этому эгоизму, непреодолимому собственными силами, человѣкъ вынужденъ искать опоры въ помощи свыше. Первая изъ отмѣченныхъ особенностей, быть можетъ, имѣла для себя основаніе въ самомъ характерѣ Мандевиля, въ своеобразіи его духовнаго облика, отчасти, вѣроятно, объясняется намѣреннымъ стремленіемъ къ парадоксальности, въ цѣляхъ привлеченія большаго вниманія къ своему произведенію. Что касается второй изъ упомянутыхъ особенностей, то оцѣнка ея тѣсно связана съ опредѣленіемъ самой задачи сочиненія, которая едва ли легко можетъ быть установлена въ силу того колорита парадоксальности, который присущъ большинству аргументовъ Мандевиля. Конечно, трудно допустить, чтобы Мандевиль защищалъ порочныя проявленія сами по себѣ и даже относительно добродѣтельное состояніе считалъ недостижимымъ по существу въ условіяхъ современной культурной жизни.

Равнымъ образомъ, едва ли можно принимать за чистую монету тотъ оппортунизмъ, который такъ легко предположить у этого писателя, если слишкомъ буквально понимать нѣкоторыя его отдѣльныя положенія. Такое предположеніе плохо мирится съ его идеей прогресса вообще, реальность котораго такъ часто подчеркивается Мандевилемъ. Гораздо естественнѣе допустить, что Мандевиль имѣлъ въ виду болѣе глубокую цѣль—вскрыть тѣ противорѣчія, которыя коренились въ самомъ существѣ современной ему культуры,—показать, что при извѣстныхъ условіяхъ культурный прогрессъ неизбѣжно сопровождается массою отрицательныхъ явленій, которыя едва ли будутъ когда-нибудь устранены вполнѣ. Исходя изъ этой, быть можетъ, нѣсколько пессимистической концепціи, подкрѣпляемой своеобразнымъ анализомъ человѣческой природы, Мандевиль естественно является врагомъ того оптимистическаго міросозерцанія, яркимъ выразителемъ котораго былъ Шефтсбёри. Оптимизмъ этотъ стремился иногда почерпать для себя подкрѣпленіе въ извѣстныхъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, а отсюда попытки Мандевиля показать безполезность аргументовъ съ этой стороны, въ связи съ его стремленіемъ использовать теологическое міросозерцаніе совсѣмъ для противоположной цѣли. Аргументація на этой почвѣ является, какъ извѣстно, столь типичной не только для этой эпохи, но и для болѣе позднѣйшаго времени—въ силу своеобразныхъ условій въ развитіи религіозной жизни въ Англіи. Такимъ образомъ, замыселъ Мандевиля могъ быть гораздо глубже, чѣмъ можно предположить при бѣгломъ знакомствѣ съ сочиненіемъ. Что осуществленіе этого замысла было проведено не совсѣмъ удачно, и во всякомъ случаѣ здѣсь не было достигнуто полной убѣдительности, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Очевидны и причины этого неуспѣха. Это, прежде всего односторонность основныхъ психологическихъ концепцій Мандевиля. Если эгоистическимъ задаткамъ человѣческой природы, дѣйствительно, принадлежитъ большая роль на всѣхъ стадіяхъ развитія, то въ то же время громадное значеніе выпадаетъ и на долю соціальныхъ качествъ, которыя также можно считать прирожденными. Если эгоистическія склонности коренятся, главнымъ образомъ, въ инстинктѣ самосохраненія, то другой могущественный инстинктъ—сохраненія рода является основою для противоположныхъ тенденцій—симпатическихъ или альтруистиче-

скихъ, въ широкомъ смыслѣ слова. Мандевиль стоитъ въ этомъ случаѣ на плечахъ одного изъ крупнѣйшихъ своихъ предшественниковъ—Гоббса и раздѣляетъ всѣ крайности психологическихъ представленій этого мыслителя. Дальнѣйшая ошибка Мандевиля имѣетъ свое основаніе въ его одностороннемъ пониманіи культурнаго процесса, поскольку этотъ мыслитель современный ему типъ прогрессивнаго движенія считалъ вполнѣ нормальнымъ и отвѣчающимъ законамъ культурнаго роста вообще. Едва ли можно сомнѣваться, что тѣ формы культурной жизни, которыя имѣлъ передъ глазами Мандевиль, заключали въ себѣ множество отрицательныхъ проявленій, но отсюда еще не было основаній для категорическаго утвержденія, что этотъ культурный строй является единственнымъ и неизмѣннымъ въ своемъ существѣ и что констатируемыя здѣсь отрицательныя явленія составляютъ неизбѣжную принадлежность культуры на всякой стадіи. Нѣкоторыя изъ отмѣченныхъ Мандевилемъ особенностей въ сферѣ экономическихъ и соціальныхъ отношеній уже утратили или утрачиваютъ свой острый характеръ, другія болѣе тѣсно связаны съ самимъ существомъ буржуазнаго строя и могутъ быть устранены только путемъ коренной реформы этого строя—на основаніяхъ, противоположныхъ указанному типу культуры. Поэтому въ охарактеризованномъ взглядѣ Мандевиля мы, съ одной стороны, можемъ видѣть недостаточно исчерпывающій анализъ культуры вообще, поскольку здѣсь одна изъ преходящихъ ея стадій принимается за абсолютную форму. Съ другой стороны, мы встрѣчаемся здѣсь, несомнѣнно, съ болѣе глубокимъ проникновеніемъ въ существо переживаемой стадіи, когда идея равноправности и принципъ справедливости въ распредѣленіи продуктовъ труда еще не получили полнаго признанія и не сдѣлались достояніемъ общества, еще сильно проникнутаго аристократическими тенденціями—въ ихъ самыхъ различныхъ развѣтвленіяхъ. Поскольку Мандевиль, исходя изъ анализа этой именно формы культуры, приходитъ къ довольно пессимистическимъ выводамъ, постольку его заключенія имѣютъ для себя относительно прочныя основанія и, во всякомъ случаѣ, онъ смотритъ на вещи болѣе трезво, чѣмъ его современникъ—Шефтсбёри, съ своимъ довольно призрачнымъ оптимизмомъ. Въ этомъ отношеніи можно вполнѣ согласиться съ извѣстнымъ историкомъ англійской

философіи Л. Стивеномъ, который пытается оцѣнить вообще научное значеніе характеризуемаго мыслителя. «Съ чисто-научной точки зрѣнія, говоритъ Стивенъ, Мандевиль выше Шефтсбёри. Онъ обязанъ своимъ превосходствомъ рѣшимости взглянуть въ лицо фактамъ, вмѣсто того, чтобы отдѣлываться пустой реторикой. Въ то время какъ Шефтсбёри презрительно отвергаетъ теорію первобытной дикости человѣка, какъ не согласную съ понятіемъ дѣйствующаго по извѣстному плану Провидѣнія, Мандевиль предвосхищаетъ, во многихъ отношеніяхъ, взгляды новѣйшихъ философовъ. Онъ даетъ родъ гадательной исторіи, описывая борьбу за существованіе, благодаря которой человѣкъ постепенно возвысился надъ дикими звѣрями и образовалъ союзы для взаимной защиты. Онъ показываетъ, какъ развитіе воинскихъ наклонностей могло постепенно укрѣплять возникающій порядокъ. Онъ открываетъ зарожденіе религіи въ природномъ фетишизмѣ, который побуждаетъ маленькихъ дѣтей воображать, что все (существующее) думаетъ и чувствуетъ точно такъ же, какъ они сами. Онъ описываетъ медленный ростъ языка, онъ же дѣлаетъ общее замѣчаніе, дѣйствительно поучительное и многозначительное, что многія вещи, которыя обыкновенно приписываются генію одного человѣка, въ дѣйствительности являются результатомъ продолжительнаго времени и многихъ поколѣній, медленно и безсознательно содѣйствующихъ созданію произведеній культуры, безъ большого различія въ природной проницательности (людей)» [1]). Равнымъ образомъ, не менѣе правъ и нѣмецкій біографъ Мандевиля, посвятившій изслѣдованію воззрѣній этого мыслителя очень цѣнную монографію. Указывая различные недостатки въ сочиненіяхъ Мандевиля, нѣмецкій историкъ (Сакманъ), между прочимъ, замѣчаетъ: «И однако это не простой софистъ и не пустой резонеръ: для этого у него слишкомъ много остроты и проницательности въ отношеніи дѣйствительности. Нельзя отрицать, что онъ обнаружилъ даръ тонкаго и удачнаго пониманія явленій культурной исторіи духа. То пониманіе и та оцѣнка, которыя онъ проявилъ въ отношеніи этики эгоизма, при всѣхъ своихъ недостаткахъ, бросающихся въ глаза, представляютъ собою результатъ, до котораго еще не возвысился ни одинъ мыслитель его вѣка. Даже философы Просвѣщенія къ несовершенному

[1]) L. Stephen. History of english thought in 18 century. London, 1876, v. II, p. 40.

знанію относительно того, что честолюбіе и стыдъ составляютъ психологическую пружину, прибавили только очень немногое по сравненію съ тѣмъ, что видѣлъ Мандевиль. Быть можетъ, не будетъ преувеличеніемъ сказать, что даже въ отношеніи современной философіи культурной исторіи изображеніе и оцѣнка того явленія, для котораго Мандевиль далъ естественно только слабые и неопредѣленные эскизные штрихи, составляютъ задачу, которая еще ждетъ своего рѣшенія» [1]). Этотъ же историкъ вполнѣ справедливо оттѣняетъ и другую заслугу Мандевиля, когда этимъ мыслителемъ вскрываются противорѣчія въ самомъ понятіи культуры, поскольку культура создается на почвѣ борьбы между матеріальными и моральными факторами, при чемъ этотъ антагонизмъ усиливается, если самое понятіе этики мыслится сравнительно абстрактно, приближаясь въ этомъ случаѣ къ своеобразнымъ представленіямъ христіанской морали. «Парадоксъ, который соединяется съ именемъ Мандевиля, говоритъ изслѣдователь, подъ софистической оболочкой скрываетъ все-таки здоровое зерно. Какою бы изворотливостью ни характеризовалась формулировка, она совершенно правильно указываетъ на напряженность враждебныхъ элементовъ въ нашей культурѣ. Кто будетъ отрицать, что этическія силы, которыя еще живы среди насъ и съ распаденіемъ которыхъ утратится самое чистое и благородное въ нашемъ историческомъ бытіи, заключаютъ въ своихъ нѣдрахъ идеи, которыя, если ихъ развить до ихъ абстрактныхъ послѣдствій, приведутъ къ разложенію нашихъ историческихъ формъ, чему трудно предвидѣть конецъ? И кто сталъ бы оспаривать, что могущественныя земныя силы, которыя участвуютъ въ созданіи нашей культуры, поскольку онѣ являются жизненными, повинуются своимъ собственнымъ законамъ больше, чѣмъ желала бы теорія, и передъ налагающими обязательство мыслями склоняются не такъ, какъ повелѣваетъ идея?» [2]).

Всѣ эти соображенія оттѣняютъ многозначительность тѣхъ концепцій, которыя нашли свое выраженіе въ охарактеризованномъ произведеніи Мандевиля. Но для насъ въ данномъ случаѣ важно знать, какъ эти концепціи отразились въ дальнѣйшихъ направле-

---

[1]) Sakmann. Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse. Freiburg i. B. 1897. S. 298.

[2]) Ib., SS. 298—299.

ніяхъ англійской морали. Къ сожалѣнію, послѣдующіе британскіе моралисты не подняли проблемы, поставленной Мандевилемъ, во всемъ ея объемѣ. Мы не встрѣчаемъ у нихъ тщательнаго анализа культурныхъ отношеній, въ связи съ которыми Мандевиль развивалъ свою парадоксальную доктрину. Равнымъ образомъ, не всегда оттѣнялись положительные элементы во взглядахъ этого писателя, поскольку они удерживаютъ связь съ философіей или психологіей Гоббса и, съ другой стороны, подчеркиваютъ слабыя стороны въ этической доктринѣ Шефтсбёри. Здѣсь можно отмѣтить взгляды Мандевиля на сложность человѣческой природы и на громадное значеніе эгоистическихъ тенденцій въ процессѣ развитія общественныхъ отношеній. Съ другой стороны, заслуживаетъ вниманія критика Мандевилемъ и этической односторонности Шефтсбёри, поскольку здѣсь отмѣчается несостоятельность оптимизма этого мыслителя, въ связи съ очень спорными реалистическими тенденціями въ области моральныхъ конструкцій. Въ противоположность этому у Мандевиля вполнѣ справедливо подчеркивается релятивизмъ моральныхъ понятій, находящійся въ тѣсной связи съ постепеннымъ ростомъ соціальныхъ отношеній. Но всѣ эти цѣнные пункты въ доктринѣ Мандевиля мало замѣчались послѣдующими представителями англійской этики, а главное вниманіе было обращено на опроверженіе психологическихъ представленій этого мыслителя, поскольку его исходною точкою зрѣнія было истолкованіе человѣческой психики въ смыслѣ самаго крайняго эгоизма. Въ связи съ этимъ у этихъ мыслителей на первый планъ выдвигаются альтруистическіе задатки человѣческой природы, въ которыхъ они стараются найти и основы для моральной дѣятельности. Это можно сказать и о двухъ ближайшихъ предшественникахъ Юма—Гетчесонѣ и Бэтлерѣ, хотя, какъ мы сейчасъ увидимъ, отношеніе ихъ къ роли эгоизма въ жизни человѣка далеко не одинаковое.

9. Этическія воззрѣнія Ф. Гетчесона.

I.

Несмотря на общепризнанность громаднаго значенія англійскихъ моральныхъ ученій въ исторіи развитія европейской этики,

въ обычныхъ курсахъ по исторіи этики сравнительно мало мѣста удѣляется такимъ англійскимъ моралистамъ-интуитивистамъ, какъ Фрэнсисъ Гетчесонъ или Джозефъ Бэтлеръ. Между тѣмъ этическіе взгляды этихъ мыслителей представляютъ значительный интересъ — главнымъ образомъ потому, что въ сочиненіяхъ этихъ моралистовъ уже вскрываются элементы другихъ направленій, получившихъ болѣе обстоятельную разработку въ позднѣйшую эпоху. Мы разумѣемъ здѣсь различные виды утилитаризма, доктрины, которая по своимъ исходнымъ пунктамъ такъ противоположна основнымъ принципамъ интуитивизма. Поэтому названныя ученія являются цѣнными какъ переходная ступень между интуитивизмомъ и утилитаризмомъ, обозначая, такимъ образомъ, непрерывность въ развитіи главнѣйшихъ направленій въ исторіи этики. Въ данномъ случаѣ для насъ важно прежде всего остановиться на характеристикѣ воззрѣній одного изъ этихъ мыслителей потому, что эти воззрѣнія, съ одной стороны, развились въ противовѣсъ ранѣе охарактеризованной доктринѣ Мандевиля, съ другой — они находятся въ тѣсной связи съ моральными взглядами Юма, характеристика которыхъ должна занимать центральное мѣсто въ настоящей работѣ [1]).

---

[1]) Фрэнсисъ Гетчесонъ (Francis Hutcheson) родился 8 авг. 1694 г., въ Ирландіи, въ семьѣ пресвитеріанскаго священника Джона Гетчесона. Свое первоначальное образованіе онъ получилъ въ школѣ Гамильтона (въ Сентфельдѣ), и въ академіи Джемса Альпайна, гдѣ онъ впервые познакомился съ философіей—преимущественно въ схоластической обработкѣ. Въ 1710 году Гетчесонъ вступилъ въ студенты Глэзговскаго университета, гдѣ онъ провелъ шесть лѣтъ, занимаясь изученіемъ философіи, классическихъ языковъ, всеобщей литературы и теологіи. Между прочимъ, во время пребыванія въ университетѣ онъ слушалъ лекціи извѣстнаго намъ англійскаго моралиста Самуила Кларка. По окончаніи университета Гетчесонъ возвратился въ сѣверную Ирландію и вскорѣ получилъ званіе проповѣдника въ одной небольшой пресвитеріанской конгрегаціи. Но онъ недолго пробылъ здѣсь, такъ какъ, подъ вліяніемъ нѣкоторыхъ изъ своихъ друзей, онъ скоро переселился въ Дублинъ, гдѣ основалъ частную школу. Въ Дублинѣ же онъ выступилъ на литературное поприще, издавъ (сначала анонимно) въ теченіе немногихъ лѣтъ нѣсколько сочиненій. Такъ въ 1725 году вышло его главное сочиненіе „Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели“ (An inquiry into original of our ideas of beauty and virtue), а въ 1728 году появилось другое сочиненіе, которое въ нѣкоторомъ отношеніи можетъ служить дополненіемъ къ первому, именно „Опытъ о природѣ и дѣйствіи аффектовъ и склонностей (Essay on the nature and conduct of the passions and affections). Въ Дублинѣ же Гетчесономъ былъ написанъ трактатъ „Мысли о смѣхѣ“, гдѣ авторъ подвергаетъ критикѣ воззрѣнія Гоббса на природу смѣха. Эти сочиненія сдѣлали

II.

Главныя сочиненіями Гетчесона, имѣющими наибольшую цѣнность и при характеристикѣ его моральныхъ воззрѣній, являются: «Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей добродѣтели и кра-

---

имя Гетчесона очень извѣстнымъ среди тогдашняго учено-литературнаго міра, и въ 1730 году Гетчесонъ былъ приглашенъ на каѳедру моральной философіи въ свой родной университетъ—въ Глэзго. Здѣсь прошла вся остальная жизнь Гетчесона—до самой его кончины, послѣдовавшей въ 1746 году. Въ университетѣ Гетчесонъ читалъ различные курсы—по естественной религіи, морали, юриспруденціи. По воскресеньямъ имъ читались лекціи о христіанствѣ, которыя всегда собирали массу слушателей. Какъ профессоръ, Гетчесонъ имѣлъ очень большой успѣхъ и производилъ сильное впечатлѣніе на своихъ юныхъ слушателей. Сила его вліянія увеличивалась благодаря мягкости его характера и другимъ привлекательнымъ чертамъ его высоко-одаренной натуры. Вообще, Гетчесонъ представлялъ собою въ высшей степени цѣльный типъ; вся его дѣятельность стояла въ тѣсной гармоніи съ его теоретическими воззрѣніями, и онъ былъ чуждъ духовной раздвоенности. Въ этомъ отношеніи интересна характеристика Гетчесона, сдѣланная его современникомъ—Личмэномъ (Leechman). „Исключительныя (умственныя) способности и таланты соединялись въ Гетчесонѣ съ самыми пріятными расположеніями и самыми цѣнными добродѣтелями: чистота его образа дѣйствій была безупречна съ самой юности. Выражая самое гордое негодованіе въ отношеніи порока, онъ сохранялъ себя на самомъ далекомъ разстояніи отъ него, избѣгая дефектовъ въ своемъ поведеніи. Но эта добродѣтельная строгость не носила у него отпечатка мрачности, жесткости и нелюдимости, каковыя свойства иногда встрѣчаются въ подобныхъ случаяхъ и дѣлаютъ характеры, въ другихъ отношеніяхъ цѣнные, непріятными, задерживая, такимъ образомъ, то хорошее вліяніе, которое могъ бы произвести примѣръ ихъ добродѣтелей на другихъ. Его цѣльность была строга и ненарушима: онъ отвращался отъ всякаго вида неискренности—въ словѣ и въ дѣйствіи. Онъ презиралъ тѣ мелкія ухищренія, которыя такъ часто считаются въ свѣтѣ за похвальные способы обхожденія и доказательство высшаго благоразумія: его натура была искренняя, открыто и горячо расположенная говорить то, что онъ считалъ за истину. Такимъ образомъ, вы съ перваго взгляда видѣли его искреннюю и возвышенную душу, и въ теченіе всего дальнѣйшаго общенія съ нимъ вы всегда находили его однимъ и тѣмъ же. Онъ былъ весь благожелательность и расположеніе: его внѣшность и поведеніе всегда обнаруживали это. Это было въ такой степени преобладающей его чертой, что оно давало окраску его сочиненіямъ, которыя, быть можетъ, были столько же продиктованы сердцемъ, сколько и головою“ (Выдержка изъ біографіи Гетчесона, написанной Личмэномъ и помѣщенной въ предисловіи къ посмертному сочиненію Гетчесона „Система моральной философіи“ — A system of moral philosophy, Glasgow, 1755, pp. XXIV—XXV).

Что касается философскаго или даже обще-культурнаго вліянія Гетчесона, тѣсно связаннаго съ самою личностью мыслителя, то въ этомъ отношеніи мы находимъ интересныя замѣчанія у новѣйшаго біографа Гетчесона—У. Скотта. „Въ отношеніи Гетчесона,—замѣчаетъ біографъ,—можно сказать больше, чѣмъ въ отношеніи какого-либо другого мыслителя со временъ Сократа, что его жизнь была самымъ лучшимъ завѣщаніемъ потомству... Въ этомъ сразу сила и источникъ вліянія, кото-

соты» (1725 г.) и «Опытъ о природѣ и дѣйствіи аффектовъ и склонностей» (1728 г.). Послѣ смерти Гетчесона, его сыномъ Ф. Гетчесаномъ, была изданы въ 1755 г. обширная «Система моральной философіи», которая въ рукописи была закончена Гетчесономъ-отцомъ. Кромѣ того, еще при жизни Гетчесономъ были написаны на латинскомъ языкѣ руководства по моральной философіи (включая такъ называемое естественное право) и по метафизикѣ (Philosophiae moralis institutio compendoria, ethices et jurisprudentiae naturalis elementa continens, 1742; Metaphysicae synopsis ontologiam et pneumatologiam complectens, 1742). Для характеристики моральныхъ воззрѣній Гетченсона наибольшее значеніе имѣютъ упомянутые «Изслѣдованіе» [1]), «Опытъ» и отчасти посмертное сочиненіе «Система моральной философіи». Главная роль здѣсь принадлежитъ «Изслѣдованію», и его то мы и будемъ преимущественно имѣть въ виду въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи.

Полное заглавіе «Изслѣдованія» такое: «Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели, въ двухъ трактатахъ, въ которыхъ принципы покойнаго графа Шефтсбёри выясняются и защищаются противъ автора «Басни о пчелахъ» и въ которыхъ устанавливаются идеи моральнаго добра и зла, согласно мнѣніямъ древнихъ моралистовъ, съ попыткой ввести математи-

---

рые онъ проявилъ въ отношеніи своихъ современниковъ. Всѣ возвышенныя цѣли въ жизни, всякіе виды практической дѣятельности, хотя бы, повидимому, и тривіальные, которые клонились къ „общему благу“, вызывали у него симпатіи и поддержку, и потому его идеалъ академическаго ученія былъ исключительно стимулирующій какъ для учениковъ, такъ и для всѣхъ тѣхъ, которые подпадали подъ его вліяніе. Классицизмъ, унаслѣдованный отъ Шефтбёри и своеобразно измѣненный имъ самимъ, открылъ новый горизонтъ университетскимъ людямъ Шотландіи, между тѣмъ какъ усвоеніе этого направленія обезпечивало связь между послѣдователями названнаго мыслителя и давнимъ прошлымъ. Его эклектическій типъ мысли былъ именно тѣмъ, чего требовала страна при перенесеніи философіи изъ области сухого академизма въ сердце и въ жизнь народа. Поэтому Гетчесона въ извѣстномъ смыслѣ удачно можно назвать главнымъ представителемъ шотландскаго Просвѣщенія. Болѣе того, его интенсивный интересъ къ повышенію жизни, его страсть къ улучшенію и къ усовершенствованію человѣческаго рода сдѣлали его піонеромъ движенія, которое обыкновенно приписывается утилитаризму. Измѣняя фразу M-r Austin Dobson'a, мы можемъ сказать, что Гетчесонъ былъ паладиномъ философской филантропіи“. (Scott W. R. F. Hutcheson, Cambridge, 1900, pp. 1—2).

[1]) „Изслѣдованіе“ состоитъ изъ двухъ частей, при чемъ первая посвящена анализу идеи красоты, вторая—анализу идеи блага. Для насъ въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе только вторая часть.

ческое исчисленіе въ предметы морали» [1]). Уже изъ этого заглавія выступаютъ двѣ стороны въ основномъ замыслѣ сочиненія, апологетическая и полемическая, поскольку въ первомъ случаѣ Гетчесонъ старается удержать важнѣйшія позиціи Шефтсбёри, и поскольку во второмъ случаѣ онъ считаетъ несостоятельными всѣ аргументы Мандевиля, находящіеся въ тѣсной связи съ основоположеніями философской системы Гоббса. Въ предисловіи къ самому сочиненію Гетчесонъ точнѣе указываетъ главную задачу своей работы въ томъ, «чтобы показать, что человѣческая природа (съ самаго начала) не была оставлена совершенно индифферентною въ отношеніи добродѣтели, такъ чтобы только получались наблюденія относительно выгоды или невыгоды дѣйствій и согласно этому регулировалось поведеніе. Слабость нашего разума и уклоненія, возникающія вслѣдствіе слабости и нуждъ нашей природы, столь велики, что очень немногіе люди могли бы достигнуть тѣхъ длинныхъ дедукцій разума, которыя показываютъ, что нѣкоторыя дѣйствія въ цѣломъ выгодны для дѣйствующаго лица, а противоположныя имъ—гибельны. Создатель природы лучше, чѣмъ воображаютъ наши моралисты, устроилъ насъ для добродѣтельнаго образа жизни, благодаря всегда живымъ и могущественнымъ наставленіямъ, похожимъ на тѣ, какія мы имѣемъ для сохраненія нашихъ тѣлъ. Онъ далъ добродѣтели привлекательную форму, чтобы она возбуждала въ насъ стремленіе достигнуть ея, и одарилъ насъ сильными влеченіями, которыя являются пружинами каждаго добродѣтельнаго дѣйствія» [2]).

Уже здѣсь выступаютъ отличительныя черты гетчесоновской этики—ея отрицательное отношеніе къ раціоналистическому утилитаризму и ея защита изначальныхъ стремленій къ добродѣтели,

---

[1]) An inquiry into original of our ideas of beauty and virtue, in two treatises, in which the principles of late Earl of Shaftesbury are explained and defended against the author of the „Fable of bees“ and the ideas of moral good and evil are established according to the sentements of the ancient moralists with the an attempt to introduce a mathemacical calculation on subjects of morality. London, 1725. Это сочиненіе выдержало нѣсколько изданій еще при жизни автора, и въ 4-мъ изаданіи (1738 г.) авторомъ были сдѣланы нѣкоторыя измѣненія, безъ отступленія отъ главныхъ принциповъ, о чемъ заявляетъ самъ авторъ въ предисловіи къ 4-му изданію. Мы будемъ ссылаться на посмертное изданіе 1772 года, перепечатанное безъ перемѣнъ съ 4-го изданія. Въ отдѣльныхъ мѣстахъ мы отмѣтимъ измѣненія по сравненію съ первымъ изданіемъ.

[2]) An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. Preface, p. X. London, 1772.

тѣсно связанныхъ съ самой природой человѣка. Эти свои основныя положенія Гетчесонъ развиваетъ дальше въ самомъ сочиненіи—сначала путемъ выясненія фундаментальныхъ моральныхъ концепцій добра и зла.

«Слово «нравственная доброта» или хорошее въ нравственномъ смыслѣ (moral goodness),—говоритъ Гетчесонъ,—обозначаетъ нашу идею нѣкотораго качества, воспринимаемаго въ дѣйствіяхъ и вызывающаго одобреніе въ отношеніи поступающаго и со стороны тѣхъ, которые не получаютъ никакой выгоды отъ подобнаго рода дѣйствій. Нравственное зло или морально-нехорошее (moral evil) обозначаетъ нашу идею противоположнаго качества, которое возбуждаетъ отвращеніе и нелюбовь къ дѣятелю и со стороны другихъ лицъ, совершенно незаинтересованныхъ» [1]). Эти явленія одобренія и осужденія, вѣроятно, суть простыя идеи, которыя не могутъ подвергнуться какимъ-нибудь дальнѣйшимъ объясненіямъ [2]). Въ этомъ уже обнаруживается отличіе моральнаго блага или зла отъ блага или зла въ широкомъ смыслѣ или отъ такъ называемаго естественнаго «хорошаго» и «дурного». Всѣ люди, которые говорятъ о нравственномъ благѣ, признаютъ, что это благо вызываетъ любовь къ тѣмъ, которые, по ихъ убѣжденію, обладаютъ этимъ благомъ, между тѣмъ какъ этого не встрѣчается въ отношеніи естественнаго блага (natural good). Въ этомъ можно убѣдиться путемъ внутренняго самоанализа. Дѣйствительно, какъ горячо люди относятся къ тѣмъ, которые, по ихъ мнѣнію, обладаютъ честностью, вѣрностью, благородствомъ, даже и въ томъ случаѣ, когда не предвидится никакой выгоды отъ этихъ удивительныхъ качествъ. Но какъ мы относимся къ тѣмъ, которые владѣютъ такъ называемыми естественными или природными благами, каковы—дома, имѣнія, сады, виноградники, здоровье, сила, хитрость? Мы неизбѣжно любимъ и одобряемъ обладаніе благами перваго рода (т.-е. моральными), но что касается послѣднихъ (т.-е. естественныхъ), то мы совсѣмъ не одобряемъ обладанія ими и даже при видѣ ихъ у насъ возбуждается противоположное чувство—зависти или ненависти. Подобнымъ же образомъ, то, что является нравственно дурнымъ, возбуждаетъ въ насъ ненависть (или негодованіе) въ отношеніи

---

1) Inquiry. London, 1772, p. 93.
2) Ib., p. 93.

лица, въ которомъ мы замѣчаемъ такія качества: каковы, напр., вѣроломство, жестокость, неблагодарность, хотя бы эти явленія въ данный моментъ и не причиняли никакого вреда намъ. Между тѣмъ, мы серьезно любимъ, уважаемъ и жалѣемъ многихъ, которые принуждены испытывать естественныя бѣдствія, каковы бѣдность, голодъ, болѣзнь и смерть [1]).

Откуда же происходитъ это различіе въ идеяхъ относительно поступковъ? По мнѣнію Гетчесона, источникъ этого различія лежитъ въ самомъ процессѣ воспріятія этихъ идей, при чемъ первичнымъ психическимъ переживаніемъ въ этомъ процессѣ является чувство, а польза или выгода, наблюдаемыя въ отношеніи естественныхъ благъ и отсутствующія въ непосредственныхъ моральныхъ сужденіяхъ, являются уже вторичными актами. Удовольствіе, получаемое отъ перцепціи нашихъ чувствъ, даетъ намъ, по словамъ Гетчесона, первую идею естественнаго блага или счастья, а поэтому всѣ объекты, которые способны возбуждать это удовольствіе, называются непосредственнымъ благомъ. Тѣ объекты, которые могутъ въ другомъ отношеніи доставить намъ удовольствіе, именуются выгодными, и мы стремимся къ нимъ или изъ интереса или изъ эгоизма. Такимъ образомъ, наше чувство удовольствія предшествуетъ интересу или выгодѣ и является основаніемъ послѣднихъ. Мы не потому получаемъ удовольствіе отъ объектовъ, что намъ выгодно поступать такъ, но объекты или дѣйствія оказываются для насъ выгодными и являются предметами нашихъ стремленій потому, что мы получаемъ удовольствіе отъ нихъ. Полученіе удовольствія есть нѣчто необходимое для насъ, а выгоднымъ или такъ называемымъ естественнымъ благомъ для насъ является то, что способно посредственно или непосредственно возбуждать удовольствіе, и мы называемъ эти объекты полезными только потому, что они непосредственно или посредственно доставляютъ намъ удовольствіе. Такъ это можно сказать относительно кушаній, питій, музыкальной гармоніи, красивыхъ ландшафтовъ, живописи, статуй, богатства и вообще всего того, что доставляетъ непосредственное благо и что является предметомъ нашихъ стремленій какъ нѣчто выгодное или полезное для насъ [2]).

---

[1]) Ib., pp. 95—96.

[2]) Ib., pp. 96—97.

Что касается, теперь, моральныхъ дѣйствій, то отличительная черта ихъ заключается въ томъ, что они доставляютъ людямъ своеобразное непосредственное удовольствіе независимо отъ какихъ-либо соображеній о выгодѣ или пользѣ, и этимъ они ясно отличаются отъ естественныхъ благъ, гдѣ польза слѣдуетъ за удовольствіемъ. По мнѣнію Гетчесона, уже неглубокій анализъ моральнаго воспріятія можетъ показать, что есть существенное различіе въ природѣ перцепціи моральнаго блага—съ одной стороны и естественнаго или природнаго блага—съ другой. Если бы не было этого различія, ощущаемаго субъективно, то наше восхищеніе плодоноснымъ полемъ или комфортабельной обстановкой было бы тѣмъ же самымъ чувствомъ, которое мы испытываемъ въ отношеніи великодушнаго друга или какого-нибудь благороднаго характера: вѣдь въ томъ и другомъ случаѣ для насъ можетъ быть выгода [1]). Между тѣмъ мы сознаемъ различіе между уваженіемъ или перцепціей нравственнаго превосходства,—чувствомъ, которое въ силу благожелательности возбуждается къ лицу, обладающему этими качествами,—и между тѣмъ представленіемъ объ естественномъ благѣ или полезности, которое только возбуждаетъ желаніе обладать этимъ полезнымъ предметомъ. Основаніе для такого различія—раздѣльная перцепція красоты или превосходства въ разумно дѣйствующихъ существахъ, благодаря которой мы побуждаемся испытывать чувство удивленія и любви въ отношеніи такихъ лицъ [2]).

Такимъ образомъ, у насъ есть своеобразное нравственное чувство (moral sense), какъ опредѣленіе духа получить идею отъ присутствія спеціальнаго объекта, независимо отъ нашей воли [3]). Это же свидѣтельствуетъ и о томъ, что нравственность не могла возникнуть на почвѣ выгоды или религіозныхъ предписаній (особенно въ связи съ наградами или наказаніями, гдѣ неизбѣжно предполагается элементъ пользы); равнымъ образомъ, нравственность не является и продуктомъ воспитанія или привычки, ибо во всѣхъ этихъ случаяхъ всегда есть отношеніе къ принципу полезности [4]). Изъ всего этого мы можемъ, по мнѣнію Гетчесона,

[1]) Ib., p. 100.
[2]) Ib., p. 101.
[3]) Ib., p. 102.
[4]) Ib., pp. 110—123.

заключить, что «какъ Создатель природы опредѣлилъ намъ получать, при помощи нашихъ внѣшнихъ чувствъ, пріятныя или непріятныя идеи объектовъ, согласно тому, полезны или вредны они нашимъ тѣламъ...., такъ Онъ же даровалъ намъ моральное чувство или моральный смыслъ (moral sense), чтобы мы могли направлять (на истинный путь) наши дѣйствія и доставлять себѣ болѣе благородныя удовольствія, такъ что пока мы имѣемъ въ виду только другихъ, мы ненамѣренно этимъ самымъ содѣйствуемъ наибольшему нашему личному благу» [1]).

Это моральное чувство никакъ нельзя отожествлять съ какими-либо врожденными идеями,—это есть только своеобразная особенность или расположеніе нашего духа. «Мы не склонны воображать, — замѣчаетъ Гетчесонъ,—что это нравственное чувство больше, чѣмъ какое-либо другое чувство, предполагаетъ существованіе какихъ-либо врожденныхъ идей, или такого же знанія, или какихъ-либо практическихъ положеній,—мы такимъ названіемъ только желаемъ обозначить опредѣленіе (или склонность) нашего духа получать пріятныя или непріятныя идеи дѣйствій, когда онѣ подпадаютъ нашему наблюденію, еще раньше всякаго мнѣнія о выгодѣ или ущербѣ, которые могутъ получиться отъ нихъ, все равно какъ намъ можетъ нравиться правильная форма гармоническихъ сочетаній, хотя мы можемъ совсѣмъ не знать математики и не видѣть никакой пользы отъ такого рода сочетаній, кромѣ непосредственнаго удовольствія» [2]).

Послѣ этихъ предварительныхъ разъясненій о природѣ моральнаго чувства и о сущности нравственныхъ дѣйствій Гетчесонъ приступаетъ къ выясненію характера добродѣтельныхъ дѣйствій, исходя изъ анализа аффектовъ или эмоцій (passions) и склонностей или природныхъ влеченій (affections) [3]). «Каждое дѣйствіе,—говоритъ онъ,—считаемое нами хорошимъ или дурнымъ, всегда проистекаетъ изъ нѣкотораго чувства, предполагаемаго у разумныхъ дѣятелей, и все, что мы называемъ добродѣтелью или порокомъ,

---

[1]) Ib., p. 116.

[2]) Ib., pp. 116—117.

[3]) Различіе между passions и affections Гетчесонъ видитъ въ томъ, что первыя въ гораздо большей степени связаны съ тѣлесными процессами (An essay on the nature and the conduct of the passions and affections. 4 ed., London, 1756, p. 63).

есть или такое чувство или поступокъ, слѣдующій за нимъ» [1]). Такъ какъ ни одно изъ чувствъ или расположеній, называемыхъ нами добродѣтельными, не возникаетъ изъ себялюбія или желанія личной выгоды, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что добродѣтель не совершается изъ эгоизма дѣйствующаго лица и вообще не вытекаетъ изъ какихъ-либо себялюбивыхъ мотивовъ [2]). Чувства или расположенія, которыя являются самыми важными въ морали, суть любовь и ненависть; всѣ остальныя эмоціи являются только модификаціями этихъ первоначальныхъ чувствъ [3]). Во всѣхъ этихъ чувствахъ нѣтъ элемента выгоды, если брать эти эмоціи въ ихъ изначальномъ видѣ [4]). Такимъ образомъ, добродѣтель не есть нѣчто основанное на эгоистическихъ побужденіяхъ. Наоборотъ, она является какъ бы «нѣкоторымъ опредѣленіемъ или понужденіемъ нашей природы — стремиться къ осуществленію блага для другихъ, или представляетъ собою нѣкоторый инстинктъ, предшествующій всякому разсужденію на почвѣ интереса и располагающій насъ къ любви въ отношеніи къ другимъ людямъ—въ формѣ моральнаго чувства» [5]). Разбираясь въ различныхъ качествахъ дѣятельности, «съ цѣлью регулировать нашъ выборъ между разнообразными дѣйствіями, находящимися передъ нами, или указать изъ нихъ такія, въ которыхъ выражается величайшее нравственное превосходство, мы нашимъ чувствомъ добродѣтели вынуждаемся судить такъ, что при одинаковыхъ степеняхъ счастья, ожидаемаго отъ извѣстнаго дѣйствія, добродѣтель, или добродѣтельность поступка находится въ зависимости отъ числа лицъ, на которыхъ простирается счастье. Такимъ же образомъ, нравственное зло или порокъ находится въ зависимости отъ степени несчастья или числа страдающихъ, такъ что самое лучшее дѣйствіе—то, которое приноситъ наибольшее счастье наибольшему числу людей, а самое худшее—то, которое въ такой же мѣрѣ причиняетъ страданіе» [6]).

---

[1]) Ib., p. 119.

[2]) Ib., pp. 120—121.

[3]) Ib., p. 121.

[4]) Ib., p. 135.

[5]) Ib., p. 144.

[6]) Ib., pp. 165—166. Въ первомъ изданіи своего основного труда („Изслѣдованіе“) Гетчесонъ стремится дать чисто математическое выраженіе только что формулированному принципу. Здѣсь онъ указываетъ слѣдующія „правила“, которыя могутъ

Поэтому «нравственная красота характеровъ возникаетъ изъ ихъ дѣйствій или изъ искреннихъ намѣреній, имѣющихъ въ виду общее благо, согласно силамъ этихъ дѣйствующихъ лицъ. Мы составляемъ наше сужденіе о нихъ сообразно ихъ установившемуся настроенію, а не на основаніи какихъ-нибудь случайныхъ вспышекъ, грубыхъ аффектовъ, хотя послѣдніе могутъ ослаблять красоту добрыхъ характеровъ.... Итакъ, добродѣтельный характеръ—не нѣкоторыя случайныя движенія состраданія, естественнаго влеченія, признательности и т. п. Но такимъ характеромъ является установившаяся или твердая (fixed) гуманность или желаніе общаго блага всѣмъ, на кого можетъ простираться наше вліяніе, поскольку все это побуждаетъ насъ ко всякимъ актамъ благотворительности, согласно нашему благоразумію и знанію интересовъ другихъ людей, а сильно развитая благожелательность позаботится о томъ, чтобы мы были правыми въ отношеніи самихъ себѣ при выборѣ самыхъ вѣрныхъ способовъ служенія человѣческому роду» [1]). Такимъ образомъ, Гетчесонъ признаетъ своеобразную «универсальную благожелательность» (universal benevolence), которая и лежитъ въ основѣ нашихъ добродѣтельныхъ поступковъ. Эту «универсальную благожелательность» ко всѣмъ людямъ мы можемъ сравнить, по словамъ Гетчесона, съ принципомъ тяготѣнія, который, быть можетъ, распространяется на всѣ міровыя тѣла, но дѣйствіе котораго увеличивается, подобно благожелательной любви, по мѣрѣ уменьшенія разстоянія, и проявляется въ сильнѣйшей степени при соприкосновеніи тѣлъ [2]). Отсюда естественно слѣдуетъ, что и «сама добродѣтель или добрыя располо-

содѣйствовать болѣе точной оцѣнкѣ моральной дѣятельности. 1) Нравственная цѣнность характера и количество общаго блага, произведеннаго имъ, есть сложное отношеніе его благожелательности (benevolence) и его способностей (abilities) или, подставляя иниціалы употребляемыхъ понятій (М—моментъ или количество блага, В—благожелательность, А—способности), мы будемъ имѣть: $M=B\times A$. 2) Въ случаѣ, если при сравненіи добродѣтельныхъ поступковъ, способности дѣйствующихъ лицъ одинаковы, благожелательность выражаетъ сумму общаго блага или $B=M\times I$. 3) Когда благожелательность въ обоихъ дѣйствующихъ лицахъ одинакова и когда другія обстоятельства одинаковы, мы получаемъ отношеніе $M=A\times I$ (Inquiry. London, 1725, pp. 168—169). Мы не будемъ останавливаться на дальнѣйшихъ, не совсѣмъ ясныхъ формулахъ, тѣмъ болѣе, что въ позднѣйшихъ изданіяхъ уже отсутствуетъ спеціально-математическое выраженіе этихъ положеній.

[1]) Ib., p. 178.

[2]) Ib., p. 203.

женія въ нашей душѣ не являются принципомъ наученія, но суть дѣйствія Великаго Создателя всѣхъ вещей, въ силу чего наша природа является одаренной упомянутыми добрыми расположеніями, при чемъ эти послѣднія усиливаются и укрѣпляются благодаря нашему собственному воздѣйствію на нихъ» [1]).

Таковы основныя воззрѣнія Гетчесона въ области морали, какъ они изложены въ его главномъ сочиненіи «Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели». Эти же взгляды Гетчесонъ развиваетъ и въ своихъ позднѣйшихъ произведеніяхъ: въ «Опытѣ о природѣ и дѣйствіи аффектовъ и склонностей, съ иллюстраціями относительно моральнаго чувства» и въ посмертной «Системѣ моральной философіи». Мы не считаемъ необходимымъ останавливаться на подробномъ изложеніи этихъ сочиненій, а приведемъ только нѣсколько отрывковъ изъ нихъ—главнымъ образомъ по одному вопросу, именно по вопросу объ отношеніи между моральнымъ чувствомъ и разсудкомъ, о чемъ слишкомъ кратко говоритъ Гетчесонъ въ своемъ первомъ сочиненіи.

Въ «Опытѣ», какъ и въ «Изслѣдованіи», Гетчесонъ ясно утверждаетъ, что дѣйствіе является морально-хорошимъ только тогда, когда оно вытекаетъ изъ благожелательнаго чувства или намѣренія доставить благо другимъ [2]). Разсудку или разуму (reason) принадлежитъ второстепенная роль въ процессѣ моральной дѣятельности, ибо «никакой разсудокъ не можетъ побудить къ дѣйствію безъ предположенія какой-либо цѣли, а цѣль эта не можетъ быть обозначена независимо отъ какого-либо инстинкта или чувства» [3]). Самъ разсудокъ возбуждается къ дѣятельности чувствами [4]). Мы имѣемъ въ нашемъ умѣ моральныя идеи, которыя и суть перцепціи духа: мы разсуждаемъ о нихъ, сравниваемъ ихъ точно такъ же, какъ это мы дѣлаемъ въ отношеніи ощущеній. Но всѣ наши идеи—или матеріалъ для нашихъ сужденій и разсужденій—получаются отъ нѣкоторыхъ непосредственныхъ способностей перцепціи—внутренней или внѣшней, которую мы можемъ назвать чувствами... Разсудокъ или интеллектъ, повидимому, не порождаетъ

[1]) Ib., p. 246.

[2]) An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense, 4 ed., London, 1756, p. 38.

[3]) Ib., p. 291.

[4]) Ib., p. 218.

новыхъ видовъ идей, а только открываетъ или различаетъ отношенія уже въ полученныхъ идеяхъ [1]).

Приблизительно то же самое Гетчесонъ утверждаетъ и въ «Системѣ моральной философіи». Такъ, прежде всего, онъ опредѣляетъ здѣсь цѣль моральной философіи, какъ стремленіе направить людей къ такой формѣ дѣятельности, которая преимущественно содѣйствуетъ наибольшему счастью и совершенству,—насколько это можетъ быть достигнуто наблюденіями и выводами изъ устройства природы, безъ помощи сверхъестественнаго откровенія [2]). Что касается роли разума, то значеніе его, по Гетчесону, очень велико, поскольку мы при помощи его производимъ сравненія, судимъ, размышляемъ, различаемъ чувства, влеченія и т. п., но тѣмъ не менѣе цѣли ставятся не разумомъ: мы стремимся къ нимъ на основаніи нѣкоторыхъ расположеній или опредѣленій души [3]). Какъ и въ другихъ сочиненіяхъ, Гетчесонъ подчеркиваетъ инстинктивный характеръ моральнаго чувства, сравниваетъ его съ другими инстинктивными проявленіями, а также съ нашими способностями судить и размышлять [4]), но въ то же время онъ отмѣчаетъ здѣсь, что это чувство можетъ совершенствоваться и усиливаться, подобно другимъ способностямъ, путемъ культуры [5]).

III.

Таковы главнѣйшія воззрѣнія Гетчесона въ сферѣ морали. Сущность ихъ можно формулировать въ отрицательной и положительной формѣ, смотря по тому, какія изъ основныхъ тенденцій предшествующей этики отвергаетъ или признаетъ этотъ мыслитель, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ предполагается возможность привлеченія и новыхъ элементовъ въ этическую систему. Въ отрицательной формѣ можетъ быть выражено отношеніе Гетчесона къ религіозному обоснованію этики, поскольку онъ не считаетъ нужнымъ искать для своей системы религіознаго базиса, а только стремится утвердить ее на анализѣ человѣческой природы. Затѣмъ, здѣсь же можно упомянуть объ отрицательномъ отношеніи Гетче-

[1]) Ib., pp. 240—241.
[2]) A system of moral philosophy. London, 1755, p. I.
[3]) Ib., p. 38.
[4]) Ib., p. 58.
[5]) Ib., pp. 59—60.

сона къ разсудку, какъ основному фактору въ процессѣ моральной дѣятельности, поскольку въ основѣ активной работы разсудка, по мнѣнію Гетчесона, лежатъ извѣстныя влеченія и чувства, являющіяся главными пружинами въ функціяхъ нашего интеллекта. Наконецъ, здѣсь же необходимо отмѣтить аналогичный отрицательный взглядъ на личную пользу или выгоду, какъ основной положительный критерій нашей моральной дѣятельности, и въ связи съ этимъ отрицательное отношеніе къ эгоизму, какъ основному и наиболѣе сильному стимулу всей нашей дѣятельности. Что касается положительной формулировки главнѣйшихъ этическихъ тенденцій Гетчесона, то здѣсь на первомъ мѣстѣ нужно поставить эмоціональное истолкованіе самой природы моральной дѣятельности, въ связи съ признаніемъ своеобразнаго моральнаго чувства, которое представляетъ собою только спеціальное проявленіе универсальной благожелательности. Такимъ образомъ, основною пружиною человѣческой дѣятельности является не эгоизмъ, а совершенно противоположное ему чувство. Далѣе, этому чувству приписывается инстинктивный характеръ, аналогичный другимъ инстинктивнымъ актамъ, которые мы наблюдаемъ въ мірѣ живыхъ существъ. Наконецъ, на почвѣ анализа этого чувства дѣлается выводъ о высшемъ моральномъ критеріи, который состоитъ въ осуществленіи наибольшаго счастья наибольшаго числа людей. Такимъ образомъ, здѣсь получается то же самое заключеніе, которое было сдѣлано позднѣйшимъ утилитаризмомъ, хотя послѣдній отправлялся отъ совершенно другихъ посылокъ. Все это, несомнѣнно, придаетъ извѣстный историко-философскій или даже историко-культурный интересъ охарактеризованной доктринѣ Гетчесона и естественно вызываетъ на ту или другую оцѣнку ея.

Оцѣнка доктрины Гетчесона начала имѣть мѣсто непосредственно послѣ выхода перваго сочиненія моралиста („Изслѣдованіе“) въ самыхъ разнообразныхъ произведеніяхъ, посвященныхъ обсужденію этической проблемы. Нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій носили характеръ спеціальной критики произведенія Гетчесона, другія затрагивали эту доктрину въ связи съ изложеніемъ и обоснованіемъ ихъ авторами собственныхъ моральныхъ взглядовъ. Къ первымъ можно отнести трактаты Барнета (Burnett) [1]), Балги (Balguy) [2]),

[1]) Burnett. Letters (London Journal, 1728).

[2]) Balguy. The foundation of moral goodness, 1728—1729.

I. Тэйлора (I. Taylor) [1]), ко вторымъ—сочиненія Бэтлера (Butler) [2]), Гэя (Gay) [3]), Юма [4]), Прайса [5]), А. Смита [6]). Кромѣ этихъ представителей англійской этики можно назвать и нѣкоторыхъ континентальныхъ моралистовъ, въ частности Канта, у которыхъ мы также встрѣчаемъ опредѣленные взгляды на моральную доктрину Гетчесона [7]). Въ большинствѣ этихъ сочиненій мы видимъ отрицательное отношеніе къ ученію Гетчесона, хотя нѣкоторые изъ критиковъ не забываютъ отмѣтить и отдѣльныя положительныя черты въ моральной системѣ англійскаго мыслителя. Къ такимъ чертамъ они относятъ высокую оцѣнку чувства въ процессѣ моральной дѣятельности—въ противоположность интеллектуалистическимъ тенденціямъ въ этикѣ [8]), большое значеніе въ глазахъ Гетчесона альтруистическихъ эмоцій въ противовѣсъ преобладающей роли эгоистическихъ склонностей, какъ эти послѣднія оттѣнялись такими мыслителями, какъ Гоббсъ или Мандевиль [9]), и нѣкоторые другіе частные пункты въ ученіи Гетчесона. Но зато мы встрѣчаемъ гораздо больше возраженій противъ этой доктрины, при чемъ возраженія эти идутъ съ различныхъ сторонъ. Такъ, нѣкоторые изъ критиковъ, принадлежащихъ къ теологическому лагерю, возражаютъ даже противъ самостоятельнаго, независимаго отъ религіи обоснованія этики [10]). Со стороны другихъ критиковъ раздаются возраженія противъ слишкомъ оптимистическаго истолкованія человѣческой природы, поскольку Гетчесонъ рѣшающее значеніе въ процессѣ моральной дѣятельности усваиваетъ альтруи-

---

1) Taylor. J. An examination of the scheme of morality, advanced by Dr. Hutcheson, 1759.

2) Butler. Fifteen sermons, 1726. Analogy of religion, 1736. Dissertation on the nature of virtue, 1736.

3) Gay J. Dissertation concerning the fundamental principle of virtue, 1731.

4) Hume D. Treatise of human nature, v. 3, 1740. An enquiry concerning the principles of morals, 1751.

5) Price R. Review of the principal questions in morals, 1757.

6) Smith A. Theory of moral sentiments, 1759.

7) Мы разумѣемъ извѣстные факты: рекомендацію Кантомъ этическихъ принциповъ Шефтсбёри и Гетчесона въ докритическій періодъ и отрицательное отношеніе къ ихъ идеямъ въ эпоху появленія „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ“ и „Критики практическаго разума“.

8) Butler, Hume.

9) Butler, Hume, Smith.

10) Cambell, Balguy, Taylor.

стическимъ тенденціямъ [1]). Наконецъ, критики-раціоналисты естественно вооружаются противъ гетчесоновскаго пониманія моральнаго чувства, какъ инстинктивной дѣятельности, гдѣ интеллектуальному элементу отводится самая незначительная роль [2]). Мы не будемъ входить въ подробное разсмотрѣніе всѣхъ этихъ полемическихъ выступленій, тѣмъ болѣе, что многія изъ нихъ являются естественно тенденціозными въ силу иногда профессіональнаго положенія ихъ авторовъ [3]),—мы остановимся на характеристикѣ возраженій только одного изъ противниковъ Гетчесона, мало извѣстнаго англійскаго психолога-моралиста—Д. Гэя (J. Gay). Мы дѣлаемъ это потому, что этотъ критикъ въ своихъ замѣчаніяхъ предвосхищаетъ многія мысли послѣдующихъ англійскихъ моралистовъ, въ особенности Юма, поскольку Юмъ и родственные ему мыслители подчеркивали громадную роль ассоціацій въ процессѣ выработки нравственнымъ понятій и въ сферѣ моральной дѣятельности вообще.

Отъ Гэя осталось небольшое сочиненіе (всего 29 страницъ), изданное въ 1731 году У. Кингомъ въ качествѣ введенія къ его книгѣ «Опытъ о происхожденіи зла» (An essay on the origin of evil) [4]). Это маленькое сочиненіе Гэя носитъ заглавіе «Предварительное разсужденіе относительно основного принципа добродѣтели или нравственности» (Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality).

Въ своемъ сочиненіи Гэй прежде всего указываетъ на разнообразіе критеріевъ морали, съ которыми мы встрѣчаемся въ современныхъ системахъ этики. Критеріи эти сводятся къ различнымъ принципамъ: къ природѣ вообще, къ человѣческому разуму, къ согласію съ объективной истиной или съ самими вещами, какъ онѣ существуютъ въ смыслѣ изначальнаго соотвѣтствія добру или злу,—къ общему благу и, наконецъ, къ волѣ Бога [5]). Это разногласіе въ значительной степени объясняется сложнымъ характе-

---

[1]) Butler, Hume, Smith.

[2]) Price, отчасти Burnett, Gay и др.

[3]) Разумѣемъ, главнымъ образомъ, различныхъ критиковъ изъ теологическаго лагеря.

[4]) Мы пользуемся третьимъ изданіемъ этого сочиненія, Cambridge, 1739.

[5]) J. Gay. Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality. Cambridge, 1739, p. XXV.

ромъ идей и нравственныхъ отношеній, и для того, чтобы разобраться въ этомъ разнообразіи принциповъ, намъ необходимо проанализировать основныя идеи въ области морали и попытаться свести ихъ къ болѣе простымъ элементамъ: быть можетъ, въ такомъ случаѣ окажется возможнымъ примирить то разногласіе въ вопросѣ о моральныхъ принципахъ, о которомъ мы только что упоминали [1]). Во всякомъ случаѣ, здѣсь меньше всего поможетъ ссылка на какой-либо изначальный принципъ, который не подлежитъ дальнѣйшему анализу. Съ этой точки зрѣнія насъ не можетъ удовлетворить то истолкованіе природы моральной дѣятельности, которое мы находимъ у Гетчесона: инстинктъ не есть настоящее объясненіе, это—скорѣе разрубаніе, чѣмъ развязываніе узла. Такого рода истолкованіе очень мало отличается отъ традиціонной ссылки или на врожденныя идеи или на такъ называемыя скрытыя качества [2]). Между тѣмъ болѣе глубокій анализъ показываетъ, что мы можемъ безъ затрудненій рѣшить вопросъ о критеріи морали, при чемъ передъ нами вскроется часто лишь вербальный характеръ этихъ длинныхъ споровъ объ основаніяхъ нравственности. Такъ, разумъ нашъ можетъ привести насъ къ двумъ выводамъ, повидимому, противоположнаго характера: конечною цѣлью человѣческой жизни является счастье человѣка, или же смыслъ человѣческаго существованія заключается въ подчиненіи волѣ Бога. Но при углубленіи въ анализъ этихъ конечныхъ принциповъ, мы можемъ видѣть, что между ними не существуетъ такого противорѣчія, которое бросается въ глаза съ перваго раза: вѣдь Богъ сотворилъ человѣка также для блаженства, такъ что въ данномъ случаѣ идея счастья и принципъ воли Божества не приходятъ между собою въ столкновеніе [3]). Съ этой точки зрѣнія, «добродѣтель есть согласіе съ такимъ строемъ жизни, который направляетъ дѣйствія всѣхъ разумныхъ существъ къ достиженію взаимнаго счастья; стремленіе къ такому согласованію обязательно для каждаго человѣка во всѣхъ случаяхъ, и всякій, стремящійся къ такому согласованію, достоинъ одобренія, уваженія и любви за то, что онъ поступаетъ такъ» [1]). При такомъ пони-

---

[1]) Ib., pp. XXVIII—XXIX.
[2]) Ib., p. XXX.
[3]) Ib., pp. XXXVI—XXXVII.

маніи добродѣтели и санкція морали сводится къ простой необходимости поступать такъ, чтобы наша дѣятельность содѣйствовала счастью человѣка или человѣчества [2]). Въ дальнѣйшемъ изложеніи своего трактата Гэй даетъ сжатый анализъ разнообразныхъ эмоціональныхъ проявленій, въ связи съ которыми протекаетъ наша моральная дѣятельность. Это такія чувствованія, какъ любовь, ненависть, надежда, страхъ, гнѣвъ, честолюбіе, гордость, стыдъ, великодушіе, благожелательность и т. п. [3]). На почвѣ этихъ эмоцій, въ ихъ разнообразныхъ сочетаніяхъ, возникаетъ чувство одобренія или неодобренія нашихъ дѣйствій, и это чувство ни въ какомъ случаѣ нельзя считать врожденнымъ или существующимъ въ видѣ инстинкта,—наоборотъ, оно является пріобрѣтеннымъ въ процессѣ индивидуальнаго развитія [4]). Такимъ методомъ анализа уясняются самыя разнообразныя явленія въ области моральной жизни, которыя предшествующими мыслителями нерѣдко считались простыми и неразложимыми, содѣйствуя тѣмъ самымъ напрасному умноженію разнообразныхъ исходныхъ принциповъ въ процессѣ объясненія [5]). Особенно большое значеніе въ дѣлѣ истолкованія различныхъ явленій изъ области моральной жизни Гэй приписываетъ принципу ассоціаціи, роль котораго еще недостаточно выяснена предшествующей философіей. Между прочимъ, здѣсь Гэй приводитъ примѣръ,—впослѣдствіи ставшій классическимъ,—какъ на почвѣ ассоціаціи деньги незамѣтно изъ средства обращаются въ цѣль. Съ особенной подробностью авторъ выясняетъ далѣе роль процесса ассоціаціи въ комбинаціяхъ различныхъ эмоцій эгоистическаго типа, преимущественно такихъ, какъ зависть, ревность и нѣкоторыя родственныя чувствованія [6]).

Только что изложенныя возраженія Гэя имѣютъ большой интересъ: они вскрываютъ многія односторонности въ этическихъ воззрѣніяхъ Гетчесона и въ то же время намѣчаютъ болѣе вѣрно элементы эмпирико-психологическаго метода, поскольку послѣдній можетъ имѣть мѣсто при построеніи этической системы. Мы еще

---

[1]) Ib., p. XXXV.
[2]) Ib., p. XXXVI.
[3]) Ib., pp. XLVI—XLVII.
[4]) Ib., pp. XLIX—LV.
[5]) Ib., pp. LI—LII.
[6]) Ib., pp. LII—LV.

встрѣтимся съ этимъ методомъ при анализѣ этическихъ воззрѣній Юма, а теперь постараемся по возможности объективно отнестись къ основнымъ принципамъ гетчесоновской этики и попытаемся сдѣлать ихъ оцѣнку, такъ сказать, въ историко-философской или историко-этической перспективѣ, что гораздо удобнѣе для насъ, чѣмъ для современниковъ Гетчесона.

Процессъ развитія разнообразныхъ моральныхъ ученій въ Англіи находился въ тѣсной связи съ ходомъ этической мысли на континентѣ. Что касается континентальной морали, то на зарѣ новаго времени мы можемъ наблюдать еще сильное вліяніе теологіи на всѣ области философской мысли. Этика менѣе, чѣмъ какая-либо другая философская дисциплина, была изъята изъ этого вліянія и въ Англіи, что мы уже видѣли, между прочимъ, даже у самого Бэкона, возводящаго основные этическіе принципы къ традиціоннымъ религіознымъ началамъ [1]). Позднѣе мы встрѣчаемъ въ Англіи, какъ и на континентѣ, попытки обосновать мораль независимо отъ религіозныхъ традицій, именно на почвѣ психологическихъ и отчасти соціальныхъ данныхъ. Типичной въ данномъ случаѣ можетъ считаться уже извѣстная намъ знаменитая система Гоббса, которая сыграла столь значительную роль особенно въ развитіи англійской этики. Основныя предпосылки морали Гоббса общеизвѣстны: это его положеніе объ изначальности эгоизма въ человѣческой природѣ, который является основною пружиной человѣческой дѣятельности; его ученіе объ эмпирическомъ происхожденіи основныхъ этическихъ понятій и въ связи съ этимъ своеобразный моральный релятивизмъ, находящій для себя подтвержденіе и въ самомъ генезисѣ соціальныхъ отношеній. Мы знаемъ, какой сильный и горячій протестъ вызвали эти взгляды на англійской же почвѣ. Этотъ протестъ шелъ, прежде всего, со стороны такъ называемыхъ кэмбриджскихъ платониковъ, во главѣ съ Г. Моромъ и Р. Кэдвортомъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ и защиту абсолютизма въ области морали, и выдвиганіе на первый планъ симпатическихъ и альтруистическихъ эмоцій, въ связи съ ограниченіемъ роли эгоизма и, наконецъ, признаніе своеобразнаго нравственнаго чувства, которое носитъ универсальный характеръ

1) F. Bacon. The works, ed. by Spedding, Ellis and Heath. London, 1857, v. I, p. 740.

и которое опредѣляетъ самое существо моральной дѣятельности. Нѣсколько позже родственныя идеи мы встрѣчаемъ у Кумберлэнда и особенно Шефтсбёри, при чемъ у обоихъ изъ названныхъ мыслителей съ особенною силой подчеркиваются соціальные задатки человѣческой природы, тѣсно связанные съ разнообразными симпатическими эмоціями. Впрочемъ, у Шефтсбёри мы находимъ и нѣкоторыя другія особенности въ его взглядахъ на природу моральной дѣятельности, которыя являются очень цѣнными съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія англійской этики. Мы разумѣемъ здѣсь его отрицательное отношеніе къ религіозной санкціи и признаніе автономіи морали, античную окраску его этическаго идеала, поскольку принципъ симметріи является здѣсь доминирующимъ и поскольку нравственное настроеніе получается въ результатѣ опредѣленной гармоніи; наконецъ, здѣсь же можно упомянуть о признаніи Шефтсбёри особаго моральнаго чувства, которое находится въ извѣстной связи съ интеллектуальною дѣятельностью, хотя раціональный элементъ совсѣмъ не является здѣсь исчерпывающимъ.

Намъ нѣтъ нужды подробно возстанавливать въ памяти разнообразныя направленія интеллектуалистической этики, какъ эти направленія были представлены до Гетчесона въ лицѣ Кларка и Уолластона. Равнымъ образомъ, намъ нѣтъ необходимости въ данный моментъ снова затрагивать тѣ теченія англійской этики, которыя ближе всего стоятъ къ принципамъ Гоббса и которыя обнаруживали свою дѣйственность именно передъ появленіемъ главной работы Гетчесона. Въ частности мы разумѣемъ здѣсь Б. Мандевиля, съ его знаменитой «Басней о пчелахъ», о которой у насъ была рѣчь въ предшествующей главѣ. Здѣсь же мы только считаемъ нужнымъ замѣтить, что упомянутое произведеніе Мандевиля было одной изъ причинъ появленія трактата Гетчесона, какъ это отчасти можно видѣть изъ самаго заглавія сочиненія, которое было направлено прежде всего на опроверженіе моральныхъ принциповъ автора «Басни о пчелахъ». Но этимъ, конечно, не ограничивалась задача Гетчесона, который на мѣсто опровергаемыхъ этическихъ принциповъ пытался выдвинуть своеобразную положительную мораль. Главное содержаніе этого моральнаго ученія находилось въ тѣсной связи съ основными принципами этики Шефтсбёри, какъ объ этомъ свидѣ-

тельствуетъ то же заглавіе главнаго трактата Гетчесона. Сходство воззрѣній Гетчесона съ взглядами Шефтсбёри легко бросается въ глаза и при самомъ ознакомленіи съ содержаніемъ сочиненій упомянутыхъ мыслителей, и его можно усмотрѣть въ отношеніи нѣсколькихъ существенныхъ пунктовъ. Сюда можно отнести отрицательное отношеніе обоихъ моралистовъ къ обычной религіозной санкціи и признаніе извѣстной моральной автономіи, далѣе—признаніе изначальности не только эгоистическихъ, но и симпатическихъ эмоцій и громадное значеніе послѣднихъ въ процессѣ этической дѣятельности; наконецъ, здѣсь же можно указать на выдвиганіе непосредственнаго эмоціональнаго элемента въ противовѣсъ крайностямъ этическаго интеллектуализма. Но это сходство между мыслителями совсѣмъ не обращается въ тожество, и взгляды Гетчесона не являются простымъ воспроизведеніемъ моральнаго ученія Шефтсбёри. Наоборотъ, есть нѣкоторыя особенности въ этическихъ воззрѣніяхъ Гетчесона, которыя дѣлаютъ ихъ довольно своеобразными и обезпечиваютъ за шотландскимъ моралистомъ самостоятельное мѣсто въ исторіи англійской этики. Къ этимъ особенностямъ можно отнести ярко-отрицательное отношеніе Гетчесона къ принципу полезности, поскольку этотъ принципъ предполагаетъ вторженіе холоднаго интеллектуальнаго расчета во всякій моральный актъ. Затѣмъ, здѣсь же можно упомянуть о равнодушномъ или даже отрицательномъ отношеніи Гетчесона къ эстетическому критерію въ области морали, который такъ выдвигалъ Шефтсбёри. Въ связи съ этимъ заслуживаетъ вниманія признаніе особаго моральнаго чувства, которое мы встрѣчали у Шефтсбёри и у еще болѣе раннихъ англійскихъ моралистовъ (кэмбриджскихъ платониковъ), но которое характеризуется у Гетчесона особыми чертами по сравненію съ его предшественниками: это не результатъ симметріи или гармоніи аффектовъ (Шефтсбёри), а самостоятельное чувство, глубоко-непосредственной природы, родственное инстинктивнымъ проявленіямъ человѣческаго существа, поэтому въ своемъ происхожденіи независимое отъ разума, отличающееся при этомъ вполнѣ универсальнымъ характеромъ (наподобіе нѣкоторыхъ физическихъ явленій, вродѣ закона тяготѣнія). Наконецъ, здѣсь же нужно упомянуть о принципѣ наибольшаго счастія наибольшаго числа людей, принципѣ, который у Гетчесона находился въ тѣсной связи съ его

взглядомъ на преобладающее значеніе альтруистическихъ свойствъ въ человѣческой природѣ и допускалъ даже своеобразное математическое обоснованіе, очень далекое отъ того, которое мы впослѣдствіи встрѣчаемъ въ устахъ Бентама.

Едва ли можно сомнѣваться, что всѣ перечисленные принципы имѣли большое историческое значеніе, и если нѣкоторые изъ нихъ были въ первый разъ формулированы раньше Гетчесона, однако-жъ послѣдній далъ имъ своеобразную постановку и иногда выдвигалъ ихъ болѣе замѣтно, чѣмъ его предшественники, и тѣмъ самымъ обезпечилъ имъ болѣе прочное мѣсто въ дальнѣйшемъ развитіи этическихъ ученій. Изъ этихъ принциповъ особеннаго вниманія заслуживаетъ принципъ независимости морали, въ связи съ отрицательнымъ отношеніемъ къ традиціонной религіозной санкціи. Цѣнность его увеличивается тѣмъ, что онъ высказывается вѣрующимъ человѣкомъ, глубоко преданнымъ опредѣленной религіи, что̀ не помѣшало ему понять отрицательное значеніе, въ отношеніи чистоты моральныхъ принциповъ, такихъ факторовъ этическаго воздѣйствія, какъ награды или наказанія. Какая роль принадлежала этому принципу автономіи въ разнообразныхъ направленіяхъ позднѣйшей этики, въ частности въ этикѣ категорическаго императива, все это общеизвѣстно, и объ этомъ нѣтъ нужды распространяться. Далѣе, что касается протеста Гетчесона противъ раціонализма въ области морали, то едва ли кто изъ его предшественниковъ выступалъ такъ энергично противъ интеллектуалистическаго критерія въ защиту чувства. Эта позиція Гетчесона только была укрѣплена послѣдующими англійскими моралистами, и, несомнѣнно, она нашла своеобразное отраженіе и въ нѣмецкой этикѣ, даже, быть можетъ, въ морали категорическаго императива, несмотря, повидимому, на полную противоположность это доктрины принципамъ интуитивной морали (быть можетъ, эта противоположность будетъ не такъ велика, если мы обратимъ вниманіе на своеобразную природу «практическаго разума» и нѣкоторую какъ бы инстинктивность «категорическаго императива»). Затѣмъ, въ связи съ признаніемъ громаднаго значенія чувства въ процессѣ моральной дѣятельности заслуживаетъ вниманія протестъ Гетчесона противъ той переоцѣнки эгоистическихъ эмоцій, которую мы встрѣчаемъ сначала у Гоббса, а позже—у Мандевиля.

Равнымъ образомъ, едва ли что можно возражать противъ того выдвиганія различныхъ симпатическихъ чувствованій, которое мы находимъ у Гетчесона: громадная роль этихъ эмоцій справедливо оттѣняется и различными направленіями позднѣйшей морали, не исключая и утилитаризма, который въ лицѣ Бентама еще отправлялся отъ психологіи Гоббса и Мандевиля. Наконецъ, тѣсно связанный съ основными предпосылками Гетчесона принципъ наибольшаго счастья наибольшаго числа людей заслуживаетъ особаго упоминанія, въ виду того, что формулировку этого принципа обыкновенно приписываютъ Бентаму, хотя онъ самъ признается въ его заимствованіи. Но если формулировка этого принципа была заимствована Бентамомъ не у Гетчесона, а у позднѣйшаго моралиста [1]), это не уменьшаетъ значенія шотландскаго мыслителя, а наоборотъ, заставляетъ вспомнить о его пріоритетѣ въ данномъ вопросѣ. Все это, взятое вмѣстѣ, вскрываетъ передъ нами значеніе Гетчесона въ исторіи не только англійской, но и европейской этики вообще, значеніе, часто не достаточно отмѣчаемое историками европейской морали или вообще европейской философіи.

Но указывая эти положительные элементы въ этическомъ ученіи Гетчесона, мы должны въ заключеніе остановиться на тѣхъ пунктахъ въ его моральныхъ воззрѣніяхъ, которые сдѣлали его систему въ цѣломъ очень недолговѣчною и заставили ее вскорѣ же уступить мѣсто другимъ моральнымъ ученіямъ, обнаружившимъ гораздо большую жизнеспособность. Такихъ пунктовъ нѣсколько. Такъ; прежде всего, однимъ изъ самыхъ слабыхъ мѣстъ въ гетчесоновскомъ обоснованіи этики является его психологія, часто очень смутная и неопредѣленная, и во всякомъ случаѣ не вскрывающая вполнѣ психологическаго фундамента моральной дѣятельности. Самыя основныя психологическія понятія, съ которыми оперируетъ Гетчесонъ,—аппетитъ, аффекція и т. п., очень неясны и неустойчивы, и очень трудно вскрыть и уяснить ихъ истинную природу. Далѣе, что касается выясненія роли различныхъ эмоцій въ процессѣ моральной дѣятельности, то мы уже говорили о справедливомъ выдвиганіи Гетчесономъ симпатическихъ чувствованій,—но въ то же время, въ упомянутой борьбѣ съ теоріей Гоббса, Гетчесонъ впалъ въ противоположную крайность, съ одной стороны, недооцѣнивая

[1]) Пристли.

значеніе эгоистическихъ эмоцій въ жизни человѣка вообще и въ его этической дѣятельности—въ частности, съ другой—слишкомъ преувеличивая роль альтруистическихъ чувствованій и считая послѣднія доминирующими независимо отъ ихъ индивидуальной культуры. Если въ своемъ чистомъ видѣ основная концепція Гоббса оказывается глубоко-парадоксальной, то этимъ все-таки нисколько не умаляется значеніе эгоизма въ актахъ моральной дѣятельности, поскольку здѣсь постоянно совершается борьба между эгоистическими и альтруистическими тенденціями. Равнымъ образомъ, вполнѣ признавая преимущественное значеніе для этики симпатическихъ чувствованій, едва ли можно принимать, вмѣстѣ съ Гетчесономъ, ту универсальную благожелательность, которую кладетъ этотъ мыслитель въ основу своей этики. Универсальность этой эмоціи, независимо отъ культуры, такъ же сомнительна, какъ и инстинктивный характеръ моральнаго чувства, на чемъ особенно настаиваетъ шотландскій моралистъ. Правда, самое понятіе объ инстинктѣ у Гетчесона не отличается ясностью и опредѣленностью, но все-таки отличительная черта инстинктивныхъ актовъ—ихъ безсознательность, въ смыслѣ отсутствія преднамѣренности, несомнѣнно принималась Гетчесономъ, и этимъ уже произносится опредѣленный приговоръ надъ этой основной этической концепціей моралиста. Совсѣмъ не раздѣляя всѣхъ крайностей этическаго раціонализма, однако едва ли нужно распространяться о всей односторонности гетчесоновскаго толкованія самаго существа моральной дѣятельности, цѣнность которой опредѣляется именно степенью сознательности, присущей всякому моральному акту. Такимъ образомъ, признаніе инстинктивнаго характера за моральнымъ дѣйствіемъ совсѣмъ не вскрываетъ истинной природы послѣдняго, при чемъ вообще ссылка на инстинктъ, какъ на конечный факторъ, едва ли можетъ быть признана удовлетворительной въ качествѣ объясняющаго принципа [1]). Далѣе, если признать эту инстинктивность моральнаго чувства какъ фактъ, то въ какомъ положеніи это свойство находится къ личному опыту? Съ одной стороны, Гетчесонъ старается отличить это чувство отъ того, что обычно понимается подъ врожденными идеями, съ другой—мы все-таки не можемъ

[1]) Это было справедливо отмѣчено, какъ мы уже видѣли, однимъ изъ современныхъ Гетчесону критиковъ—Гэемъ.

ясно представить роли индивидуальнаго опыта въ процессѣ развитія нравственнаго чувства. Правда, нашъ моралистъ не разъ упоминаетъ о большомъ значеніи культуры для роста и укрѣпленія этого чувства, но для насъ все-таки неясно, какимъ образомъ культура обостряетъ это природное расположеніе. Затѣмъ, однимъ изъ существенныхъ недостатковъ гетчесоновскаго анализа этого чувства является невыясненность отношенія этой душевной функціи къ нашему интеллекту. Роль послѣдняго въ процессѣ моральнаго сужденія, конечно, не отрицается Гетчесономъ, но въ то же время мы не можемъ уяснить себѣ всего значенія интеллекта въ самомъ существѣ моральнаго акта. Несомнѣнно только, что значеніе это не особенно велико, тѣмъ болѣе что, по мнѣнію Гетчесона, роль нашей судящей дѣятельности обнаруживается уже послѣ поступка, а въ самомъ процессѣ совершенія или, вѣрнѣе, въ мотивахъ къ самому акту рѣшающее значеніе принадлежитъ эмоціональному элементу. Наконецъ, что касается попытки Гетчесона дать математическое выраженіе своему главному положенію и такимъ способомъ обосновать свой принципъ, что высшая добродѣтель предполагаетъ счастье наибольшаго числа людей, то эта попытка, при всей своей исторической цѣнности, кажется слишкомъ мало обоснованной, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ математическіе аргументы англійскаго моралиста обнаруживаютъ слишкомъ малую убѣдительность. Аналогичныя попытки мы встрѣчаемъ и гораздо позже—у утилитаристовъ, но тамъ подобные пріемы оказываются покоящимися на болѣе твердымъ основаніяхъ и во всякомъ случаѣ находящимися въ болѣе тѣсной связи съ исходными предпосылками. Очевидно, и самъ авторъ характеризуемой системы сознавалъ слабость своихъ математическихъ конструкцій, такъ какъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ своей работы онъ счелъ необходимымъ опустить эти математическіе аргументы.

Всѣ отмѣченные недостатки въ моральномъ ученіи Гетчесона естественно бросались въ глаза тѣмъ многочисленнымъ критикамъ этого моралиста, о которыхъ мы упоминали раньше. Эти оппоненты Гетчесона подчеркивали слабыя стороны этической системы этого мыслителя, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ не ограничивались критическою задачею, а пытались на мѣсто опровергаемыхъ принциповъ выставить свои собственныя конструкціи, которыя,

по мнѣнію этихъ моралистовъ, могли претендовать на гораздо большую прочность. При созданіи этихъ конструкцій одни изъ мыслителей удерживали нѣкоторые принципы шотландскаго моралиста и, такимъ образомъ, имѣли въ виду только перестройку гетчесоновскаго зданія морали, другіе отправлялись отъ противоположныхъ принциповъ и создавали совершенно новыя построенія. Насъ въ данный моментъ интересуютъ пока мыслители перваго типа, и однимъ изъ наиболѣе крупныхъ въ этомъ отношеніи (хотя очень мало извѣстнымъ на континентѣ) является Д. Бэтлеръ, характеристикѣ моральныхъ воззрѣній котораго мы и намѣрены посвятить слѣдующую главу.

10. Моральные взгляды Джозефа Бэтлера.

I.

Имя Д. Бэтлера извѣстно у насъ развѣ только спеціалистамъ, а между тѣмъ Лесли Стивенъ, авторъ основательной «Исторіи англійской мысли въ 18 столѣтіи», называетъ этого мыслителя самымъ глубокимъ и самымъ проницательнымъ моралистомъ (если только исключить Юма) XVIII вѣка [1]). Если даже въ этихъ словахъ англійскаго историка признать нѣкоторую долю преувеличенія, то все-таки несомнѣнно, что этическіе взгляды Бэтлера заслуживаютъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ какое имъ обычно удѣляется въ сочиненіяхъ по исторіи философіи или даже по исторіи этики. При характеристикѣ важнѣйшихъ этическихъ направленій въ Англіи XVII и начала XVIII ст. обыкновенно имѣютъ въ виду наиболѣе яркихъ представителей англійской морали: Гоббса и Мандевиля—съ одной стороны, Шефтсбёри и Гетчесона—съ другой. Что касается Бэтлера, то его моральныя воззрѣнія, носящія, какъ мы увидимъ ниже, очень замѣтные слѣды эклектизма, естественно оставались въ тѣни или иногда совсѣмъ не выступали на сцену при изображеніи эволюціи этическихъ проблемъ какъ на англійской почвѣ, такъ и на континентѣ. Между тѣмъ такое отношеніе къ Бэтлеру едва ли можно назвать справедливымъ. Несмотря на несомнѣнную

---

[1]) Leslie Stephen. History of english thought in 18 century. London, 1876, v. II, pp. 46, 55.

эклектическую окраску, этическіе взгляды этого мыслителя содержатъ въ себѣ, какъ это выяснится ниже, и значительную долю оригинальности. Затѣмъ, самый эклектизмъ Бэтлера является очень цѣннымъ съ точки зрѣнія моральной эволюціи, какъ переходная ступень между упомянутыми болѣе ранними теченіями англійской этики и между позднѣйшими этическими концепціями, какъ мы находимъ послѣднія наиболѣе ярко выраженными въ сочиненіяхъ Д. Юма и А. Смита. Наконецъ, нельзя не отмѣтить своеобразнаго ученія Бэтлера о природѣ нравственнаго сознанія, ученія, которое предвосхищаетъ нѣкоторыя важнѣйшія этическія концепціи, явившіяся только въ концѣ XVIII в. или въ началѣ XIX уже на континентѣ, и именно въ Германіи. Все это даетъ намъ право представить хотя бы сжатую характеристику моральныхъ воззрѣній Д. Бэтлера, при изображеніи главнѣйшихъ направленій британской морали до Юма [1]).

Первое сочиненіе Бэтлера, доставившее ему извѣстность, «Пятнадцать проповѣдей», (Fifteen sermons) появилось въ 1726 г. Это, дѣйствительно, сборникъ проповѣдей, произнесенныхъ Бэтлеромъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ въ церкви при Архивѣ (Rolls Chapel). Для характеристики моральныхъ воззрѣній Бэтлера имѣютъ значеніе первыя три проповѣди. Въ 1736 году вышло главное произведеніе Бэтлера, еще болѣе популярное въ Англіи, чѣмъ «Пятнадцать проповѣдей», это—«Аналогія между религіей (естественной и откровенной)—съ одной стороны и устройствомъ и теченіемъ природы—съ другой» (The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature). Какъ показываетъ самое заглавіе, сочиненіе имѣетъ въ виду проблемы философіи религіи. Наконецъ, нужно назвать еще два небольшихъ трактата

1) Джозефъ Бэтлеръ (Joseph Butler) родился въ 1692 г., въ Уонтэджѣ, въ семьѣ торговца сукнами. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ школѣ Самуэля Джона, въ Глучестерѣ, послѣ чего поступилъ сначала въ Оксфордскій, а затѣмъ въ Кэмбриджскій университетъ. Въ 1718 году онъ принялъ священство и вскорѣ сдѣлался проповѣдникомъ въ Лондонѣ при церкви Архива (Rolls Chapel). Въ 1721 году онъ былъ назначенъ пребендаріемъ въ Салисбэри, а въ слѣдующемъ году—ректоромъ въ Генгтонъ. Въ 1738 г. Бэтлеръ сдѣланъ епископомъ въ Бристолѣ, гдѣ онъ пробылъ до 1740 года, когда былъ переведенъ въ Лондонъ деканомъ собора св. Павла. Въ 1750 году онъ былъ назначенъ епископомъ въ Дэргамъ, гдѣ и скончался въ 1752 году.

Бэтлера: «О личномъ тождествѣ» и «О природѣ добродѣтели». Послѣдній трактатъ является наиболѣе цѣннымъ источникомъ, вмѣстѣ съ «Пятнадцатью проповѣдями», для изображенія взглядовъ Бэтлера въ области морали.

Уже въ предисловіи къ своимъ проповѣдямъ Бэтлеръ указываетъ методъ, которымъ онъ считаетъ необходимымъ итти въ анализѣ нравственной дѣятельности, а также пытается дать, въ самыхъ общихъ чертахъ, основную концепцію своей моральной системы.

По мнѣнію Бэтлера, есть два способа трактованія моральныхъ сюжетовъ: одинъ начинаетъ съ изслѣдованія абстрактныхъ отношеній вещей, другой отправляется отъ изученія фактовъ. Въ послѣднемъ случаѣ задачею изслѣдователя является опредѣленіе природы человѣка въ ея спеціальныхъ проявленіяхъ, поскольку въ дѣятельности этой природы могутъ быть констатированы спеціальные принципы экономіи и своеобразнаго расположенія частей или общей конституціи. Отсюда возникаетъ задача дальнѣйшаго изслѣдованія—установить, какой строй или способъ жизни соотвѣтствуетъ такъ понимаемой природѣ человѣка. Если держаться перваго, апріорнаго метода, то заключеніе будетъ выражаться въ той формѣ, что порокъ или безнравственность противорѣчитъ природѣ и основанію самихъ вещей. Если слѣдовать второму методу, то можно прійдти къ выводу, что порокъ есть насиліе надъ нашей природой, какъ бы брешь въ стройной организаціи, свойственной этой природѣ. Оба эти метода ведутъ къ одному и тому же—къ выясненію нашихъ обязанностей въ отношеніи практической жизни, и они очень значительно подкрѣпляютъ и усиливаютъ другъ друга. Первый изъ этихъ методовъ чаще всего принимаетъ видъ непосредственнаго формальнаго доказательства и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ менѣе всего представляетъ матеріала для какихъ-либо ухищреній въ спорѣ; послѣдній методъ болѣе всего способенъ удовлетворить открытый и свѣтлый умъ и болѣе приложимъ къ нѣкоторымъ частнымъ отношеніямъ и условіямъ жизни [1]). Бэтлеръ находитъ болѣе удобнымъ для раскрытія своихъ моральныхъ воззрѣній пользоваться именно этимъ опытнымъ или психологическимъ методомъ.

[1]) J. Butler. The works, ed. by W. E. Gladstone. Oxford, 1896, v. II, pp. 5—6.

Первыя три изъ «Проповѣдей» Бэтлера ставятъ своей задачей выяснить, что разумѣется подъ природой человѣка, какъ скоро утверждаютъ, что добродѣтель заключается въ слѣдованіи этой природѣ, а порокъ—въ уклоненіи отъ нея. Утвержденіе это вполнѣ справедливо, и его нужно только обосновать [1]). Слѣдуя Шефтсбёри, Бэтлеръ въ этомъ обоснованіи исходитъ изъ понятія системы, экономіи или конституціи, понимая подъ этими терминами совокупность взаимоотношеній между частями единаго цѣлаго, поскольку въ этомъ цѣломъ осуществляется извѣстная идея. Такую систему можно констатировать въ каждомъ произведеніи природы или произведеніи искусства,—тѣмъ болѣе она имѣется въ природѣ человѣка. Съ этой точки зрѣнія совокупность отношеній въ жизни человѣческаго духа можно сравнить съ часовымъ механизмомъ: механизмъ этотъ, какъ для всѣхъ очевидно, состоитъ изъ частей, но части эти находятся въ опредѣленныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, и этимъ достигается гармонія цѣлаго; такъ и человѣческая природа состоитъ изъ разнообразныхъ психическихъ элементовъ—аффектовъ, чувствъ, влеченій и т. п., во главѣ съ дѣятельностью рефлексіи или совѣсти (conscience), и главенство этой послѣдней функціи и создаетъ своеобразную гармонію человѣческой жизни [2]). Дальнѣйшій анализъ долженъ привести насъ къ убѣжденію, что подобно тому, какъ назначеніе или идея часовъ заключается въ измѣреніи времени, такъ идея или конституція нашей природы заключается въ культурѣ добродѣтели [3]). Въ этомъ процессѣ осуществленія добродѣтельной жизни главная роль принадлежитъ упомянутой рефлексіи или совѣсти, которая ясно носитъ на себѣ слѣды превосходства надъ всѣми остальными принципами и претендуетъ на абсолютную власть надъ ними, въ смыслѣ подчиненія ихъ этой высшей руководящей силѣ [4]). Предоставленіе такого преимущества этой силѣ является совершенно необходимымъ для осуществленія жизненной гармоніи, и игнорированіе именно этого обстоятельства составляетъ, по мнѣнію Бэтлера, существенный недостатокъ моральной теоріи Шефтсбёри [5]).

[1]) Ib., p. 6.
[2]) Ib., pp. 8—9.
[3]) Ib., pp. 9—10.
[4]) Ib., p. 13.
[5]) Ib., pp. 14—15.

При свѣтѣ этого принципа мы приходимъ къ убѣжденію, что благожелательность и себялюбіе или эгоизмъ (въ извѣстной степени) не противорѣчатъ другъ другу, все равно какъ не находятся въ антагонизмѣ между собой польза и добродѣтель. Мало того, исключительная благожелательность къ отдѣльному лицу можетъ служить выраженіемъ слабости, все равно, какъ и игнорированіе личной пользы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ не можетъ считаться достойнымъ похвалы [1]).

Эти основныя положенія Бэтлеръ развиваетъ потомъ и въ самыхъ своихъ проповѣдяхъ и въ трактатѣ «О природѣ добродѣтели».

Разсмотрѣніе природы человѣка, какъ въ отношеніи его самого, такъ и въ отношеніи общества, показываетъ, по мнѣнію Бэтлера, что, «въ человѣческой природѣ есть цѣлый рядъ указаній на то, что мы созданы для общества и для того, чтобы дѣлать добро своимъ собратьямъ, все равно какъ мы побуждаемся заботиться о своей собственной жизни, своемъ здоровьѣ и личномъ благѣ» [2]). У человѣка есть естественный принципъ благожелательности, которой въ нѣкоторой степени является для общества тѣмъ же, чѣмъ себялюбіе оказывается для индивидуума [3]). Люди по природѣ находятся въ тѣсныхъ отношеніяхъ другъ къ другу, такъ что есть соотвѣтствіе между внутренними ощущеніями одного человѣка и ощущеніями другого, и поэтому стыдъ или позоръ являются столь же нежелательными и тяжелыми, какъ и тѣлесное страданіе, и, наоборотъ, быть предметомъ общаго уваженія является для всѣхъ въ высшей степени желательнымъ. Люди составляютъ какъ бы одно тѣло, чѣмъ и объясняются ихъ разнообразныя чувства другъ къ другу. Поэтому совершенно абсурдно утверждать, что каждый представляетъ собою нѣчто совершенно единичное и независимое отъ другихъ людей. Если мы и наблюдаемъ часто непріязненныя отношенія между людьми, то такія явленія объясняются тѣмъ, что люди имѣютъ необузданныя страсти, которымъ они потворствуютъ въ извѣстныхъ случаяхъ такимъ образомъ, что причиняютъ вредъ другимъ и въ то же время наносятъ ущербъ

---

1) Ib., p. 25.

2) Three sermons on human nature. London, 1867, p. 208.

3) Ib., pp. 208—209.

самимъ себѣ. Какъ не можетъ быть ненависти къ самому себѣ, такъ нѣтъ зложелательства одного человѣка къ другому, если отбросить соревнованіе и месть. Равнымъ образомъ, нѣтъ любви къ несправедливости, угнетенію, вѣроломству, а есть сильное стремленіе получить извѣстныя внѣшнія блага, и эти послѣднія, какъ показываетъ очень старое наблюденіе, даже самые обездоленные люди предпочли бы достигнуть самыми невинными средствами, если бы это было легко осуществимо [1]). Итакъ, благожелательность является преобладающею чертою человѣческой природы, въ противовѣсъ себялюбію или эгоизму. Но въ то же время хотя она имѣетъ въ виду общее благо, а эгоизмъ—частное, они настолько совпадаютъ другъ съ другомъ, что наибольшее личное удовлетвореніе получается только въ томъ случаѣ, если мы проявляемъ въ должной мѣрѣ благожелательность, а, съ другой стороны, и себялюбіе есть одна изъ главныхъ гарантій нашего правильнаго поведенія въ отношеніи общества. Все это доказываетъ, что мы созданы для обѣихъ этихъ дѣятельностей [2]).

Кромѣ этихъ основныхъ душевныхъ проявленій, Бэтлеръ указываетъ цѣлый рядъ аффектовъ и чувствъ, отличныхъ какъ отъ благожелательности, такъ и отъ эгоизма, которыя однакожъ содѣйствуютъ какъ общему, такъ и личному благу. Таковы, напр., такія явленія, какъ желаніе уваженія отъ другихъ, любовь къ обществу независимо отъ желанія приносить ему пользу, негодованіе противъ преуспѣвающаго порока,—и все это приводитъ къ такому регулированію нашего поведенія, чтобы послѣднее могло служить на пользу нашимъ собратьямъ [3]).

Въ результатѣ своего анализа Бэтлеръ приходитъ къ выводу, что назначеніе человѣка заключается въ осуществленіи какъ личнаго, такъ и общаго счастья, для чего есть предрасположеніе въ самой природѣ человѣка. Въ дѣйствительности человѣкъ часто не выполняетъ своего назначенія въ данномъ случаѣ или пренебрегаетъ обязанностями какъ въ отношеніи другихъ людей, такъ и въ отношеніи самого себя, когда, въ послѣднемъ случаѣ, онъ не-

---

1) Ib., pp. 213—214.
2) Ib., pp. 209—210.
3) Ib., pp. 210—211,

рѣдко является виновникомъ собственнаго несчастія или даже гибели [1]).

Въ этомъ процессѣ осуществленія моральной дѣятельности человѣкъ руководится особымъ принципомъ, который помогаетъ ему отличать добро отъ зла, одобряетъ первое и порицаетъ второе [2]). Это есть способность рефлексіи или совѣсти (conscience). Эта способность ясно отличается отъ простого чувства или влеченія. Такъ, мать или отецъ могутъ заботиться о своемъ ребенкѣ въ силу естественнаго инстинктивнаго чувства, но это не есть рефлексія или совѣсть: послѣдняя констатируется только тогда, когда родители сознаютъ, что они должны проявлять эту заботливость, напрягать всѣ свои силы и средства къ тому, чтобы достойнымъ образомъ воспитать свое дитя [3]). При помощи именно этой способности человѣкъ дѣлаетъ различіе какъ между интимными влеченіями своего сердца, такъ и между дѣйствіями, выражающимися во-внѣ. Совѣсть произноситъ опредѣленный судъ относительно человѣческихъ дѣйствій, поскольку одни изъ нихъ законны, справедливы, хороши, а другія незаконны, несправедливы, дурны. Не спрашивая ни у кого совѣта и не нуждаясь ни въ чьей помощи, она властно изрекаетъ свои приговоры, одобряя или порицая само дѣйствующее лицо [4]). «Въ силу этой естественной способности человѣкъ дѣлается моральнымъ агентомъ, закономъ для самого себя. При этомъ способность эта не должна разсматриваться только какъ принципъ въ его сердцѣ, который проявляетъ только частичное вліяніе, подобно другимъ принципамъ: нѣтъ, она должна разсматриваться какъ способность, по самому роду и по самой природѣ высшая, чѣмъ всѣ другія, и въ самой себѣ имѣющая свой собственный авторитетъ именно такого существованія» [5]). Изъ самой природы этой способности ясно видно, что она изъявляетъ притязаніе на управленіе всѣми другими способностями, поскольку мы не можемъ образовать понятія о совѣсти не предполагая элементовъ сужденія, направленія, властвова-

---

[1]) Ib., pp. 215—216.
[2]) Ib., p. 212.
[3]) Ib., p. 220.
[4]) Ib., p. 220.
[5]) Ib., p. 220.

нія: все это входитъ, какъ неизбѣжная часть, въ составъ самой идеи этой способности. Если она имѣетъ силу такъ же, какъ и обладаетъ правомъ, если она обладаетъ властью такъ же, какъ имѣетъ для всѣхъ очевидный авторитетъ, то она будетъ абсолютно управлять міромъ [1]).

Въ совѣсти заключается и основаніе для нашего сознанія долга или обязанности. Наша обязанность повиноваться этому закону, говоритъ Бэтлеръ, или самое существованіе этой обязанности, есть законъ нашей природы. Совѣсть не только указываетъ намъ путь, по которому мы должны итти, но она также поддерживаетъ свой авторитетъ тѣмъ, что она въ то же время является нашимъ естественнымъ руководителемъ, руководителемъ, даннымъ намъ Создателемъ нашей природы, поэтому она принадлежитъ къ основнымъ условіямъ нашего существованія. Нашъ долгъ—итти этимъ путемъ и слѣдовать этому руководителю, не задаваясь вопросомъ о томъ, можемъ ли мы сойти съ этого пути или отказаться отъ этого руководителя [2]).

Но совѣсть хотя и высшій, но далеко не единственный руководитель человѣческой жизни: ея дѣятельность осуществляется въ связи съ другими основными двигателями человѣческой жизни, и однимъ изъ такихъ фундаментальныхъ стимуловъ является правильно понимаемое себялюбіе (selflove) или любовь къ самому себѣ. «Разумное себялюбіе и совѣсть,—говоритъ Бэтлеръ,—являются главными или высшими принципами въ природѣ человѣка: всякое дѣйствіе должно соотвѣтствовать этой природѣ, если бы даже были игнорированы всѣ другіе принципы; но такого соотвѣтствія не будетъ, если будетъ отсутствовать одинъ изъ этихъ принциповъ. Совѣсть и себялюбіе, если понимать здѣсь наше истинное счастье, всегда ведутъ насъ по одному и тому же пути» [3]).

Итакъ, есть извѣстная гармонія между своеобразно понимаемымъ себялюбіемъ и совѣстью. Подобная же гармонія встрѣчается между долгомъ и стремленіемъ къ собственной выгодѣ или собственнымъ интересамъ. «Долгъ и выгода совершенно совпадаютъ, большею частью въ этомъ мірѣ, но всецѣло—въ будущемъ, такъ

[1]) Ib., p. 222. Сравн. Dissertation on the nature of virtue, pp. 199—201.

[2]) Ib., p. 225.

[3]) Ib., p. 227.

какъ это предполагается въ самомъ понятіи блага и совершеннаго управленія вещей. Поэтому тѣ, которые были столь мудры въ своемъ поколѣніи, что только преслѣдовали предполагаемый личный интересъ, въ ущербъ и въ непріятность другимъ, въ концѣ-концовъ придутъ къ заключенію, что тотъ, кто скорѣе предпочиталъ отказываться отъ преимуществъ этого міра, чѣмъ дѣлать насиліе надъ своею совѣстью и жизненными отношеніями,—тотъ безконечно лучше позаботился о самомъ себѣ и обезпечилъ себѣ пользу, и счастье» [1]).

II.

Мы изложили, сравнительно кратко, основные пункты моральнаго ученія Бэтлера. Изложеніе это носитъ замѣтныя черты недостаточной систематичности и нѣкоторой отрывочности, но эти особенности объясняются характеромъ самихъ сочиненій Бэтлера, которыми приходится пользоваться при изображеніи взглядовъ этого мыслителя: это не систематическіе трактаты, посвященные развитію и обоснованію моральныхъ концепцій, а проповѣди, часто съ ярко теологической окраской, иногда скорѣе краткіе этюды къ настоящей работѣ, чѣмъ выполненный трудъ, въ иныхъ случаяхъ —трактаты по философіи религіи, гдѣ этическіе вопросы только затрагиваются, а не обсуждаются спеціально. Но, несмотря на всѣ эти особенности трактованія моральной проблемы, мы все-таки безъ труда можемъ замѣтить ту черту въ этическихъ воззрѣніяхъ Бэтлера, которую можно охарактеризовать какъ своеобразный моральный эклектизмъ. Эклектическій характеръ этическихъ конструкцій Бэтлера вскрывается безъ труда, поскольку передъ нами легко вырисовываются основные элементы, комбинаціямъ которыхъ обязаны эти построенія британскаго моралиста. Здѣсь прежде всего нужно назвать Шефтсбёри, вліяніе котораго на Бэтлера было очень велико. Гораздо меньшимъ могло быть воздѣйствіе ученика Шефтсбёри, Гетчесона, главное сочиненіе котораго («Изслѣдованіе объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели») появилось только за годъ до выхода проповѣдей Бэтлера. Что касается Шефтсбёри, то воздѣйствіе этого мыслителя на Бэтлера

[1]) Ib., p. 227.

можно констатировать въ отношеніи нѣсколькихъ пунктовъ. Прежде всего, здѣсь нужно отмѣтить принципъ гармоніи, которому придавалъ такое большое значеніе Бэтлеръ и осуществленіе котораго онъ старался видѣть и въ процессѣ моральной дѣятельности. Установленіе такой гармоніи между различными тенденціями человѣческой природы постоянно является главною задачею Бэтлера въ его анализѣ эгоистическихъ и соціальныхъ задатковъ человѣческаго существа. Въ связи съ вліяніемъ этого принципа гармоніи находятся понятія «экономіи», «системы», поскольку подъ этими терминами разумѣются разнообразныя отношенія между аффектами, имѣющими мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности. Всѣ эти концепціи играютъ большую роль при уясненіи самой природы нравственной жизни и у Бэтлера. Наконецъ, здѣсь же можно упомянуть и о томъ выдвиганіи соціальныхъ тенденцій человѣческой природы, которое мы видѣли у Шефтсбёри и которое постоянно встрѣчается и у Бэтлера, при всемъ его стремленіи остаться вѣрнымъ принципу гармоніи. Но въ этомъ несомнѣнномъ воздѣйствіи Шефтсбёри—только одинъ элементъ для эклектическихъ построеній Бэтлера. Другой необходимый для такой конструкціи элементъ данъ противоположнымъ направленіемъ англійской этики, которое ведетъ свое начало отчасти отъ Гоббса, отчасти—отъ Локка, хотя зародыши его, но только на другой почвѣ, можно встрѣтить у того же Шефтсбёри. Мы разумѣемъ здѣсь тѣ еще зачаточныя формы британскаго утилитаризма, которыя психологически тѣсно связаны съ признаніемъ изначальности эгоистическихъ задатковъ человѣческой природы, ихъ особенной силы по сравненію съ соціальными тенденціями, являющимися достояніемъ уже сравнительно поздней стадіи культуры. Естественно, въ связи съ такой концепціей, выдвиганіе здѣсь впослѣдствіи и раціональнаго элемента, поскольку послѣдній является очень важнымъ при установленіи, уже на почвѣ сознательной дѣятельности, извѣстнаго равновѣсія между эгоистическими и соціальными тенденціями человѣческаго существа. Всѣ эти особенности утилитарной доктрины, въ ея еще относительно рудиментарной формѣ, безъ труда вскрываются и въ характеризуемомъ нами моральномъ ученіи Бэтлера. Такъ Бэтлеръ постоянно отмѣчаетъ законность, въ извѣстной мѣрѣ, и такихъ стремленій человѣческой природы, въ основѣ которыхъ ле-

житъ себялюбіе. Онъ пытается только установить извѣстное равновѣсіе между эгоистическими и альтруистическими тенденціями, считая послѣднія также изначальною принадлежностью человѣческой природы. Но во всякомъ случаѣ, по мнѣнію Бэтлера, любовь къ самому себѣ не можетъ совершенно раствориться въ альтруизмѣ, и эгоизмъ, разумно понимаемый, имѣетъ такое же право на существованіе, какъ и альтруизмъ. Только на почвѣ этой примирительной тенденціи, присущей также и Шефтсбёри, можно понять стремленіе Бэтлера согласовать такія кардинальныя этическія концепціи, какъ выгода и добродѣтель, индивидуальное счастье и общее благо: только такая моральная система и можетъ содѣйствовать осуществленію той гармоніи, которая предполагается необходимой въ процессѣ нормальной этической дѣятельности. Естественно, что при этомъ допущеніи одного изъ важнѣйшихъ принциповъ утилитарной морали встрѣчается и опредѣленный элементъ раціонализма и своеобразной рефлексіи, что особенно замѣтно въ оригинальномъ ученіи Бэтлера о природѣ совѣсти или нравственнаго сознанія, хотя и этотъ элементъ въ извѣстной степени былъ не чуждъ Шефтсбёри (припомнимъ его «раціональные аффекты»). Но прежде чѣмъ дѣлать замѣчанія объ этомъ пунктѣ въ воззрѣніяхъ Бэтлера, необходимо упомянуть, что эклектизмъ этого моралиста не представляетъ собою чисто механическаго соединенія этическихъ элементовъ предшествующихъ мыслителей. Наоборотъ, въ самой попыткѣ комбинировать эти ранѣе формулированные принципы мы можемъ видѣть извѣстную долю оригинальности, поскольку Бэтлеръ относится критически къ нѣкоторымъ основнымъ пунктамъ въ ученіяхъ своихъ предшественниковъ. Такъ, у него нѣтъ того доминированія эстетическаго критерія въ области морали, которое мы встрѣчаемъ у Шефтсбёри, и во всякомъ случаѣ Бэтлеръ далекъ отъ отожествленія истинно-нравственнаго съ эстетически-прекраснымъ. Равнымъ образомъ, Бэтлеру чуждъ и тотъ оптимизмъ, которымъ была окрашена вся философія его предшественника. Наоборотъ, Бэтлеръ рисуетъ и настоящее положеніе человѣческой природы далеко не радужными красками, что находится въ болѣе тѣсной связи и съ его теологическимъ міровоззрѣніемъ. Наконецъ, Бэтлера не удовлетворяетъ и та инстинктивность или даже какъ бы стихійность моральнаго чувства, каковыя свой-

ства этого переживанія отмѣчаются и у самого Шефтсбёри, но особенно подчеркиваются у его преемника—Гетчесона. Такое же, въ извѣстномъ смыслѣ, критическое отношеніе мы находимъ у Бэтлера и къ противоположной этической доктринѣ, наиболѣе яркимъ представителемъ которой мы можемъ считать Гоббса. Признавая извѣстное значеніе за эгоистическими тенденціями въ человѣческой природѣ, Бэтлеръ однако жъ не считаетъ ихъ доминирующими и, наоборотъ, выдвигаетъ на первый планъ соціальные задатки человѣческаго существа. Такимъ образомъ, Бэтлеръ естественно является далекимъ отъ той формы утилитаризма, которая и всѣ наши альтруистическія эмоціи выводитъ изъ чисто эгоистическихъ склонностей, являющихся изначальнымъ достояніемъ нашей природы. Все это свидѣтельствуетъ объ извѣстной долѣ критическаго отношенія Бэтлера къ предшествующимъ моральнымъ ученіямъ, вскрывая въ то же время относительную оригинальность его собственныхъ воззрѣній. Эта оригинальность съ особенною силою обнаруживается въ ученіи Бэтлера о природѣ нравственнаго сознанія или совѣсти. Анализъ совѣсти занимаетъ центральное мѣсто въ этикѣ Бэтлера, и здѣсь англійскій моралистъ замѣтно отличается отъ своихъ отечественныхъ предшественниковъ. Вопросъ о своеобразномъ моральномъ чувствѣ былъ поднятъ въ англійской моральной философіи очень давно, и мы встрѣчаемъ его уже у кэмбриджскаго неоплатоника Генри Мора, не говоря уже о ближайшихъ предшественникахъ Бэтлера—Шефтсбёри и Гетчесонѣ. Но въ данномъ случаѣ Бэтлеръ не повторяетъ своихъ предшественниковъ, и «моральное сознаніе» или совѣсть характеризуются у Бэтлера нѣкоторыми своеобразными чертами. Такъ, совѣсть, прежде всего, есть не столько чувство, сколько рефлексія, и раціональный элементъ выступаетъ на первый планъ въ этой психической дѣятельности. Затѣмъ, совѣсть является доминирующею среди другихъ душевныхъ функцій, и приматъ этой дѣятельности особенно подчеркивается англійскимъ моралистомъ. Наконецъ, въ своихъ проявленіяхъ эта способность является вполнѣ самостоятельною, автономною, дающею законъ сама себѣ. Всѣ эти черты встаютъ передъ нами, какъ вполнѣ оригинальныя, по сравненію съ болѣе ранними направленіями англійской этики, и, несомнѣнно, обезпечиваютъ Бэтлеру самостоятельное мѣсто въ ряду британ-

скихъ моралистовъ. Цѣнность всѣхъ этихъ основныхъ мыслей Бэтлера съ особенной силой обнаруживается, если мы вспомнимъ, какое громадное значеніе всѣ эти положенія—объ автономіи совѣсти, ея приматѣ и т. п.—имѣли для дальнѣйшей эволюціи моральной проблемы, преимущественно на континентѣ, особенно въ связи съ этикой категорическаго императива. Все это заставляетъ видѣть въ Бэтлерѣ относительно оригинальнаго мыслителя, оставившаго извѣстный слѣдъ въ исторіи развитія не только англійской, но и европейской этики вообще. Но этимъ не исчерпывается значеніе Бэтлера, какъ моралиста. Несомнѣнно, заслуживаетъ вниманія и сама примирительная попытка Бэтлера, имѣвшая цѣлью установить извѣстное согласіе между эгоистическими тенденціями человѣческой природы и ея симпатическими расположеніями. Естественно, что въ этомъ процессѣ установленія относительной гармоніи между противоположными задатками человѣческой натуры должна быть отведена значительная роль рефлексіи, которая и на самомъ дѣлѣ оттѣняется Бэтлеромъ. Во всей этой примирительной попыткѣ ясно обнаруживается несостоятельность тѣхъ односторонніхъ представленій о самомъ существѣ человѣческой природы, которыя мы ранѣе встрѣчали, съ одной стороны, у Гоббса и Мандевиля, съ другой—у Шефтсбёри и Гетчесона. Вмѣстѣ съ этимъ здѣсь же вскрывается сознаніе неудовлетворительности того представленія о самой природѣ моральнаго чувства, которое мы встрѣчаемъ въ особенности у Гетчесона, такъ подчеркивавшаго инстинктивный характеръ этой душевной функціи.

Но несмотря на эти черты относительной оригинальности, на это стремленіе углубить анализъ моральной проблемы, эта примирительная попытка Бэтлера не могла считаться вполнѣ удачной и разсчитывать на прочный успѣхъ. И, дѣйствительно, мы видимъ, что эта моральная теорія въ своемъ цѣломъ сравнительно скоро утратила свое значеніе, хотя отдѣльные элементы этой конструкціи оказались довольно жизнеспособными. Эта относительная эфемерность доктрины въ ея цѣломъ объясняется не только ея общимъ эклектическимъ характеромъ, но, главнымъ образомъ, неясностью и неопредѣленностью нѣкоторыхъ основныхъ концепцій, съ которыми оперируетъ Бэтлеръ. Такъ прежде всего, что касается понятія совѣсти, то здѣсь мы не встрѣчаемъ яснаго и отчет-

ливаго представленія объ этой способности. Этой дѣятельности Бэтлеръ усваиваетъ характеръ рефлексіи, слѣдовательно, выдвигаетъ на первый планъ интеллектуальный элементъ, но въ то же время здѣсь не устанавливается яснаго и опредѣленнаго отношенія этого элемента къ природнымъ эмоціональнымъ задаткамъ, въ связи съ которыми развивается упомянутая дѣятельность. Затѣмъ, остается невыясненнымъ отношеніе этой психической функціи и къ другимъ душевнымъ дѣятельностямъ, поскольку такое выясненіе является совершенно необходимымъ для пониманія факта примата совѣсти среди другихъ душевныхъ силъ. Наконецъ, такія свойства совѣсти, какъ ея автономія, ея сила давать законъ самой себѣ, тоже не находятъ для себя достаточнаго объясненія въ той характеристикѣ этой дѣятельности, которую мы встрѣчаемъ у Бэтлера.

Но если психологическія предпосылки англійскаго моралиста, его анализъ важнѣйшихъ душевныхъ дѣятельностей, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, не могутъ претендовать на полную убѣдительность, то приблизительно то же самое можно сказать о самой примирительной попыткѣ Бэтлера. Если даже признать всю важность и, быть можетъ, необходимость такой примирительной задачи, то все-таки рѣшеніе этой задачи у Бэтлера нельзя счесть вполнѣ удовлетворительнымъ. Несмотря на всѣ разъясненія Бэтлера, намъ все-же трудно понять необходимость гармоніи между эгоизмомъ и альтруизмомъ, разъ мы альтруистическія тенденціи считаемъ и болѣе могущественными, и болѣе изначальными въ общей экономіи нашей психики. Въ связи съ этимъ остается нерѣшеннымъ вопросъ объ установленіи правильнаго отношенія между счастьемъ и долгомъ, а также еще болѣе сложная проблема—объ отношеніи между индивидуумомъ и обществомъ. Сознаніе неудовлетворительности рѣшенія всѣхъ этихъ проблемъ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся у Бэтлера и его предшественниковъ, является однимъ изъ стимуловъ къ болѣе углубленному обсужденію этихъ вопросовъ, которое мы и находимъ у самаго крупнаго мыслителя Англіи XVIII в.—Д. Юма.

III. Этика Д. Юма.

1. Психологическія предпосылки этики.

I.

Этическія воззрѣнія Юма предполагаютъ для своего обоснованія извѣстныя психологическія предпосылки, все равно какъ и его гносеологія основывается на опредѣленной психологіи познанія. Объ этой послѣдней мы достаточно говорили въ первой части своей работы [1]), и намъ нѣтъ нужды снова возвращаться къ этому вопросу. Отмѣтимъ только своеобразное представленіе Юма о самой природѣ интеллектуальной дѣятельности, поскольку Юмъ подъ интеллектомъ разумѣетъ, прежде всего, работу нашего разума въ области чисто абстрактныхъ построеній или отношеній между идеями. Но мы указывали также и другое пониманіе разума, когда этимъ названіемъ обозначается работа нашей психики въ сферѣ причинныхъ заключеній, на почвѣ знакомства съ фактическими отношеніями, при чемъ въ этомъ случаѣ дѣятельность разума по своей природѣ поставляется въ тѣсную связь съ другими душевными функціями, играющими, по мнѣнію Юма, очень большую роль и въ интеллектуальныхъ процессахъ. Таково, напримѣръ, воображеніе, каковая дѣятельность подъ перомъ Юма получаетъ очень широкое истолкованіе. Такова же функція привычки, которую, какъ мы знаемъ, Юмъ возводитъ на степень біологическаго фактора. Но главными предпосылками, имѣющими столь большое значеніе для уясненія моральныхъ взглядовъ Юма, являются его воззрѣнія на природу нашей эмоціональной жизни и нашей волевой дѣятельности. Мораль находитъ свое конкретное выраженіе въ нашихъ поступкахъ, мотивами же этихъ поступковъ являются,

---

[1]) Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія Д. Юма. М. 1905.

какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, наши чувствованія или эмоціи. Поэтому Юмъ, вполнѣ естественно, изложенію своихъ этическихъ воззрѣній предпосылаетъ анализъ эмоціональной и волевой жизни. Въ настоящее время мы должны остановиться на главныхъ моментахъ въ этомъ процессѣ изслѣдованія двухъ обширныхъ сферъ нашей психики, которыя представляютъ столь значительный интересъ и въ цѣляхъ выясненія самаго существа моральной дѣятельности. Но приступая къ изложенію воззрѣній Юма на природу эмоціональной жизни и нашей волевой дѣятельности, мы встрѣчаемся съ однимъ существеннымъ затрудненіемъ, которое уже имѣло мѣсто и въ отношеніи теоретической философіи Юма. Именно, взгляды Юма относительно названныхъ душевныхъ дѣятельностей дошли до насъ въ двухъ редакціяхъ—болѣе ранней и болѣе поздней, и намъ приходится уже конструировать воззрѣнія мыслителя путемъ сравнительнаго изученія обѣихъ редакцій. Что касается эмоціональной жизни, то она характеризируется Юмомъ въ спеціальномъ сочиненіи «Объ аффектахъ», составляющемъ вторую часть его «Трактата о человѣческой природѣ». Затѣмъ, уже во второй періодъ своей литературной дѣятельности, послѣ переработки первой части «Трактата» въ «Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ», Юмъ призналъ необходимымъ передѣлать и вторую часть своего ранняго сочиненія, выпустивъ ее въ видѣ «Диссертаціи объ аффектахъ». Волевая жизнь или сфера нашей активности, прежде всего, изображается тоже во второй части «Трактата», гдѣ ей посвящены двѣ спеціальныя главы («О свободѣ и необходимости», «О дѣйствующихъ мотивахъ воли»). Затѣмъ эти главы также подверглись дальнѣйшей переработкѣ и въ такомъ переработанномъ видѣ вошли въ «Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ» (8 гл.). Здѣсь, прежде всего, возникаетъ вопросъ, не можемъ ли мы игнорировать первую редакцію трудовъ Юма и сосредоточиться исключительно на второй обработкѣ, тѣмъ болѣе, что какъ мы знаемъ, самъ Юмъ въ предисловіи къ послѣднему изданію своихъ «Опытовъ», гдѣ содержится и вторая обработка его главныхъ философскихъ произведеній, проситъ читателей и, въ частности, критиковъ только послѣднюю редакцію разсматривать какъ вполнѣ согласную съ его философскими взглядами въ позднѣйшій, болѣе сознательный періодъ его жизни (какъ извѣстно, «Treatise» было написано непо-

средственно по выходѣ Юма изъ колледжа, въ возрастѣ 25 — 28 лѣтъ). Но мы въ свое время уже говорили [1]), что нужно съ извѣстной осторожностью относиться къ этому заявленію Юма, написанному уже на одрѣ смертельной болѣзни, въ состояніи нѣкотораго упадка духа, обусловленнаго, главнымъ образомъ, тяжелымъ болѣзненнымъ состояніемъ. Несмотря на принципіальное сходство обоихъ главныхъ сочиненій Юма въ области теоретической философіи, мы признали необходимымъ пользоваться обѣими редакціями, ибо первая въ извѣстной степени восполняетъ вторую и во всякомъ случаѣ помогаетъ уяснить взгляды Юма по нѣкоторымъ важнѣйшимъ вопросамъ теоретической философіи, тѣмъ болѣе, что эти взгляды часто выражены тамъ въ болѣе рѣшительной и радикальной формѣ, безъ тѣхъ компромиссовъ, которыхъ не чужда позднѣйшая редакція. То же самое нужно сказать и относительно анализа эмоціональной и волевой сферъ. Въ своихъ существенныхъ чертахъ анализъ этотъ является сходнымъ въ обѣихъ редакціяхъ, но тѣмъ не менѣе мы не можемъ ограничиться позднѣйшей обработкой. Главное отличіе послѣдней, какъ мы увидимъ ниже,—въ ея болѣе значительной краткости, и это обстоятельство невыгодно отзывается на уясненіи самаго существа взглядовъ Юма на природу указанныхъ душевныхъ дѣятельностей. Иногда эти сокращенія настолько существенны, что они оставляютъ въ тѣни очень важные пункты въ сферѣ эмоціональной и волевой жизни. Мы не можемъ смотрѣть на эти сокращенія, какъ на показаніе измѣненій въ самихъ психологическихъ взглядахъ Юма: при ближайшемъ анализѣ вскрывается сходство обѣихъ редакцій въ наиболѣе существенномъ, а съ другой стороны, мы знаемъ, что эти сокращенія были сдѣланы, главнымъ образомъ, въ интересахъ большей доступности философскихъ трактатовъ Юма, поскольку многія детальныя разсужденія въ первой редакціи могли показаться, по мнѣнію Юма, довольно трудными для пониманія широкой публикѣ. Всѣ эти соображенія заставляютъ насъ, при изложеніи воззрѣній Юма, пользоваться обѣими редакціями относящихся сюда сочиненій философа, при чемъ мы теперь же отмѣтимъ наиболѣе существенное различіе въ конструкціи интересующихъ насъ произведеній, остав-

[1]) Ib., стр. 28—29.

ляя указаніе болѣе детальныхъ различій до характеристики соотвѣтственныхъ частныхъ пунктовъ.

Такъ, что касается природы волевой дѣятельности, то вопросъ о свободѣ воли, несомнѣнно, нашелъ болѣе законченное и обстоятельное трактованіе въ «Изслѣдованіи о человѣческомъ умѣ», въ главѣ «О свободѣ и необходимости», гдѣ проблема свободы воли выясняется на почвѣ предшествующаго подробнаго трактованія вопроса о природѣ причинной связи. Здѣсь Юмъ пытается обосновать свой детерминизмъ, стараясь распространить его на всю область психическихъ процессовъ, независимо отъ ихъ этической цѣнности. Здѣсь же онъ опровергаетъ и самыя разнообразныя возраженія противъ этого взгляда, поскольку эти возраженія стараются найти для себя оплотъ въ соображеніяхъ моральнаго или религіознаго характера. Но въ этой главѣ мы не встрѣчаемъ исчерпывающаго анализа волевой дѣятельности, здѣсь нѣтъ даже полнаго опредѣленія воли, какъ своеобразной душевной функціи; равнымъ образомъ, вопросъ о мотивахъ нашей дѣятельности не выступаетъ на болѣе видный планъ, заслоняясь ранѣе упомянутой, центральной въ данномъ случаѣ проблемой свободы воли. Но всѣ эти вопросы опредѣленно намѣчаются и получаютъ извѣстное рѣшеніе въ болѣе ранней редакціи, которая имѣетъ болѣе обще-психологическую, чѣмъ философскую окраску. Такимъ образомъ, привлеченіе болѣе ранней редакціи для уясненія взглядовъ Юма на характеръ волевыхъ процессовъ является совершенно необходимымъ. То же самое еще въ большей степени нужно сказать относительно характеристики эмоціональной жизни. Внимательно сравнивая вторую часть «Трактата о человѣческой природѣ» и «Диссертацію объ аффектахъ», которые раздѣляются между собой промежуткомъ времени чуть ли не въ 20 лѣтъ, мы не можемъ сказать, чтобы произошло измѣненіе во взглядахъ Юма на самое существо эмоціональныхъ проявленій. Но вмѣстѣ съ тѣмъ даже и не особенно глубокій анализъ вскрываетъ значительныя различія между обѣими редакціями, которыя не позволяютъ намъ отвергать болѣе раннюю обработку предмета. Такъ, прежде всего, намъ невольно бросается въ глаза различіе по объему обоихъ произведеній: вторая часть «Трактата о человѣческой природѣ», имѣющая своимъ предметомъ анализъ эмоціональной жизни, содержитъ въ се-

бѣ 228 страницъ, между тѣмъ какъ въ «Диссертаціи объ аффектахъ» всего 28 страницъ. Правда, нѣкоторыя главы перваго сочиненія, именно трактующія о волѣ, вошли въ «Изслѣдованіе о человѣческомъ умѣ», но все-таки и при этомъ количественное различіе между обоими произведеніями остается очень внушительнымъ. Болѣе внимательное сравненіе обоихъ произведеній обнаруживаетъ передъ нами не только различіе въ расположеніи матеріала [1]), но и цѣлый рядъ опущеній во второй редакціи, которыя являются очень важными для уясненія самаго существа эмоціональныхъ проявленій. Такъ, только въ «Трактатѣ» мы находимъ опредѣленіе (хотя и не совсѣмъ ясное) того термина (passion), которымъ обозначается вся совокупность эмоціональныхъ переживаній. Затѣмъ, въ «Трактатѣ» отводится очень много мѣста выясненію роли въ жизни эмоцій такихъ факторовъ, которые выдвигаются на первый планъ Юмомъ и при уясненіи характера интеллектуальной дѣятельности. Это—воображеніе и привычка, при чемъ Юмъ въ соотвѣтствующей части «Трактата» особенно подробно останавливается на анализѣ первой функціи. Въ связи съ изображеніемъ природы этой дѣятельности Юмъ много говоритъ о значеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній въ области эмоціональныхъ переживаній, высказывая здѣсь много глубоко-цѣнныхъ психологическихъ замѣчаній. Далѣе, въ «Трактатѣ» сравнительно подробно выясняется психологическая природа того душевнаго переживанія, которое извѣстно подъ именемъ симпатіи. На почвѣ этого своеобразнаго психическаго акта Юмъ пытается объяснить цѣлый рядъ эмоціональныхъ состояній, которыя являются очень важными и для пониманія многихъ явленій въ сферѣ моральной дѣятельности. Наконецъ, большая часть эмоціональныхъ проявленій, которыя являются предметомъ анализа въ обоихъ произведеніяхъ, въ первомъ произведеніи изслѣдуются съ гораздо большею обстоятельностью и глубиною, способствуя тѣмъ самымъ болѣе успѣшному проникновенію въ самое существо анализируемыхъ явленій. Всѣ эти обстоятельства, вмѣстѣ взятыя, не даютъ намъ права, при анализѣ взглядовъ Юма въ отношеніи эмоціональныхъ переживаній, ограничиваться разсмотрѣніемъ позднѣшей редакціи, а, наоборотъ,

[1]) Такъ прямыя или непосредственныя эмоціи въ „Трактатѣ“ разсматриваются послѣ косвенныхъ или посредственныхъ, а въ „Диссертаціи“—наоборотъ.

заставляютъ насъ въ этомъ случаѣ внимательно штудировать оба относящіяся сюда произведенія, т.-е. соотвѣтствующую часть «Трактата» о человѣческой природѣ» и «Диссертацію объ аффектахъ».

II.

Психологическія предпосылки этики Юма состоятъ, какъ мы уже знаемъ, въ своеобразномъ ученіи Юма о природѣ эмоціональной и волевой жизни. Юмъ, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, придаетъ громадное значеніе эмоціональнымъ процессамъ и считаетъ ихъ самыми существенными въ общей суммѣ душевной жизни. Всѣ эти явленія Юмъ обозначаетъ традиціоннымъ терминомъ «passion», къ сожалѣнію, не давая ему совершенно точнаго опредѣленія. Правда, въ одномъ мѣстѣ своего «Трактата» онъ пытается, повидимому, точно отграничить эти процессы отъ другихъ проявленій нашей психики, когда онъ говоритъ: «подъ passion» мы понимаемъ сильное и ощутимое движеніе духа, которое является въ связи съ воспріятіемъ хорошаго или дурного или съ воспріятіемъ какого-либо объекта, который способенъ возбуждать наше влеченіе уже въ силу изначальной организаціи нашихъ способностей» [1]). Но это опредѣленіе едва ли можетъ считаться вполнѣ яснымъ и точно выражающимъ самое существо душевнаго переживанія, которое именуется «passion». Во всякомъ случаѣ, это не «страсть» въ нашемъ смыслѣ слова, хотя и для обозначенія «страсти» Юмъ употребляетъ тотъ же терминъ «passion». Несомнѣнно, понятіе «passion» у Юма болѣе широкое и не только можетъ охватывать чувствованія или эмоціи, какъ ихъ понимаетъ современная психологія, но и простирается на нѣкоторые волевые процессы, когда Юмъ относитъ къ области «passion» влеченіе и отвращеніе [2]). Но во всякомъ случаѣ, эмоціональная сфера обнимается этимъ понятіемъ, и поэтому мы будемъ передавать «passion» терминами «эмоція» или «аффектъ», понимая послѣдній не въ смыслѣ вспышки чувства, а обозначая имъ самыя разнообразныя обнаруженія эмоціональной жизни.

---

[1]) Treatise of human nature, v. II, pp. 213—214 (ed. by Green and Grose, London, 1890).

[2]) Ibid., p. 214.

Что касается, теперь воли, то эту форму нашей душевной жизни Юмъ представляетъ тѣсно связанной съ эмоціональной сферой и даетъ ея анализъ при характеристикѣ этой послѣдней, считая волевые акты «самыми замѣчательными результатами явленій удовольствія и страданія» [1]). Но самое опредѣленіе воли также не отличается желательною точностью и ясностью. «Подъ волей,—говоритъ Юмъ,—я понимаю не что иное, какъ внутреннее впечатлѣніе, которое мы чувствуемъ и сознаемъ, когда намѣренно производимъ какое-нибудь новое движеніе въ нашемъ тѣлѣ или когда мы вызываемъ какую-либо новую перцепцію въ нашемъ духѣ» [2]). При этомъ Юмъ полагаетъ, что это впечатлѣніе, подобно основнымъ эмоціональнымъ проявленіямъ, не можетъ быть предметомъ какихъ либо-дальнѣйшихъ опредѣленій и должно разсматриваться какъ фактъ, хорошо извѣстный намъ по нашему непосредственному опыту. Это опредѣленіе воли, сдѣланное Юмомъ, не можетъ почитаться вполнѣ точнымъ и яснымъ въ связи съ нѣкоторою неясностью, въ данномъ случаѣ, терминовъ «впечатлѣнія» и «перцепція». Но какъ бы то ни было, мы можемъ и изъ этого опредѣленія понять существенныя черты волевого акта: сознательность, въ смыслѣ преднамѣренности, и элементъ новизны — въ теченіи нашихъ процессовъ—физическихъ или психическихъ. Юмъ не входитъ въ дальнѣйшій анализъ этихъ особенностей, считая ихъ первичными и не сводимыми къ какимъ-либо болѣе простымъ элементамъ. Но для него является вопросомъ первостепенной важности вопросъ о мотивахъ волевыхъ дѣйствій, и обсужденію этой проблемы Юмъ посвящаетъ особую главу въ своемъ «Treatise». Этотъ вопросъ, по мнѣнію Юма, долженъ встать передъ каждымъ человѣкомъ, желающимъ отдать отчетъ самому себѣ въ своихъ дѣйствіяхъ, и этимъ именно объясняется очень длиная исторія этого вопроса, съ которымъ мы встрѣчаемся въ самыхъ разнообразныхъ философскихъ системахъ. При этомъ Юмъ съ самаго начала указываетъ на мнѣніе, давно утвердившееся въ философіи и очень часто защищаемое въ широкой публикѣ, по которому источникомъ волевой дѣятельности является разсудокъ. Этотъ послѣдній будто бы даетъ и долженъ давать наиболѣе прочные мотивы для

[1]) Ibid., p. 81.
[2]) Ib., p. 181.

нашей дѣятельности, и если иногда таковыми мотивами являются эмоціи, то разсудокъ необходимо долженъ вступать въ борьбу съ этими страстями. Несмотря на распространенность этого мнѣнія, Юмъ считаетъ его, съ психологической точки зрѣнія, глубоко-несправедливымъ, и доказательству этой несправедливости онъ удѣляетъ достаточно мѣста въ своемъ «Трактатѣ».

Разсудокъ, по мнѣнію Юма, обнаруживаетъ свою дѣятельность въ двухъ направленіяхъ: или онъ оперируетъ только въ области абстрактныхъ отношеній, имѣя дѣло въ этомъ случаѣ съ своеобразными математическими конструкціями, или же онъ вращается въ сферѣ фактовъ, ограничиваясь только вѣроятными заключеніями о предметахъ, которые ему извѣстны изъ опыта. Но въ первомъ случаѣ разсудокъ, взятый въ изолированности отъ другихъ душевныхъ дѣятельностей, не можетъ быть источникомъ какого бы то ни было дѣйствія. Вѣдь въ этомъ случаѣ разсудокъ имѣетъ дѣло только съ абстрактными построеніями, а между тѣмъ въ сферѣ волевыхъ дѣйствій мы приходимъ въ соприкосновеніе съ съ чисто-реальными отношеніями, такъ что здѣсь уже вскрывается различіе по существу между этими сферами дѣятельности. Правда, мы знаемъ, что математика имѣетъ очень важное значеніе въ сферѣ фактическихъ отношеній, но математика сама по себѣ здѣсь нисколько не опредѣляетъ нашей дѣятельности. Самое большее, на что можетъ претендовать въ этомъ случаѣ дѣятельность нашего разсудка, заключается въ направляющей силѣ нашего ума, въ его сужденіяхъ относительно причинъ и слѣдствій, гдѣ мы уже встрѣчаемся со второй формой работы нашего разсудка. Въ этомъ процессѣ фактическаго познанія мы испытываемъ цѣлый рядъ эмоціональныхъ переживаній, и у насъ естественно возникнуть вопросу о причинахъ и слѣдствіяхъ этихъ переживаній. Возможно, что въ связи съ анализомъ этихъ факторовъ получается измѣненіе и въ нашей дѣятельности, но и въ этомъ случаѣ истинная сила импульса коренится не въ нашемъ разсудкѣ, а въ упомянутыхъ эмоціональныхъ процессахъ, конкретно проявляющихся въ актахъ удовольствія и неудовольствія, удовлетворенности и неудовлетворенности. Мы никогда не могли бы знать, что извѣстные объекты являются причинами или слѣдствіями данныхъ процессовъ, если бы у насъ было совершенно индифферентное отношеніе къ этимъ при-

чинамъ и слѣдствіямъ, если бы здѣсь не затрагивалась наша эмоціональная сфера [1]). Итакъ, разъ разсудокъ самостоятельно не можетъ вызвать опредѣленнаго желанія или тѣмъ болѣе породить извѣстнаго дѣйствія, то онъ не можетъ оказывать, самъ по себѣ, активнаго противодѣйствія эмоціи, какъ импульсу того или другого поступка. Эмоція можетъ встрѣтить активное противодѣйствіе со стороны тоже эмоціи, а не стороны совершенно другого принципа—разсудка. Отсюда психологически является неправильнымъ говорить о борьбѣ между разсудкомъ и страстью. Разсудокъ есть и долженъ быть только рабомъ эмоцій, и онъ никогда не можетъ претендовать на что-либо большее, какъ только служить и повиноваться имъ [2]). Поэтому мы не можемъ говорить въ общей формѣ о противорѣчіи между разсудкомъ и эмоціей. Можно только съ извѣстными ограниченіями утверждать, что противорѣчіе между этими душевными дѣятельностями имѣетъ мѣсто именно въ томъ случаѣ, если эмоціямъ сопутствуетъ нѣкоторое сужденіе или мнѣніе. Тогда только можно говорить о нѣкоторой неразумности эмоцій, понимая это противорѣчіе съ разсудкомъ въ двухъ формахъ. Прежде всего, это противорѣчіе встрѣчается въ томъ случаѣ, если эмоція, какъ, напр., надежда или страхъ, печаль или радость, основывается на предположеніи существованія объектовъ, которыхъ въ дѣйствительности нѣтъ. Затѣмъ, это противорѣчіе имѣетъ мѣсто и въ томъ случаѣ, гдѣ мы, осуществляя извѣстную эмоцію въ дѣйствіи, выбираемъ средства, не достаточныя для намѣченной цѣли, и обманываемся въ нашихъ сужденіяхъ о причинахъ и слѣдствіяхъ. Гдѣ нѣтъ этихъ условій, гдѣ нѣтъ ложныхъ предположеній въ основѣ эмоцій и гдѣ нѣтъ ошибки въ выборѣ средствъ для достиженія намѣченной цѣли, нашъ умъ не можетъ ни оправдывать, ни осуждать эмоціи. Вѣдь для разсудка, въ его изолированномъ функціонированіи, нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что онъ можетъ скорѣе согласиться на разрушеніе цѣлаго міра, чѣмъ на оцарапаніе моего пальца. Равнымъ образомъ, нѣтъ никакого противорѣчія и въ томъ, чтобы мой собственный разсудокъ предпочелъ мою полную гибель причиненію какого-либо незначительнаго неудобства для совершенно незнакомаго мнѣ лица. Все это сви-

[1]) Ib., pp. 193—194.
[2]) Ib., pp. 194—195.

дѣтельствуетъ о томъ, что эмоціи и разсудокъ могутъ впадать въ противорѣчіе только при извѣстныхъ условіяхъ, и во всѣхъ другихъ случаяхъ между ними можетъ существовать извѣстная согласованность. Поэтому, лишь только мы замѣчаемъ ложность какого-либо предположенія или недостаточность какихъ-либо средствъ для достиженія поставленной цѣли, наши эмоціи уступаютъ въ этомъ случаѣ разсудку безъ всякаго сопротивленія. Такъ, у меня можетъ быть сильное желаніе получить извѣстный плодъ, такъ какъ я убѣжденъ, что этотъ плодъ имѣетъ очень пріятный вкусъ; но если меня убѣдятъ въ противномъ, то мое сильное желаніе пропадаетъ. То же самое можно сказать и относительно многихъ другихъ подобныхъ случаевъ, гдѣ можетъ наблюдаться это мнимое столкновеніе разсудка и эмоціи [1]).

Но если, съ психологической точки зрѣнія, противопоставленіе разсудка страстямъ является несостоятельнымъ, то какъ же объяснить возникновеніе этого, столь давно извѣстнаго положенія въ философіи, что борьба между разсудкомъ и эмоціями есть несомнѣнный, для всѣхъ непосредственно очевидный фактъ? По мнѣнію Юма, мы можемъ разрѣшить это затрудненіе только допущеніемъ, что въ этихъ разсужденіяхъ о борьбѣ между эмоціями и разсудкомъ, въ дѣйствительности, идетъ рѣчь о борьбѣ между двумя типами эмоцій, такъ что подъ разсудкомъ въ данномъ случаѣ нужно разумѣть чисто эмоціональныя переживанія. Это именно болѣе тихія и спокойныя эмоціи, которыя не производятъ замѣтныхъ пертурбацій въ нашей душѣ, и, благодаря этому тихому теченію, онѣ неправильно разсматриваются многими какъ продуктъ дѣятельности нашихъ интеллектуальныхъ способностей [2]). По мнѣнію Юма, въ основѣ этихъ эмоцій лежатъ болѣе глубоко скрытыя желанія или влеченія двухъ родовъ: или это опредѣленные инстинкты, изначально заложенные въ нашей душѣ, какъ, напр., привязанность къ жизни, любовь къ дѣтямъ, благожелательность или злопамятство; или это общее стремленіе къ добру и отвращеніе отъ зла, поскольку то и другое разсматриваются именно какъ таковыя [3]).

---

[1]) Ib., pp. 195—196.

[2]) Ib., p. 214. Cp. Dissertation on the passions, p. 161.

[3]) Ib., p. 197 (Разумѣется „добро“ и „зло“ въ широкомъ, а не въ моральномъ только смыслѣ).

Что касается возникновенія этихъ болѣе спокойныхъ эмоцій то причины ихъ очень разнообразны и коренятся, главнымъ образомъ, въ индивидуальныхъ особенностяхъ каждаго человѣка, какъ это можно сказать и о причинахъ бурныхъ аффектовъ. Относительно вліянія этихъ болѣе тихихъ эмоцій на нашу волю нужно замѣтить, что хотя бурныя страсти обычно имѣютъ болѣе сильное дѣйствіе на волю, однако въ иныхъ случаяхъ болѣе спокойныя эмоціи, соединенныя съ размышленіемъ и настойчивовстью, способны контролировать эти яркія проявленія эмоціональной жизни даже во время ихъ наиболѣе бурнаго обнаруженія. При этомъ нужно замѣтить, что спокойная эмоція можетъ легко перейти въ бурную или благодаря измѣненію общаго настроенія и окружающей обстановки, или благодаря содѣйствію сопутствующей эмоціи (вслѣдствіе воздѣйствія со стороны привычки или воображенія). Именно борьба разсудка и страсти въ такомъ пониманіи разнообразитъ человѣческую жизнь, когда такимъ образомъ устанавливается различіе не только между отдѣльными людьми, но и въ предѣлахъ личности опредѣленнаго человѣка, переживающаго въ различныя времена различныя настроенія [1]). Въ виду такого взаимодѣйствія указанныхъ видовъ эмоцій, для Юма кажутся особенно очевидными ошибки метафизиковъ, которыя приписывали исключительное значеніе какому-либо опредѣленному типу эмоцій, отрицая въ то же самое время вліяніе другого. Въ дѣйствительности, полагаетъ Юмъ, обѣ эти формы эмоціональной жизни оказываютъ воздѣйствіе на волю и гдѣ онѣ кажутся противоположными, тамъ имѣетъ перевѣсъ одна изъ этихъ формъ, сообразно общему характеру даннаго лица или его частному настроенію. То, что обычно называется силою духа, предполагаетъ преобладаніе спокойныхъ эмоцій надъ бурными, хотя мы можемъ замѣтить, что никто не обладаетъ этой способностью давать всегда перевѣсъ спокойнымъ страстямъ настолько, чтобы ни въ одномъ случаѣ не уступать влеченію бурнаго чувства или желанія [2]).

III.

Такъ рѣшается у Юма вопросъ о мотивахъ нашей дѣятельности. Другимъ кардинальнымъ вопросомъ при анализѣ нашей

[1]) Ib., p. 214.

[2]) Ib., p. 197. Сравн. Dissertation on the passions, p. 162 (ed. by Green and Grose, London, 1889).

активности является проблема свободы воли. Вопросъ о свободѣ и необходимости, въ отношеніи человѣческихъ дѣйствій, является, по мнѣнію Юма, «самыхъ спорнымъ вопросомъ въ метафизикѣ, самой спорной изъ всѣхъ наукъ» [1]). Но Юмъ думаетъ, что при ближайшемъ разсмотрѣніи споръ этотъ есть въ значительной степени споръ о словахъ, ибо въ дѣйствительности, если съ этими словами соединять вполнѣ опредѣленное значеніе, въ этомъ вопросѣ можно безъ труда достигнуть извѣстнаго соглашенія [2]). Это соглашеніе можетъ быть достигнуто, прежде всего, на почвѣ анализа соотвѣтствующихъ идей, т.-е. идей необходимости и свободы. Что касается первой изъ нихъ, необходимости, то истинный характеръ ея познается только изъ наблюденія надъ матеріальными процессами, когда мы приходимъ къ убѣжденію, что матерія во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ приводится въ движеніе необходимой силой, и всякое дѣйствіе въ природѣ точно опредѣлено энергіей своей причины. Дальнѣйшій анализъ этой идеи показываетъ намъ, что она имѣетъ свой источникъ исключительно въ однообразіи, констатируемомъ въ природѣ, гдѣ сходные объекты всегда связаны другъ съ другомъ, и умъ побуждается, въ силу привычки, къ заключенію объ одномъ изъ нихъ при появленіи другого. Помимо постояннаго соединенія сходныхъ объектовъ и постояннаго заключенія объ одномъ изъ нихъ на основаніи другого, у насъ нѣтъ идеи необходимости или связи [3]). Но именно эти два условія—постоянное соединеніе двухъ объектовъ и постоянное заключеніе объ одномъ изъ нихъ на основаніи другого—имѣютъ мѣсто и въ отношеніи произвольныхъ дѣйствій людей, т.-е. такихъ дѣйствій, которыя разсматриваются какъ свободныя. Въ этомъ существуетъ полное согласіе между людьми. Такъ, говоритъ Юмъ,—«общепризнанный фактъ, что существуетъ очень большое однообразіе въ поступкахъ людей у всѣхъ народовъ и во всѣ эпохи и что человѣческая природа почти остается одинаковой во всѣхъ принципахъ и проявленіяхъ. Одинаковые мотивы всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія, одинаковыя явленія вытекаютъ изъ одинаковыхъ причинъ. Честолюбіе, скупость, тщеславіе, дружба, великодушіе,

---

[1]) Enquiry concerning human understanding. p. 77 (ed. by Green and Grose, London, 1889).

[2]) Ib., p. 67.

[3]) Ib., p. 67.

духъ общественности—всѣ эти страсти, смѣшанныя въ различной степени и распредѣленныя среди разнообразныхъ членовъ общества, были съ начала міра и теперь еще остаются источникомъ всѣхъ дѣйствій, какія только могли наблюдаться среди человѣчества» [1]). Человѣчество настолько одинаково во всѣ эпохи и во всѣхъ странахъ, что исторія не даетъ намъ ничего новаго или совершенно необычнаго въ этомъ отношеніи [2]). «Главная польза исторіи состоитъ въ томъ, что она открываетъ постоянные и всеобщіе принципы человѣческой природы, показывая намъ людей во всемъ разнообразіи обстоятельствъ и положеній, и доставляетъ намъ матеріалъ, на основаніи котораго мы можемъ дѣлать наблюденія и знакомиться съ настоящими пружинами человѣческой дѣятельности и поведенія» [3]). Такимъ образомъ, для обнаруженія вымысла въ историческомъ повѣствованіи самымъ лучшимъ аргументомъ является доказательство, что поступки, приписываемые какому-либо лицу, прямо противоположны порядку природы, и что никакіе человѣческіе мотивы не могли бы, при подобныхъ обстоятельствахъ, заставить это лицо поступать такимъ именно образомъ [4]). На почвѣ повседневнаго опыта у насъ постепенно вырабатывается знаніе мотивовъ человѣческой дѣятельности, когда мы анализируемъ поступки людей, выраженія, жесты. Равнымъ образомъ, имѣя представленіе объ этихъ мотивахъ, въ видѣ разнообразныхъ наклонностей, мы приходимъ къ своеобразному истолкованію поступковъ людей. Такимъ образомъ, «общія наблюденія, накопленныя рядомъ опытовъ, даютъ намъ ключъ къ человѣческой природѣ и учатъ насъ распутывать ея сложныя явленія» [5]). Все это приводитъ насъ къ заключенію, что «связь между мотивами и произвольными дѣйствіями не только такъ же правильна и однообразна, какъ связь между причиной и дѣйствіемъ во всякой области природы, но что эта правильная связь пользуется всеобщимъ признаніемъ среди людей и никогда не была предметомъ спора ни въ философіи, ни въ обыденной жизни» [6]). Отсюда основаніемъ для всѣхъ нашихъ

[1]) Ib., p. 68.
[2]) Ib., p. 68.
[3]) Ib., p. 68.
[4]) Ib., p. 69.
[5]) Ib., p. 69.
[6]) Ib., p. 72.

заключеній относительно будущаго является именно это единообразіе человѣческихъ поступковъ [1]). Если бы мы не признавали этой возможности дѣлать заключенія о произвольныхъ актахъ на основаніи мотивовъ, о поступкахъ на основаніи характеровъ, то едва ли могли бы существовать разнообразныя дисциплины, которыя мы имѣемъ передъ собой. Такъ не могло бы быть исторіи, если бы мы не могли довѣрять историку, опираясь на тотъ опытъ, который пріобрѣтенъ нами самими относительно людей въ ихъ самыхъ разнообразныхъ положеніяхъ. Равнымъ образомъ, политика (наука о государствѣ) также не могла бы считаться научной дисциплиной, разъ мы стали бы отвергать, что законы и формы правленія оказываютъ извѣстное единообразное вліяніе на общество. Наконецъ, не могло бы быть никакого фундамента и для науки о нравственности, если бы у извѣстныхъ лицъ не было опредѣленной способности переживать спеціальныя чувства и если бы эти чувства не вліяли постоянно, опредѣленнымъ образомъ, на ихъ поступки [2]). Такимъ образомъ, въ дѣйствительности та форма очевидности, которую мы наблюдаемъ въ явленіяхъ природы, и другая форма, которую мы встрѣчаемъ въ области моральныхъ отношеній, тѣсно связаны между собой, образуя одну цѣпь доказательствъ, и это обстоятельство особенно убѣждаетъ насъ, что природа ихъ одинакова и что они выводятся изъ однихъ и тѣхъ же принциповъ. Такъ, напримѣръ, если узникъ, не имѣя денегъ, сознаетъ невозможность бѣгства не только при взглядѣ на окружающія внѣшнія препятствія (запертыя двери, высокія стѣны и т. п.), но и при мысли о непреклонности тюремщиковъ, то здѣсь наблюдается именно связь естественныхъ и моральныхъ препятствій, ограничивающихъ его свободу. Связь, извѣстная намъ по опыту, оказываетъ одинаковое вліяніе на сознаніе, независимо отъ того, что представляютъ собою объекты, между которыми наблюдается эта связь, т.-е. будутъ ли они мотивами, хотѣніями, дѣйствіями или же фигурами и движеніемъ [3]).

Но если, дѣйствительно, всѣ люди, въ практикѣ своей жизни, признаютъ охарактеризованную необходимость въ своихъ дѣй-

[1]) Ib., p. 72.
[2]) Ib., p. 73.
[3]) Ib., p. 74. Ср. Treatise, II, p. 187.

ствіяхъ и разсужденіяхъ, то чѣмъ объяснить часто встрѣчающееся теоретическое отрицаніе этой необходимости? Юмъ думаетъ, что причина этого явленія заключается въ склонности людей вѣрить, что они могутъ и не ограничиваться заключеніемъ относительно соединенія объектовъ, а въ состояніи проникнуть болѣе глубоко въ силы природы и замѣтить нѣчто, подобное необходимой связи между причиной и дѣйствіемъ. Далѣе, когда они начинаютъ размышлять о своихъ умственныхъ операціяхъ и не чувствуютъ подобной же связи между мотивомъ и поступкомъ, тогда они естественно склоняются къ предположенію, что существуетъ различіе между дѣйствіями, которыя являются результатомъ матеріальной силы, и между тѣми, которыя возникаютъ въ связи съ дѣятельностью нашего мышленія [1]). Дальнѣйшею причиной отрицанія необходимости или признанія свободы можетъ служить явленіе своеобразной иллюзіи, что мы, при совершеніи многихъ поступковъ, именно переживаемъ состояніе свободы или безразличія, при чемъ это состояніе испытывается не столько при размышленіи о поступкахъ, сколько при ихъ выполненіи. Но это состояніе есть только иллюзія, и въ дѣйствительности всякое наше дѣйствіе имѣетъ мотивъ, хотя бы такимъ мотивомъ было и фантастическое желаніе проявить свободу. Равнымъ образомъ, несмотря на это наше интуитивное сознаніе свободы, посторонній зритель всегда въ состояніи сдѣлать вѣрное заключеніе о нашихъ дѣйствіяхъ на основаніи мотивовъ и характера [2]).

Если теперь необходимость нашихъ дѣйствій, въ смыслѣ обусловленности ихъ мотивами, составляетъ несомнѣнный фактъ, то что нужно разумѣть подъ свободой нашей воли? Очевидно, «свобода есть не что иное, какъ только способность поступать или не поступать сообразно рѣшенію воли, т.-е. если мы хотимъ остаться на мѣстѣ, мы можемъ это сдѣлать; если хотимъ двигаться, можемъ (осуществить) и это» [3]). Такъ условно понимаемая свобода присуща, по общему мнѣнію, всякому, кто не сидитъ въ тюрьмѣ и не закованъ въ кандалы [4]).

---

[1]) Ib., p. 74. Ср. Treatise, II, pp. 188—189.
[2]) Ib., p. 77.
[3]) Ib., p. 78.
[4]) Ib., p. 78.

Если мы будемъ понимать необходимость въ такомъ ограниченномъ смыслѣ, то этимъ не только не попадемъ въ противорѣчіе съ нравственностью, но, наоборотъ, эта послѣдняя и возможна только при допущеніи такой именно формы необходимости, которая должна отличаться отъ внѣшняго принужденія. Только при такомъ условіи и возможна моральная оцѣнка поступка и связанное съ нею нравственное вмѣненіе. Поступки дѣлаютъ человѣка преступнымъ лишь постольку, поскольку они являются показателями преступныхъ принциповъ въ его душѣ; если же, вслѣдствіе измѣненія этихъ принциповъ, они перестаютъ быть вѣрными показателями послѣднихъ, то они въ то же время утрачиваютъ и характеръ преступности. Но если мы отвергнемъ доктрину необходимости, то мы не можемъ говорить, что поступки служатъ показателями чего-либо, и слѣдовательно, не можемъ называть ихъ и преступными. Равнымъ образомъ, если поступки могутъ быть объектами нашего нравственнаго чувства лишь постольку, поскольку они являются показателями внутренняго характера, аффектовъ и чувствованій, то совершенно невозможно, чтобы эти поступки вызывали похвалу или порицаніе въ тѣхъ случаяхъ, когда они не вытекаютъ изъ этихъ принциповъ, а обусловливаются чисто внѣшними данному человѣку факторами (напр., внѣшнимъ принужденіемъ) [1]).

IV.

Что касается теперь анализа эмоціональной жизни, то изслѣдованіе природы эмоцій должно представлять тѣмъ большій интересъ въ глазахъ Юма, что, по словамъ этого мыслителя, до сего времени моральная философія находилась, въ отношеніи плодотворности научнаго изысканія, въ томъ же самомъ положеніи, въ какомъ была астрономія до Коперника [2]). А между тѣмъ Юмъ рѣшается думать, что эмоціи, въ своемъ теченіи и возникновеніи, подчиняются извѣстному правильному механизму, который доступенъ точному разслѣдованію не меньше, чѣмъ законы движенія, оптики, гидростатики или явленія изъ какой-либо другой области естественныхъ наукъ [3]).

---

[1]) Ib., p. 81. Ср. Treatise, II, p. 192.

[2]) Treatise, II, p. 81.

[3]) Dissertation on the passions, p. 166.

Самое изслѣдованіе эмоціональной сферы Юмъ поставляетъ въ тѣсную связь съ тѣми психологическими предпосылками, на которыя опирается его теоретическая философія. Какъ извѣстно, все содержаніе нашей душевной жизни Юмъ представляетъ состоящимъ изъ перцепцій, которыя раздѣляются на впечатлѣнія и идеи [1]). Впечатлѣнія, въ свою очередь, могутъ быть подраздѣлены на первичныя (original) и вторичныя (secondary), каковое подраздѣленіе соотвѣтствуетъ также расчлененію впечатлѣній на впечатлѣнія на почвѣ ощущенія (impressions of sensation) и впечатлѣнія на почвѣ рефлексіи (impressions of reflection). Первичными впечатлѣніями или впечатлѣніями на почвѣ ощущенія называются тѣ впечатлѣнія, которыя возникаютъ въ нашей душѣ независимо отъ какой-либо предшествующей перцепціи, при чемъ они появляются въ связи съ состояніемъ тѣла, жизненной или нервной энергіи («жизненныхъ духовъ») или въ связи съ воздѣйствіемъ предметовъ на органы внѣшнихъ чувствъ. Что же касается вторичныхъ впечатлѣній или впечатлѣній въ связи съ рефлексіей, то подъ ними разумѣются такія впечатлѣнія, которыя возникаютъ на почвѣ первичныхъ впечатлѣній—или непосредственно или при посредствѣ идей. Первымъ способомъ возникаютъ впечатлѣнія въ связи съ дѣятельностью органовъ внѣшнихъ чувствъ и всякія тѣлесныя страданія и удовольствія, вторымъ способомъ образуются всѣ такъ называемыя страсти или аффекты (passions) и другія подобныя имъ эмоціи [2]). Юмъ далѣе ограничиваетъ свое изслѣдованіе областью вторичныхъ впечатлѣній или впечатлѣній на почвѣ рефлексіи, которыя обязаны своимъ происхожденіемъ или первичнымъ впечатлѣніямъ или ихъ идеямъ. Что же касается самихъ первичныхъ впечатлѣній, то изслѣдованіе ихъ намѣренно устраняется Юмомъ, такъ какъ привлеченіе этихъ предметовъ неизбѣжно увлекло бы изслѣдователя въ такія спеціальныя научныя дисциплины, какъ анатомія и другіе различные виды естественныхъ наукъ [3]).

Впечатлѣнія, возникающіи въ связи съ рефлексіей, раздѣляются, въ свою очередь, на два класса: на спокойныя или тихія (calm) впечатлѣнія и на впечатлѣнія болѣе яркія или бурныя (violent).

---

[1]) Ср. Enquiry concerning human understanding, p. 13.

[2]) Treatise, II, pp. 75—76.

[3]) Ib., p. 76.

Къ первымъ относятся ощущенія красиваго или некрасиваго, поскольку такія ощущенія возникаютъ или въ связи съ дѣятельностью вообще, или въ процессѣ творчества, или просто на почвѣ воспріятія предметовъ внѣшняго міра. Впечатлѣнія второго рода встрѣчаются въ видѣ эмоцій или страстей: любви и ненависти, печали и радости, гордости и смиренія [1]). Эта классификація эмоцій очень далека, по мнѣнію Юма, отъ того, чтобы считаться вполнѣ точной. Такъ, восхищеніе поэзіей и музыкой часто достигаетъ крайней напряженности, между тѣмъ, какъ впечатлѣнія, называемыя страстями въ собственномъ смыслѣ, принимаютъ иногда столь слабую форму эмоціональнаго переживанія, что становятся мало ощутимыми. Но, несмотря на это, приходится ограничиваться этимъ несовершеннымъ и, больше, вульгарнымъ дѣленіемъ, ибо попытка основать совершенно новую классификацію естественно вызвала бы за собой очень большую работу, благодаря крайней сложности и разнообразію въ содержаніи душевной жизни [2]).

Собственно страсти или аффекты также раздѣляются на два класса: на прямые или непосредственные (direct) и косвенные или посредственные (indirect). Подъ непосредственными аффектами разумѣются такія эмоціональныя состоянія, которыя возникаютъ непосредственно въ связи съ воспріятіемъ хорошаго или дурного, страданія или удовольствія. Посредственные или косвенные аффекты—это тѣ, которые возникаютъ на почвѣ тѣхъ же самыхъ принциповъ, но только въ соединеніи съ другими качествами. Къ косвеннымъ аффектамъ относятся гордость, смиреніе, честолюбіе, тщеславіе, любовь, ненависть, зависть, жалость, злопожелательство, великодушіе и производныя отъ нихъ эмоціи. Прямые или непосредственные аффекты—влеченіе, отвращеніе, печаль, радость, надежда, страхъ, отчаяніе и увѣренность въ безопасности [3]).

---

[1]) Ib., p. 76.

[2]) Ib., p. 76. Бурныя эмоціи нельзя отожествлять съ сильными, а спокойныя—со слабыми: Юмъ предостерегаетъ отъ такого смѣшенія (Treatise, II, p. 198), ибо спокойныя эмоціи могутъ сдѣлаться самыми сильными стимулами нашей дѣятельности, между тѣмъ какъ вліяніе бурныхъ эмоцій часто очень преходящее. Ср. выше стр. 232.

[3]) Ib., p. 77.

Прежде чѣмъ переходить къ анализу опредѣленныхъ типовъ эмоцій, которые только что были намѣчены, Юмъ, въ своемъ болѣе раннемъ произведеніи (Treatise), останавливается на выясненіи различія между объектомъ этихъ эмоцій и ихъ причиной. Такимъ объектомъ является самъ человѣкъ, который переживаетъ извѣстную эмоцію и въ душѣ котораго наблюдается непосредственно воспринимаемая послѣдовательность впечатлѣній и идей. Но отъ этого объекта нужно отличать причину аффекта, именно ту идею, которая порождаетъ эмоціи. Въ этой причинѣ также необходимо дѣлать различіе между качествомъ, которое производитъ дѣйствіе, и между субъектомъ, въ которомъ заключается это качество. Это на первый взглядъ смутное различіе Юмъ далѣе пытается уяснить путемъ конкретной иллюстраціи. Такъ, если человѣкъ восхищается красивымъ домомъ, который принадлежитъ ему или который онъ самъ выстроилъ по задуманному имъ плану, то объектомъ эмоціи въ данномъ случаѣ является самъ этотъ человѣкъ, а причиной—домъ. Въ этой причинѣ снова можно различать два элемента: качество (въ данномъ случаѣ красота), вызывающее эмоцію, и субъектъ, поскольку домъ разсматривается какъ собственность этого человѣка или его созданіе. Оба эти элемента являются существенно-необходимыми для возбужденія эмоціи, и если будетъ дѣйствовать только какой-нибудь одинъ изъ этихъ элементовъ, то не можетъ получиться и опредѣленнаго впечатлѣнія [1]).

Въ дальнѣйшемъ анализѣ эмоціональной жизни Юмъ съ особенною подробностью останавливается на выясненіи значенія для жизни эмоцій тѣхъ сторонъ нашей психики, которыя играютъ такую большую роль и въ теоретической философіи этого мыслителя. Это ассоціаціи, воображеніе и привычка.

Что касается ассоціацій, то здѣсь Юмъ, прежде всего, разумѣетъ ассоціацію идей или, какъ онъ говоритъ, извѣстный порядокъ между идеями, переходъ отъ одного объекта къ другому—или сходному, или смежному, или произведенному имъ [2]). Такимъ образомъ, здѣсь указываются три основныя формы ассоціацій идей, съ которыми мы встрѣчаемся и въ «Изслѣдованіи о человѣческомъ

---

[1]) Ib., pp. 77—79.

[2]) Ib. p. 82.

умѣ» [1]). Но кромѣ ассоціацій идей Юмъ отмѣчаетъ другую форму ассоціаціонныхъ сцѣпленій, именно ассоціацію впечатлѣній. По его мнѣнію, всѣ сходныя впечатлѣнія находятся въ извѣстной связи между собой, и лишь только возникаетъ одно, непосредственно слѣдуютъ и другія. Такъ, печаль и разочарованіе переходятъ въ гнѣвъ, гнѣвъ—въ зависть, а зависть—въ злоумышленство, злоумышленство—опять въ печаль, пока не завершится весь кругъ. Равнымъ образомъ, если мы находимся въ состояніи радостнаго восхищенія, то у насъ естественно возникаютъ чувства любви, великодушія, состраданія, мужества, гордости и другія подобныя ассоціаціи. При этомъ Юмъ полагаетъ, что между ассоціаціями впечатлѣній можно различать тѣ же типы сцѣпленій, что и между ассоціаціями идей [2]).

Наконецъ, Юмъ отмѣчаетъ тѣсную связь обѣихъ этихъ формъ ассоціацій—ассоціаціи идей и ассоціаціи впечатлѣній, поскольку обѣ эти формы ассоціацій помогаютъ другъ другу, вызываютъ одна другую и поскольку болѣе легкій переходъ одной къ другой наблюдается тамъ, гдѣ онѣ обѣ сталкиваются въ одномъ объектѣ. Такъ, если человѣкъ приведенъ въ раздраженное состояніе благодаря оскорбленію со стороны другого лица, то онъ можетъ найти массу поводовъ для недовольства, нетерпѣнія, страха и другихъ непріятныхъ эмоцій, особенно, если онъ можетъ открыть эти поводы въ томъ лицѣ или около того лица, которое было причиной его перваго аффекта. Такимъ образомъ, принципы, вызывающіе переходъ идей, сталкиваются здѣсь съ принципами, вызывающими аффекты, и благодаря такому соединенному воздѣйствію, естественно, получается болѣе сильное впечатлѣніе въ нашей душѣ [3]).

Въ другомъ мѣстѣ своего «Трактата» Юмъ уподобляетъ роль ассоціацій своеобразному закону притяженія и проводитъ параллель между дѣйствіемъ этого закона въ процессѣ возникновенія эмоцій и между тѣми явленіями, которыя наблюдаются въ актѣ причиннаго заключенія. Здѣсь же вскрывается и роль воображенія, которому, какъ мы сейчасъ увидимъ, принадлежитъ большое

---

1) Enquiry concerning human understanding, p. 18 (ed. by Green and Grose, London, 1889).

2) Treatise, II, p. 82.

3) Ib. pp. 82—83.

значеніе въ процессѣ возникновенія эмоціональной жизни. Именно, въ актѣ причиннаго заключенія мы всегда можемъ констатировать наличное впечатлѣніе и соотвѣтствующую идею. Благодаря же наличному впечатлѣнію получается особенная живость дѣятельности воображенія, и эта живость сообщается, благодаря легкому переходу, соотвѣтствующей идеѣ. Если отсутствуетъ наличное впечатлѣніе, то не получается фиксаціи вниманія и общаго возбужденія необходимыхъ въ этомъ случаѣ жизненныхъ процессовъ (движеній «животныхъ духовъ»). Если же нѣтъ отношенія къ соотвѣтствующей идеѣ, вниманіе продолжаетъ оставаться на своемъ первомъ объектѣ и не оказываетъ никакого дальнѣйшаго воздѣйствія [1]).

По мнѣнію Юма, нельзя сомнѣваться въ томъ, что эмоціональная жизнь протекаетъ въ тѣсной связи съ дѣятельностью воображенія. Воображеніе и эмоціи, думаетъ онъ, тѣсно соединены другъ съ другомъ, и все что, затрагиваетъ первое, не является безразличнымъ и для послѣднихъ. Когда идеи хорошаго или дурного пріобрѣтаютъ особенную живость, аффекты дѣлаются болѣе сильными и при всѣхъ своихъ измѣненіяхъ сохраняютъ миръ съ воображеніемъ [2]). Благодаря воображенію устанавливаются всякія связи и отношенія между объектами. Мы не знаемъ дѣйствительной связи между вещами,—намъ только извѣстно, что идея одной вещи ассоціируется съ идеей другой вещи и что, благодаря воображенію, дѣлается очень легкимъ переходъ отъ одной вещи къ другой. Но такъ какъ этотъ легкій переходъ идей и такой же переходъ эмоцій взаимно помогаютъ другъ другу, то мы уже заранѣе должны ожидать, что этотъ принципъ долженъ имѣть могущественное вліяніе на наши внутреннія движенія и эмоціи [3]).

Эта роль воображенія съ особенною силою вскрывается, по мнѣнію Юма, въ воздѣйствіи на насъ краснорѣчія или вообще мнѣнія другого лица, разъ это мнѣніе соединяется со страстью. Такъ мы можемъ и безъ краснорѣчія убѣдить себя въ томъ, что извѣстные предметы должны имѣть цѣну для насъ, а другіе—только достойны отверженія. Но пока ораторъ не воздѣйствуетъ на

---

[1]) Ib. pp. 87—88.

[2]) Ib., pp. 202—203.

[3]) Dissertation on the passions, pp. 160—161.

наше воображеніе и не придастъ силы соотвѣтствующимъ идеямъ, тѣ могутъ имѣть только слабое вліяніе на волю и эмоціи. Равнымъ образомъ, простое мнѣніе лица, если оно усилено страстью, можетъ оказать на насъ такое вліяніе со стороны идей добра и зла, которое не могло бы имѣть мѣста при отсутствіи этого условія. Главная роль въ этомъ случаѣ принадлежитъ, по мнѣнію Юма, симпатіи, или своеобразному эмоціональному общенію, гдѣ и наблюдается превращеніе идеи въ впечатлѣніе силою воображенія [1]).

Въ этой послѣдней фразѣ уже заключается упоминаніе о принципѣ симпатіи, которому Юмъ также приписываетъ громадное значеніе въ процессѣ возникновенія и теченія эмоцій, но объ этомъ мы скажемъ нѣсколько ниже, а теперь нѣсколько остановимся на выясненіи роли пространственныхъ и временныхъ отношеній въ связи съ дѣятельностью воображенія.

Вліяніе отношеній пространства и времени сказывается на дѣятельности нашего воображенія въ томъ, что воображеніе дѣйствуетъ съ меньшею интенсивностью по мѣрѣ увеличенія разстоянія (въ пространствѣ или во времени) между самимъ лицомъ и тѣми объектами, на которые направляется эта дѣятельность въ извѣстный моментъ. Этотъ фактъ объясняется, по мнѣнію Юма, тѣмъ обстоятельствомъ, что, при значительныхъ разстояніяхъ, нашей душѣ приходится въ процессѣ своей дѣятельности захватывать цѣлый рядъ предметовъ, на воспріятіе которыхъ какъ бы разсѣивается наша энергія, такъ какъ въ это время требуется сосредоточеніе, хотя и не продолжительное, на этихъ промежуточныхъ вещахъ. Благодаря этому получается идея прерывистости въ теченіи нашихъ психическихъ процессовъ, и самое воспріятіе отдаленнаго объекта не бываетъ столь яркимъ и интенсивнымъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ отношеніи болѣе близкихъ предметовъ. Этимъ объясняется, по мнѣнію Юма, то обстоятельство, что люди больше интересуются близкимъ къ нимъ (во времени или въ пространствѣ), чѣмъ отдаленнымъ. Разбитое зеркало у себя въ домѣ можетъ больше привлечь къ себѣ вниманія, чѣмъ пожаръ дома за нѣсколько миль [2]). Далѣе, мы знаемъ, что увеличеніе разстоянія въ пространствѣ имѣетъ меньшее вліяніе на воображеніе, чѣмъ

[1]) Treatise, II, pp. 204—205.
[2]) Treatise, II, pp. 205—207.

увеличеніе промежутковъ во времени. Иначе сказать, наша эмоціональная жизнь въ своемъ теченіи зависитъ гораздо больше отъ измѣненій въ условіяхъ времени, чѣмъ отъ измѣненій въ условіяхъ пространства. Это различіе объясняется особымъ характеромъ нашихъ представленій пространства и времени. Пространство мы представляемъ себѣ, какъ рядъ частичекъ, существующихъ вмѣстѣ или совмѣстно и расположенныхъ въ извѣстномъ порядкѣ, благодаря чему мы можемъ сразу обнять своимъ взоромъ весь этотъ рядъ. Вслѣдствіе этого же дѣятельность воображенія дѣлается болѣе легкой и плавной, и мы не испытываемъ значительныхъ затрудненій при воспріятіи болѣе увеличенныхъ пространственныхъ частей. Что же касается воспріятія времени, то мы въ каждый данный моментъ воспринимаемъ только строго опредѣленную часть извѣстнаго временнаго ряда, и всякая новая часть можетъ сдѣлаться достояніемъ нашего воспріятія не прежде, чѣмъ выйдетъ изъ сферы нашего сознанія предшествующій моментъ времени. Въ силу этого получается своеобразный перерывъ въ нашей мысли, который даетъ знать о себѣ и соотвѣтственнымъ чувствомъ [1]). Наконецъ, что касается различія временныхъ отношеній, которыя относятся къ будущему, отъ тѣхъ которыя имѣютъ дѣло съ прошедшимъ, то это увеличеніе разстоянія во времени съ гораздо большею силою сказывается на послѣднемъ, чѣмъ на первомъ: мы находимся въ гораздо большемъ затрудненіи, если приходится нашему воображенію увеличивать разстояніе въ прошедшемъ, чѣмъ въ будущемъ. Это обстоятельство имѣетъ для себя причину въ томъ, что направленіе мыслей къ будущему болѣе соотвѣтствуетъ естественному направленію событій, поскольку въ фактахъ нашего воспріятія они существуютъ, какъ настоящія, являясь болѣе тѣсно связанными съ будущимъ. Обращеніе же своего взора въ прошлое требуетъ гораздо бо̀льшаго напряженія, и это обстоятельство находитъ свое отраженіе и въ своеобразномъ чувствѣ усилія, которое наблюдается при воспріятіи увеличенныхъ промежутковъ прошлаго времени [2]). Мы не будемъ входить въ подробности дальнѣйшихъ объясненій, которыя приводитъ Юмъ какъ для уясненія этого послѣдняго факта, такъ и для истолкованія другихъ аналогичныхъ явленій, какъ напр., почему, благодаря разстоянію, увеличивается

---

[1]) Ib., p. 207.

[2]) Ib., pp. 207—208.

наше уваженіе къ предмету, почему это чувство усиливается больше въ связи съ увеличеніемъ разстоянія во времени, чѣмъ въ пространствѣ и т. п. Всѣ эти объясненія очень напоминаютъ только что изложенныя соображенія Юма и имѣютъ свое конечное основаніе въ своеобразномъ представленіи этого мыслителя о природѣ пространственныхъ и временныхъ отношеній.

Прежде чѣмъ выяснять громадное значеніе явленія симпатіи въ актахъ эмоціональной жизни, мы должны отмѣтить роль еще одного основного фактора въ жизни эмоцій, которому Юмъ придаетъ столь большое значеніе и при анализѣ интеллектуальной дѣятельности, въ связи съ выясненіемъ природы причиннаго умозаключенія. Факторъ этотъ—привычка,—въ широкомъ, біологическомъ смыслѣ слова.

Роль привычки, въ отношеніи эмоціональной сферы, обнаруживается, по мнѣнію Юма, въ двухъ формахъ: благодаря привычкѣ достигается бо́льшая легкость въ совершеніи извѣстнаго дѣйствія и въ связи съ этимъ создается тенденція или наклонность дѣйствовать именно въ опредѣленномъ направленіи. Если нашей душѣ приходится совершать какое-либо дѣйствіе или просто воспринимать какой-либо объектъ, въ отношеніи которыхъ у нея еще не образовалось привычки, то въ этомъ случаѣ замѣчается какъ бы нѣкоторая негибкость въ самыхъ способностяхъ и констатируется затрудненіе для самой жизненной энергіи («жизненныхъ духовъ») двигаться въ этомъ новомъ направленіи. Такъ какъ здѣсь имѣетъ мѣсто упомянутое возбужденіе жизненной энергіи, то это обстоятельство порождаетъ чувство неожиданности, удивленія и вообще вызываетъ цѣлый рядъ волненій, проистекающихъ отъ воспріятій новизны. Эти волненія обычно носятъ пріятный для насъ характеръ, но они могутъ усиливать и непріятное настроеніе, разъ послѣднее уже имѣло мѣсто до появленія новой эмоціи. Во всякомъ случаѣ всякая новая вещь производитъ на насъ болѣе сильное впечатлѣніе и доставляетъ намъ больше удовольствія или страданія, чѣмъ вещь, постоянно принадлежащая намъ. Въ послѣднемъ случаѣ мы уже не испытываемъ впечатлѣній новизны, не переживаемъ никакихъ волненій и не получаемъ чисто тѣлесныхъ возбужденій, а смотримъ на предметы съ гораздо большимъ спокойствіемъ [1]). Бла-

[1]) Ib., p. 201.

годаря повторному дѣйствію извѣстныхъ возбужденій, въ нашей душѣ возникаетъ ощущеніе легкости, которое является другимъ очень могущественнымъ источникомъ удовольствія, если только это ощущеніе не переходитъ извѣстной границы. Это удовольствіе обусловливается не столько возбужденіемъ общей жизненной энергіи, сколько равномѣрнымъ распредѣленіемъ этой энергіи, и однако наблюдающееся при этомъ движеніе иногда бываетъ столь сильнымъ, что обращаетъ страданіе въ удовольствіе и заставляетъ насъ находить вкусъ въ томъ, что прежде казалось терпкимъ и непріятнымъ. Но, подобно тому, какъ, вслѣдствіе упомянутаго ощущенія легкости, страданіе превращается въ удовольствіе, такъ и удовольствіе переходитъ въ страданіе, когда это ощущеніе является слишкомъ сильнымъ, ослабляя при этомъ настолько активность духа, что въ насъ уже больше не возбуждается интересъ къ этимъ предметамъ. Поэтому намъ становятся непріятными, благодаря привычкѣ, только тѣ вещи, которыя по самой природѣ своей сопровождаются нѣкоторымъ чувствомъ, ослабѣвающимъ отъ повторенія. Мы можемъ подолгу смотрѣть на облака, деревья, камни, не испытывая чувства отвращенія. Но если красивая женщина, или музыка, или хорошее настроеніе, или что-либо другое, что по самой природѣ своей должно быть пріятнымъ, перестаетъ интересовать насъ и становится для насъ безразличнымъ, то у насъ легко возникаетъ эмоція, противоположная прежнему влеченію къ этимъ предметамъ [1]).

При выясненіи роли воображенія въ явленіяхъ эмоціональной жизни мы уже упоминали, что эта душевная дѣятельность находится въ тѣсной связи съ той формой психическихъ переживаній, которая извѣстна подъ именемъ симпатіи. Анализу процессовъ, обнимаемыхъ этимъ названіемъ, Юмъ посвящаетъ очень много мѣста въ своемъ «Трактатѣ», считая эти процессы какъ бы центральными въ общей суммѣ эмоціональной жизни и имѣющими громадное значеніе для выясненія самаго существа моральной дѣятельности. Какъ мы сейчасъ увидимъ, Юмъ не смотритъ на симпатію какъ только на отдѣльную или изолированную форму чувства,—наоборотъ, онъ видитъ въ симпатіи болѣе универсальный принципъ, помогающій намъ понять многія, на первый разъ

[1]) Ib., pp. 201—202.

какъ бы совершенно необъединенныя проявленія въ жизни эмоцій.

Нѣтъ ни одного свойства въ человѣческой природѣ, говоритъ Юмъ, столь замѣчательнаго и самого по себѣ, и по своимъ послѣдствіямъ, какъ эта склонность симпатизировать другимъ и получать, черезъ общеніе съ ними, ихъ расположенія и чувства, иногда отличныя или даже противоположныя тѣмъ, которыя мы испытываемъ въ данный моментъ. Это приложимо не только къ дѣтямъ, которыя довѣрчиво относятся ко всему, сообщаемому имъ, но и къ взрослымъ людямъ—даже съ сильно развитымъ интеллектомъ, которые часто испытываютъ сильное затрудненіе въ томъ, чтобы слѣдовать указаніямъ своего разсудка, если при этомъ получается разладъ съ настроеніемъ ихъ друзей. Этимъ принципомъ, по мнѣнію Юма, объясняется и то единообразіе, которое мы замѣчаемъ въ общемъ природномъ складѣ и способѣ мысли у людей, принадлежащихъ къ одной и той же націи. Ненависть, злоба, уваженіе, любовь, веселое или печальное настроеніе,—всѣ эти эмоціи возникаютъ гораздо чаще на почвѣ общенія съ другими людьми, чѣмъ на почвѣ только личнаго природнаго расположенія [1]).

Основаніе для чувства симпатіи коренится, по мнѣнію Юма, въ томъ общемъ сходствѣ, которое замѣчается между всѣми людьми, поскольку мы никогда не наблюдаемъ въ другихъ людяхъ такой эмоціи, которая не имѣла бы параллели, въ той или другой степени, въ насъ самихъ. Несмотря на многочисленныя различія, наблюдаемыя между людьми, мы всегда можемъ констатировать элементы сходства среди этого разнообразія, и, благодаря именно, этому сходству, мы можемъ входить въ чувства другихъ и усваивать ихъ легко и съ удовольствіемъ. Поэтому тамъ, гдѣ, вмѣстѣ съ сходствомъ нашихъ натуръ въ общихъ свойствахъ, есть еще спеціальное сходство въ манерахъ, характерѣ, мѣстности, языкѣ,—тамъ, благодаря всему этому, облегчается возникновеніе чувства симпатіи. Чѣмъ тѣснѣе отношеніе между нами самими и какимъ-либо объектомъ, тѣмъ легче воображеніе дѣлаетъ переходъ къ соотвѣтствующей идеѣ и сообщаетъ ему живость воспріятія, при помощи котораго мы всегда образуемъ идею о нашей собственной личности [2]).

---

[1]) Ib., p. 111.

[2]) Ib., p. 112.

Юмъ далѣе особенно настойчиво подчеркиваетъ этотъ процессъ перехода идеи въ впечатлѣніе, въ каковомъ процессѣ онъ видитъ самую существенную черту переживанія, которое мы называемъ симпатіей. «Когда, говоритъ Юмъ, мы симпатизируемъ эмоціямъ и чувствамъ другихъ людей, то переживаемые нами процессы возникаютъ въ *нашемъ* духѣ прежде всего только какъ идеи, и мы понимаемъ ихъ принадлежность всякому другому лицу точно такъ же, какъ это мы утверждаемъ относительно всякаго другого факта. Очевидно, идеи эмоцій, переживаемыхъ другими лицами, превращаются въ настоящія впечатлѣнія, отпечатками которыхъ онѣ являются, и эмоціи возникаютъ въ согласіи съ образами, которые мы составляемъ относительно нихъ» [1]).

Такимъ образомъ, въ симпатіи имѣетъ мѣсто переходъ идей въ впечатлѣнія [2]). Поэтому и самую симпатію Юмъ въ одномъ мѣстѣ опредѣляетъ прямо какъ процессъ превращенія идеи въ впечатлѣніе силою воображенія [3]).

Благодаря этому своеобразному свойству человѣческой природы, души людей являются какъ бы зеркалами въ отношеніи другъ друга—не только потому, что одна душа просто отражаетъ эмоціи другой, но и потому, что лучи аффектовъ, чувствъ, мнѣній могутъ подвергаться обратному отраженію. Такъ, удовольствіе, которое испытываетъ богатый человѣкъ отъ своего богатства, путемъ воздѣйствія на зрителя можетъ и въ послѣднемъ пробуждать чувство удовольствія и уваженія. Эти чувства посторонняго человѣка, будучи восприняты, путемъ симпатіи, богачомъ, усиливаютъ и его удовольствіе, и въ свою очередь, подвергшись дальнѣйшему отраженію, дѣлаются новымъ источникомъ удовольствія и уваженія для зрителя [4]).

Это чувство симпатіи служитъ, по мнѣнію Юма, основою и тѣхъ общественныхъ тенденцій, которыя являются изначальными задатками человѣческой природы. Благодаря такимъ первичнымъ стремленіямъ къ жизни сообща, образуются общественныя соединенія какъ въ мірѣ животныхъ, такъ и въ мірѣ людей, независимо отъ тѣхъ практическихъ выгодъ, которыя можетъ доставить такое

[1]) Ib., p. 113.
[2]) Ib., pp. 113—114.
[3]) Ib., p. 125.
[4]) Ib., p. 152.

объединенное существованіе. По мнѣнію Юма, мы не можемъ имѣть ни одного желанія, которое не имѣло бы отношенія къ обществу. Полная изолированность или отъединенность можетъ считаться для насъ величайшимъ наказаніемъ. Каждое удовольствіе ослабѣваетъ въ своей силѣ, если только оно переживается наединѣ, и всякое страданіе дѣлается при этомъ болѣе жестокимъ и нестерпимымъ. Какія бы страсти ни владѣли нами,—будетъ ли это гордость, честолюбіе, скупость, любопытство, мщеніе, страсть къ наслажденіямъ,—душою всѣхъ ихъ является симпатія, и всѣ онѣ не имѣли бы никакой силы, если бы мы всецѣло абстрагировались отъ мыслей и чувствъ, испытываемыхъ другими людьми [1]). «Пусть,—заключаетъ Юмъ не безъ нѣкотораго паѳоса,—всѣ силы и элементы природы согласятся служить и повиноваться одному человѣку, пусть солнце восходитъ и заходитъ по его приказанію, пусть море и рѣки текутъ какъ ему угодно, пусть земля добровольно производитъ все полезное и пріятное для него: человѣкъ этотъ будетъ несчастенъ до тѣхъ поръ, пока вы не дадите ему, по крайней мѣрѣ, одно лицо, съ которымъ онъ могъ бы раздѣлить свое счастье и съ которымъ его связывали бы пріятныя чувства дружбы и уваженія» [2]).

Универсальность чувства симпатіи подтверждается, по мнѣнію Юма, фактомъ существованія этого чувства въ мірѣ животныхъ. Страхъ, гнѣвъ и другія эмоціи часто сообщаются отъ одного животнаго къ другому, при чемъ у насъ нѣтъ основанія думать, что животнымъ извѣстна причина, вызвавшая первоначальную эмоцію. Печаль или страданіе воспринимается у животныхъ на почвѣ симпатіи, влечетъ тѣ же самыя послѣдствія и вызываетъ тѣ же самыя эмоціи, которыя возникаютъ въ подобномъ случаѣ и у насъ. Такъ, вой одной собаки, вызываемый какимъ-либо страданіемъ, находитъ столь замѣтный откликъ въ ея собратьяхъ. Это чувство симпатіи констатируется также въ играхъ животныхъ, когда животныя, повидимому, опасаются причинить болевыя ощущенія другъ къ другу, хотя въ этомъ случаѣ они пользуются своими обычными орудіями нападенія и защиты [3]).

---

[1]) Ib., p. 150.
[2]) Ib., p. 150.
[3]) Ib., p. 180.

V.

Мы уже знаемъ, что Юмъ раздѣляетъ всѣ аффекты на двѣ главныя категоріи: аффекты прямые или непосредственные и аффекты косвенные или посредственные. Изъ прямыхъ или непосредственныхъ аффектовъ Юмъ съ особенною обстоятельностью анализируетъ чувства страха и надежды, каковыя эмоціи являются, по мнѣнію Юма, смѣшанными, возникая въ связи съ вѣроятнымъ ожиданіемъ хорошаго или дурного. Впрочемъ, этотъ принципъ «вѣроятнаго» или степеней вѣроятности имѣетъ отношеніе къ выясненію природы и другихъ эмоцій. Такъ, напр., радость, по мнѣнію Юма, возникаетъ въ томъ случаѣ, если у насъ есть увѣренность въ хорошемъ или когда хорошее налицо. Если же для насъ столь же несомнѣннымъ является дурное, то у насъ возникаетъ печаль или скорбь [1]). Отсюда и самое состояніе вѣроятности или извѣстнаго колебанія сначала изображается Юмомъ въ отношеніи эмоціональной жизни вообще. Это состояніе возникаетъ благодаря столкновенію противоположныхъ шансовъ, которые являются въ данномъ случаѣ причинами извѣстнаго явленія. Именно, здѣсь наблюдается колебаніе нашего духа—будетъ ли это умъ или воображеніе, ибо pro и contra извѣстнаго явленія поперемѣнно удерживаютъ въ своей власти нашъ духъ, и послѣдній не можетъ принять опредѣленнаго рѣшенія въ ту или другую сторону. Такимъ образомъ порождается то состояніе неувѣренности, которое является, между прочимъ, столь типичнымъ для эмоціи страха [2]). Этотъ актъ колебанія можно иллюстрировать анализомъ процесса возникновенія эмоцій радости и печали. Такъ, если объектъ, относительно котораго мы сомнѣваемся, вызываетъ извѣстное влеченіе или отвращеніе, то душа, поскольку она въ опредѣленный моментъ будетъ направляться въ ту или другую сторону, будетъ, соотвѣтственно этому, испытывать впечатлѣнія или радости или печали. Здѣсь, слѣдовательно, получается состояніе удовлетворенности или неудовлетворенности, и сердце наше здѣсь такъ же какъ бы раздѣляется между двумя противоположными эмоціями, какъ это раздѣленіе или раскалываніе между противоположностями мы замѣчаемъ и въ отношеніи ума [3]). Несом-

[1]) Dissertation on the passions, p. 139.

[2]) Ib., p. 140; Treatise, II, p. 216.

[3]) Dissertation on the passions, p. 140; Treatise, II, p. 216.

нѣнно, въ этомъ процессѣ колебанія принадлежитъ большая роль нашему воображенію, которое въ данномъ случаѣ приходитъ въ соприкосновеніе съ эмоціональною сферой, при чемъ болѣе подвижная работа воображенія здѣсь сталкивается съ своеобразной инерціей эмоціи. Въ этомъ смыслѣ душу человѣческую, по мнѣнію Юма, можно сравнить съ музыкальнымъ инструментомъ— но только не съ духовымъ, гдѣ звукъ прекращается, лишь только перестаютъ дуть въ инструментъ, а съ инструментомъ струннымъ, гдѣ вибраціи имѣютъ мѣсто и послѣ удара, обусловливая такимъ образомъ явленіе постепеннаго замиранія звуковъ. Воображеніе, продолжаетъ Юмъ, крайне живо и подвижно, а эмоціи, въ сравненіи съ нимъ, медленны и стойки по своему теченію; поэтому лишь только налицо предметъ, вызывающій разнообразныя точки зрѣнія въ отношеніи воображенія и эмоцій, то хотя воображеніе можетъ быстро перейти отъ одного взгляда къ другому, однако каждый ударъ не дастъ ясной и раздѣльной ноты эмоціи, но одна эмоція всегда соединится и какъ бы смѣшается съ другой. Сообразно тому, насколько вѣроятность клонится въ сторону хорошаго или дурного, является преобладающею въ данномъ сложномъ процессѣ или эмоція радости или эмоція печали, и эти эмоціи, вслѣдствіе присоединенія сюда противоположныхъ точекъ зрѣнія со стороны воображенія, вызываютъ эмоціи надежды и страха [1]). Эмоціи страха и надежды могутъ возникнуть тогда, когда одинаковы шансы съ обѣихъ сторонъ и нѣтъ превосходства ни съ той, ни съ другой стороны. Въ такомъ случаѣ эмоціи по большей части не бываютъ рѣзко выраженными и не завладѣваютъ всею душою, такъ что послѣдняя вполнѣ естественно испытываетъ состояніе колебанія и какъ бы бросается отъ одного предмета къ другому. Если въ это время бросить нашъ духъ въ сторону печали, то сразу же обнаруживается дѣйствіе этой эмоціи на все сложное состояніе, которое и окрашивается чувствомъ печали. Если продолжается увеличеніе вѣроятности въ этомъ послѣднемъ направленіи, будетъ постепенно увеличиваться и эмоція страха, пока, по мѣрѣ постепеннаго уменьшенія радости, не перейдетъ въ чистую печаль. Если теперь подобнымъ же образомъ уменьшить чувство печали, то настроеніе будетъ постепенно проясняться, пока не перейдетъ

1) Dissertation on the passions, p. 140; Treatise pp. 216—214.

въ надежду. Эта послѣдняя эмоція можетъ, по мѣрѣ увеличенія соотвѣтственной вѣроятности, постепенно перейти въ радость. Все это, по мнѣнію Юма, можетъ служить доказательствомъ того, что эмоціи страха и надежды имѣютъ сложный или составной характеръ, и эта сложность обнаруживается путемъ своеобразнаго эксперимента (уменьшенія или увеличиванія вѣроятности), подобно тому, какъ пропусканіе солнечнаго луча черезъ призму вскрываетъ сложную природу этого луча [1]).

Итакъ, надежда и страхъ порождаются своеобразнымъ состояніемъ вѣроятности, ибо вслѣдствіе этого состоянія возникаютъ тѣ черты колебанія и нерѣшительности, которыя являются столь типичными для этихъ эмоцій. Но эти эмоціи могутъ появиться и при отсутствіи этихъ переживаній колебанія, обусловленныхъ опредѣленными степенями вѣроятности. Такъ, и непріятность только возможная, если еще не выступаетъ на сцену вопросъ о степеняхъ вѣроятности, можетъ порождать страхъ, особенно если эта непріятность очень близка. Человѣкъ не можетъ безъ трепета думать о чрезмѣрныхъ страданіяхъ отъ пытки, если даже рискъ подвергнуться этимъ страданіямъ низведенъ до минимума. Такимъ образомъ, здѣсь малая степень вѣроятности компенсируется огромностью предстоящаго несчастья. Мало того, даже зло или несчастіе, которое относится къ разряду невозможнаго, въ состояніи причинить намъ страхъ. Такъ, мы можемъ испытывать трепетъ, находясь на краю пропасти, хотя мы знаемъ, что мы въ безопасности и что сдѣлать шагъ впередъ зависитъ только отъ насъ самихъ. Въ данномъ случаѣ непосредственная близость непріятнаго вліяетъ на воображеніе и создаетъ настроеніе своеобразной вѣры въ возможность несчастія; но затѣмъ, благодаря возникающей при этомъ мысли о нашей безопасности, вѣра эта утрачивается, уступая мѣсто упомянутой своеобразной эмоціи [2]). Мы не будемъ входить въ дальнѣйшія подробности Юмовскаго анализа чувства страха,— скажемъ только, что, на почвѣ изложенныхъ принциповъ, по мнѣнію Юма, можетъ быть объяснено и такое явленіе изъ эмоціональной сферы, которое на первый разъ кажется очень страннымъ. Юмъ разумѣетъ здѣсь переходъ изумленія въ страхъ или вообще

---

[1]) Dissertation on the passions, pp. 140—141; Treatise, II, p. 129.

[2]) Dissertation on the passions, pp. 141—142; Treatise, II, pp. 219—220.

испугъ отъ неожиданности. Это явленіе, конечно, не можетъ быть объяснено простымъ предположеніемъ, что человѣческая природа по самой своей сущности является робкой и трусливой,—здѣсь нужно болѣе сложное объясненіе. Именно, внезапность и новизна явленія естественно возбуждаетъ смятеніе въ нашей душѣ, подобно всякой другой необычной для насъ вещи. Это возбужденіе вызываетъ, въ свою очередь, чувство любопытства или стремленіе узнать новый предметъ, каковое чувство, будучи очень рѣзкимъ и сильнымъ, благодаря внезапному и стремительному импульсу со стороны объекта, дѣлается непріятнымъ и похожимъ въ своемъ колебаніи и неувѣренности на чувство страха или смѣшанныхъ эмоцій печали и радости. Этотъ—сначала только образъ страха естественно обращается въ самую вещь, доставляя намъ реальное опасеніе непріятности, такъ какъ наша душа всегда образуетъ свои сужденія больше подъ вліяніемъ своего наличнаго настроенія, чѣмъ подъ вліяніемъ природы дѣйствующихъ на нее объектовъ [1]).

Такимъ образомъ, всѣ виды неувѣренности имѣютъ тѣсную связь съ чувствомъ страха, даже если въ этомъ случаѣ и не наблюдается столкновенія эмоцій. Такъ, если мы, уѣзжая куда-либо, оставляемъ своего друга въ болѣзни, то мы должны чувствовать относительно него безпокойство въ гораздо большей степени, чѣмъ если бы мы были съ нимъ, хотя, быть можетъ, наше присутствіе было бы, по существу его болѣзни, совершенно безполезно. Хотя въ этомъ случаѣ мы находимся одинаково въ неувѣренности относительно главнаго объекта эмоціи, т.-е. жизни или смерти нашего друга, однако есть множество мелкихъ обстоятельствъ въ положеніи нашего друга, знаніе которыхъ фиксируетъ идею и предупреждаетъ это колебаніе и неувѣренность, столь близкія страху. Далѣе, даже одно состояніе сомнѣнія можетъ породить эту эмоцію, хотя бы здѣсь шла рѣчь о пріятномъ и желательномъ для насъ. Такъ новобрачная въ первую ночь идетъ къ своему ложу полная страховъ и опасеній, хотя она ничего не ожидаетъ, кромѣ удовольствій высшаго типа, о которыхъ она давно мечтала. Но, заключаетъ Юмъ, «новизна и величіе событія, смѣсь желаній и радостей приводятъ ея душу въ такое смятеніе, что она не знаетъ, на какомъ чувствѣ ей остановиться; отсюда происходитъ колеба-

[1]) Treatise, II, p. 221.

ніе или неустойчивость настроенія, каковыя чувства, будучи въ нѣкоторой степени непріятными, вырождаются въ страхъ» [1]).

Что касается смѣшенія или составленія чувствованій, о которомъ много говоритъ Юмъ и которому онъ придаетъ большое значеніе въ общей экономіи эмоціональной жизни, то этотъ процессъ имѣетъ мѣсто при особыхъ условіяхъ. Такъ, если эмоціи появляются въ связи съ воздѣйствіемъ объектовъ, совсѣмъ не связанныхъ между собою, то между ними не можетъ быть постояннаго смѣшенія, и онѣ протекаютъ въ порядкѣ послѣдовательности. Если человѣкъ въ одно и то же время удрученъ проигрышемъ процесса и обрадованъ рожденіемъ сына, то душа, какъ бы быстро она ни перебѣгала отъ одного предмета къ другому, отъ непріятнаго къ пріятному, едва ли можетъ растворить одно чувство въ другомъ и сама остаться между ними въ состояніи безразличія. Но душа болѣе легко достигаетъ спокойнаго состоянія, если переживаемое чувство представляетъ собою смѣсь пріятнаго и непріятнаго, ибо соединеніе этихъ противоположностей можетъ повести къ временному уничтоженію яркихъ эмоціональныхъ переживаній и можетъ содѣйствовать, такимъ образомъ, появленію болѣе спокойнаго душевнаго состоянія. Но если, далѣе, объектъ не является сложнымъ соединеніемъ хорошаго и дурного, а просто разсматривается какъ вѣроятный или невѣроятный, въ какой бы то ни было степени, то въ этомъ случаѣ противоположныя эмоціи будутъ одновременно находиться въ нашей душѣ и, вмѣсто взаимнаго разрушенія или растворенія, будутъ существовать вмѣстѣ, а изъ этого соединенія возникнетъ уже новое душевное переживаніе—страхъ или надежда [2]). Это взаимное отношеніе эмоцій можетъ быть иллюстрировано, по мнѣнію Юма, слѣдующими сравненіями. Эмоціи противоположнаго характера, гдѣ объекты всецѣло различны, могутъ быть уподоблены двумъ различнымъ жидкостямъ, которыя находятся въ двухъ не сообщающихся между собою сосудахъ. Если объекты внутренно связаны между собою, то возникающія при этомъ эмоціи подобны щелочи и кислотѣ, которыя, будучи смѣшаны, разрушаютъ другъ друга. Если же отношеніе имѣетъ болѣе несовершенный характеръ и выражается въ противорѣчивыхъ

[1]) Treatise, II, pp. 221—222; Dissertation on the passions, pp. 142—143.

[2]) Treatise, II, pp. 217—218; Disserttation on the passions, p. 143.

взглядахъ на одинъ и тотъ же предметъ, то эмоціи въ этомъ случаѣ похожи на смѣсь изъ уксуса и масла, гдѣ смѣшиваемые элементы не проникаютъ другъ въ друга и не составляютъ новаго соединенія, какъ чего-то вполнѣ цѣлаго [1]).

VI.

Что касается косвенныхъ или посредственныхъ эмоцій, то Юмъ болѣе подробно останавливается на анализѣ такихъ чувствованій, какъ гордость и смиреніе, любовь и ненависть и нѣкоторыя производныя отъ нихъ эмоціи.

Гордость Юмъ опредѣляетъ какъ своеобразное удовлетвореніе нами же самими, возникающее въ связи съ сознаніемъ присущихъ намъ положительныхъ качествъ совершенства или силы. Смиреніе или уничженіе есть неудовлетворенность нами самими, благодаря какому-либо недостатку или слабости. Любовь или дружба представляютъ собою чувство расположенія къ другому лицу или на почвѣ признанія его совершенства или въ связи съ услугами съ его стороны. Ненависть есть эмоція, противоположная этому чувству [2]).

Во всѣхъ этихъ эмоціяхъ мы можемъ наблюдать ясное различіе между объектомъ эмоціи ея причиной. Такъ, объектомъ гордости и униженія являемся мы сами, причиной эмоціи служитъ нѣкоторое превосходство въ первомъ случаѣ и нѣкоторый недостатокъ—въ второмъ. Объектомъ любви и ненависти является нѣкоторое другое лицо, причинами—какое-либо превосходство или какіе-либо недостатки. Если обобщить причины этихъ эмоцій, то можно сказать, что причинами здѣсь является то, что возбуждаетъ эмоцію, объектомъ же—то, на что душа направляетъ свое вниманіе во время возбужденія эмоціи. Напримѣръ, гордость можетъ возбуждаться благодаря нашимъ достоинствамъ и заслугамъ, и существеннымъ моментомъ въ данномъ случаѣ является обращеніе нашего взора на самихъ себя въ связи съ переживаніемъ чувства удовольствія или удовлетворенности [3]).

Для уясненія природы этихъ эмоцій громадное значеніе имѣютъ различные виды ассоціацій, о чемъ у насъ уже была рѣчь при анализѣ общихъ условій эмоціональной жизни.

---

[1]) Treatise, II, pp. 218—219; Dissertation on the passions, p. 143.

[2]) Dissertation on the passions, p. 144.

[3]) Ib., p. 144.

Далѣе, въ процессѣ возникновенія упомянутыхъ чувствованій, особенно эмоцій гордости и смиренія, большая роль принадлежитъ различнаго рода отношеніямъ идей. Такъ, все, чѣмъ мы гордимся, въ нѣкоторомъ смыслѣ принадлежитъ намъ. Это—всегда *наше* знаніе, *наше* чувство, *наши*—красота, имущество, семья. Сами мы, которые въ данномъ случаѣ являемся объектомъ эмоціи, должны имѣть отношеніе къ какому-либо качеству или обстоятельству, которое служитъ причиной эмоціи. Между этимъ объектомъ и причиной должна быть связь, долженъ быть легкій переходъ на почвѣ воображенія или легкость пониманія при переходѣ отъ объекта къ причинѣ. Гдѣ этой связи нѣтъ, ни одинъ объектъ не можетъ возбуждать гордости или уничиженія, и если эта связь существуетъ, то по мѣрѣ ея ослабленія слабѣетъ и сама эмоція [1]).

Затѣмъ, Юмъ указываетъ цѣлый рядъ «обстоятельствъ» или «качествъ», въ связи съ которыми возбуждаются эмоціи гордости и смиренія. Здѣсь онъ, прежде всего, называетъ явленіе красоты и безобразія, поскольку красивое и некрасивое являются субъективными качествами и могутъ именно у насъ возбуждать упомянутыя эмоціи [2]). Затѣмъ, имъ отмѣчается большое значеніе собственности, какъ одного изъ важнѣйшихъ факторовъ при пробужденіи названныхъ эмоцій [3]). Наконецъ, Юмъ указываетъ цѣлый рядъ спеціальныхъ условій въ отношеніи объектовъ, въ связи съ которыми возникаютъ характеризуемыя имъ эмоціи. Это, прежде всего, очевидность объектовъ и легкость ихъ воспріятія, благодаря чему гораздо легче и скорѣе является чувство одобренія у другихъ людей. Затѣмъ, однимъ изъ этихъ условій является постоянство и устойчивость объекта: что носитъ случайный и слишкомъ преходящій характеръ, то даетъ мало удовлетворенія и съ трудомъ вызываетъ пріятное чувство гордости. Далѣе, объекты, вызывающіе эти эмоціи, должны быть общими у насъ только съ немногими другими лицами. Поэтому у насъ не можетъ возникать чувство гордости при обладаніи такими предметами, которыми могутъ пользоваться очень многіе. Таковы—свѣтъ солнца, хорошая погода, счастливый климатъ и т. п. Наконецъ, послѣднимъ условіемъ въ дан-

---

[1]) Ib., p. 146.
[2]) Ib., p. 148.
[3]) Ib., p. 150.

номъ случаѣ являются такъ называемыя «общія правила», при помощи которыхъ мы составляемъ понятіе о различныхъ рангахъ людей, согласно силѣ или богатству, которыми они обладаютъ. Вліяніе этихъ общихъ правилъ объясняетъ очень многое въ механизмѣ возникновенія и теченія аффектовъ. Если бы человѣкъ выросъ въ другихъ условіяхъ или совершенно въ другомъ мірѣ и если бы онъ сразу былъ перенесенъ въ наше общество, то онъ, при соприкосновеніи съ разными явленіями, естественно долженъ былъ бы испытывать сильное колебаніе въ своихъ чувствахъ, не рѣшаясь сразу стать на сторону опредѣленной эмоціи. Привычкѣ и здѣсь принадлежитъ очень большая роль, поскольку на почвѣ ея вырабатывается извѣстный масштабъ, которымъ мы пользуемся при установленіи своеобразнаго эмоціональнаго отношенія къ разнообразнымъ явленіямъ [1]).

Этотъ анализъ эмоціи гордости и смиренія имѣетъ приложеніе, по мнѣнію Юма, и къ другимъ косвеннымъ эмоціямъ, и въ частности—къ чувствамъ любви и ненависти, съ тѣмъ только различіемъ, что объектомъ въ данномъ случаѣ является уже другое лицо, а не мы сами. Затѣмъ, существенное отличіе любви и ненависти отъ гордости и смиренія заключается въ томъ, что эмоціи перваго рода характеризуются присутствіемъ въ большей степени активнаго элемента, поскольку онѣ вызываютъ влеченіе или отвращеніе и поэтому часто сопровождаются чувствами благожелательности или злобности (разумѣется желаніе блага любимому лицу и желаніе зла—ненавидимому [2]).

Изъ эмоцій, родственныхъ только что охарактеризованнымъ, Юмъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній относительно чувствъ состраданія, недоброжелательности и зависти, презрѣнія и отвращенія.

Состраданіе можетъ возникнуть и въ томъ случаѣ, если раньше мы не питали дружественныхъ чувствъ въ отношеніи того лица, которое въ данный моментъ вызываетъ наше сочувствіе. Это чувство можетъ явиться въ связи съ яснымъ и яркимъ представленіемъ страданій другого лица, поскольку въ этомъ оживленіи идеи главная роль принадлежитъ дѣятельности воображенія [3]).

---

[1]) Ib., pp. 153—155; Treatise, II, pp. 88—92.

[2]) Ib., pp. 156—157; Treatise, II, p. 153.

[3]) Ib., p. 157.

Зложелательство и зависть также могутъ появиться независимо отъ предшествующаго нерасположенія къ другому лицу. Эти эмоціи возникаютъ на почвѣ сравненія нашего положенія или вообще насъ самихъ съ другими людьми, и чѣмъ болѣе несчастными кажутся намъ другіе, тѣмъ болѣе счастливыми кажемся мы самимъ себѣ [1]).

Въ связи съ тяжелымъ, бѣдственнымъ состояніемъ другихъ лицъ можетъ возникать чувство отвращенія или отверженія, но при болѣе глубокомъ проникновеніи въ существо положенія здѣсь можетъ возникнуть эмоція состраданія и расположенія [2]).

Что касается роли отношенія идей въ процессѣ возникновенія этихъ чувствованій, то роль эта, по мнѣнію Юма, слишкомъ очевидна, чтобы подробно останавливаться на выясненіи ея. Такъ мы, напр., очень хорошо знаемъ, что зависть возбуждается въ зависимости отъ болѣе близкаго, а не отдаленнаго отношенія къ намъ лица, которое чѣмъ-либо превосходитъ насъ. Естественнѣе возникнуть этому чувству между двумя поэтами въ области одного и того рода творчества, чѣмъ между поэтомъ и философомъ или даже между двумя поэтами, произведенія которыхъ относятся къ различнымъ видамъ поэтическаго творчества [3]).

Мы не будемъ останавливаться на многихъ другихъ тонкихъ психологическихъ замѣчаніяхъ Юма, которыя онъ дѣлаетъ въ своемъ анализѣ. Такъ, въ особенности интересны его взгляды на природу красоты, поскольку онъ въ этой области пытается провести свою утилитарную точку зрѣнія [4]).

Въ заключеніе своего анализа, очень растянутаго въ своемъ первомъ произведеніи (Treatise), Юмъ пытается доказать, что характеризуемыя имъ эмоціи не только являются принадлежностью человѣческой природы, но и встрѣчаются въ мірѣ животныхъ. Сюда можно отнести, по мнѣнію Юма, гордую осанку лебедя или павлина, въ связи съ презрительнымъ отношеніемъ къ другимъ живымъ существамъ, явленія соревнованія въ извѣстныхъ качествахъ (напр., въ силѣ, въ искусствѣ пѣнія и т. п.), встрѣчаю-

---

[1]) Ib., p. 157.

[2]) Ib., p. 158.

[3]) Ib., pp. 159—160; Treatise, II, p. 163.

[4]) Treatise, II, pp. 96—98.

щіяся у различныхъ животныхъ и птицъ [1]). При этомъ, думаетъ Юмъ, по аналогіи мы можемъ заключить, что и условія возникновенія этихъ эмоцій, въ общей формѣ,—тѣ же, что и у человѣка [2]).

Свой анализъ эмоцій любви и ненависти Юмъ заканчиваетъ (въ своемъ первомъ произведеніи) краткой характеристикой чувства любви между полами. Чувство это, по мнѣнію Юма, довольно сложной природы: сюда входитъ удовольствіе въ связи съ воспріятіемъ красоты, тѣлесное влеченіе на почвѣ инстинкта продолженія рода и благородная нѣжность или любовь. Эта эмоція, какъ и другіе виды охарактеризованныхъ чувствованій, наблюдаются, въ болѣе элементарной формѣ, и въ мірѣ животныхъ, о чемъ уже была рѣчь раньше, при изображеніи универсальной природы симпатіи [3]).

VII.

Изложенію своихъ этическихъ воззрѣній Юмъ, какъ мы видѣли, предпосылаетъ характеристику основныхъ душевныхъ процессовъ, которыми опредѣляется наша моральная дѣятельность. Такими процессами являются въ этомъ случаѣ акты воли—въ широкомъ смыслѣ и эмоціональныя переживанія. Характеристикѣ тѣхъ и другихъ удѣляется достаточно мѣста въ главнѣйшихъ произведеніяхъ Юма (въ обѣихъ редакціяхъ). Въ этомъ отношеніи Юмъ смотритъ на дѣло гораздо глубже, чѣмъ многіе изъ его предшественниковъ, особенно ближайшихъ. Такъ, что касается такихъ моралистовъ, какъ Гетчесонъ и Бэтлеръ, то у нихъ почти совсѣмъ отсутствуетъ ученіе о волѣ, и характеръ этой психической дѣятельности изображается очень блѣдно, часто въ видѣ случайныхъ и разрозненныхъ намековъ. Анализу эмоціональной жизни у нихъ удѣляется больше мѣста, но и этотъ анализъ не всегда поставляется въ тѣсную связь съ изложеніемъ моральныхъ взглядовъ. По крайней мѣрѣ, мы видѣли, что главное сочиненіе Гетчесона, посвященное анализу эмоціональной жизни, вышло уже послѣ его «Изслѣдованія объ источникѣ нашихъ идей красоты и добродѣтели» [4]).

---

[1]) Ib., pp. 118—119.
[2]) Ib., p. 120.
[3]) Ib., pp. 176—178.
[4]) Ср. выше, стр. 186.

Что касается теперь юмовскаго анализа волевой дѣятельности, то здѣсь заслуживаютъ особеннаго вниманія три пункта: самое опредѣленіе воли, вопросъ о свободѣ воли и взглядъ на эмоціи, какъ на главныя пружины нашей дѣятельности (въ связи съ этимъ вопросъ объ отношеніи между разсудкомъ и страстями). Опредѣленіе воли, данное Юмомъ, не можетъ считаться вполнѣ точнымъ и яснымъ, хотя оно оттѣняетъ элементы сознательности и новизны, которые, по мнѣнію Юма, являются существенными чертами волевого акта. Очевидно, Юмъ понимаетъ подъ волей болѣе высокія проявленія нашей активности, включая болѣе элементарные волевые акты въ область эмоціональной жизни (таковы, напр., желаніе и отвращеніе). Такимъ путемъ устанавливается болѣе тѣсная связь между обѣими этими сферами, хотя это не всегда ведетъ къ болѣе ясному пониманію природы этихъ дѣятельностей. Опредѣленіе акта воли, какъ своеобразнаго «впечатлѣнія», очень напоминаетъ извѣстное опредѣленіе Мальбранша [1]), хотя въ этомъ послѣднемъ опредѣленіи нѣтъ того элемента новизны, который выдвигается на первый планъ Юмомъ. Далѣе, въ вопросѣ о свободѣ воли Юмъ выставляетъ себя защитникомъ детерминизма, распространяя этотъ детерминизмъ на всѣ самые сложные и возвышенные акты нашей психики. Этотъ детерминизмъ является не новымъ въ исторіи философской мысли, и мы находимъ его ясно выраженнымъ у Гоббса, Спинозы и нѣкоторыхъ другихъ мыслителей, жившихъ раньше Юма. Въ частности, здѣсь заслуживаетъ упоминанія мало извѣстный Антоній Коллинзъ (Antony Collins), которому принадлежатъ два небольшихъ трактата: «Философское изслѣдованіе о человѣческой свободѣ» и «Диссертація о свободѣ и необходимости» [2]). Въ обоихъ этихъ трактатахъ мы встрѣчаемъ, наряду съ полемикой противъ интеллектуалистической морали, явно детерминистическіе принципы, развиваемые въ духѣ Гоббса. Мы можемъ предположить, что Юму были извѣстны эти сочиненія, все равно какъ онъ, несомнѣнно, былъ знакомъ съ произведеніями Гоббса и зналъ, хотя бы по изложенію Бэйля, существенные взгляды Спинозы. Но все это не умаляетъ фило-

[1]) Malebranche. De la recherche de la vérité. Oeuvres. Paris, 1842, P. II, p. 6.

[2]) A. Collins. A philosophical inquiry concerning human liberty. London, 1717; A dissertation on liberty and necessity. London, 1729.

софской оригинальности Юма, поскольку она обнаруживается въ своеобразной аргументаціи Юма, какъ при защитѣ своего детерминизма, такъ и при опроверженіи противоположныхъ взглядовъ, пытавшихся найти для себя убѣжище въ области морали и теологіи. Мы видѣли, какъ безпощадно разоблачаетъ Юмъ всѣ эти неудачныя попытки и какъ убѣдительно старается показать, что детерминизмъ вполнѣ совмѣстимъ съ самыми возвышенными представленіями—этическими и теологическими.

Наконецъ, намъ остается сказать нѣсколько словъ по поводу послѣдняго пункта въ ученіи Юма о волѣ. Это вопросъ о мотивахъ воли. Юмъ является здѣсь ярымъ противникомъ интеллектуализма, считая настоящимъ двигателемъ нашей дѣятельности не умъ, а чувство. Чтобы понять самое зерно этого взгляда, нужно помнить, что Юмъ понимаетъ подъ разсудкомъ или умомъ чисто абстрактную дѣятельность, которая оперируетъ въ сферѣ отношенія идей, а не фактовъ. Съ этой точки зрѣнія вполнѣ понятно отрицаніе за этимъ факторомъ активнаго участія въ процессѣ нашей волевой дѣятельности. Равнымъ образомъ, вполнѣ справедливо положеніе, что настоящею пружиною нашей активности являются эмоціи въ ихъ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ. Это положеніе находитъ для себя блестящее подтвержденіе въ современной психологической наукѣ, гдѣ этимъ эмоціональнымъ стимуламъ отводится главная роль. Правда, теперь уже не проводится такой рѣзкой грани между различными сферами нашей психики, какъ это еще имѣетъ мѣсто въ извѣстной степени у Юма, однакожъ и съ точки зрѣнія современной психологіи разсудокъ можетъ бороться съ эмоціями только противопоставляя имъ противоположныя чувствованія. Поэтому психологически тонкимъ можетъ представляться намъ и то истолкованіе борьбы между разсудкомъ и страстями, которое мы встрѣчаемъ у Юма. Этимъ, конечно, мы совсѣмъ не хотимъ сказать, что Юмъ является въ своемъ анализѣ волевой дѣятельности безупречнымъ изслѣдователемъ, не вызывающимъ противъ себя никакихъ возраженій. Несомнѣнно, и послѣ анализа Юма вопросъ объ отношеніи между эмоціями и интеллектомъ въ процессѣ волевой дѣятельности остается не рѣшеннымъ во всемъ своемъ объемѣ, въ особенности, если мы расширимъ значеніе термина «разумъ» (вопреки тому узкому упо-

требленію, которое мы встрѣчаемъ у Юма). Роль ума, въ такомъ расширенномъ пониманіи, несомнѣнно, очень значительна въ актахъ нашей моральной дѣятельности, но мы вполнѣ не уясняемъ ея, какъ это обнаружится впослѣдствіи, и послѣ разсмотрѣнія чисто-этическихъ воззрѣній Юма. Равнымъ образомъ, и аргументація Юма въ пользу детерминизма убѣдительна больше въ своей отрицательной части, постольку Юмъ опровергаетъ здѣсь индетерминистическія тенденціи, какъ мы находимъ ихъ ясно выраженными въ предшествующей ему философіи. Но едва ли можно понимать свободу человѣческой дѣятельности только въ томъ смыслѣ, какъ ее понимаетъ Юмъ. Наконецъ, и извѣстное намъ опредѣленіе волевой дѣятельности Юмомъ очень далеко отъ того, чтобы претендовать на полную психологическую точность, поскольку въ такомъ опредѣленіи не захватываются болѣе элементарныя проявленія нашей активности.

Анализъ эмоціональной жизни занимаетъ очень значительное мѣсто въ философскихъ произведеніяхъ Юма. Этому предмету удѣлена цѣлая, и очень большая (болѣе 200 страницъ), часть въ первой редакціи основного труда Юма. Правда, во второй редакціи Юмъ значительно сократилъ эту часть, обративъ ее въ краткую «Диссертацію объ аффектахъ», однако и здѣсь онъ счелъ необходимымъ затронуть всѣ важнѣйшіе вопросы изъ области эмоціональной жизни. Такою постановкою дѣла Юмъ выгодно отличается, какъ уже мы упоминали, отъ предшествующихъ британскихъ моралистовъ, особенно ближайшихъ, у которыхъ, несмотря на громадное значеніе моральнаго чувства въ ихъ этическихъ построеніяхъ, мы встрѣчаемъ довольно скудныя свѣдѣнія относительно эмоціональныхъ процессовъ. Конечно, изслѣдованіе жизни чувствованій имѣло мѣсто и до Юма, и послѣдній могъ воспользоваться тѣмъ матеріаломъ, который былъ собранъ въ этой области до него. Мы разумѣемъ здѣсь, прежде всего, Декарта, съ его анализомъ страстей, въ ихъ физіологической основѣ и въ ихъ психологической природѣ. Несомнѣнно, Юму была хорошо извѣстна и классификація Декарта основныхъ аффектовъ въ видѣ шести страстей: удивленія, любви, ненависти, желанія, радости и печали [1]). Вѣроятно, Юмъ зналъ и о той трансформаціи, которой подверглась эта клас-

[1]) René Des Cartes. Les passions de l'âme. Paris, 1649, p. 94.

сификація у Спинозы, который счелъ нужнымъ оставить только три основныхъ аффекта: радость печаль и желаніе [1]). Трудно, впрочемъ, согласиться съ тѣми изслѣдователями философіи Юма, которые находятъ возможнымъ указывать очень близкое сходство юмовскаго анализа нѣкоторыхъ эмоцій съ своеобразными описаніями Спинозы: независимо отъ бросающихся въ глаза различій, мы едва ли можемъ предположить внимательное изученіе Юмомъ «Этики» Спинозы; повидимому, знакомство Юма съ сочиненіями голландскаго философа ограничивалось штудированіемъ статьи о Спинозѣ въ знаменитомъ «Словарѣ» Бэйля [2]). Кромѣ Декарта и Спинозы, нужно назвать еще двухъ мыслителей, имѣющихъ извѣстное отношеніе къ картезіанству и въ то же время оставившихъ цѣнный матеріалъ по изученію эмоціональной жизни, которымъ также въ извѣстной степени могъ воспользоваться Юмъ: это Мальбраншъ и Гассенди. Что Юмъ хорошо зналъ перваго, объ этомъ свидѣтельствуютъ неоднократныя ссылки его на сочиненія этого философа. Внимательное разсмотрѣніе соотвѣтствующихъ частей главнаго сочиненія Мальбранша («Разысканіе истины») также даетъ намъ право заключать, что Юмъ былъ, въ нѣкоторой степени, обязанъ и этому сочиненію въ своемъ анализѣ жизни чувства [3]). Что касается Гассенди, то хотя мы не находимъ у Юма прямыхъ ссылокъ на этого мыслителя, однако можно предположить, что этотъ философъ, быть можетъ, больше другихъ вліялъ на британскаго мыслителя при изображеніи послѣднимъ особенностей эмоціональной сферы. Уже бѣглый просмотръ соотвѣтствующей части въ сочиненіяхъ Гассенди вскрываетъ передъ нами сходство и терминологіи, и многихъ психологическихъ замѣчаній съ тою картиною страстей, которую мы находимъ у Юма. При болѣе близкомъ знакомствѣ оттѣняется оригинальность британскаго моралиста, хотя терминологическое сходство остается очень сильнымъ. Такъ, еще у Гассенди мы находимъ подробное описаніе тѣхъ же важнѣйшихъ проявленій эмоціональной жизни, которымъ отводится такъ много мѣста въ психологическомъ анализѣ Юма.

---

1) Spinoza. Ethik, herausg. von Ginsberg. Leipzig, 1875, p. 172.

2) Treatise, I, p. 526.

3) De la recherche de la vérité (Malebranche. Oeuvres, ed. par S. Simon. Paris, 1842, v. II, pp. 373—455). Въ особенности важенъ отдѣлъ о „страстяхъ“.

Здѣсь уже встрѣчаются хорошо извѣстныя намъ удовольствіе и страданіе, любовь и ненависть, желаніе и отвращеніе, надежда и страхъ и. п. [1]). Но этимъ, конечно, не ограничивается воздѣйствіе на Юма его предшественниковъ въ дѣлѣ изученія жизни чувствованій. Мы должны назвать здѣсь еще нѣсколькихъ англійскихъ мыслителей, которые оказали несомнѣнное вліяніе на Юма въ этомъ пунктѣ. Это, прежде всего, знаменитый Гоббсъ, съ его обще-психологическимъ анализомъ. Въ данномъ случаѣ особенное значеніе имѣетъ сочиненіе Гоббса «О человѣкѣ» («De homine»), гдѣ мы находимъ анализъ такихъ эмоцій, какъ радость и ненависть, надежда и страхъ, гнѣвъ, честь и стыдъ, самоуваженіе, состраданіе, соревнованіе и зависть и т. п. [2]). Разумѣется, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи оказывается, что взгляды Юма на природу многихъ эмоціональныхъ состояній существенно различны отъ соотвѣтственныхъ воззрѣній Гоббса, поскольку послѣдній фундаментомъ всѣхъ нашихъ чувствованій считаетъ эгоистическія тенденціи,—однако этотъ, въ отдѣльныхъ случаяхъ довольно тонкій анализъ Гоббса не могъ не имѣть извѣстнаго значенія для Юма, въ особенности при характеристикѣ такихъ эмоцій, какъ надежда и страхъ, зависть и соревнованіе и т. п. Далѣе, изъ британскихъ предшественниковъ Юма нужно назвать Локка, о громадномъ вліяніи котораго на теоретическую философію Юма мы говорили раньше [3]). Локкъ не даетъ намъ обстоятельнаго изслѣдованія эмоціональной сферы, но общія понятія объ этихъ явленіяхъ нашей психики содержатся и въ его «Опытѣ о человѣческомъ умѣ», и несомнѣнно, эти понятія нашли свое отраженіе и въ анализѣ Юма. Въ частности, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе та классификація душевныхъ состояній, которую мы находимъ въ началѣ второй части «Трактата», когда Юмъ дѣлитъ всѣ наши впечатлѣнія на первичныя и вторичныя или на впечатлѣнія ощущеній и впечатлѣнія рефлексіи, относя при этомъ характеризуемые имъ эмоціональные процессы къ области продуктовъ своеобразно понимаемой рефлексіи.

Наконецъ, перечисляя тѣ разнообразныя вліянія, подъ которыми слагались взгляды Юма въ отношеніи эмоціональной жизни, мы

---

[1]) Gassendi. Opera omnia, 1658, v. II, pp. 481—495.

[2]) Hobbes. Opera latina, ed. by Molesworth, v. II, pp. 107—110.

[3]) Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Москва, 1905, стр. 40—46.

должны назвать болѣе близкихъ предшественниковъ Юма, которымъ онъ многимъ обязанъ при выработкѣ своихъ воззрѣній въ области морали. Это Шефтсбёри, Гетчесонъ, Бэтлеръ. Что Юму хорошо были извѣстны ихъ психологическіе анализы, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Тотъ анализъ аффектовъ, который мы встрѣчаемъ въ главнѣйшихъ работахъ Шефтсбёри и Гетчесона, конечно, могъ оказать несомнѣнное воздѣйствіе на Юма, благодаря множеству цѣнныхъ психологическихъ замѣчаній, которыя разсѣяны въ этихъ работахъ. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи этихъ сочиненій оказывается, что Юмъ могъ сравнительно немногое заимствовать изъ этихъ трактатовъ, тѣмъ болѣе, что нѣкоторые изъ нихъ носили ясно выраженный полемическій характеръ, будучи направлены, главнымъ образомъ, противъ психологіи Гоббса. Но какъ бы то ни было, все это свидѣтельствуетъ, что анализъ эмоціональной жизни имѣетъ и въ новой философіи очень длинную исторію, и эта исторія не могла не наложить извѣстнаго отпечатка и на изслѣдованіе Юма. Но, несмотря на все это, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи мы не можемъ не замѣтить оригинальности Юма въ изученіи эмоціональной сферы. Эта оригинальность обнаруживается, прежде всего, въ углубленіи самаго процесса психологическаго изслѣдованія и въ привлеченіи новыхъ психическихъ факторовъ, которымъ придавалось такъ мало значенія предшествующими изслѣдователями. Однимъ изъ такихъ факторовъ, прежде всего, является законъ ассоціаціи, который находитъ у Юма такое универсальное истолкованіе. Правда, законъ этотъ формулированъ раньше Юма и раньше Юма мы знаемъ попытки приложить его къ объясненію явленій изъ сферы моральной дѣятельности [1]), но тѣмъ не менѣе мы не встрѣчали опытовъ истолкованія на почвѣ его всей обширной сферы эмоціональныхъ процессовъ. Мы уже не говоримъ о болѣе ранней формулировкѣ этого закона у Юма (въ первой части «Treatise» и «Enquiry»), поскольку здѣсь встрѣчается попытка обнять при помощи его самыя разнообразныя душевныя проявленія [2]),—замѣтимъ только, что во второй

---

[1]) Мы разумѣемъ ранѣе упоминавшійся трактатъ мало извѣстнаго Д. Гэя: J. Gay. Preliminary dissertation concerning the fundamental principle of virtue or morality. London, 1731.

[2]) Н. Д. Виноградовъ: Философія Д. Юма. Ч. I. Москва, 1905, стр. 61—62.

части «Трактата» Юмъ расширяетъ пониманіе этого закона въ томъ смыслѣ, что примѣняетъ его не только къ идеямъ, но и къ впечатлѣніямъ, подчеркивая постоянно важность такого распространеннаго толкованія этого феномена. Громадное значеніе такого именно толкованія выясняется, по мнѣнію Юма, при анализѣ преимущественно эмоціональныхъ проявленій, гдѣ этимъ своеобразнымъ связямъ принадлежитъ столь выдающаяся роль. Затѣмъ, дѣятельность этого принципа Юмъ поставляетъ въ тѣсную связь съ другимъ фундаментальнымъ факторомъ, который также играетъ громадную роль во всѣхъ психологическихъ объясненіяхъ этого мыслителя. Факторъ этотъ—привычка, которую Юмъ возводитъ на степень обще-біологическаго принципа, приближая его къ тому пониманію, которое теперь соединяется съ терминомъ приспособленіе. Этимъ принципомъ Юмъ многое объясняетъ, какъ мы видѣли [1]), въ области теоретической философіи, ему же онъ приписываетъ большую роль и въ сферѣ эмоціональныхъ проявленій. Въ особомъ подчеркиваніи этого фактора лежитъ несомнѣнная заслуга Юма, какъ психолога, сумѣвшаго подмѣтить важное значеніе этого принципа въ самыхъ разнообразныхъ сферахъ нашей психики. Дѣйствіе этого принципа изображается здѣсь Юмомъ въ связи съ другою душевною функціею, которая также играетъ большую роль и въ теоретической философіи Юма,—съ воображеніемъ. Придавая этому термину самое широкое и иногда очень неопредѣленное значеніе, Юмъ на почвѣ названной дѣятельности объясняетъ самыя сложныя явленія въ области эмоцій. Въ частности, имъ много удѣляется мѣста изображенію этой дѣятельности въ связи съ измѣненіемъ пространственныхъ и временныхъ отношеній, поскольку такое измѣненіе связано съ нашими эмоціональными переживаніями. Здѣсь Юмъ высказываетъ много очень тонкихъ соображеній, которыя не потеряли своего значенія и въ глазахъ позднѣйшихъ, даже новѣйшихъ психологовъ. Далѣе, этому же фактору—воображенію принадлежитъ большая роль при выясненіи той особенности эмоціональной жизни, которая у Юма именуется симпатіей. Конечно, послѣдній терминъ очень не новъ въ исторіи развитія психологической науки, онъ очень часто встрѣчается и

---

[1]) Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Москва, 1905, стр. 90.

у ближайшихъ предшественникахъ Юма—британскихъ моралистовъ, однако до Юма никто не давалъ такого всесторонняго истолкованія этой особенности человѣческой природы. Юмъ также первый вполнѣ ясно и опредѣленно связалъ эту душевную дѣятельность съ соціальными задатками человѣческаго существа и въ то же время еще больше универсализировалъ симпатію, распространивъ значеніе этой функціи и на міръ животныхъ вообще, въ лицѣ высшихъ формъ зоологическаго существованія. Эти экскурсы изслѣдователя въ область зоопсихологіи могли только подкрѣплять ранѣе высказанныя психологическія соображенія, совсѣмъ не приводя къ тѣмъ необоснованнымъ заключеніямъ, которыя мы иногда встрѣчаемъ у позднѣйшихъ представителей метода сравнительной психологіи. Мы не будемъ останавливаться на множествѣ въ высшей степени цѣнныхъ замѣчаній объ отдѣльныхъ проявленіяхъ эмоціональной жизни, которыя, вмѣстѣ съ анализомъ интеллектуальной дѣятельности, давно снискали Юму славу тонкаго и глубокаго психолога.

Но, указывая эти положительныя черты въ юмовскомъ анализѣ разнообразныхъ сторонъ нашей психики, мы совсѣмъ не хотимъ сказать, что анализъ этотъ былъ безупреченъ и не могъ вызывать противъ себя какихъ-либо возраженій даже со стороны тогдашней психологической науки. Односторонности въ юмовскомъ изслѣдованіи интеллектуальной жизни были указаны нами раньше [1]), здѣсь же мы должны замѣтить, что аналогичные упреки могутъ быть сдѣланы и въ отношеніи анализа Юмомъ нашей эмоціональной и волевой сферъ. Что касается послѣдней, то мы уже упоминали, что Юмъ существеннымъ признакомъ волевой дѣятельности считаетъ сознательность и элементъ новизны въ нашей активности. Но первый признакъ устраняетъ изъ области воли обширный классъ явленій, который имѣетъ громадное значеніе въ нашей жизни и который находится въ тѣсной связи и съ сферой сознанія. Это—разнообразныя формы рефлексовъ, автоматическихъ движеній, навыковъ и т. п., которыя составляютъ значительную часть нашей активности. Правда, Юмъ много говоритъ о привычкѣ въ другихъ мѣстахъ своихъ трактатовъ, но и тамъ онъ не даетъ исчерпывающаго анализа этой дѣятельности, понимаетъ ее слишкомъ ши-

[1]) Ibid., стр. 226—232.

роко и даже неопредѣленно и не вскрываетъ всей тѣсной связи между нею и нашею сознательною жизнью. Что же касается элемента новизны, то этотъ признакъ тоже не можетъ считаться вполнѣ яснымъ и опредѣленнымъ, и мы не всегда можемъ представить себѣ, насколько существенны должны быть измѣненія въ нашемъ сознаніи или въ нашемъ организмѣ, чтобы на основаніи этихъ измѣненій мы могли сказать, что въ насъ, дѣйствительно, имѣетъ мѣсто настоящій волевой процессъ. Затѣмъ, изъ анализа Юма мы не видимъ, какая же роль принадлежитъ нашему интеллекту въ процессѣ нашей активности. Если эта послѣдняя имѣетъ, въ качествѣ мотивовъ, эмоціи, то все-таки въ этомъ случаѣ извѣстное значеніе должно принадлежать и нашему уму, поскольку во всякомъ истинно-волевомъ актѣ Юмъ предполагаетъ участіе извѣстной сознательности, въ смыслѣ преднамѣренности. Правда, Юмъ понимаетъ подъ интеллектуальною дѣятельностью, главнымъ образомъ, работу нашего разсудка въ сферѣ абстрактныхъ построеній, но онъ не отрицаетъ извѣстнаго значенія за этой психической функціей и въ области фактическихъ отношеній, и вотъ здѣсь-то не всегда вскрывается передъ нами настоящая роль нашего интеллекта. Наконецъ, не можетъ считаться вполнѣ прозрачнымъ и Юмовскій взглядъ на понятіе свободы воли. Если можно соглашаться съ отрицательными аргументами Юма, поскольку онъ является рѣшительнымъ противникомъ индетерминизма, то не всегда можно ясно представить себѣ, въ чемъ же именно Юмъ видитъ свободу воли. Если свобода есть «способность поступать или не поступать согласно рѣшенію нашей воли», то въ чемъ же именно коренится эта особенность нашей психики и можетъ ли быть она сведена къ какимъ-либо болѣе элементарнымъ и основнымъ проявленіямъ нашего духа?

Но, быть можетъ, еще больше критическихъ замѣчаній, еще больше пожеланій въ отношеніи ясности и опредѣленности можно высказать по поводу Юмовскаго анализа эмоціональной жизни.

Здѣсь, прежде всего, бросается въ глаза отсутствіе яснаго опредѣленія эмоціи или того, что Юмъ называетъ «passion». Этотъ фактъ самъ Юмъ объясняетъ тѣмъ, что это душевное переживаніе, какъ изначальное и всѣмъ извѣстное по непосредственному опыту, не поддается точному опредѣленію и можетъ быть только описано.

Однако едва ли можно согласиться въ этомъ съ Юмомъ, тѣмъ болѣе, что и данное имъ описаніе не всегда уясняетъ истинную природу эмоціональнаго состоянія. Благодаря этой неясности и неопредѣленности, мы и не можемъ указать границы между эмоціоальными переживаніями и волевыми проявленіями, тѣмъ болѣе что Юмъ къ числу первыхъ относитъ и такія переживанія, какъ желаніе и отвращеніе, которыя обычно мыслятся какъ волевые феномены. Во всякомъ случаѣ, изъ юмовскаго анализа мы не выносимъ опредѣленнаго впечатлѣнія относительно того, насколько элементъ активности присущъ эмоціональнымъ проявленіямъ и въ чемъ именно онъ выражается. Равнымъ образомъ, для насъ остается не всегда ясной и роль интеллектуальной жизни въ явленіяхъ возникновенія и теченія эмоціональныхъ процессовъ. Что роль эта очень значительна, особенно въ высшихъ формахъ эмоціональной жизни, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, а между тѣмъ Юмъ сравнительно мало говоритъ объ этомъ. Тѣ замѣчанія, которыя мы находимъ, преимущественно во второй части «Трактата», относительно значенія представленій въ процессахъ эмоціональной жизни, конечно, неисчерпываютъ этого очень сложнаго вопроса. Далѣе, при анализѣ эмоціональныхъ проявленій Юмъ съ самаго начала устраняетъ тотъ основной элементъ въ процессѣ вызыванія чувствованій, который онъ именуетъ первичными впечатлѣніями. Онъ поступаетъ такъ изъ опасенія углубиться въ недостаточно плодотворное изслѣдованіе физическихъ и физіологическихъ процессовъ, которые тѣсно связаны съ актомъ возникновенія этихъ первичныхъ впечатлѣній. Быть можетъ, такое опасеніе и имѣло для себя нѣкоторое основаніе, поскольку мы видимъ у нѣкоторыхъ предшественниковъ Юма мало плодотворныя попытки поставить анализъ эмоціональной жизни на чисто-физіологическую почву (даже у самого Декарта), однако это едва ли уполномочивало Юма совершенно игнорировать физическій или физіологическій фундаментъ эмоціональной жизни. Привлеченіе къ изслѣдованію этого физическаго субстрата эмоціональныхъ проявленій, несомнѣнно, помогло бы болѣе глубоко заглянуть въ природу такихъ болѣе элементарныхъ формъ въ жизни чувствованій, какъ страхъ или нѣкоторыя родственныя ему эмоціи. Тогда, быть можетъ, Юмъ и меньше придавалъ бы значенія представленіямъ въ процессѣ возникновенія этихъ болѣе элементарныхъ

эмоцій, теперь же въ этомъ невольно интеллектуализмѣ мы не можемъ не видѣть несознаваемаго вліянія главнаго вдохновителя Юма—Локка или даже континентальныхъ прародителей послѣдняго—нѣкоторыхъ представителей картезіанской философіи. Въ связи съ этой особенностью въ теоріи эмоцій Юма заслуживаетъ быть отмѣченной еще одна черта въ объясненія природы эмоціональной жизни: это постоянное стремленіе выяснить характеристическія свойства эмоціи путемъ синтеза изъ болѣе простыхъ элементовъ (преимущественно интеллектуальныхъ), которые въ результатѣ соединенія будто бы даютъ совершенно новый продуктъ на подобіе химическаго синтеза. Этотъ принципъ своеобразнаго химизма при объясненіи разнообразныхъ проявленій человѣческой психики едва ли совершенно устранимъ изъ аналитической психологіи, но Юмъ, дѣйствительно, излишне широко пользуется этимъ принципомъ, затушевывая, такимъ образомъ, все своеобразіе живого конкретнаго переживанія. Далѣе, мы упоминали о томъ, какое большое значеніе придаетъ Юмъ дѣятельности воображенія въ общей экономіи аффективной жизни. Теперь же должны замѣтить, что Юмъ здѣсь, какъ и въ области теоретической философіи, нѣсколько злоупотребляетъ этимъ терминомъ, придавая ему слишкомъ широкое и иногда очень неопредѣленное значеніе. Иногда получается впечатлѣніе, что Юмъ прибѣгаетъ къ помощи этого термина только потому, что послѣдній, благодаря своей эластичности, даетъ возможность подвести подъ сферу его дѣятельности такія явленія, которыя по существу своему требовали бы болѣе углубленнаго детальнаго анализа. Аналогичное замѣчаніе можетъ быть сдѣлано и относительно другого термина, которымъ Юмъ слишкомъ широко пользуется въ своемъ анализѣ эмоціональной жизни. Терминъ этотъ—симпатія. Подъ симпатіей Юмъ понимаетъ не эмоцію опредѣленнаго типа, а своеобразную особенность эмоціональной или даже вообще психической жизни, которая даетъ возможность объяснить очень многія и разнообразныя явленія въ сферѣ нашей психики вообще. Мы увидимъ впослѣдствіи, что этой особенности психическихъ переживаній Юмъ придаетъ большое значеніе и въ дѣлѣ уясненія характера нашей моральной дѣятельности или, вѣрнѣе, нашего моральнаго чувства. Несомнѣнно, это слишкомъ широкое пониманіе этого термина не могло не вносить нѣкоторой неясности и неопредѣленности въ самыя объясняемыя явленія, на

что справедливо указывалъ, какъ это мы увидимъ позднѣе, другъ Юма—А. Смитъ. Наконецъ, мы не можемъ не замѣтить, что самая конструкція юмовскаго изслѣдованія жизни чувствованій не можетъ считаться всегда удачной, чѣмъ, быть можетъ, въ извѣстной степени, объясняются упомянутыя неясность и неопредѣленность. Главный матеріалъ для анализа эмоцій находится, какъ мы знаемъ, во второй части «Трактата». Но здѣсь этотъ матеріалъ расположенъ довольно своеобразно и не всегда удачно. Мы уже не говоримъ о томъ, что изслѣдованіе о природѣ волевой дѣятельности недостаточно выдѣлено изъ анализа эмоціональной жизни, и за разсужденіями о свободѣ и необходимости слѣдуютъ главы о вліяніи воображенія на эмоціи, о значеніи пространственныхъ и временныхъ отношеній для жизни эмоцій, отдѣлъ о непосредственныхъ страстяхъ и т. п.,— но и въ предѣлахъ трактованія собственно эмоціональныхъ проявленій можно было бы пожелать такого распредѣленія матеріала, которое помогло бы проникнуть болѣе глубоко въ самое существо изслѣдуемыхъ явленій. Именно Юмъ въ своемъ «Трактатѣ» своему изслѣдованію наиболѣе существенныхъ видовъ эмоцій (гордости и униженія, любви и ненависти и т. п.), имѣющихъ, по его мнѣнію, особенно важное значеніе въ процессѣ моральной дѣятельности, предпосылаетъ только чрезвычайно краткія вводныя замѣчанія объ основныхъ законахъ эмоціональной жизни. Всѣ же дальнѣйшія, и очень важныя, особенности эмоціональныхъ проявленій указываются имъ въ связи съ характеристикой отдѣльныхъ чувствованій. Такой порядокъ изложенія сильно вредитъ цѣльности впечатлѣнія и мѣшаетъ составить ясное и полное представленіе объ основныхъ законахъ въ жизни чувства, какъ эти законы понимаются самимъ Юмомъ. Къ недостаткамъ этой же конструкціи относится и расположеніе опредѣленныхъ эмоцій въ цѣляхъ ихъ психологическаго анализа. Расположеніе это, какъ мы видѣли, не одинаково въ обоихъ произведеніяхъ Юма, посвященныхъ изслѣдованію жизни чувствъ, и въ болѣе раннемъ сочиненіи («Treatise») Юмъ на первый планъ выдвигаетъ посредственные или косвенные аффекты—по его терминологіи (гордость и униженіе, любовь и ненависть и т. п.) и только уже послѣ анализа волевой дѣятельности дѣлаетъ краткія замѣчанія о такъ называемомъ непосредственныхъ или прямыхъ чувствованіяхъ (страхъ и надежда, радость и печаль

и т. п.). Во второй редакціи своего трактата объ эмоціяхъ («Dissertation») Юмъ держится обратнаго порядка, но и здѣсь онъ очень мало мѣста удѣляетъ изображенію природы «непосредственныхъ эмоцій», которыя, какъ болѣе первичныя переживанія, должны играть доминирующую роль въ общей экономіи нашей психики. Едва ли также нужно особенно доказывать, что самая классификація эмоцій на непосредственныя и посредственныя не можетъ считаться удачной, и нѣкоторыя эмоціи, относимыя Юмомъ къ косвеннымъ аффектамъ (напр., любовь или ненависть, въ ихъ болѣе простыхъ формахъ), могутъ быть разсматриваемы какъ непосредственныя, и наоборотъ, нѣкоторыя изъ непосредственныхъ эмоцій (радость или печаль) нерѣдко могутъ принимать характеръ посредственныхъ душевныхъ волненій. Въ связи съ указаніемъ этихъ же недостатковъ въ общей конструкціи юмовскаго анализа, нельзя не упомянуть о нѣкоторой неполнотѣ въ самомъ исчисленіи эмоціи и вытекающемъ отсюда опущеніи нѣкоторыхъ душевныхъ волненій, которыя имѣютъ особенное значеніе въ дѣлѣ уясненія самой природы моральнаго чувства. Такъ въ анализѣ Юма не являются предметомъ спеціальнаго трактованія такія эмоціи, какъ гнѣвъ или, въ особенности, стыдъ, тѣсная связь которыхъ съ нашимъ моральнымъ чувствомъ (въ болѣе широкомъ пониманіи этого сложнаго психическаго состоянія) едва ли можетъ подвергаться сомнѣнію.

Всѣ эти дефекты въ юмовскомъ изслѣдованіи эмоціональной жизни, конечно, не могли не отразиться и на анализѣ Юмомъ моральной проблемы.

2. Основные принципы этики.

I.

Характеризуя въ предшествующей главѣ психологическія предпосылки этики Д. Юма, мы тогда же отмѣчали затрудненіе при выясненіи упомянутыхъ предпосылокъ, имѣющее для себя основаніе въ двойной редакціи относящихся сюда сочиненій Юма. Аналогичное затрудненіе имѣетъ мѣсто и въ отношеніи основныхъ принциповъ этики Юма, изложенныхъ также въ двухъ главныхъ трактатахъ изъ области морали, хотя эти трактаты не являются единственными источниками для характеристики этическихъ воззрѣній Юма. Эти моральные трактаты Юма носятъ слѣдующія заглавія:

«Трактатъ о человѣческой природѣ», 3-я книга, «О морали» (Treatise of the human nature, B. III, Of morals) и «Изслѣдованіе о принципахъ морали» (Enquiry concerning the principles of morals [1]). Но кромѣ этихъ двухъ главныхъ сочиненій въ данномъ случаѣ должны быть привлечены къ разсмотрѣнію и другія произведенія Юма или, вѣрнѣе, нѣкоторыя отдѣльныя мѣста изъ этихъ произведеній, поскольку они также могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на интересующій насъ предметъ. Сюда нужно отнести, прежде всего, нѣсколько мѣстъ изъ трактатовъ Юма по философіи религіи («Діалоги о естественной религіи» и «Естественная исторія религіи»), на почвѣ которыхъ можно опредѣлить отношеніе Юма къ религіозному элементу въ процессѣ обоснованія нравственныхъ принциповъ. Затѣмъ, нужно имѣть въ виду посмертныя статьи Юма («О безсмертіи души» и «О самоубійствѣ»), правда, имѣющія сравнительно мало значенія при уясненіи взглядовъ Юма въ данной области. Далѣе имѣютъ нѣкоторое отношеніе сюда отдѣльные его «Опыты», разсчитанные на широкій кругъ читателей и въ относительно популярной формѣ трактующіе вопросы изъ области морали, политики и литературы. Здѣсь можно назвать слѣдующіе опыты: «О достоинствѣ или низости человѣческой природы», «О масштабѣ вкуса», и, наконецъ, четыре болѣе значительныхъ по объему очерка подъ слѣдующими заглавіями: «Эпикуреецъ», «Стоикъ», «Платоникъ», «Скептикъ». Къ сожалѣнію, эти послѣдніе четыре очерка, несмотря на ихъ философское названіе, имѣютъ очень небольшое значеніе для уясненія существа моральныхъ взглядовъ Юма. Юмъ самъ въ предисловіи къ нимъ говоритъ, что онъ употребляетъ упомянутые философскіе термины въ очень широкомъ смыслѣ, и подъ ними, по его мнѣнію, нельзя искать точной характеристики извѣстныхъ античныхъ направленій. Кромѣ того, изложеніе воззрѣній, принадлежащихъ представителю опредѣленнаго направленія, ведется здѣсь въ строго объективной формѣ, такъ что за такимъ безстрастнымъ изображеніемъ трудно уловить истинныя мысли самого автора.

Но какъ бы то ни было, основными источниками въ данномъ случаѣ являются два названныя сочиненія, посвященныя спеціаль-

[1]) Мы разумѣемъ здѣсь и послѣдующія дополнительныя разъясненія къ этому сочиненію, а также и слѣдующій за нимъ „Діалогъ“.

ному обсужденію моральной проблемы. Приступая къ самому изложенію этическихъ воззрѣній Юма, на почвѣ этихъ источниковъ мы встрѣчаемся здѣсь съ ранѣе упомянутымъ затрудненіемъ: это—двойная редакція этихъ источниковъ. Затрудненіе это не можетъ быть разрѣшено такъ, чтобы совершенно отбросить первую редакцію и остановиться на второй. Въ этомъ случаѣ мы снова не можемъ вполнѣ послѣдовать не разъ уже упоминавшемуся нами желанію Юма, выраженному въ предсмертномъ предисловіи къ изданію его сочиненій (вышедшему уже послѣ его кончины) [1]. Правда, въ общемъ принципы обоихъ произведеній можно считать сходными, хотя это сходство, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, нельзя обращать въ полное тожество. Далѣе, «Изслѣдованіе о принципахъ морали» написано Юмомъ въ расцвѣтъ его духовной мощи, выполнено по болѣе опредѣленному плану, прекрасно обработано со стороны стиля и самимъ авторомъ признается «несравнимо лучшимъ изъ всѣхъ его сочиненій—историческихъ, философскихъ и литературныхъ» [2]. Но этой внѣшней стройности и обработанности не всегда соотвѣтствуетъ строгость чисто логическаго построенія, въ которомъ нерѣдко чувствуются нѣкоторыя колебанія и нерѣшительность, нѣкоторыя опасенія, что развиваемые авторомъ взгляды не всегда будутъ вѣрно поняты читателями. Отсюда цѣлый рядъ добавленій къ основному изложенію (добавленія относительно природы моральнаго чувства, себялюбія, справедливости и т. п.), гдѣ Юмъ пытается дать болѣе ясное истолкованіе своимъ основнымъ положеніямъ и предохранить отъ тѣхъ недоразумѣній, которыя естественно могутъ вкрасться въ пониманіе его мыслей. Все это обнаруживаетъ нѣкоторыя колебанія въ самихъ воззрѣніяхъ Юма, указываетъ на нѣкоторый довольно длительный процессъ въ развитіи этихъ взглядовъ, и, конечно это обстоятельство не должно быть опускаемо при характеристикѣ моральной системы Юма. Во всякомъ случаѣ, если основные моральные принципы одинаковы въ обоихъ произведеніяхъ Юма, есть однако извѣстное различіе въ комбинаціи этихъ принциповъ, выдвиганіе на первое мѣсто однихъ и какъ бы затушеваніе дру-

---

[1] Ср. Н. Д. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. Москва, 1905, стр. 24—30.

[2] Hume D. My own life. Essays, ed. by Green and Grose, London, 1889, v. I, p. 4.

гихъ,—все это не въ одинаковой формѣ въ обоихъ произведеніяхъ. Мы отмѣтимъ эти различія ниже, при болѣе конкретной характеристикѣ этическихъ воззрѣній Юма, но указать самыя общія различія, въ силу которыхъ мы считаемъ необходимымъ пользоваться обѣими редакціями, мы попытаемся теперь же, на порогѣ этой характеристики.

Такъ, прежде всего, въ первой редакціи своего труда по этикѣ Юмъ считаетъ возможнымъ ограничиться наименьшимъ количествомъ принциповъ въ процессѣ объясненія моральной дѣятельности, разсматривая умноженіе объясняющихъ факторовъ какъ ненаучный пріемъ, столь излюбленный многими философами [1]). Во второй редакціи мы, наоборотъ, встрѣчаемъ нѣсколько мѣстъ, гдѣ Юмъ выражаетъ порицаніе этой любви къ чрезмѣрнымъ упрощеніямъ, въ силу которыхъ часто искажается, въ угоду предвзятой теоріи, самая природа объясняемыхъ явленій [2]). Затѣмъ, что касается развитія основныхъ принциповъ, то оно идетъ не совершенно тожественнымъ путемъ въ обѣихъ редакціяхъ. Въ первомъ произведеніи, послѣ установки важнѣйшихъ положеній относительно принципа моральной оцѣнки (отрицаніе интеллектуальнаго критерія и признаніе эмоціональной оцѣнки, какъ основной) центръ тяжести переносится авторомъ на характеристику добродѣтели справедливости, поскольку она предполагаетъ установленіе извѣстнаго равновѣсія между эгоистическими тенденціями человѣческой природы и ея благожелательными задатками. Понятно, что при такой концепціи добродѣтель справедливости постоянно характеризуется какъ искусственное порожденіе, создавшееся постепенно, въ силу необходимыхъ условій человѣческаго общежитія. Поэтому Юмъ естественно удѣляетъ здѣсь слишкомъ много мѣста анализу различныхъ формъ общественныхъ отношеній, на почвѣ которыхъ постепенно культивировалась характеризуемая добродѣтель. Въ связи съ этимъ особенно оттѣняется принципъ утилитаризма, поскольку польза является въ высшей степени цѣннымъ объясняющимъ началомъ многихъ соціальныхъ обязательствъ. Далѣе, симпатія,—этотъ фундаментальный психологическій принципъ, кото-

[1]) Treatise of human nature, (Ed. by Green and Grose, London, 1890) III, p. 249

[2]) Enquiry concerning the principles of morals, p. 269 (Ed. by Green and Grose, London, 1889).

рому Юмъ придаетъ такое большое значеніе и во второй части «Трактата», въ разсужденіи о природѣ эмоцій,—разсматривается именно какъ обще-психологическій факторъ, не отожествляясь вполнѣ съ благожелательными задатками человѣческаго существа. Въ силу ранѣе указаннаго, какъ бы юридическаго толкованія добродѣтели, Юмъ очень мало останавливается на анализѣ такъ называемыхъ естественныхъ добродѣтелей, которыя имѣютъ меньшую соціальную цѣнность. Нѣсколько иначе ведется дѣло въ «Изслѣдованіи о принципахъ морали». Правда, здѣсь съ самаго же начала устанавливаются указанные основные принципы (отверженіе интеллектуальнаго критерія и признаніе рѣшающаго значенія за чувствомъ), но центръ тяжести здѣсь полагается въ подчеркиваніи благожелательныхъ тенденцій человѣческаго существа. Оттого здѣсь очень много полемики съ Гоббсомъ и его послѣдователями (безъ названія именъ), поскольку всѣ эти мыслители на первый планъ выдвигаютъ эгоистическіе задатки человѣческой природы. Въ этомъ же стремленіи защитить универсальность благожелательныхъ тенденцій лежитъ и основаніе для вышеупомянутыхъ добавочныхъ экскурсовъ относительно природы моральнаго чувства и себялюбія, въ которыхъ Юмъ пытается предохранить свои основные взгляды отъ всякихъ перетолкованій. Нужно замѣтить, что нѣкоторыя изъ этихъ добавленій были сдѣланы въ позднѣйшихъ изданіяхъ, и слѣдовательно, въ воззрѣніяхъ Юма постепенно происходила нѣкоторая—правда, очень незначительная—эволюція. Послѣдняя состояла въ томъ, что Юмъ постепенно началъ гораздо больше цѣнить благожелательныя тенденціи нашей природы, тѣснѣе приближаясь въ этомъ случаѣ къ такимъ изъ своихъ предшественниковъ, какъ Шефтсбёри или Гетчесонъ, между тѣмъ какъ раньше онъ стоялъ ближе къ Бэтлеру. Въ связи съ такимъ поворотомъ Юмъ иначе смотритъ и на чувство симпатіи, разсматривая его не какъ преимущественно формальное свойство человѣческой природы, а какъ природное тяготѣніе въ сторону дѣйствій, направленныхъ къ благу другихъ. Вообще, здѣсь ясно замѣтно смягченіе утилитарнаго принципа, болѣе радикально и послѣдовательно проведеннаго въ первой редакціи.

Все это показываетъ, что при изложеніи этическихъ воззрѣній Юма мы должны пользоваться обоими сочиненіями, отно-

сящимися къ области моральной философіи. Несомнѣнно, позднѣйшее сочиненіе заслуживаетъ предпочтенія, поскольку оно служитъ выраженіемъ взглядовъ Юма въ наиболѣе зрѣлый періодъ его жизни и поскольку мы встрѣчаемъ здѣсь болѣе совершенную обработку съ внѣшней стороны. Но этимъ нисколько не опровергается необходимость принимать во вниманіе и болѣе раннюю редакцію, игнорированіе которой, несомнѣнно, невыгодно отразилось бы на уясненіи самаго существа этическихъ воззрѣній Юма. Такъ, самая эволюція взглядовъ Юма, о которой мы только что упоминали, можетъ быть понята или даже представлена только при сопоставленіи воззрѣній Юма, какъ они выражены были въ различные періоды его жизни. Затѣмъ, въ первой редакціи мы встрѣчаемъ опредѣленную формулировку основныхъ принциповъ, которые въ послѣдующей редакціи выступаютъ уже не въ такой рельефной формѣ (разумѣемъ не разъ упоминавшіяся—отверженіе интеллектуальнаго критерія и защиту эмоціональнаго элемента въ процессѣ моральной оцѣнки). Далѣе, при такомъ игнорированіи были бы мало понятны разнообразныя юридическія конструкціи, которыя выступаютъ на сцену и во второй редакціи, но истинное значеніе которыхъ вполнѣ уясняется только въ первой обработкѣ, гдѣ имъ отводится самое видное мѣсто среди другого матеріала. Наконецъ, и самый утилитаризмъ Юма едва ли можетъ быть вполнѣ понятъ, въ самомъ его существѣ, если мы ограничимся только второй редакціей: колебанія Юма въ этомъ вопросѣ, какъ они выступаютъ передъ нами въ послѣдней обработкѣ, едва ли будутъ въ состояніи дать истинное представленіе о томъ, въ чемъ же заключается основаніе для признанія извѣстнаго рода дѣйствій добродѣтельными. Все это не позволяетъ намъ согласиться съ тѣми изслѣдователями философіи Юма, которые считаютъ возможнымъ ограничиться въ своихъ работахъ только первой редакціей относящагося сюда сочиненія Юма [1]).

---

[1]) Къ сожалѣнію, къ числу такихъ изслѣдователей принадлежитъ и извѣстный нѣмецкій поклонникъ англійской философіи, теперь покойный проф. Берлинскаго университета Г. Гижицкій, авторъ единственный монографіи о морали Юма (Die Ethik D. Humes, Berlin, 1878). Впрочемъ, въ этомъ сочиненіи, которое упоминалось нами раньше, мы не находимъ объективнаго изслѣдованія, ибо авторъ часто немотивировано панегиричнъ въ отношеніи любимаго философа.

II.

Реальность нравственныхъ различій, по мнѣнію Юма, составляетъ несомнѣнный фактъ, и едва ли найдется человѣкъ, который серьезно вѣрилъ бы, что всѣ наши дѣйствія имѣютъ одинаковое притязаніе на любовь и уваженіе со стороны другихъ. Какъ бы ни велика была у какого-либо отдѣльнаго человѣка нечувствительность въ моральномъ отношеніи, однако онъ часто будетъ встрѣчаться съ представленіями праваго и неправаго, и какъ бы онъ ни упорствовалъ въ своихъ предразсудкахъ, онъ однакожъ долженъ замѣтить, что другіе люди чувствуютъ такія моральныя различія [1]).

Но гдѣ лежитъ источникъ этого различія нравственнаго и безнравственнаго, праваго и неправаго? Быть можетъ, основаніе для этого различія коренится въ той области нашей психики, которая играла такую большую роль (скрыто или явно) у многихъ моралистовъ, между прочимъ, у нѣкоторыхъ предшественниковъ Юма? Мы разумѣемъ религіозное сознаніе, какъ это послѣднее находитъ свое конкретное выраженіе въ историческихъ формахъ религіи. Это приводитъ насъ къ вопросу о религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ Юма, и спеціальное обсужденіе этой проблемы будетъ имѣть мѣсто въ третьей части нашей работы. Здѣсь же мы только должны коснуться вопроса о томъ, какъ смотритъ Юмъ на значеніе положительной религіи въ процессѣ нашей моральной дѣятельности. Къ сожалѣнію, выясненіе и этого вопроса представляетъ значительныя трудности. Трудности эти объясняются, главнымъ образомъ, тѣмъ, что сочиненіе Юма, наиболѣе цѣнное для пониманія его воззрѣній въ данной области, именно «Діалоги о естественной религіи», изложено, какъ показываетъ самое заглавіе, въ діалогической формѣ. Отсюда является необходимость рѣшить вопросъ, за какимъ изъ дѣйствующихъ лицъ скрывается самъ авторъ. Внимательное изученіе этихъ «Діалоговъ», сравненіе ихъ съ главными сочиненіями Юма изъ области теоретической философіи, наконецъ, сопоставленіе съ другимъ произведеніемъ, затрагивающимъ также вопросы философіи религіи («Естественная исторія религіи»), приводятъ насъ къ убѣжденію, что Юмъ выска-

[1]) Enquiry concerning the principles of morals, pp. 169—170.

зываетъ свои воззрѣнія по интересующимъ насъ вопросамъ устами Филона, несмотря на несовсѣмъ послѣдовательное замѣчаніе автора, что его собственные взгляды скорѣе близки къ мыслямъ другого дѣйствующаго лица (Клеанта) [1].

Основная точка зрѣнія Филона—скептицизмъ, такъ гармонирующій съ фундаментальными принципами теоретической философіи Юма. «Всѣ религіозныя системы—это уже признано,—говоритъ Филонъ,—подлежатъ великимъ и непреодолимымъ трудностямъ. Каждый участникъ спора одерживаетъ побѣду въ свою очередь, когда онъ ведетъ наступательную войну и излагаетъ нелѣпости, дикости и пагубныя положенія своего антагониста. Но всѣ они, вмѣстѣ, подготовляютъ полный тріумфъ для скептика, который говоритъ имъ, что не слѣдуетъ принимать никакой системы въ отношеніи такихъ предметовъ, ибо ясно, что не слѣдуетъ соглашаться ни съ какою нелѣпостью относительно всякаго предмета» [2]. Но этотъ скептицизмъ, какъ и въ теоретической философіи, предполагаетъ извѣстные положительные взгляды въ области философіи религіи. Къ сожалѣнію, ихъ трудно формулировать благодаря общему скептическому и полемическому характеру изложенія всѣхъ мыслей Юма. Такъ, что касается положительнаго отношенія Юма къ религіи, то онъ упоминаетъ о своемъ благоговѣніи къ истинной религіи [3], высоко цѣнитъ философскую и раціональную религію [4], но не даетъ яснаго и отчетливаго представленія объ этихъ формахъ религіознаго сознанія. Повидимому, онъ имѣетъ здѣсь въ виду чисто философскія построенія (быть можетъ, скорѣе въ духѣ пантеизма, чѣмъ теизма), не стоящія въ тѣсной связи съ конкретными формами религіознаго сознанія, какъ онѣ наблюдались и наблюдаются въ исторической дѣйствительности. Что касается этихъ конкретныхъ формъ, то онъ относится къ нимъ, какъ мы сейчасъ увидимъ, вполнѣ отрицательно. Правда, Юмъ, повидимому, имѣетъ въ виду только наиболѣе грубыя проявленія такого религіознаго сознанія, но, въ дѣйствительности, эти дефекты присущи всѣмъ

---

[1] Сравн. нашу замѣтку въ „Вопросахъ философіи“, кн. 94., стр. 552.

[2] Hume. Dialogues concerning natural religion, ed. by Green and Grose, London, 1890, p. 430.

[3] Ib., p. 460.

[4] Ib., p. 460.

историческимъ религіямъ, и это даетъ право Юму, при характеристикѣ отрицательныхъ сторонъ въ религіозной жизни, «говорить о религіи въ томъ видѣ, какъ мы ее обыкновенно встрѣчаемъ въ мірѣ» [1]). И Юмъ не скупится на краски, чтобы изобразить пагубное вліяніе такого рода формъ религіозной жизни. «Моему благоговѣнію къ истинной религіи,—говоритъ Юмъ устами Филона,—соотвѣтствуетъ мое отвращеніе къ простонародномъ суевѣріямъ, и я, признаюсь, не могу отказать себѣ въ особомъ удовольствіи, которое переживаю, приводя такіе принципы то къ абсурду, то къ нечестію» [2]). Исторія, продолжаетъ Юмъ, полна свидѣтельствъ о гибельномъ вліяніи такого рода суевѣрій на общественныя отношенія. «Заговоры, гражданскія войны, преслѣдованія, ниспроверженія правительствъ, гнетъ, рабство,—вотъ мрачныя слѣдствія которыя всегда соединены съ господствомъ этихъ суевѣрій надъ духомъ людей. Если въ какомъ-либо историческомъ повѣствованіи упоминается о религіозномъ духѣ, то мы можемъ быть увѣрены, что послѣ этого встрѣтимся съ подробностями бѣдствій, сопровождавшихъ это настроеніе. И ни въ какой періодъ времени не можетъ быть большаго счастья или большаго благоденствія, нежели въ тотъ, когда на этотъ духъ не обращали вниманія или когда даже не слышали о немъ» [3]). Вредное вліяніе религіи на планомѣрную человѣческую дѣятельность объясняется, между прочимъ, тѣмъ, что основнымъ религіознымъ чувствомъ является эмоція страха, дѣйствующая вообще тормозящимъ или подавляющимъ образомъ на человѣческую активность. Ужасъ есть первый принципъ религіи, онъ является преобладающею въ ней страстью и допускаетъ только краткіе промежутки удовольствія [4]). Правда, религія можетъ питаться и другой эмоціей—надеждой, и мы знаемъ, что религіозныя представленія создаются въ соотвѣтствіи и съ этимъ чувствомъ, но, переживая пріятныя состоянія на почвѣ этой эмоціи, человѣкъ рѣже размышляетъ о религіи, такъ какъ въ такомъ случаѣ у него болѣе сильно пробуждаются соціальныя тенденціи или возникаетъ болѣе продуктивная активность. Наоборотъ,

---

[1]) Ib., p. 463.
[2]) Ib., p. 460.
[3]) Ib., p. 460.
[4]) Ib., pp. 465—466.

если человѣкъ находится въ удрученномъ состояніи, то естественно, что онъ начинаетъ думать объ ужасахъ невидимаго міра, благодаря чему его мрачное настроеніе еще болѣе усиливается. Такое настроеніе очень далеко отъ того уравновѣшеннаго состоянія, которое является необходимымъ для плодотворной, спокойной дѣятельности. Мрачность и тоскливость—столь распространенныя черты въ религіозныхъ людяхъ, и такъ плохо мирятся онѣ съ бодрымъ настроеніемъ, обусловливающимъ всякую успѣшную дѣятельность[1]). Такимъ образомъ, хотя человѣкъ, уже сдѣлавшись господиномъ надъ всѣмъ животнымъ міромъ, можетъ преодолѣть всѣхъ своихъ дѣйствительныхъ враговъ, онъ въ то же время создаетъ себѣ враговъ воображаемыхъ, демоновъ его фантазіи, которые подавляютъ его суевѣрными страхами и отравляютъ всѣ удовольствія жизни. «Его наслажденія, какъ онъ воображаетъ, дѣлаются въ глазахъ ихъ преступленіемъ, его пища и отдыхъ возбуждаютъ въ нихъ неудовольствіе и оскорбляютъ ихъ, его сонъ и грезы доставляютъ новый матеріалъ для безпокойнаго страха, и даже смерть, убѣжище отъ всѣхъ прочихъ золъ, порождаетъ въ немъ боязнь безконечныхъ и неисчислимыхъ страданій. И едва ли волкъ тревожитъ робкое стадо болѣе, чѣмъ суевѣріе—постоянно безпокоющуюся грудь злосчастныхъ смертныхъ» [2]). Все это создаетъ настроеніе, очень мало благопріятное для настоящей моральной дѣятельности. Главное средство въ борьбѣ съ этимъ настроеніемъ—выработка «мужественной, стойкой добродѣтели, которая или предохраняетъ насъ отъ злополучныхъ, печальныхъ состояній, или учитъ насъ спокойно переносить ихъ» [3]). Но такое душевное настроеніе не можетъ быть достигнуто на почвѣ религіи въ силу нѣсколькихъ основаній, несмотря на разнообразныя соображенія, приводимыя въ защиту религіи, какъ стимула нравственности. Такъ, обыкновенно ссылаются на загробныя награды и наказанія, которыя, въ силу ихъ вѣчности, будто бы могутъ быть болѣе прочными мотивами моральной дѣятельности, чѣмъ обычные стимулы, имѣющіе для себя основаніе въ самомъ существѣ человѣка. Но эта ссылка неосновательна, ибо столь отдаленныя и не для всѣхъ достовѣрныя

---

[1]) Ib., pp. 465—466.
[2]) Ib., pp. 436—437.
[3]) Hume. Natural history of religion, ed. by Green and Grose, p. 360.

послѣдствія едва ли могутъ быть болѣе убѣдительны, чѣмъ воздѣйствія, которыя мы испытываемъ здѣсь—на землѣ [1]). Наоборотъ, по мнѣнію Юма, мы уже изъ опыта знаемъ, «что самая незначительная крупица честности и благожелательности оказываетъ большее дѣйствіе на поведеніе людей, чѣмъ самыя напыщенныя воззрѣнія, внушенныя теологическими теоріями и системами» [2]). Эти природные задатки постоянно присущи человѣку; они съ теченіемъ времени развиваются и дѣлаются болѣе прочными, являясь могущественными стимулами дѣятельности, между тѣмъ какъ воздѣйствіе со стороны религіозныхъ мотивовъ обычно носитъ прерывистый и болѣе случайный характеръ. Въ случаѣ коллизіи этихъ естественныхъ задатковъ съ религіозными принципами особенно обнаруживается вся сила первыхъ, когда они напрягаютъ всю остроту и изобрѣтательность духа, чтобы отстоять себя противъ этихъ притязаній религіи [3]). Что же касается религіозныхъ мотивовъ нравственнаго поведенія, то они нерѣдко ведутъ къ пустой обрядности, или къ дикому изступленію, или къ ханжеской легковѣрности. И все это можно найти, по мнѣнію Юма, не только въ отдаленныя отъ насъ времена, но и теперь, около насъ. «Среди насъ самихъ нѣкоторые оказались повинными въ жестокости, неизвѣстной египетскимъ и греческимъ суевѣріямъ, вооружаясь, въ самой рѣзкой формѣ, противъ морали и представляя ее несомнѣннымъ нарушеніемъ божественной милости, если только на мораль будетъ возлагаться малѣйшее довѣріе или надежда» [4]). Затѣмъ, дѣйственность этихъ мотивовъ изъ религіозной сферы находится въ тѣсной зависимости отъ постоянныхъ усилій, ибо они не могутъ проявлять вою власть неослабно и непрерывно. Но эти усилія часто влекутъ только къ тому, что закрѣпляется внѣшняя сторона набожности и совершенно отсутствуетъ настоящее религіозное чувство. На этой почвѣ порождается своеобразное лицемѣріе, и ложь вторгается и въ эту интимную сферу. «Здѣсь,—говоритъ Юмъ,—основаніе того очень извѣстнаго наблюденія, что величайшая ревность въ области религіи и самое глубокое лицемѣріе не только не являются несо

---

1) Dialogues concerning natural religion, pp. 460—461.
2) Ib., p. 461.
3) Ib., p. 461.
4) Ib., p. 462.

вмѣстимыми, но, наоборотъ, часто или обыкновенно соединяются въ характерѣ одного и того же индивидуума» [1]). Наконецъ, религія, являющаяся мотивомъ моральной дѣятелности, можетъ содѣйствовать обостренію скорѣе эгоистическихъ, чѣмъ симпатическихъ эмоцій, а между тѣмъ вѣдь послѣднія имѣютъ преимущественное значеніе въ истинно-моральныхъ актахъ. «Одно постоянное вниманіе къ столь важному интересу, какъ вѣчное спасеніе, способно заглушить благожелательныя влеченія и породить узкій, замкнутый въ себѣ эгоизмъ. И когда такой характеръ встрѣчаетъ поощреніе, онъ легко уклоняется отъ всѣхъ общихъ предписаній милосердія и благожелательности» [2]). Но если бы даже религіозное суевѣріе или религіозное изувѣрство не становились въ прямую противоположность къ религіи, то и въ такомъ случаѣ мы наблюдаемъ цѣлый рядъ явленій, которыя отрицательнымъ образомъ сказываются на тѣхъ душевныхъ свойствахъ, которыя тѣснѣе всего связаны съ моральною дѣятельностью. Къ такимъ явленіямъ нужно отнести самое разсѣяніе вниманія или какъ бы раздробленіе психической энергіи въ самихъ душевныхъ переживаніяхъ, возникновеніе новаго и пустого вида нравственной заслуги, на этой почвѣ—превратное распредѣленіе похвалы и порицанія. Все это должно имѣть только гибельное вліяніе, до чрезвычайности ослабляя приверженность къ естественнымъ мотивамъ справедливости и человѣчности [3]).

III.

Такимъ образомъ, религія не можетъ быть фундаментомъ морали. Этотъ фундаментъ можетъ быть опредѣленъ свободной человѣческою мыслью, на почвѣ анализа основныхъ проявленій человѣческой психики. Кардинальнымъ вопросомъ этики является вопросъ объ основаніяхъ моральныхъ сужденій, вопросъ о принципахъ, которыми обусловливаются наши приговоры въ сферѣ нравственныхъ отношеній. Юмъ указываетъ на разнообразіе мнѣній по этому вопросу,—разнообразіе, съ которымъ мы встрѣчаемся на различныхъ стадіяхъ развитія философской мысли. Одни изъ мыслителей видѣли или видятъ основу для моральныхъ сужденій

[1]) Ib., p. 462.
[2]) Ib., pp. 462—463.
[3]) Ib., p. 462.

въ дѣятельности нашего разсудка и находятъ возможнымъ вывести основные этическіе принципы путемъ чисто логическихъ аргументовъ, отправляясь отъ опредѣленныхъ апріорныхъ положеній. Другіе стремятся отыскать эти принципы на почвѣ своеобразнаго эмоціональнаго переживанія, уподобляя актъ моральной оцѣнки тому непосредственному чувству, которое мы испытываемъ въ процессѣ воспріятія красивыхъ или некрасивыхъ вещей [1]). При этомъ, при анализѣ опредѣленныхъ историко-философскихъ направленій, связанныхъ съ рѣшеніемъ названной проблемы, мы наблюдаемъ, по мнѣнію Юма, часто смѣшеніе двухъ охарактеризованныхъ точекъ зрѣнія. Такъ, у многихъ античныхъ философовъ, гдѣ на первый планъ выступаетъ интеллектуальный критерій морали, мы постоянно встрѣчаемся съ мыслью о большомъ значеніи чувства и своеобразнаго вкуса въ области моральныхъ отношеній. Съ другой стороны, новѣйшіе, преимущественно британскіе моралисты, видѣвшіе источникъ нашихъ моральныхъ сужденій въ спеціальномъ внутреннемъ чувствѣ, старались утвердить защищаемый ими принципъ на почвѣ чисто метафизическихъ соображеній и дедукцій изъ самыхъ абстрактныхъ апріорныхъ положеній [2]). Такое смѣшеніе этихъ основныхъ точекъ зрѣнія нерѣдко наблюдается, по мнѣнію Юма, не только въ различныхъ системахъ, но иногда и въ предѣлахъ одного ученія, и заслуга Шефтсбёри, между прочимъ, заключается въ томъ, что онъ первый оттѣнилъ важность различія этихъ исходныхъ пунктовъ, хотя самъ, примыкая въ общемъ къ античнымъ тенденціямъ, не былъ свободенъ отъ упомянутаго смѣшенія [3]). Оба эти направленія приводятъ цѣлый рядъ аргументовъ въ доказательство своихъ основныхъ принциповъ, и намъ необходимо остановиться на анализѣ этихъ доказательствъ, чтобы сдѣлать соотвѣтствующій самостоятельный выводъ. Но прежде чѣмъ перейти къ этому предмету, мы должны установить методъ для того, чтобы «открыть настоящій источникъ морали». Вопросъ о методѣ безъ затрудненій рѣшается даже при бѣгломъ взглядѣ на существо изслѣдуемыхъ явленій. Вѣдь мы должны анализировать комплексъ душевныхъ качествъ, которыя образуютъ то, что въ

[1]) Enquiry concerning the principles of morals, p. 170.
[2]) Ib., p. 170.
[3]) Ib., p. 170.

обыденной жизни называется «личнымъ достоинствомъ или заслугой» (personal merit). Намъ придется разсмотрѣть всѣ свойства нашей души, на почвѣ которыхъ у человѣка возбуждаются чувства влеченія и уваженія, презрѣнія и ненависти, и въ связи съ этимъ возникаютъ различныя сужденія оцѣнки. Естественно, что изслѣдователю приходится отпразляться при этомъ отъ анализа своихъ собственныхъ переживаній, и «живая склонность испытывать чувства, столь распространенная между людьми, даетъ философу достаточную увѣренность, что онъ никогда не сдѣлаетъ значительной ошибки при составленіи каталога (человѣческихъ свойствъ) или не впадетъ въ опасность поставить предметы, при созерцаніи, не на надлежащее мѣсто: ему только нужно на мгновеніе войти внутрь самого себя и посмотрѣть, желаетъ ли онъ или нѣтъ, чтобы то или другое качество было приписано ему, и тогда же замѣтить, произойдетъ то или другое вмѣненіе со стороны друга или недруга» [1]). Но какъ бы то ни было, во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ фактами, а не съ абстракціями, и поэтому мы можемъ надѣяться на успѣхъ въ своемъ изслѣдованіи только въ томъ случаѣ, если будемъ слѣдовать опытному методу и будемъ строить выводы на почвѣ анализа частныхъ случаевъ. Другой методъ, начинающій изслѣдованіе съ установленія абстрактныхъ принциповъ, можетъ быть болѣе совершеннымъ самъ въ себѣ, но онъ меньше соотвѣтствуетъ несовершенству человѣческой природы. «Люди, заключаетъ Юмъ, теперь уже исцѣлились отъ своей страсти къ гипотезамъ и системамъ въ области естественныхъ наукъ и желаютъ внимать тамъ только такимъ аргументамъ, которые исходятъ изъ опыта. Вполнѣ своевременно сдѣлать подобную же реформаторскую попытку и во всѣхъ моральныхъ наукахъ и отвергнуть всякую систему этики, какъ бы тонка и замысловата она ни была, если только она не основана на фактахъ и наблюденіи» [2]).

Это пропедевтическое введеніе, помѣщенное во второй редакціи «Трактата», именно въ «Enquiry concerning the principles of morals», естественно должно вести къ анализу двухъ вышеназванныхъ направленій въ области моральныхъ теорій, и такой

---

[1]) Ib., p. 173.

[2]) Ib., p. 174.

анализъ мы и встрѣчаемъ въ самомъ началѣ первой редакціи «Treatise». Именно, здѣсь Юмъ поднимаетъ вопросъ, могутъ ли моральныя сужденія основываться на дѣятельности абстрактнаго разсудка, и если нѣтъ, то гдѣ же ихъ истинный источникъ.

Существуютъ, по словамъ Юма, мыслители, утверждающіе, что добродѣтель есть не что иное, какъ соотвѣтствіе или согласіе съ нашимъ разумомъ; что отъ вѣка существуетъ своеобразная годность (fittnes) или негодность вещей, которыя съ этой точки зрѣнія кажутся одинаковыми для всякаго разумнаго существа, созерцающаго ихъ; что неизмѣнные масштабы, по которымъ судятъ о добрѣ или злѣ, имѣютъ извѣстную обязательность не только въ отношеніи людей, но также и въ отношеніи самого божества. Для всѣхъ этихъ системъ является общею мысль, что нравственность познается только при помощи идей, когда мы ихъ сравниваемъ или сопоставляемъ [1]). Очевидно, здѣсь Юмъ имѣетъ въ виду такихъ представителей интеллектуалистической морали въ Англіи, какъ Кларкъ или Уолластонъ, при чемъ разбору нѣкоторыхъ отдѣльныхъ взглядовъ послѣдняго онъ нѣсколько ниже посвящаетъ особое примѣчаніе въ своемъ «Трактатѣ» [2]). Защитники упомянутаго направленія стараются также доказать, что, благодаря своему чисто интеллектуальному происхожденію, основныя положенія морали подлежатъ такой же демонстративной аргументаціи и имѣютъ такую же убѣдительную силу, какія мы встрѣчаемъ въ области геометріи и алгебры. Съ этой точки зрѣнія, порокъ и добродѣтель являются только своеобразными отношеніями, подобными тѣмъ, которыя мы встрѣчаемъ въ области математики [3]).

Юмъ считаетъ этотъ крайній интеллектуализмъ несоотвѣтствующимъ дѣйствительности и въ доказательство своего настоящаго мнѣнія приводитъ цѣлый рядъ аргументовъ. Такъ, прежде всего, если нравственность состоитъ въ извѣстнаго рода отношеніяхъ и заключаетъ въ себѣ достовѣрность демонстративнаго характера, то мы должны принять всѣ четыре вида отношеній, которые одни допускаютъ эту степень очевидности. Но если принять такое предположеніе, то оно поведетъ за собою совершенно

---

[1]) Treatise, III, pp. 234—235.
[2]) Ib., pp. 238—239.
[3]) Ib., p. 240.

нелѣпый выводъ, который и опровергаетъ его: вѣдь эти отношенія (сходство, противоположность, качественныя различія и количественныя отношенія) всѣ приложимы не только къ неразумнымъ существамъ, но даже и къ неодушевленнымъ предметамъ, слѣдовательно, и эти послѣдніе также подлежатъ извѣстной моральной оцѣнкѣ. Признать соотвѣтствіе такого вывода реальному положенію вещей, конечно, невозможно, а слѣдовательно, нелѣпо и само предположеніе [1]). Затѣмъ, если бы нравственность заключалась въ отношеніяхъ, то, чтобы быть дѣятельностью, она должна вліять на волю, устанавливая между собою и волею необходимую связь. Но мы знаемъ, что одно отношеніе никогда не можетъ породить дѣйствія, да и самая связь между предметами устанавливается только на почвѣ опыта: вѣдь при абстрактномъ разсмотрѣніи всѣ предметы могутъ представляться не имѣющими никакой связи; связь эта и взаимное вліяніе констатируются только опытнымъ путемъ и не могутъ простираться за предѣлы опыта [2]).

Моральные принципы, извѣстныя предписанія нравственности относятся къ области практической философіи и имѣютъ дѣло съ нашей активностью. Они вліяютъ на нашу дѣятельность, поскольку люди руководствуются въ своихъ поступкахъ чувствомъ долга, совершая одни дѣйствія только потому, что они согласны съ велѣніями долга, или воздерживаясь отъ другихъ только потому, что они противорѣчатъ долгу. Но разъ, дѣйствительно, эти нравственные принципы имѣютъ такое жизненное значеніе, то, съ точки зрѣнія ихъ психологической природы, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть отнесены къ сферѣ дѣятельности разсудка. Вѣдь въ данномъ случаѣ мы видимъ, что моральные прицинпы дѣйствуютъ на наши эмоціи и волю, а между тѣмъ мы хорошо знаемъ, что разсудокъ, самъ по себѣ, безсиленъ привести въ дѣйствіе наши чувствованія или нашу волю, и въ основѣ всѣхъ этихъ фактовъ должны лежать эмоціональные, а не чисто интеллектуальные процессы [3]). Поэтому и всѣ моральные принципы не могутъ быть заключеніями нашего разсудка, и послѣдній не въ состояніи собственными силами обосновать правилъ нашего пове-

---

[1]) Treatise, III. pp. 240—241.

[2]) Ib., pp. 242—243.

[3]) Ср. выше, стр. 229—230.

денія. Въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь объ активности, дѣятельности, связанной съ конкретнымъ воплощеніемъ извѣстныхъ мотивовъ, но разсудокъ является принципомъ пассивнымъ или неактивнымъ самъ въ себѣ, и онъ долженъ оставаться таковымъ, независимо отъ того, съ чѣмъ онъ имѣетъ дѣло: съ явленіями ли изъ области естественныхъ наукъ или съ объектами морали, изучаетъ ли онъ свойства внѣшнихъ тѣлъ или же анализируетъ дѣйствія разумныхъ существъ [1]). Главная функція разсудка заключается въ констатированіи истиннаго или ложнаго, а истина или ложь заключается въ согласіи или несогласіи съ дѣйствительными отношеніями идей или съ фактическимъ существованіемъ. Поэтому все, что не относится къ сферѣ этого согласія или несогласія, никогда не можетъ считаться истиннымъ или ложнымъ и никогда не можетъ быть объектомъ дѣятельности нашего разсудка. Но наши эмоціи, желанія, поступки не могутъ быть предметомъ обсужденія съ точки зрѣнія такого согласія или несогласія, такъ какъ они являются изначальными фактами, какъ бы заключенными сами въ себѣ и непосредственно не связанными съ чужими душевными состояніями. Поэтому не можетъ быть и рѣчи объ ихъ истинности или ложности—въ смыслѣ согласія или несогласія съ нашимъ разсудкомъ [2]). Такимъ образомъ, этотъ аргументъ непосредственно обнаруживаетъ, что дѣйствія не могутъ считаться достойными одобренія или порицанія въ зависимости отъ согласія или несогласія съ разсудкомъ. Затѣмъ, косвенно изъ этого аргумента слѣдуетъ, что разсудокъ не можетъ устанавливать моральныхъ принциповъ, такъ какъ онъ непосредственно, самъ въ себѣ, не можетъ быть мотивомъ дѣятельности, не можетъ вызвать какого-либо дѣйствія или остановить его путемъ непосредственнаго противодѣйствія. Наши дѣйствія въ сферѣ морали могутъ быть квалифицированы какъ достойныя похвалы или порицанія, но ихъ нельзя назвать разумными или неразумными—въ смыслѣ согласія или несогласія съ истинною природою разума. Поэтому моральныя различія, сужденія относительно того, что хорошо и что дурно, не являются порожденіемъ разсудка или разума. Какъ пассивное начало, разсудокъ никогда

---

[1]) Treatise, III, p. 235.

[2]) Ib., p. 236.

не можетъ быть источникомъ принципа столь активнаго, какъ совѣсть или чувство нравственности [1]).

Невозможно доказать воздѣйствія разсудка на волю и косвеннымъ путемъ—путемъ анализа дѣятельности разсудка въ сужденіяхъ о причинахъ и слѣдствіяхъ. Разсудокъ можетъ вліять на поведеніе двоякимъ способомъ: когда, въ связи съ его дѣятельностью, возбуждается эмоція, т.-е. когда онъ даетъ намъ знать объ объектѣ этой эмоціи, или когда, при участіи того же разсудка, вскрывается связь между причинами и дѣйствіями, поскольку все это даетъ намъ возможность проявить какую-либо эмоцію. Конечно, въ такихъ сужденіяхъ возможны ошибки, но эти—ошибки въ фактахъ, и моралисты не могутъ считать ихъ преступными или безнравственными, ибо онѣ невольны. Такъ, напримѣръ, если я ошибся въ оцѣнкѣ объектовъ, вызывающихъ удовольствіе или страданіе, или если я не знаю соотвѣтственныхъ средствъ для удовлетворенія своихъ желаній, то я могу скорѣе заслуживать сожалѣнія, чѣмъ порицанія. Во всякомъ случаѣ, едва ли кто можетъ смотрѣть на эти ошибки, какъ на существенные дефекты въ моемъ нравственномъ характерѣ [2]).

Все это свидѣтельствуетъ, что различіе между морально хорошимъ и морально дурнымъ не можетъ быть установлено разсудкомъ, ибо это различіе оказываетъ непосредственное вліяніе на нашу дѣятельность, которая не можетъ обусловливаться однимъ разсудкомъ. Нашъ разумъ, наша разсудочная дѣятельность можетъ быть только посредственной причиной поступка, ускоряя или направляя эмоцію въ ея теченіи, но въ сужденіяхъ, связанныхъ съ этимъ процеесомъ, не можетъ быть рѣчи о добродѣтели или порокѣ [3]).

Такимъ образомъ, сужденія о добрѣ и злѣ, добродѣтели и порокѣ относятся къ области фактическаго знанія, и въ данномъ случаѣ они являются объектами чувства, а не разсудка. Поэтому о добродѣтели и порокѣ можно сказать, что они лежатъ въ насъ самихъ, а не въ объектѣ. Такимъ образомъ, когда мы считаемъ какой-нибудь поступокъ или какое-нибудь лицо порочнымъ, то это толь-

---

1) Ib., p. 236.
2) Ib., pp. 236—237.
3) Ib., pp. 239—240.

ко значитъ, что, согласно устройству нашей природы, мы переживаемъ чувство или ощущеніе порицанія, возбуждающееся при созерцаніи этихъ явленій. Съ этой точки зрѣнія добродѣтель и порокъ можно сравнить съ явленіями звука, цвѣта, тепла или холода, каковыя явленія, согласно новѣйшей философіи, разсматриваются не какъ качества, находящіяся въ самихъ объектахъ, а какъ перцепціи, существующія только въ нашемъ духѣ [1]). Это открытіе, перенесенное въ область моральныхъ отношеній, должно быть разсматриваемо, какъ самое значительное завоеваніе въ области спекулятивныхъ наукъ, хотя, подобно многимъ другимъ открытіямъ, оно очень мало вліяетъ или совсѣмъ не вліяетъ на практическую жизнь [2]). Но какъ бы то ни было, заключаетъ Юмъ, «нѣтъ ничего болѣе реальнаго или болѣе близкаго намъ, чѣмъ наши чувствованія удовольствія или неудовольствія, и если эти состоянія возникаютъ въ связи съ одобреніемъ добродѣтели или неодобреніемъ порока, то больше ничего и не требуется для регулированія нашего поведенія или нашего образа дѣйствій» [3]). Такимъ образомъ, говоритъ Юмъ и въ своемъ «Изслѣдованіи», «одобреніе или порицаніе не можетъ быть дѣломъ (теоретическаго) сужденія, а есть дѣло сердца, и оно представляетъ собою не спекулятивное предположеніе или утвержденіе, а активное чувство или чувствованіе» [4]).

Но Юмъ не ограничивается этимъ, скорѣе отрицательнымъ доказательствомъ, что различіе добра или зла лежитъ не въ области разсудка, а въ сферѣ чувства. Для него важно было доказать это положеніе—не только исходя изъ анализа дѣятельности разсудка, но и опираясь на свои общія психологическія предпосылки, раскрытыя въ его сочиненіяхъ по теоретической философіи. Далѣе, необходимо было не только констатировать фактъ, что чувство является рѣшающимъ факторомъ въ процессѣ моральной дѣятельности, но и выяснить специфическую природу моральнаго чувства, отличивъ его отъ другихъ проявленій нашей психики. Юмъ и пытается сдѣлать это, главнымъ образомъ, въ своемъ «Трактатѣ», гдѣ онъ посвящаетъ особою главу обсужденію этого предмета.

---

[1]) Ib., p. 245.
[2]) Ib., p. 245.
[3]) Ib., p. 245.
[4]) Enquiry concerning the principles of morals, p. 262.

Наши рѣшенія въ сферѣ добра и зла, по мнѣнію Юма, являются, съ психологической стороны, перцепціями, сознательными душевными переживаніями, и именно они представляютъ собою, по терминологіи Юма, впечатлѣнія (а не идеи). Нравственность скорѣе нами чувствуется (felt), чѣмъ является объектомъ сужденія, но это чувство столь мягко и нѣжно, что его легко смѣшать съ идеей [1]). Что касается природы этихъ впечатлѣній, то мы должны прямо сказать, что впечатлѣніе, возникающее на почвѣ воспріятія добродѣтели, пріятно, а впечатлѣніе въ связи съ воспріятіемъ порока—непріятно. Мы можемъ убѣдится въ этомъ изъ непосредственнаго опыта. Нѣтъ зрѣлища болѣе пріятнаго и прекраснаго, чѣмъ благородный и великодушный поступокъ, и ничто не внушаетъ намъ большаго отвращенія, чѣмъ жестокое и вѣроломное дѣйствіе. Ни одно наслажденіе не можетъ сравниться съ тѣмъ глубокимъ удовлетвореніемъ, которое получается нами отъ совмѣстнаго пребыванія съ любимыми и уважаемыми нами лицами, все равно какъ однимъ изъ величайшихъ наказаній можетъ быть обязательство проводить нашу жизнь вмѣстѣ съ тѣми, кого мы ненавидимъ или презираемъ [2]).

Но разъ дѣло обстоитъ такъ, разъ тѣ душевныя переживанія, въ которыхъ мы чувствуемъ различіе между хорошимъ и дурнымъ, являются только своеобразными эмоціями удовольствія или страданія, то естественно, что во всѣхъ изслѣдованіяхъ относительно этихъ моральныхъ различій необходимо, прежде всего, указать принципы, которые заставляютъ насъ чувствовать удовлетворенность или неудовлетворенность при взглядѣ на извѣстный моральный характеръ, когда мы стараемся дать себѣ отчетъ, почему этотъ характеръ является достойнымъ похвалы или порицанія. Конечное основаніе сводится здѣсь къ тѣмъ же своеобразнымъ чувствамъ. И только на этой эмоціональной почвѣ мы и можемъ объяснить чувство или сознаніе добродѣтели или порока. «Имѣть ощущеніе добродѣтели—это значитъ не что иное, какъ чувствовать (feel) особаго рода удовлетвореніе при созерцаніи дѣятельности извѣстнаго характера. Именно, настоящее чуствованіе составляетъ

[1]) Treatise, III, p. 246.
[2]) Treatise, III, p. 246.

то, что обычно именуется похвалой или порицаніемъ» [1]). Мы, продолжаетъ Юмъ, въ данномъ случаѣ не идемъ дальше и не углубляемся въ изслѣдованіе причины этого удовлетворенія. Мы не дѣлаемъ вывода относительно извѣстнаго характера, что онъ добродѣтеленъ потому, что онъ намъ нравится, но непосредственно чувствуя, что онъ нравится намъ особеннымъ образомъ, мы въ результатѣ чувствуемъ (feel), что онъ является добродѣтельнымъ. То же самое можно наблюдать въ отношеніи нашихъ сужденій въ сферѣ красоты, вкусовъ и ощущеній: наше одобреніе предполагаетъ въ основѣ непосредственное удовольствіе, возникающее въ этомъ случаѣ [2]).

На почвѣ анализа этого чувства вскрывается различіе между разсудкомъ и тѣмъ, что обычно называется вкусомъ и что имѣетъ мѣсто какъ въ области моральныхъ, такъ и въ области эстетическихъ сужденій. При помощи разсудка мы отличаемъ истину отъ лжи, между тѣмъ какъ вкусъ является основой для отличія хорошаго отъ дурного, красиваго отъ некрасиваго. Первый раскрываетъ передъ нами объекты такъ, какъ они въ самомъ дѣлѣ существуютъ въ природѣ, не прибавляя и не уменьшая ничего въ ихъ подлинномъ бытіи, между тѣмъ какъ вкусъ обладаетъ творческою способностью и, расцвѣчивая всѣ естественные предметы въ различныя краски, заимствованныя отъ внутренняго чувства, создаетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, новое твореніе. Разсудокъ, будучи холоднымъ и ничѣмъ не связаннымъ, не является мотивомъ къ дѣятельности и направляетъ только импульсъ, полученный отъ какого-либо стремленія или наклонности, указывая намъ на средства, при помощи которыхъ возможно достигнуть счастья или избѣжать несчастья. Вкусъ же, поскольку онъ доставляетъ удовольствіе или страданіе и этимъ самымъ порождаетъ счастье или несчастье, дѣлается мотивомъ для дѣятельности и является первою пружиною или импульсомъ для желанія и хотѣнія [3]).

Моральное чувство, которое переживается нами въ процессѣ различенія добра и зла, имѣетъ свой специфическій характеръ и не должно быть смѣшиваемо съ другими эмоціями. Такъ, его нужно

---

[1]) Ib., 247.
[2]) Ib., p. 247.
[3]) Enquiry, p. 263.

отличать отъ разнообразныхъ пріятныхъ состояній, которыя переживаются нами въ связи съ воздѣйствіемъ на насъ неодушевленныхъ предметовъ. Вѣдь уже въ самой природѣ удовольствій лежитъ основаніе для этихъ различій. Такъ, хорошая музыкальная пьеса и бутылка хорошаго вина—и то и другое вызываютъ удовольствіе, и именно чувствомъ удовольствія опредѣляется пріятныя качества, свойственныя этимъ вещамъ. Но на основаніи этого мы не можемъ сказать, что вино—гармонично, а музыка имѣетъ пріятный вкусъ. Подобнымъ же образомъ мы можемъ получать удовольствіе и отъ неодушевленнаго предмета, и отъ характера извѣстнаго человѣка, но такъ какъ эти удовольствія—различнаго рода, то мы и не можемъ смѣшать ихъ, а приписываемъ признакъ добродѣтели именно человѣческимъ дѣйствіямъ. Затѣмъ, что касасается эмоцій, вызываемыхъ у насъ созерцаніемъ человѣческихъ дѣйствій, то и здѣсь далеко не всѣ чувства удовольствія или неудовольствія, возникающія при этомъ, могутъ считаться моральными. Моральное чувство можетъ появиться только въ томъ случаѣ, когда мы оцѣниваемъ дѣйствія другихъ людей въ ихъ цѣломъ, независимо отъ ихъ отношенія къ нашимъ частнымъ интересамъ. Такимъ образомъ, мы можемъ испытывать это своеобразное чувство и въ отношеніи нашихъ недруговъ, дѣйствія которыхъ могутъ причинять вредъ непосредственно намъ. Правда, обычному человѣку не легко провести различіе между отрицательными отношеніями его недруга къ его интересамъ и между дѣйствительной низостью этого человѣка, если таковая существуетъ; но человѣкъ съ характеромъ и съ здравымъ умомъ не подпадетъ этой иллюзіи [1]).

Теперь является вопросъ: откуда происходятъ всѣ эти принципы, при помощи которыхъ мы различаемъ хорошее и дурное, и какъ они возникаютъ въ нашей душѣ? По мнѣнію Юма, абсурдно воображать, чтобы въ каждомъ частномъ случаѣ чувство, которое играетъ такую громадную роль въ моральной дѣятельности, возникало въ силу изначальныхъ свойствъ нашей природы и обусловливалось самой конституціей нашего существа. Въ виду того, что число нашихъ обязанностей очень велико и даже не можетъ считаться окончательно установленнымъ, едва ли можно допустить, чтобы всѣ наши изначальные инстинкты были связаны съ каждой изъ

[1]) Treatise, III, pp. 247—248.

этихъ обязанностей и чтобы съ самаго ранняго дѣтства въ нашей душѣ запечатлѣвалась вся та масса предписаній, которыя мы можемъ встрѣтить въ разработанной системѣ этики [1]). Такой способъ происхожденія не согласуется, по мнѣнію Юма, съ обычными правилами, которыми руководится природа, гдѣ небольшое количество принциповъ порождаетъ все то разнообразіе, которое мы наблюдаемъ въ мірѣ, и гдѣ все совершается самымъ легкимъ и самымъ простымъ способомъ. Необходимо поэтому, заключаетъ Юмъ, сократить эти первичные импульсы и найти нѣкоторые болѣе общіе принципы, на которыхъ основаны всѣ наши понятія о морали [1]).

Что касается теперь вопроса, гдѣ мы должны искать этихъ принциповъ—въ природѣ ли или, быть можетъ, еще гдѣ-нибудь,— то отвѣтъ на этотъ вопросъ будетъ зависѣть отъ опредѣленія слова «природа». Если понятіе «природа» противополагать понятію «чудеснаго», то, конечно, порокъ и добродѣтель являются вполнѣ естественными или соотвѣтствующими природѣ. Если, далѣе, понятіе «природа» противополагать понятіямъ «рѣдкаго» и «необычнаго», то и съ той точки зрѣнія, несмотря на субъективность этихъ терминовъ («необычный» и «рѣдкій»), моральные принципы можно назвать естественными или природными: вѣдь «не было,—говоритъ Юмъ,—ни одной націи въ мірѣ и ни одного лица въ какой-либо націи, которыя были бы совершенно лишены этихъ принциповъ и которые ни въ одномъ случаѣ не обнаруживали бы ни одобренія, ни неодобренія. Эти чувствованія такъ вкоренены въ нашу природу и въ нашъ характеръ, что, если человѣческій духъ не приведенъ въ полное смятеніе благодаря болѣзни или сумасшествію, ихъ невозможно искоренить и разрушить» [2]).

Можно, далѣе, противополагать природу искусству, но это противоположеніе также очень субъективно, и вѣдь различнаго рода планы и предположенія людей, хотя они являются какъ бы искусственными, въ извѣстномъ смыслѣ такъ же естественны, какъ естественны жара или холодъ, дождь или засуха. Во всякомъ случаѣ, болѣе точный отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ только послѣ болѣе тщательнаго и углубленнаго анализа самаго характера моральной дѣятельности [3]).

---

[1]) Ib., p. 249.
[2]) Ib., p. 250.
[3]) Ib. p. 251.

По мнѣнію Юма, въ этихъ спорахъ о естественности или неестественности добродѣтели и порока нѣтъ ничего болѣе нефилософскаго, какъ утвержденіе, что добродѣтель тожественна съ тѣмъ, что естественно, а порокъ — съ тѣмъ, что неестественно. Это положеніе нельзя принять въ виду только что отмѣченной субъективности въ понятіи «природа» или «естественное». Здѣсь возможенъ и такой выходъ, что добродѣтель и порокъ одинаково искусственны и лежатъ внѣ природы. Сколько бы ни спорили о томъ, являются ли понятія моральнаго достоинства или недостоинства, въ отношеніи извѣстныхъ дѣйствій, естественными или искусственными, очевидно одно,—что дѣйствія сами въ себѣ искусственны и совершаются по извѣстному плану или намѣренію,—иначе они и не могли бы квалифицироваться какъ нравственныя или безнравственныя. Такимъ образомъ, при помощи упомянутыхъ терминовъ (естественный или неестественный) трудно провести границу между добродѣтелью и порокомъ [1]).

IV.

Послѣ этихъ вводныхъ разъясненій Юмъ пытается привести читателя къ пониманію самаго существа моральной дѣятельности путемъ анализа понятія добродѣтели вообще и природы такихъ положительныхъ моральныхъ проявленій, которыя именуются какъ справедливость и благожелательность. Въ опредѣленіи добродѣтели, въ самомъ понятіи о существѣ моральной дѣятельности, Юмъ стоитъ на почвѣ релятивизма. Онъ думаетъ, что не можетъ быть никакого универсальнаго критерія въ области морали, и всѣ извѣстные намъ критеріи находятся въ тѣсной связи съ общественными условіями опредѣленной эпохи [2]). Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ указать общія свойства тѣхъ поступковъ, которые называются или добродѣтельными или порочными. Эти свойства находятся въ тѣсной связи съ опредѣленными эмоціональными состояніями, на почвѣ которыхъ возникаетъ наше чувство одобренія или неодобренія чужихъ дѣйствій. Въ своемъ первомъ произведеніи Юмъ слѣдующимъ образомъ описываетъ этотъ процессъ квалификацін дѣйствій, какъ добродѣтельныхъ—съ одной стороны и порочныхъ — съ другой.

---

[1]) Ib., pp. 250—251.

[2]) Dialogue, p. 305.

Главная пружина человѣческаго духа—удовольствіе или страданіе, и если эти факторы удалены изъ области нашихъ мыслей и чувствъ, у насъ не можетъ быть никакихъ эмоцій и никакихъ влеченій. Наиболѣе непосредственными результатами удовольствія и страданія являются разнообразныя душевныя движенія въ двухъ главныхъ формахъ—влеченія и отвращенія, и на почвѣ дифференціаціи этихъ элементарныхъ явленій возникаютъ болѣе сложные процессы въ жизни нашего чувства и нашей воли [1]). Нравственныя различія всецѣло зависятъ отъ опредѣленныхъ спеціальныхъ чувствъ удовольствія и страданія, и поэтому всякое духовное качество—въ насъ самихъ или въ другихъ,—которое только даетъ намъ удовлетвореніе, разъ мы наблюдаемъ его или размышляемъ о немъ, естественно является добродѣтельнымъ, а противоположное—порочнымъ. Но такъ какъ каждое качество, вызывающее удовольствіе, всегда возбуждаетъ гордость (въ насъ) и любовь (въ другихъ) и такъ какъ каждое качество, вызывающее неудовольствіе, возбуждаетъ чувство униженности (въ насъ) или чувство ненависти (въ другихъ), то отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель должна разсматриваться какъ эквивалентъ способности производить любовь или гордость, а порокъ—какъ эквивалентъ способности вызывать чувство униженія или ненависти. Такимъ образомъ, мы можемъ называть добродѣтельнымъ то свойство души, которое вызываетъ любовь или гордость, порочнымъ—то, которое возбуждаетъ ненависть или чувство униженности [2]).

Это опредѣленіе или описаніе отмѣчаетъ тѣ типичныя эмоціональныя переживанія, которыя появляются въ процессѣ моральной дѣятельности какъ у самаго агента, такъ и у лица, являющагося свидѣтелемъ моральнаго поступка. Именно, здѣсь оттѣняются эмоціи гордости или униженности—у дѣйствующаго лица и чувство любви или ненависти—у свидѣтеля нравственнаго или безнравственнаго дѣянія. Едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что такое изображеніе добродѣтели и порока слишкомъ широко и расплывчато. Однако Юмъ не смущается этимъ и въ послѣдующей переработкѣ «Трактата» (Enquiry) онъ даетъ такое же опредѣленіе добродѣтели, когда говоритъ, что «добродѣтель—это такая

[1]) Treatise, III, p. 334.

[2]) Ib., pp. 334—335.

душевная дѣятельность или качество, которое вызываетъ у зрителя пріятное чувство одобренія» [1]).

Въ связи съ этимъ мы въ этомъ произведеніи находимъ и столь широкое опредѣленіе понятія личной заслуги или моральной цѣнности личности, хотя сюда вводится уже еще одинъ признакъ, который выступаетъ болѣе замѣтно при характеристикѣ опредѣленныхъ добродѣтелей. Именно, «личная заслуга, по словамъ Юма, состоитъ въ обладаніи душевными качествами, полезными или пріятными самому (дѣйствующему) лицу или другимъ» [2]). Какъ видимъ, здѣсь на ряду съ чувствомъ «пріятнаго» указывается другой элементъ, элементъ полезности, и этому элементу удѣляется очень много мѣста Юмомъ при характеристикѣ добродѣтели справедливости. Но прежде чѣмъ переходить къ этому, мы должны уяснить, въ какомъ отношеніи эти оцѣниваемыя въ процессѣ моральной дѣятельности качества находятся къ общей суммѣ нашихъ психическихъ переживаній съ точки зрѣнія ихъ устойчивости или измѣнчивости.

По мнѣнію Юма, всякое дѣйствіе, считающееся добродѣтельнымъ или порочнымъ, является только указаніемъ на нѣкоторое качество души или характера. Слѣдовательно, оно обусловливается болѣе устойчивыми принципами духа, которые распространяются на все поведеніе. Дѣйствія сами по себѣ, не связанныя съ такимъ постояннымъ принципомъ, не имѣютъ вліянія на любовь или ненависть, на гордость или униженіе и, слѣдовательно, не относятся къ области моральныхъ. Это обстоятельство заслуживаетъ особеннаго вниманія, ибо мы должны имѣть въ виду, при анализѣ морали, только такіе устойчивые поступки, а не случайные, разрозненныя дѣйствія: только первые могутъ вызывать въ насъ своеобразную моральную эмоцію въ отношеніи другихъ лицъ [3]).

Въ болѣе конкретной формѣ этическія воззрѣнія Юма раскрываются въ связи съ анализомъ добродѣтелей справедливости и благожелательности. Какъ мы уже упоминали, въ первой редакціи своего «Трактата» Юмъ особенно подробно анализируетъ добродѣтель справедливости, при чемъ въ самомъ началѣ этого анализа

---

[1]) Enquiry, p. 261; ср. ib., p. 239.

[2]) Ib., p. 245.

[3]) Treatise, p. 335.

онъ уже настаиваетъ на необходимости выяснить тотъ «мотивъ» (выраженіе Юма), который лежитъ въ основѣ этой добродѣтели.

Когда мы одобряемъ извѣстныя дѣйствія, мы, по мнѣнію Юма, обращаемъ вниманіе въ этомъ случаѣ только на мотивы, вызвавшіе ихъ, разсматривая самыя дѣйствія какъ выраженіе опредѣленныхъ принциповъ, существующихъ въ нашей душѣ и въ нашемъ характерѣ. Внѣшнее выраженіе само по себѣ не имѣетъ моральной цѣнности, и мы должны заглянуть внутрь, чтобы тамъ отыскать истинно-моральное качество. Такъ какъ мы не можемъ сдѣлать этого непосредственно, то наше вниманіе естественно направляется на самыя дѣйствія, какъ внѣшнія выраженія внутренняго настроенія. Но всѣ эти дѣйствія разсматриваются, какъ своеобразные знаки, и конечнымъ объектомъ нашего одобренія является мотивъ, который вызвалъ эти дѣйствія. Такимъ образомъ, мы не будемъ порицать человѣка въ томъ случаѣ, если онъ, въ силу независящихъ отъ него обстоятельствъ, не совершилъ извѣстнаго моральнаго поступка,—если только мы знаемъ, что сила мотива совершить это нравственное дѣйствіе была очень велика и должна была уступить только превосходящему давленію внѣшнихъ обстоятельствъ. Все это приводитъ насъ къ заключенію, что первоначальный мотивъ къ добродѣтельному поступку, обусловливающій самую моральную цѣнность извѣстнаго дѣйствія, никогда не можетъ имѣть отношенія къ добродѣтели даннаго дѣйствія, но долженъ быть особымъ естественнымъ принципомъ: вѣдь прежде чѣмъ можетъ имѣть мѣсто такое отношеніе, дѣйствіе должно быть въ дѣйствительности добродѣтельнымъ. Такъ, если мы порицаемъ отца за небрежное отношеніе къ своему ребенку, то поступаемъ такъ потому, что видимъ въ немъ недостатокъ естественной любви, которая является долгомъ каждаго родителя. Если бы эта естественная любовь не была долгомъ, не была бы такимъ же долгомъ и забота о дѣтяхъ. Такимъ образомъ, можно установить общее правило, что «ни одно дѣйствіе не можетъ быть добродѣтельнымъ или морально хорошимъ, если въ человѣческой природѣ нѣтъ нѣкотораго мотива для того, чтобы вызвать такое дѣйствіе,—мотива, отличнаго отъ самого чувства его моральности» [1].

---

[1] Treatise, III, p. 253.

Гдѣ же теперь лежитъ истинный мотивъ къ совершенію такихъ поступковъ, которые мы относимъ къ области добродѣтели справедливости? Такимъ мотивомъ не можетъ быть только послѣдовательный эгоизмъ, ибо эгоизмъ, предоставленный самому себѣ, можетъ скорѣе явиться источникомъ несправедливости и насилія. Не можетъ быть такимъ мотивомъ и одна мысль объ общей пользѣ или общихъ интересахъ. Прежде всего, такого рода соображенія не имѣютъ непосредственной (или изначально существующей) связи съ соблюденіемъ правилъ справедливости и могутъ явиться уже послѣ того, какъ эти правила установлены на почвѣ искусственнаго соглашенія. Затѣмъ, этотъ мотивъ общественной пользы является, въ обычныхъ условіяхъ жизни, слишкомъ отдаленнымъ и возвышеннымъ, чтобы оказывать непосредственное сильное воздѣйствіе на бо́льшую часть человѣческаго рода. Вѣдь можно съ увѣренностью утверждать, что нѣтъ въ людяхъ такой эмоціи, какъ любовь къ человѣчеству, независимо отъ многихъ качествъ, услугъ или вообще какого-либо отношенія къ намъ самимъ. Правда, нѣтъ ни одного человѣка, счастье или несчастье котораго не отражалось бы на насъ, когда мы соприкасаемся съ его положеніемъ или когда оно рисуется намъ очень живыми красками,—но это происходитъ благодаря чувству симпатіи и не является доказательствомъ любви ко всему человѣческому роду. Если бы было иначе, мы могли бы наблюдать проявленіе этого чувства въ такой же яркой формѣ, въ какой передъ нами является чувство любви одного пола къ другому [1]). Если благожелательность въ широкомъ смыслѣ, въ смыслѣ любви ко всему человѣчеству, не можетъ быть мотивомъ для справедливости, какъ добродѣтели, то таковымъ мотивомъ не можетъ быть и частная благожелательность или соображеніе объ интересахъ опредѣленнаго круга лицъ. Иначе, какимъ же образомъ можетъ возникнуть чувство справедливости, если извѣстный человѣкъ—мой врагъ, и это даетъ мнѣ основаніе ненавидѣть его, или если онъ, будучи воплощеніемъ порочности, возбуждаетъ подобное отрицательное чувство у многихъ людей? Во всякомъ случаѣ здѣсь нѣтъ никакого изначальнаго мотива для справедливости [2]). Мы уже не говоримъ о томъ, что у многихъ лицъ это чувство благо-

[1]) Ib., p. 256.
[2]) Ib., p. 256.

желательности очень слабо [1]). Все это свидѣтельствуетъ, что чувство справедливости или несправедливости не имѣетъ своего источника непосредственно въ природѣ, но возникаетъ искусственно, хотя и неизбѣжно, на почвѣ воспитанія и соглашеній между людьми [2]).

Но если чувство справедливости искусственнаго происхожденія и не можетъ быть сведено къ какой-нибудь одной изначальной эмоціи, все-таки оно должно же имѣть для себя основу въ какихъ-нибудь опредѣленныхъ сторонахъ человѣческой природы. Такою основою являются эгоистическія и альтруистическія чувствованія въ ихъ взаимодѣйствіи. По мнѣнію Юма, хотя рѣдко можно встрѣтить человѣка, который кого-либо любилъ больше, чѣмъ самого себя, но такъ же рѣдко можно найти человѣка, въ которомъ всѣ эмоціи, направленныя на другихъ людей, не перевѣшивали бы этого эгоизма [3]). Мы можемъ признать, что эгоизмъ и извѣстное благородство являются изначальными свойствами человѣческой природы, и на почвѣ согласованія этихъ влеченій, когда, еще въ доисторическую пору существованія, необходимо было сдѣлать болѣе равномѣрнымъ распредѣленіе недостаточныхъ даровъ природы, и возникло чувство справедливости [4]).

Но этимъ еще совсѣмъ не рѣшается вопросъ, почему же съ справедливостью соединена идея добродѣтели, а съ несправедливостью—идея порока, иначе—почему справедливость считается добродѣтелью, а несправедливость—порокомъ? Это объясняется отношеніемъ названныхъ явленій къ принципу общаго блага. Элементарныя правила справедливости являются совершенно необходимыми, чтобы могла зародиться и укрѣпиться общественная жизнь. Это непосредственно сознается всѣми людьми, даже на самыхъ раннихъ стадіяхъ человѣческаго существованія, и естественно, въ силу симпатіи, при помощи которой мы легко чувствуемъ удобства соблюденія справедливости и неудобства ея нарушенія, дѣйствія одного рода вызываютъ у насъ чувство удовлетворенія и называются добродѣтельными, дѣйствія другого рода—вызываютъ

---

[1]) Ib., p. 256.
[2]) Ib., p. 257.
[3]) Ib., p. 260.
[4]) Ib., pp. 267—268.

чувство недовольства и получаютъ названіе порока. «Такимъ образомъ, забота о личной пользѣ является изначальнымъ мотивомъ справедливости, симпатія же въ отношеніи общей пользы служитъ источникомъ того одобренія, которое сопутствуетъ этой добродѣтели» [1]). Конечно, усиленію этихъ чувствованій впослѣдствіи могло много содѣйствовать искусное вліяніе политиковъ, но это вліяніе объяснимо только при предположеніи существованія упомянутыхъ природныхъ задатковъ [2]). Громадная роль воспитанія въ дѣлѣ укрѣпленія этихъ эмоцій разумѣется сама собою [3]).

Такимъ образомъ, различіе между справедливостью и несправедливостью, по мнѣнію Юма, имѣетъ для себя два основанія: основаніе пользы или выгоды, когда люди замѣчаютъ, что невозможно жить въ обществѣ, не связывая себя извѣстными правилами, и «основаніе нравственности», когда, въ связи съ этой пользой, люди получаютъ удовлетвореніе при видѣ такихъ дѣйствій, которыя содѣйствуютъ мирному состоянію общества, и испытываютъ неудовлетвореніе при созерцаніи такихъ поступковъ, которые ведутъ къ противоположнымъ результатамъ [4]).

Приблизительно тѣ же самыя мысли о природѣ справедливости развиваетъ Юмъ и во второй редакціи своего трактата по моральной философіи (Enquiry). Единственнымъ источникомъ справедливости, говоритъ онъ тамъ, является общественная польза, и размышленіе о благодѣтельныхъ послѣдствіяхъ этой добродѣтели есть ея единственное основаніе [5]), хотя это совсѣмъ не значитъ, что, поступая справедливо въ конкретномъ случаѣ, человѣкъ руководится яснымъ представленіемъ общественной полезности опредѣленнаго поступка. Возникновеніе этой добродѣтели возможно только при извѣстныхъ условіяхъ, когда является необходимость въ опредѣленныхъ правилахъ, отъ соблюденія которыхъ зависитъ самое существованіе общества. Если бы у каждаго человѣка было все необходимое для его существованія и если бы сами люди руководились исключительно грубымъ эгоизмомъ, то не было бы мѣста

---

[1]) Ib., p. 271.
[2]) Ib., pp. 271—272.
[3]) Ib.. p. 272.
[4]) Ib., p 299.
[5]) Enquiry, p. 179.

для справедливости. Но «обычное состояніе общества,—говоритъ Юмъ,—представляетъ средину между этими крайностями. Мы отъ природы пристрастны къ самимъ себѣ и къ нашимъ друзьямъ, но мы способны понять выгоды, вытекающія изъ болѣе справедливаго отношенія другъ къ другу. Немного наслажденій дано намъ открытой и щедрой рукой природы, но благодаря нашимъ стараніямъ, трудолюбію и общимъ усиліямъ мы можемъ получать эти дары въ изобиліи. Отсюда идея собственности дѣлается необходимою для всякаго гражданскаго общества, отсюда возникаетъ полезность справедливости для общества и здѣсь источникъ ея моральной цѣнности и обязательности» [1]). Такимъ образомъ, «необходимость справедливости для поддержки общества является единственнымъ основаніемъ этой добродѣтели, и разъ никакое моральное превосходство не цѣнится болѣе высоко, то мы можемъ заключить, что этотъ элементъ полезности имѣетъ, въ общемъ, самую большую силу и долженъ всецѣло владѣть нашими чувствами» [2]). Онъ долженъ считаться источникомъ значительной части цѣнности, которая приписывается человѣколюбію, благожелательности, дружбѣ, духу общественности и другимъ соціальнымъ добродѣтелямъ этого же типа, все равно какъ этотъ же элементъ является единственнымъ источникомъ моральнаго одобренія, оказываемаго вѣрности, справедливости, правдивости, неподкупности и другимъ цѣнимымъ и полезнымъ качествамъ и принципамъ [3]). Такимъ образомъ, въ этомъ элементѣ полезности передъ нами открывается своеобразный всеобщій принципъ, дѣйствіе котораго, констатированное въ одномъ случаѣ, переносится на всѣ аналогичные случаи. Въ такомъ перенесеніи заключается, по мнѣнію Юма, главное правило философствованія по методу Ньютона [4]).

Въ другихъ мѣстахъ своего «Трактата» Юмъ болѣе подробно выясняетъ генезисъ справедливости въ связи съ ростомъ экономическихъ и соціальныхъ отношеній. По его мнѣнію, ни къ одному животному на землѣ природа не отнеслась столь жестоко, какъ къ человѣку, наградивъ его безчисленными потребностями и въ то же время давъ ему очень немного средствъ для удовлетво-

[1]) Ib., p. 183.
[2]) Ib., p. 196.
[3]) Ib., p. 196.
[4]) Ib., p. 196.

ренія этихъ потребностей. Человѣкъ не только долженъ заботиться о добываніи пищи, которая не всегда легко достается ему, но онъ долженъ обезпечить себѣ одежду и жилище, чтобы защитить себя отъ атмосферическихъ невзгодъ, при чемъ у него отъ природы нѣтъ ни силъ, ни оружія, чтобы бороться съ этими непріятными вліяніями. Только благодаря жизни въ обществѣ онъ можетъ восполнить свои недостатки, сравняться съ другими созданіями природы и даже превзойти ихъ. Въ общественной жизни устраняются три существенныхъ неудобства, которыя постоянно наблюдаются въ условіяхъ единичнаго существованія: получается объединеніе силъ, благодаря чему увеличивается наша собственная мощь; имѣетъ мѣсто раздѣленіе труда, благодаря чему совершенствуются наши способности; возможна взаимная помощь, благодаря чему мы меньше подвержены случайностямъ судьбы. Такимъ образомъ, жизнь въ обществѣ дѣлается выгодной, благодаря увеличенію силъ, способностей и безопасности [1]). Сознаніе этихъ выгодъ постепенно усиливается въ связи съ условіями семейной жизни, когда люди должны были соединяться въ семьи въ силу естественнаго влеченія, существующаго между двумя полами. Здѣсь источникъ особыхъ семейныхъ связей, которыя также признаются полезными, когда родители, обладая большею силою и умомъ, управляютъ своими дѣтьми, предохраняемые отъ злоупотребленія своей силой чувствомъ естественной любви къ своему потомству. Этотъ способъ воздѣйствія на нѣжныя души постепенно пріучаетъ къ сознанію выгодъ, получаемыхъ отъ общественной жизни, приспособляя объекты этого воздѣйствія къ этой формѣ существованія путемъ постепеннаго сглаживанія болѣе грубыхъ и рѣзкихъ эмоцій [2]). Затѣмъ, возникновеніе справедливости тѣсно связано съ упорядоченіемъ пользованія такъ называемыми внѣшними благами, которыя являются необходимыми для удовлетворенія нашихъ естественныхъ потребностей. Въ силу эгоистическихъ тенденцій человѣческой природы, въ ея некультивированномъ состояніи, естественна безпорядочность въ этомъ отношеніи, когда одинъ получаетъ больше, чѣмъ ему нужно, а другой не получаетъ существенно необходимаго. Эта безпорядочность

[1]) Treatise, III, pp. 258—259.

[2]) Ib., pp. 259—260.

не могла уничтожиться сама собой, а могла быть устранена только путемъ соотвѣтственныхъ мѣропріятій искусственнаго характера. Этотъ процессъ искусственнаго возникновенія справедливости Юмъ изображаетъ слѣдующимъ образомъ. «Когда люди,—говоритъ онъ,—благодаря своему предшествующему воспитанію въ обществѣ, сознали безконечныя выгоды общественной жизни и пріобрѣли новыя общественныя чувства, и когда они замѣтили, что главный безпорядокъ въ общественной жизни происходитъ отъ такъ называемыхъ внѣшнихъ благъ, отъ ихъ свободнаго перехода отъ одного лица къ другому,—они должны были искать лѣкарства отъ этого, утверждая эти блага, насколько возможно, на томъ же самомъ основаніи, съ болѣе прочными и постоянными выгодами для души и тѣла. Это могло быть сдѣлано не иначе, какъ путемъ соглашенія, принятаго всѣми членами общества, относительно того, чтобы закрѣпить владѣніе этими внѣшними благами и оставить каждому мирно распоряжаться тѣмъ, что онъ можетъ пріобрѣсти путемъ собственнаго старанія и удачи. Такимъ образомъ, каждый можетъ узнать, чѣмъ онъ можетъ владѣть безъ вреда для другихъ, и здѣсь находятъ для себя ограниченіе личныя и противорѣчивыя движенія страстей. И такое ограниченіе не находится въ противорѣчіи съ самой природой эмоцій, ибо, если бы это было такъ, оно никогда не могло бы укрѣпиться и укорениться,—оно находится въ противорѣчіи только съ ихъ безоглядным и стремительнымъ движеніемъ. Вмѣсто того, чтобы исходить изъ соображеній о нашей собственной пользѣ или о пользѣ ближайшихъ друзей, воздерживаясь отъ захвата чужихъ владѣній, мы не можемъ примирить эти интересы лучше, какъ только путемъ соглашенія, потому что такимъ путемъ мы поддерживаемъ общество, которое такъ же необходимо для ихъ благосостоянія и существованія, какъ и для нашего собственнаго» [1]). Послѣ того, какъ произошло это соглашеніе относительно воздержанія отъ покушенія на чужія владѣнія и каждый сдѣлалъ болѣе устойчивыми свои собственныя владѣнія, непосредственно возникаютъ идеи справедливости и несправедливости, а вмѣстѣ съ ними и идеи собственности, права и обязательства [2]).

---

[1]) Ib., pp. 262—263.

[2]) Ib., p. 263.

Такимъ же образомъ изображаетъ Юмъ генезисъ справедливости, въ связи съ ростомъ общественныхъ отношеній, и во второй редакціи своего трактата, при чемъ здѣсь онъ прежде всего выступаетъ противъ извѣстной концепціи Гоббса о доисторической формѣ существованія человѣческаго рода. Можно по справедливости, говоритъ Юмъ, усомниться въ томъ, могла ли существовать такая эпоха въ развитіи человѣчества (въ видѣ bellum omnium contra omnes), и если могла, то была ли она настолько длительною, чтобы заслужить названіе продолжительнаго состоянія. Люди по необходимости рождались въ обществѣ, существовавшемъ по крайней мѣрѣ, въ видѣ семьи, и уже отъ своихъ родителей научались соблюдать извѣстныя правила. Во всякомъ случаѣ, если допустить, что такое состояніе взаимной войны и вражды имѣло мѣсто, то необходимымъ заключеніемъ отсюда будетъ мысль о невозможности какихъ бы то ни было законовъ справедливости, благодаря ихъ совершенной безполезности [1]). Но можно представить, по мнѣнію Юма, генезисъ общественныхъ отношеній совершенно иначе, и это изображеніе будетъ больше соотвѣтствовать дѣйствительности. Можно предположить, что, разъ налицо влеченіе одного пола къ другому, прежде всего возникаютъ семейныя связи, которыя удерживаются потому, что онѣ необходимы для самаго факта существованія. Затѣмъ можно сдѣлать допущеніе, что нѣсколько семей соединяются въ одно общество, которое еще совершенно изолировано отъ другихъ обществъ, при чемъ правила, которыми поддерживаются миръ и порядокъ, имѣютъ силу въ отношеніи всего общества. Наконецъ, можно представить, что нѣкоторыя, отдѣльно существовавшія общества завязываютъ сношенія другъ съ другомъ, въ интересахъ взаимной пользы и удобства, границы справедливости расширяются соотвѣтственно расширенію взглядовъ людей и силѣ ихъ взаимныхъ связей. «Исторія, опытъ, разумъ,—заключаетъ Юмъ,—достаточно просвѣщаютъ насъ относительно этого естественнаго процесса въ человѣческихъ чувствахъ и относительно постепеннаго расширенія нашего уваженія къ справедливости, соотвѣтственно тому, какъ мы болѣе близко знакомимся съ экстенсивной полезностью этой добродѣтели» [2]).

[1]) Enquiry, p. 185.
[2]) Ib., p. 187.

Въ этомъ процессѣ пробужденія моральнаго чувства, въ частности—въ связи съ добродѣтелью справедливости, громадное значеніе принадлежитъ симпатіи. Души людей, въ отношеніи своихъ чувствъ и дѣйствій, похожи одна на другую, и всякое чувство, испытываемое одной, доступно, въ извѣстной мѣрѣ, и для другой. Какъ въ струнахъ, одинаково натянутыхъ, движеніе, имѣющее мѣсто въ одной струнѣ, сообщается другой, такъ и человѣческія чувства переходятъ отъ одного къ другому, возбуждая соотвѣтствующія движенія въ каждой душѣ. Благодаря симпатіи, мы на основаніи внѣшнихъ проявленій чувствъ—жестовъ, движеній и т. п.—заключаемъ о самомъ существѣ эмоціональнаго переживанія и его причины, все равно какъ, зная причину соотвѣтственной эмоціи, легко представляемъ себѣ внѣшнее обнаруженіе этого чувства [1]). Наше чувство красоты зависитъ отъ этого принципа, и гдѣ предметъ имѣетъ тенденцію произвести удовольствіе въ обладателѣ, онъ всегда разсматривается какъ прекрасный, и наоборотъ. Но это удовольствіе у чужого человѣка можетъ возбуждаться только по чувству симпатіи. То же самое нужно сказать и относительно морали. Ни одна добродѣтель не вызываетъ бо́льшаго уваженія, чѣмъ справедливость, и ни одинъ порокъ—бо́льшаго негодованія, чѣмъ несправедливость. Но справедливость является моральною добродѣтелью только потому, что она имѣетъ въ виду благо всего человѣчества и представляетъ собою только искусственное изобрѣтеніе для этой цѣли. То же самое нужно сказать о вѣрности въ клятвѣ, о законахъ націй и т. п. Все это только человѣческія ухищренія для общественной пользы. Такъ какъ во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ съ этими фактами было связано сильное моральное чувство, то мы должны допустить, что при размышленіи объ основныхъ тенденціяхъ душевныхъ качествъ или характера у насъ естественно должно явиться чувство одобренія или порицанія. Далѣе, такъ какъ средства къ достиженію цѣли могутъ быть пріятны только тамъ, гдѣ пріятна самая цѣль, и такъ какъ благо общества, гдѣ не затрагиваются наши интересы или интересы нашихъ друзей, можетъ вызывать у насъ удовольствіе только въ силу симпатіи, то отсюда слѣдуетъ, что симпатія является источникомъ уваженія, которое мы

[1]) Treatise, p. 335.

оказываемъ искусственнымъ добродѣтелямъ. Такимъ образомъ, передъ нами выясняется громадное значеніе симпатіи, какъ могущественнаго принципа въ человѣческой природѣ, и именно этотъ принципъ имѣетъ большое вліяніе на наше чувство красоты и имъ обусловливается наше чувство морали во всѣхъ искусственныхъ добродѣтеляхъ. Онъ же даетъ начало и многимъ другимъ добродѣтелямъ, и извѣстныя свойства человѣческой природы получаютъ наше одобреніе только потому, что они содѣйствуютъ благу всѣхъ людей [1]).

На почвѣ ранѣе охарактеризованнаго чувства симпатіи и устанавливается равновѣсіе между нашими личными интересами и интересами другихъ лицъ, и, во всякомъ случаѣ, первые не приносятся въ жертву послѣднимъ. Такъ какъ каждое удовольствіе и польза каждаго отдѣльнаго лица очень различны по сравненію съ удовольствіемъ и пользою другихъ, то невозможно никакое соглашеніе у людей относительно ихъ чувствъ и сужденій, если они не выберутъ какой-нибудь общей точки зрѣнія, съ которой можно было бы обозрѣть этотъ предметъ и которая помогла бы всѣмъ имъ увидѣть въ немъ одно и то же. Теперь, при сужденіи о характерахъ, только интересъ и удовольствіе, которые возбуждаются у всякаго зрителя, являются такими же интересомъ и удовольствіемъ для самого лица, характеръ котораго изслѣдуется, или для тѣхъ лицъ, которыя чѣмъ-либо связаны съ нимъ. И хотя такіе интересы и удовольствія болѣе слабо затрагиваютъ насъ, чѣмъ наши собственные, однако они, будучи постоянными и универсальными, уравновѣшиваютъ послѣдніе на практикѣ и одни разсматриваются въ качествѣ масштаба при сужденіяхъ о добродѣтели и морали. Они одни создаютъ то спеціальное чувство или ощущеніе, отъ котораго зависятъ моральныя различія [2]).

Итакъ, говоритъ Юмъ,—«можно и при неглубокомъ знакомствѣ съ людскими отношеніями замѣтить, что чувство нравственности есть принципъ, присущій нашей душѣ, и одинъ изъ самыхъ могущественныхъ въ общей суммѣ этихъ душевныхъ факторовъ. Но это чувство должно, конечно, пріобрѣсти новую силу, когда при размышленіи о самомъ себѣ, оно одобряетъ тѣ принципы, изъ ко-

[1]) Ib., pp. 336—337.
[2]) Ib., pp. 348—349.

торыхъ возникаетъ, и не находитъ ничего въ процессѣ своего возникновенія и развитія, кромѣ того, что является великимъ и хорошимъ. Тѣ, которые разрѣшаютъ чувство морали въ изначальные инстинкты человѣческаго духа, могутъ защищать дѣло добродѣтели съ достаточнымъ авторитетомъ, но имъ недостаетъ преимущества, которымъ обладаютъ тѣ, которые даютъ отчетъ въ этомъ чувствѣ при помощи экстенсивной симпатіи въ отношеніи всего человѣческаго рода. Согласно системѣ послѣднихъ, достойна одобренія не только добродѣтель, но и чувство добродѣтели, и не только чувство, но также и принципы, изъ которыхъ оно возникаетъ» [1].

Вмѣстѣ съ симпатіей въ этомъ процессѣ моральной оцѣнки извѣстная роль принадлежитъ, конечно, и нашему разсудку. Разъ главное основаніе для моральнаго одобренія заключается въ полезности извѣстнаго дѣйствія или качества, то, очевидно, разсудокъ долженъ принимать значительное участіе въ рѣшеніяхъ этого рода: вѣдь именно эта способность можетъ просвѣтить насъ относительно характера этихъ качествъ или дѣйствій и опредѣлить благодѣтельныя послѣдствія ихъ для общества и для обладателя этихъ качествъ. А между тѣмъ въ этомъ процессѣ часто могутъ возникать сомнѣнія, колебанія, являются противорѣчивыя соображенія, особенно когда дѣло касается добродѣтели справедливости, при вычисленіи полезности извѣстныхъ дѣйствій. И если въ этомъ сложномъ процессѣ имѣютъ значеніе и дебаты цивилистовъ, и размышленія политиковъ, и историческіе прецеденты, то все это въ концѣ-концовъ направлено къ одной общей цѣли, достиженіе которой связано съ очень значительной работой нашего разсудка [2].

V.

Другимъ положительнымъ качествомъ, возводимымъ Юмомъ на степень добродѣтели, является благожелательность (benevolence), и Юмъ удѣляетъ достаточно мѣста анализу этого свойства человѣческой природы, главнымъ образомъ, во второй редакціи своего трактата, гдѣ это свойство, въ своемъ положительномъ значеніи, оттѣняется гораздо сильнѣе, чѣмъ въ первой редакціи. Благожела-

---

[1] Ib., pp. 372—373.

[2] Enquiry, pp. 258—259.

тельныя или болѣе нѣжныя чувства считаются достойными уваженія, и вездѣ, гдѣ только они возникаютъ, вызываютъ одобреніе и расположеніе со стороны людей. Эпитеты «общительный», «добрый отъ природы», «гуманный», «благодарный», «признательный», «дружественный», «великодушный», «благодѣтельствующій» и равносильные имъ извѣстны во всѣхъ языкахъ и повсюду выражаютъ ту высшую оцѣнку, на которую только можетъ претендовать человѣческая природа [1]). Это чувство благожелательности можетъ наблюдаться въ двухъ главныхъ формахъ: какъ благожелательность общая и какъ частная благожелательность. Въ первомъ случаѣ мы не питаемъ дружбы или уваженія къ опредѣленному лицу, а только чувствуемъ общую симпатію къ нему или испытываемъ страданіе при видѣ его страданій и переживаемъ радостное состояніе при видѣ его удовольствія. Другой видъ доброжелательности предполагаетъ, въ качествѣ своего основанія, представленіе о добродѣтели или услугахъ, которыя оказаны извѣстнымъ лицомъ именно намъ. Оба эти вида благожелательности являются реально существующими въ человѣческой природѣ, и вопросъ о томъ, могутъ ли они разрѣшиться въ тонкія формы эгоизма, скорѣе является предметомъ теоретической любознательности, чѣмъ практической важности [2]). Во всякомъ случаѣ, всѣ попытки, имѣвшія мѣсто до сего времени, свести эти благожелательныя эмоціи къ чисто-эгоистической основѣ оказались безплодными и, повидимому, были обязаны своимъ происхожденіемъ той любви къ упрощенію, которая уже послужила источникомъ столькихъ ложныхъ заключеній въ области философіи [3]).

Болѣе безпристрастный анализъ показываетъ намъ, что это чувство благожелательности существуетъ не только въ мірѣ людей, но и у животныхъ, и мы и тамъ не можемъ вывести его изъ принципа личной пользы, все равно какъ мы не можемъ достигнуть такого выведенія и въ отношеніи такихъ эмоцій, какъ влеченіе одного пола къ другому или какъ чувство родителей въ отношеніи дѣтей. Какъ можно, на почвѣ этого принципа, объяснить любовь къ своему больному ребенку со стороны нѣжной матери, которая

---

[1]) Ib., p. 174.
[2]) Ib., p. 268.
[3]) Ib., p. 269.

разстраиваетъ свое здоровье въ безполезныхъ заботахъ о своемъ дитяти и послѣ умираетъ съ горя, вмѣсто того, чтобы чувствовать себя болѣе свободной послѣ столь продолжительнаго напряженія? [1]). Все это съ несомнѣнностью убѣждаетъ насъ, что чувство благожелательности можетъ существовать и въ томъ случаѣ, когда нѣтъ мѣста для *дѣйствительной* личной пользы. Что же касается пользы только представляемой или воображаемой, то мы не можемъ объяснить, какимъ образомъ такое представленіе въ состояніи возбудить эмоцію. Трудно предположить, чтобы удовлетворительное объясненіе было найдено и въ ближайшемъ будущемъ [2]). Какъ бы то ни было, болѣе безпристрастное проникновеніе въ существо анализируемаго явленія приводитъ насъ къ заключенію, что сушествуетъ благожелательность—независимо отъ личной выгоды, и такое заключеніе кажется болѣе простымъ и естественнымъ, чѣмъ противоположное толкованіе, разрѣшающее всѣ наши благожелательныя склонности въ эгоизмъ. Это заключеніе находится въ большемъ согласіи съ общимъ ходомъ нашихъ тѣлесныхъ и душевныхъ процессовъ. Въ нашемъ организмѣ существуетъ цѣлый рядъ потребностей или влеченій, которыя предшествуютъ всякому чувственному наслажденію и имѣютъ своею цѣлью непосредственное достиженіе извѣстнаго объекта. Такъ, при голодѣ и жаждѣ цѣлью является удовлетвореніе аппетита—на почвѣ ѣды и питья, и уже послѣ удовлетворенія этихъ первичныхъ влеченій можетъ появиться удовольствіе, которое можетъ впослѣдствіи сдѣлаться объектомъ другихъ желаній и влеченій—вторичнаго происхожденія, соединенныхъ съ предвкушеніемъ предстоящаго удовольствія. То же самое нужно сказать и о нашихъ эмоціональныхъ переживаніяхъ, въ силу которыхъ мы испытываемъ влеченіе непосредственнаго обладанія извѣстнымъ объектомъ,—каковы, напр., сила, доброе мнѣніе и т. п.,—независимо отъ какого-либо личнаго интереса. Но разъ эта цѣль достигнута, у насъ можетъ появиться соотвѣтственное удовольствіе, которое и можетъ служить источникомъ дальнѣйшихъ стремленій въ этомъ направленіи, уже производныхъ и имѣющихъ сознательную эгоистическую окраску. Такимъ образомъ, и въ отношеніи благожелательности мы можемъ сказать, что сначала

[1]) Ib., p. 270.

[2]) Ib., pp. 270—271.

мы можемъ желать счастья или добра другому человѣку только въ силу нашихъ природныхъ расположеній, и уже только послѣ сюда могутъ присоединиться и эгоистическіе мотивы, въ связи съ чувствомъ собственнаго удовольствія. Если эта непосредственность влеченій болѣе очевидна въ такихъ эмоціяхъ, какъ гнѣвъ, мстительность, злобность и т. п., то отказывать въ аналогичномъ свойствѣ гуманности и дружбѣ—это значило бы признать такую философію, которая является не истиннымъ изображеніемъ человѣческой природы, а сатирой на эту природу [3]).

Но если личный интересъ не можетъ служить основаніемъ для той высокой оцѣнки, которую мы даемъ благожелательности, то этого нельзя сказать объ общей пользѣ или о пользѣ для цѣлаго общества. Наоборотъ, во всѣхъ опредѣленіяхъ нравственности этотъ элементъ общественной пользы прежде всего имѣется въ виду, и при всякихъ спорахъ относительно границъ долга—возникаютъ ли эти споры въ философіи или въ обыденной жизни—вопросъ можетъ быть рѣшенъ съ большею увѣренностью только въ томъ случаѣ, если мы возьмемъ въ качествѣ критерія именно благо человѣчества. Такимъ образомъ, «ничто не можетъ придать человѣку большей моральной цѣнности, чѣмъ чувство благожелательности, въ его высшей формѣ, и, по крайней мѣрѣ, часть этой цѣнности зависитъ отъ его тенденціи служить интересамъ нашего рода и содѣйствовать счастью человѣческаго общества. Соціальныя добродѣтели никогда не служатъ объектомъ оцѣнки независимо отъ ихъ отношенія къ благодѣтельнымъ тенденціямъ, онѣ никогда не считаются пустыми и безплодными. Счастье человѣчества, порядокъ въ обществѣ, гармонія въ семейной жизни, взаимная поддержка друзей—все это является результатомъ благороднаго господства этихъ добродѣтелей въ нѣдрахъ людей» [4]).

Но нельзя ли сдѣлать предположенія, что чувство удовольствія или пріятности, испытываемое отъ исполненія требованій этихъ благожелательныхъ тенденцій, обязано своимъ происхожденіемъ воспитанію и въ концѣ-концовъ сводится къ замаскированному

---

[1]) Ib., pp. 271—272.

[2]) Ib., p. 179.

[3]) Ib., pp. 271—272.

[4]) Ib., p. 179.

эгоизму, подавляемому или ограничиваемому въ узко-личныхъ интересахъ? По мнѣнію Юма, несмотря на громадное значеніе воспитанія, какъ фактора въ развитіи моральныхъ понятій, мы не можемъ утверждать, чтобы всѣ моральныя различія здѣсь именно имѣли свой источникъ. «Если бы, говоритъ Юмъ, природа не создала этихъ различій, основанныхъ на изначальномъ устройствѣ духа, то слова «честный» и «постыдный», «любезный» и «ненавистный», «благородный» и «достойный презрѣнія» никогда не могли бы имѣть мѣста въ языкѣ, и никогда бы политики, если они изобрѣли эти термины, не могли бы сдѣлать ихъ понятными и были бы не въ состояніи сообщить что-либо, при помощи ихъ, своимъ слушателямъ» [1]). Поэтому естественно предположеніе, что соціальныя добродѣтели заключаютъ въ себѣ красоту и пріятность, каковыя качества, предшествуя всѣмъ предписаніямъ воспитанія, дѣлаютъ ихъ цѣнными и для всѣхъ людей, возбуждая къ себѣ соотвѣтствующее влеченіе. А такъ какъ общая польза, получаемая отъ этихъ добродѣтелей, является тѣмъ главнымъ элементомъ, который обусловливаетъ ихъ цѣнность, то понятно, что цѣль, къ достиженію которой онѣ стремятся, должна быть нѣкоторымъ образомъ пріятна намъ и должна возбуждать соотвѣтствующее естественное влеченіе [2]).

Все это показываетъ, что наши благожелательныя эмоціи никакимъ образомъ нельзя вывести изъ замаскированнаго эгоизма. Какъ бы ни былъ эгоистиченъ человѣкъ, онъ тамъ, гдѣ непосредственно не затрагиваются его интересы, можетъ обнаруживать склонность сдѣлать хорошее другому человѣку или, по крайней мѣрѣ, не приносить ему безцѣльнаго зла. Найдется ли такой человѣкъ, который, идя по улицѣ за человѣкомъ съ подагрическими ногами, съ такимъ же равнодушіемъ наступалъ бы на его больныя пятки, съ какимъ онъ шагаетъ по мостовой? [3]). Больше того, счастье или несчастье другихъ людей не является для насъ зрѣлищемъ совершенно безразличнымъ: видъ перваго, подобно сіянію солнца или созерцанію хорошо обработаннаго поля, вызываетъ въ насъ тайную радость и удовлетвореніе, въ то время какъ видъ

---

[1]) Ib., p. 203.

[2]) Ib., pp. 203—204.

[3]) Ib., p. 212.

второго, подобно пасмурному небу или безжизненному пейзажу, сообщаетъ меланхолическую окраску нашему воображенію [1]). Такимъ образомъ, можно сказать, что цѣнность благожелательности, въ смыслѣ ея содѣйствія благу человѣчества, является источникомъ значительной части того уваженія, которое приписывается этому свойству. Но этимъ элементомъ пользы не исчерпывается вся сущность этого чувства, которое имѣетъ притягательную силу само въ себѣ. «Особенная мягкость и нѣжность этого чувства, его плѣнительная прелесть, его нѣжныя обнаруженія, его тонкая чуткость и весь этотъ потокъ взаимнаго довѣрія и уваженія, который имѣетъ мѣсто въ горячей привязанности на почвѣ любви и дружбы,—всѣ эти чувства, будучи глубоко-пріятны сами по себѣ, неизбѣжно сообщаются зрителямъ и растворяются въ ту же самую нѣжность и деликатность. Слезы естественно выступаютъ на нашихъ глазахъ при созерцаніи чувства этого типа, наша грудь вздымается, наше сердце испытываетъ волненіе, и каждый истинно-человѣческій элементъ нашей природы приходитъ въ движеніе, доставляя самое чистое и самое полное наслажденіе» [2]). Доказательствомъ того, что не вся цѣнность благожелательности исчерпывается принципомъ ея полезности, можетъ служить, между прочимъ, то обстоятельство, что мы иногда говоримъ, въ видѣ упрека, о какомъ-либо человѣкѣ, что онъ «слишкомъ добръ», когда такой человѣкъ, дѣйствуя въ интересахъ общества, какъ бы переходитъ границу и забываетъ о себѣ. Равнымъ образомъ, мы можемъ говорить о людяхъ, что такой-то «слишкомъ смѣлъ», «слишкомъ неустрашимъ», «слишкомъ равнодушенъ къ своему имуществу»: все это такіе упреки, которые на самомъ дѣлѣ предполагаютъ гораздо больше уваженія, чѣмъ многіе панегирики. Очевидно, мы, привыкнувъ судить о цѣнности или нецѣнности характеровъ, главнымъ образомъ, на основаніи ихъ полезности или вреда для общества, не можемъ удержаться отъ эпитета порицанія, если чувство достигнетъ такой степени, что становится вреднымъ. Но въ то же время благородный подъемъ этого чувства или плѣнительная нѣж-

[1]) Ib., p. 226.

[2]) Ib., pp. 236—237. Эта мысль о безкорыстности благожелательныхъ эмоцій высказывается Юмомъ и въ одномъ изъ его „Опытовъ“, именно въ очеркѣ „О достоинствѣ или низости человѣческой природы“ (Of the dignity or meaness of human nature. Essays, ed. by Green and Grose, London, 1889, v. I, p. 155).

ность такъ захватываютъ наше сердце, что все это скорѣе усиливаетъ наше дружественное расположеніе къ такому человѣку[1]). Все это только подтверждаетъ уже ранѣе высказанное положеніе, что цѣнность, приписываемая соціальнымъ добродѣтелямъ, является, въ извѣстномъ смыслѣ, однообразною и возникаетъ, главнымъ образомъ, изъ того уваженія, которое естественное чувство благожелательности заставляетъ насъ питать къ интересамъ человѣчества и общества. Здѣсь и заключаются едва замѣтные зачатки или какъ бы абрисы общаго различія нашихъ дѣйствій. Въ связи съ увеличеніемъ чувства человѣколюбія, которое проявляется въ сочувствіи опредѣленнаго человѣка страданіямъ или радостямъ другихъ людей, усиливается связь этого лица съ страдающими и радующимися, и, соотвѣтственно этому, возрастаетъ и сила чувства одобренія или порицанія. Для этого важно болѣе непосредственное воздѣйствіе на чувство, а не вліяніе при помощи представленія или воображенія. Поэтому благородный поступокъ, о которомъ упоминается въ какомъ-нибудь старинномъ памятникѣ, можетъ и не пробудить необходимыхъ въ этомъ случаѣ чувствъ одобренія или удивленія. Добродѣтель на такомъ разстояніи подобна неподвижной звѣздѣ, которая, хотя и доступна умственному взору, однако безконечно удалена отъ насъ, чтобы быть въ состояніи воздѣйствовать на наши чувства. «Но, говоритъ Юмъ, сдѣлайте эту добродѣтель болѣе близкою, путемъ установленія связи съ извѣстными лицами или даже при помощи краснорѣчиваго повѣствованія о данномъ случаѣ,—и наши сердца будутъ захвачены, наша симпатія оживится, и наше холодное одобреніе обратится въ самыя теплыя чувства дружбы и уваженія» [2]). Такимъ образомъ, у насъ не можетъ быть сомнѣнія, что элементъ пользы является главнымъ основаніемъ въ процессѣ моральной оцѣнки, и къ нему постоянно аппелируютъ во всѣхъ моральныхъ рѣшеніяхъ относительно цѣнности или нецѣнности поступковъ. Именно, этотъ элементъ является общественнымъ источникомъ того высокаго уваженія которое оказывается справедливости, вѣрности, цѣломудрію и другимъ аналогичнымъ добродѣтелямъ. Онъ же является неотдѣлимымъ отъ другихъ соціальныхъ добродѣтелей, каковы—человѣ-

[1]) Ib., p. 239.

[2]) Ib., pp. 215—216.

колюбіе, великодушіе, любовь, мягкость, кротость и т. п.[1]). Все это дѣлаетъ для насъ несомнѣннымъ, что соединенныя съ стремленіемъ къ пользѣ тенденціи соціальныхъ добродѣтелей двигаютъ насъ не соображеніями эгоистическаго характера, но оказываютъ воздѣйствіе болѣе универсальное и широкое. Повидимому, стремленіе къ общему благу и къ созданію мира, гармоніи и порядка въ обществѣ всегда толкаетъ насъ, путемъ воздѣйствія на благожелательные принципы, въ сторону соціальныхъ добродѣтелей. Дополнительнымъ подтвержденіемъ этого обстоятельства можетъ служить тотъ фактъ, что эти принципы человѣколюбія и симпатіи такъ глубоко входятъ во всѣ наши чувства и имѣютъ столь могущественное вліяніе, что могутъ вызвать, въ самой сильной степени, эмоціи порицанія или одобренія[2]).

Итакъ, наше моральное чувство имѣетъ въ основѣ благожелательныя тенденціи нашей природы, а не чисто эгоистическія склонности. Поэтому всѣ эмоціи, которыя въ обыденной рѣчи не совсѣмъ точно обозначаютъ общимъ именемъ себялюбія,—такія чувствованія, какъ честолюбіе, тщеславіе,—устраняются изъ этой теоріи морали не потому, что они слабы, но потому, что они являются недостаточными для объясненія упомянутыхъ сложныхъ процессовъ въ области моральной дѣятельности. Основное понятіе морали предполагаетъ для своего объясненія болѣе широкое чувство, на почвѣ котораго могло бы достигаться общее соглашеніе людей въ процессѣ моральной оцѣнки. Такимъ универсальнымъ чувствомъ можетъ быть чувство человѣколюбія или человѣчности—въ широкомъ смыслѣ слова. На почвѣ другихъ чувствъ, какъ бы ни велика была ихъ сила, не можетъ быть построена моральная теорія, вполнѣ удовлетворительно объясняющая явленія моральнаго одобренія и порицанія[3]). При этомъ нужно замѣтить, что при болѣе глубокомъ анализѣ противоположность между эгоистическими тенденціями и соціальными задатками не такъ велика, какъ это представляется обыденнымъ мышленіемъ. На самомъ дѣлѣ здѣсь противоположности не больше, чѣмъ между понятіями, «себялюбивый и честолюбивый», «себялюбивый и мстительный», «себялюби-

---

[1]) Ib., p. 216.
[2]) Ib., pp. 216—217.
[3]) Ib., p. 248.

вый и тщеславный». Мало того, необходима изначальная своеобразная склонность, которая могла бы служить основою для самого себялюбія, дѣлая привлекательными объекты его стремленій. Но ни одно свойство человѣческой природы такъ не пригодно для этой цѣли, какъ благожелательность или человѣколюбіе [1]). Для насъ имѣетъ второстепенное значеніе вопросъ о количественномъ отношеніи между эгоистическими и соціальными задатками человѣческой природы, и важно только всегда помнить о той роли, которую играютъ послѣдніе въ процессѣ моральнаго различенія. «Достаточно,—говоритъ Юмъ,—для нашей цѣли допустить, что нѣкоторая доля благожелательности, хотя бы и въ небольшомъ размѣрѣ, влита въ нашу грудь, что есть въ насъ нѣкоторая искра дружбы ко всему человѣчеству, что въ нашей природѣ частица голубя соединена съ элементами волка и змѣи. Пусть эти благородныя чувства слабы; пусть они недостаточны для того, чтобы привести въ движеніе нашу руку или даже нашъ палецъ,—они, однакожъ, должны направлять рѣшенія нашего духа, и гдѣ вещи кажутся намъ безразличными, они вызываютъ спокойное предпочтеніе тому, что полезно и приноситъ услуги человѣчеству, передъ тѣмъ, что вредно и опасно. Моральное различеніе, поэтому, возникаетъ непосредственно, является общее чувство порицанія и одобренія, наблюдается влеченіе, хотя и слабое, къ объектамъ одного рода и соотвѣтственное отвращеніе къ объектамъ другого рода» [2]). На почвѣ этихъ моральныхъ принциповъ можетъ быть выработанъ такой типъ добродѣтели, который больше всего соотвѣтствуетъ условіямъ культурной жизни, поскольку онъ содѣйствуетъ, между прочимъ, развитію большей жизнерадостности и счастья въ общей суммѣ человѣческой жизни. «Какія философскія истины,—говоритъ Юмъ,—могутъ быть болѣе выгодны для общества, чѣмъ изложенныя здѣсь, представляющія добродѣтель во всей ея естественной и наиболѣе плѣняющей прелести и заставляющія насъ приблизиться къ ней легко, свободно, съ любовью? Мрачный покровъ, которымъ облекали добродѣтель многіе служители религіи и нѣкоторые философы, спадаетъ съ нея, и передъ нами открывается только благородство, человѣколюбіе, благожелательность,

[1]) Ib., p. 255.
[2]) Ib.. p. 247.

ласковость, даже, въ иные моменты, нѣчто игривое, веселое, радостное. Она говоритъ намъ не о безполезныхъ суровостяхъ и строгостяхъ, страданіи и самоотреченіи. Она объявляетъ намъ, что ея единственная цѣль—сдѣлать своихъ поклонниковъ и все человѣчество, въ каждый моментъ ихъ существованія, насколько возможно, радостными и счастливыми, и если она иногда не принимаетъ участія въ какомъ-либо удовольствіи, то она поступаетъ такъ только въ надеждѣ на большее вознагражденіе въ другой періодъ своей жизни. Единственная трудность, которой она требуетъ, это трудность справедливаго расчета и настойчиваго предпочтенія бо̀льшаго счастья. И если какіе-нибудь суровые претенденты приближаются къ ней, будучи врагами радости и наслажденія, то она или отвергаетъ ихъ, какъ лицемѣровъ и обманщиковъ, или, если она допускаетъ ихъ въ свою свиту, они считаются среди ея почитателей наименѣе любимыми ею» [1]). Само собою понятно, что съ этой точки зрѣнія тѣ добродѣтели, которыя обычно называются монашескими, заслуживаютъ только отрицательнато отношенія къ себѣ и даже болѣе—онѣ именуются ни больше, ни меньше, какъ пороками [2]).

На почвѣ этого анализа выясняется различіе въ проявленіи такихъ соціальныхъ добродѣтелей, какъ человѣколюбіе и благожелательность—съ одной стороны и справедливость—съ другой. До-

---

[1]) Ib., p. 254.

[2]) Ib., p. 247. „Воздержаніе отъ брака, постъ, покаяніе, умерщвленіе, самоотреченіе, смиреніе, молчаніе, уединеніе и весь этотъ рядъ монашескихъ добродѣтелей,—почему всѣ эти добродѣтели отвергаются здравомыслящими людьми, какъ не потому, что онѣ совершенно безцѣльны: онѣ нисколько не содѣйствуютъ счастью человѣка въ мірѣ и не дѣлаютъ человѣка болѣе цѣннымъ членомъ общества, не дѣлаютъ его болѣе привлекательнымъ въ компаніи друзей, все равно какъ не увеличиваютъ его способности къ самонаслажденію. Напротивъ, мы знаемъ, что онѣ препятствуютъ достиженію всѣхъ этихъ желательныхъ цѣлей, притупляютъ умъ, ожесточаютъ сердце, омрачаютъ фантазію и дѣлаютъ нашъ характеръ болѣе тяжелымъ. Поэтому мы справедливо переносимъ ихъ въ противоположный столбецъ и помѣщаемъ въ каталогъ пороковъ, и ни одно суевѣріе не имѣетъ достаточной силы между людьми, живущими въ мірѣ, чтобы совершенно извратить эти естественныя чувства. Мрачный, взбалмошный энтузіастъ можетъ, послѣ своей смерти, получить себѣ мѣсто въ календарѣ, но едва ли при жизни кто-либо можетъ вступить въ очень близкое общеніе съ нимъ, если исключить тѣхъ, которые такъ же изступленны и мрачны, какъ и онъ самъ“ *).

*) Ib., p. 246—247.

бродѣтели перваго рода обнаруживаютъ свое вліяніе непосредственно, въ видѣ своеобразной инстиктивной тенденціи, направленной на опредѣленный объектъ и дѣйствующей безъ всякой системы, безъ всякаго вліянія со стороны другихъ (въ видѣ примѣра и т. п.). Такъ, родитель инстиктивно бѣжитъ на помощь къ своему ребенку, увлекаемый только силой естественной симпатіи, совершенно не размышляя о чувствѣ другихъ людей въ подобномъ же положеніи, при чемъ здѣсь имѣется въ виду благо отдѣльнаго лица. Но совершенно иначе обстоитъ дѣло въ отношеніи такихъ соціальныхъ добродѣтелей, какъ справедливость или вѣрность. Эти добродѣтели являются въ высшей степени полезными и абсолютно необходимыми для блага человѣческаго рода, но то благо, которое получается отъ нихъ, не является слѣдствіемъ единичнаго индивидуальнаго акта, а возникаетъ благодаря всей схемѣ или системѣ, при содѣйствіи всего общества или значительной его части [1]).

Это отношеніе двухъ типовъ родственныхъ добродѣтелей можно иллюстрировать, по мнѣнію Юма, путемъ конкретнаго сравненія. Счастье и благосостояніе людей, обязанныя своимъ происхожденіемъ соціальной добродѣтели благожелательности и ея развѣтвленіямъ, можно уподобить стѣнѣ, которую строитъ много рукъ. Стѣна эта дѣлается все выше и выше отъ каждаго камня, который кладется на нее, и ея окончательный размѣръ зависитъ отъ усердія и старанія каждаго отдѣльнаго работника. Но счастье, создаваемое на почвѣ соціальной добродѣтели справедливости и родственныхъ качествъ, можетъ быть уподоблено сводчатому зданію, гдѣ каждый отдѣльный камень, предоставленный самому себѣ, упалъ бы на землю, и все зданіе держится только благодаря взаимной комбинаціи соотвѣтствующихъ частей [2]).

VI.

Мы только что охарактеризовали взгляды Юма на двѣ основныя добродѣтели—справедливость и благожелательность. Послѣ анализа этихъ двухъ добродѣтелей Юмъ въ своемъ «Изслѣдованіи о принципахъ морали» (а также, въ болѣе сжатомъ видѣ, и въ «Treatise») дѣлаетъ характеристику качествъ человѣка, которыя при-

[1]) Ib., pp. 272—273.
[2]) Ib., pp. 273—274.

мыкаютъ къ этимъ основнымъ типамъ добродѣтели. Всѣ эти качества можно свести, по мнѣнію Юма, къ тремъ группамъ: 1) качества, полезныя намъ самимъ, 2) качества, непосредственно пріятныя намъ самимъ, и 3) качества, непосредственно пріятныя другимъ. Юмъ не дѣлаетъ исчерпывающаго перечня всѣхъ этихъ качествъ, а останавливается только на характеристикѣ наиболѣе типичныхъ изъ нихъ. Такъ, изъ первой категоріи его вниманіе обращаетъ благоразумная осмотрительность (discretion), старательность (industry), умѣренность (frugality). Въ соотвѣтствіе съ послѣднимъ качествомъ оттѣняются такіе недостатки, какъ скупость и расточительность [1]). Затѣмъ характеризуются болѣе сложныя качества, цѣнность которыхъ опредѣляется бо̀льшимъ количествомъ условій,—это честность вѣрность, правдивость [2]). Далѣе указывается цѣлый рядъ качествъ, родственныхъ ранѣе названнымъ тремъ положительнымъ свойствамъ (осмотрительности, старательности, умѣренности). Къ такимъ качествамъ относятся: воздержность, трезвость, терпѣливость, постоянство, настойчивость, предусмотрительность и т. п. [3]). Въ заключеніе дѣлаются замѣчанія относительно вліянія тѣлесныхъ свойствъ или имущественнаго положенія на тѣ качества, которыя являются предметомъ одобренія [4]).

Что касается качествъ, непосредственно пріятныхъ намъ самимъ, то здѣсь Юмъ называетъ общее радостное настроеніе или веселость (chearfulness), мужество, спокойствіе, способность къ воспріятію возвышеннаго и патетическаго, въ связи съ чувствомъ изящнаго [5]). Наконецъ, къ числу качествъ, непосредственно пріятныхъ другимъ, Юмъ относитъ вѣжливость, неподдѣльную искренность и живость въ бесѣдѣ, особенный тактъ въ отношеніи къ другимъ людямъ—въ связи съ различіями пола, возраста, положенія и т. п., и, наконецъ, здѣсь упоминается такое качество, какъ опрятность [6]).

Всѣ эти качества, по мнѣнію Юма, являются однимъ изъ источниковъ того уваженія или неуваженія, которое питается къ

---

[1]) Enquiry concerning the principles of morals, pp. 217—222.
[2]) Ib., p. 222.
[3]) Ib., p. 225.
[4]) Ib., pp. 206—230.
[5]) Ib., pp. 231—239.
[6]) Ib. p,. 244.

людямъ, обладающимъ такими качествами. Юмъ не называетъ эти качества прямо добродѣтелями, но онъ думаетъ, что этотъ эпитетъ можетъ быть прилагаемъ къ нимъ, ибо по существу нѣтъ различія между ними и ранѣе охарактеризованными добродѣтелями. Правда, нерѣдко въ этомъ случаѣ указывается на то, что эти качества являются какъ бы непроизвольными и не предполагаютъ той, въ извѣстномъ смыслѣ, свободной дѣятельности, которая лежитъ въ основѣ сознательной моральной жизни. Но такое различіе едва ли можно признать вполнѣ состоятельнымъ. Такъ, многія изъ этихъ качествъ назывались добродѣтелями у древнихъ моралистовъ, которые этотъ признакъ произвольности не считали существеннымъ. Затѣмъ, добродѣтель и порокъ могутъ считаться непроизвольными въ томъ же смыслѣ, какъ таковыми считаются красота и безобразіе. Моральныя сужденія возникаютъ въ связи съ естественнымъ развитіемъ удовольствія и страданія, и мы называемъ дѣйствія хорошими или дурными въ зависимости отъ ихъ отношенія къ общему душевному содержанію опредѣленнаго индивидуума. Наконецъ, что касается свободы воли, то, если понимать ее въ строгомъ смыслѣ слова, ея не можетъ быть ни въ отношеніи кечествъ, ни въ отношеніи дѣйствій. Не все произвольное есть свободное. Такъ, наши дѣйствія болѣе произвольны, чѣмъ наши сужденія, но свободы въ собственномъ смыслѣ нѣтъ ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ. Основаніемъ для различія между добродѣтелями (въ строгомъ смыслѣ) и естественными качествами, очевидно, послужило то обстоятельство, что послѣднія (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ) почти совершенно не измѣняются подъ вліяніемъ сознательныхъ усилій, тогда какъ первыя подчинены этому воздѣйствію со стороны такихъ стимуловъ, какъ награда и наказаніе, похвала и порицаніе. Но какъ бы то ни было, античные моралисты, не дѣлавшіе въ данномъ случаѣ принципіальнаго различія, стояли на вѣрномъ пути [1]).

Эта краткая характеристика или, скорѣе, перечень этихъ качествъ-добродѣтелей показываетъ, что санкція добродѣтели заключается не въ чемъ-либо внѣшнемъ, а въ тѣхъ свойствахъ полез-

---

[1]) Treatise, III, pp. 363—364; ср. Enquiry concerning the principles of morals, pp. 248—283.

ности и пріятности, которыя присущи какъ ранѣе охарактеризованнымъ добродѣтелямъ—справедливости и благожелательности, такъ и этимъ менѣе значительнымъ качествамъ. Соціальная полезность всѣхъ этихъ качествъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Но польза заключаетъ въ себѣ еще одинъ эмоціональный элементъ, который также является необходимымъ для достиженія счастья. Элементъ этотъ—пріятность или удовольствіе, каковыми свойствами объясняется, между прочимъ, привлекательность полезнаго. Въ обыденной жизни мы постоянно видимъ ссылку на полезность, какъ на основаніе для пробужденія пріятнаго чувства въ отношеніи того, кто обладаетъ этимъ качествомъ. Такъ, едва ли можно сильнѣе похвалить человѣка, чѣмъ какъ выяснивъ полезность его дѣятельности для общества. Даже неодушевленные предметы, какіе-нибудь механизмы, являются предметомъ нашей похвалы только при условіи, если правильность и изящество частей не нарушаютъ ихъ пригодности для опредѣленной полезной цѣли. Наоборотъ, если этого не бываетъ, если въ этихъ механизмахъ осуществляются чисто-геометрическіе принципы, то у насъ едва ли можетъ получиться названное пріятное чувство. Такъ, если бы въ какомъ-либо домѣ всѣ окна и двери представляли собою правильные квадраты, зданіе это едва ли могло бы понравиться намъ: указанныя его части слишкомъ малѣ соотвѣтствовали бы своему назначенію, поскольку онѣ такъ мало были бы согласованы съ общимъ строеніемъ человѣческаго организма. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что человѣкъ, поведеніе котораго является вреднымъ для общества и опаснымъ для всякаго соприкасающагося съ нимъ, долженъ вызывать чувство неодобренія и порицанія у зрителя [1]).

Но, конечно, это обстоятельство не даетъ намъ права прилагать эпитетъ «добродѣтельный» и къ неодушевленнымъ предметамъ. Послѣдніе не могутъ возбуждать своеобразнаго чувства, возникновеніе котораго связано съ сознательнымъ характеромъ человѣческой дѣятельности. Только мыслящія существа, уже въ силу изначальной конституціи своей природы, могутъ порождать эти эмоціи. Если мы приписываемъ способность производить ихъ и неодушевленнымъ предметамъ, то поступаемъ только какъ бы по капризу нашей рѣчи, котораго нельзя принимать въ серьезъ [2]).

[1]) Enquiry concerning the principles of morals, p. 202.

[2]) Ib., p. 202.

3. Краткія критическія замѣчанія по поводу этическихъ воззрѣній Д. Юма.

I.

Если бы мы теперь попытались резюмировать только что изложенныя этическія воззрѣнія Юма, то это резюме могло бы принять слѣдующую форму и выразиться въ такихъ положеніяхъ.

Юмъ, прежде всего, считаетъ необходимымъ дать обоснованіе моральнымъ принципамъ независимо отъ религіи, поскольку онъ слишкомъ низко цѣнитъ, выражаясь его языкомъ, народныя религіи, исполненныя суевѣрій и фанатизма, которыя являются источникомъ многихъ безнравственныхъ дѣяній. Такимъ образомъ, санкція морали должна быть только въ ней самой, а не внѣ ея, а тѣмъ болѣе не въ области религіи. Этимъ устанавливается извѣстная автономія морали. Затѣмъ, установленіе и обоснованіе моральныхъ принциповъ можетъ итти только эмпирическимъ методомъ, путемъ анализа самаго процесса моральной дѣятельности. Этимъ отвергается апріорная конструкція морали, выходящая въ своихъ построеніяхъ изъ извѣстныхъ абстрактныхъ положеній. Въ этомъ процессѣ анализа моральной дѣятельности дѣйствующій субъектъ долженъ быть взятъ во всей полнотѣ своихъ душевныхъ переживаній, поскольку его дѣятельность есть нѣчто цѣльное, объединенное въ понятіи моральнаго характера, предполагающее опредѣленные мотивы для своего обнаруженія и имѣющее извѣстную объективную цѣнность. Существеннымъ пунктомъ этого анализа является выясненіе природы моральной оцѣнки, въ силу которой одни поступки считаются нравственными, другіе — безнравственными. Здѣсь, прежде всего, отвергается интеллектуалистическая точка зрѣнія въ морали, главными защитниками которой были Кларкъ и Уолластонъ: нашъ интеллектъ, какъ абстрактная дѣятельность, будучи оторванъ отъ конкретныхъ душевныхъ переживаній, не можетъ считаться, по мнѣнію Юма, источникомъ моральныхъ сужденій. Такимъ источникомъ можетъ быть только чувство, своеобразное состояніе удовольствія или неудовольствія, возникающее при видѣ тѣхъ поступковъ, которые мы называемъ добродѣтельными или порочными. Это чувство является непосредственнымъ по характеру своего возникновенія въ опредѣленномъ индивиду-

умѣ, и съ этой точки зрѣнія его можно сравнить съ эстетическимъ вкусомъ, съ тѣмъ душевнымъ состояніемъ, которое является въ связи съ воспріятіемъ прекраснаго въ его различныхъ формахъ. Такимъ образомъ, мы можемъ признать существованіе особаго моральнаго чувства, которому принадлежитъ рѣшающее значеніе въ нашихъ приговорахъ о томъ, что хорошо и что дурно. Но это чувство требуетъ болѣе глубокаго анализа, въ связи съ выясненіемъ вопроса, почему именно устанавливается такая высокая оцѣнка актовъ, именуемыхъ добродѣтельными, и опредѣляется отрицательное отношеніе къ поступкамъ, которые квалифицируются какъ порочные. Этотъ анализъ ведется на почвѣ изслѣдованія природы двухъ типовъ добродѣтелей — искусственныхъ и естественныхъ. Кардинальною изъ добродѣтелей перваго типа является добродѣтель справедливости, добродѣтели второго типа группируются вокругъ той особенности человѣческой природы, которую можно назвать благожелательностью. Анализъ добродѣтели справедливости приводитъ къ тому выводу, что чувство справедливости возникаетъ на почвѣ установленія извѣстнаго отношенія между эгоистическимн тенденціями человѣческой природы и ея благожелательными склонностями, при чемъ здѣсь принадлежитъ большая роль и чисто-внѣшнимъ факторамъ, различнаго рода матеріальнымъ благамъ, пользованіе которыми, при относительной ограниченности ихъ въ количественномъ отношеніи, требуетъ обузданія эгоизма и соблюденія извѣстныхъ правилъ. Такимъ образомъ, конечнымъ основаніемъ для предпочтенія справедливости передъ несправедливостью является соображеніе пользы и именно пользы для общества, и отсюда—уже для индивидуума. Но это не значитъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ человѣкъ взвѣшиваетъ всѣ мотивы поступка, оцѣниваетъ всю безконечную возможность предполагаемыхъ послѣдствій своего акта: въ дѣйствительности, такой процессъ не имѣетъ мѣста, и человѣкъ дѣйствуетъ, прежде всего, подъ вліяніемъ благожелательнаго чувства, которое является изначальною принадлежностью его природы. Предпочтеніе однихъ дѣйствій, которыя именуются нравственными, передъ другими, которыя квалифицируются какъ безнравственныя, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть выведено изъ однихъ эгоистическихъ склонностей человѣческой природы: хотя эти склонности существуютъ какъ фактъ

несомнѣнный, однако онѣ являются передъ нами всегда въ соединеніи съ другими задатками—благожелательными, направленными на интересы другихъ людей. Соціальность человѣческой природы есть фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію, и то представленіе объ изначальномъ состояніи человѣчества, которое мы встрѣчаемъ у Гоббса, является антипсихологической фикціей. Здѣсь громадная роль принадлежитъ тому свойству человѣческой природы, которое называется симпатіей и въ силу котораго мы легко можемъ представить себѣ душевное состояніе другого лица, будетъ ли это радость, печаль или какое-нибудь другое аналогичное состояніе. Такимъ образомъ, если нравственныя отношенія возникаютъ на почвѣ установленія извѣстнаго равновѣсія между эгоизмомъ и благожелательностью, то въ этомъ процессѣ опредѣленія моральнаго нѣтъ элемента холоднаго расчета, который предполагается въ чисто-утилитарныхъ системахъ, будетъ ли эта система Гоббса или Бентама: у Юма, прежде всего, имѣется въ виду соціальная цѣнность извѣстныхъ поступковъ, и уже отъ этой болѣе широкой цѣнности производится цѣнность индивидуальная, поскольку всякій человѣкъ неизбѣжно является членомъ общества. Здѣсь, слѣдовательно, еще имѣетъ полную силу концепція, которая ведетъ свое начало отъ античнаго міра и по которой благо государства, какъ соціальнаго цѣлаго, выше блага отдѣльнаго человѣка.

II.

Всѣ указанные пункты въ моральныхъ воззрѣніяхъ Юма находятся въ извѣстномъ отношеніи къ предшествующимъ направленіямъ англійской этики, и для того, чтобы уяснить относительную оригинальность взглядовъ Юма, необходимо болѣе подробно остановиться на характеристикѣ каждаго изъ этихъ пунктовъ, разсматривая его въ исторической перспективѣ.

Такъ, что касается отношенія къ религіи, какъ санкціи морали, то вопросъ этотъ имѣетъ довольно длинную исторію, и мы уже часто встрѣчались съ нимъ при обозрѣніи до-юмовскихъ системъ англійской этики. Что касается рѣшенія этого вопроса, то оно въ общемъ уже не разъ совпадало съ тѣмъ отношеніемъ къ этой проблемѣ, которое мы находимъ у Юма, поскольку здѣсь имѣется въ виду отрицательный взглядъ на религію, какъ на исклю-

чительную моральную санкцію. Такъ, еще у Гоббса мы видѣли попытку сдѣлать мораль самостоятельною въ отношеніи религіи, когда даже самая истинность религіи поставлялась въ зависимость отъ государственной санкціи. Затѣмъ, эта же мысль объ автономіи морали встрѣчается и у Шефтсбёри, при чемъ здѣсь указывались и отрицательныя послѣдствія религіозной санкціи и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлалась попытка найти основаніе для моральной санкціи въ области самихъ душевныхъ переживаній. Далѣе, и ближайшіе предшественники Юма, Гетчесонъ и Бэтлеръ, несмотря на свою особенную связь съ церковной традиціей, однакожъ пытались обосновать свои этическія воззрѣнія независимо отъ теологической санкціи, опираясь лишь на чисто-психологическіи данныя. Наконецъ, даже представители интеллектуалистической морали, Кларкъ Уолластонъ, свои важнѣйшія этическія конструкціи обосновывали также внѣ теологическихъ предпосылокъ, хотя въ конечномъ выводѣ они всегда имѣли передъ собою опредѣленное вѣроученіе христіанской религіи. Такимъ образомъ, Юмъ, въ этомъ пунктѣ своей моральной системы, не является вполнѣ оригинальнымъ, и его связь съ его предшественниками, а можетъ быть, и зависимость отъ нихъ, вполнѣ очевидна. Его относительная оригинальность заключается въ томъ, что онъ гораздо категоричнѣе своихъ предшественниковъ смотритъ на традиціонную религію, какъ на тормазъ къ моральному прогрессу, поскольку она въ своихъ конкретныхъ формахъ исполнена суевѣрій и фанатизма, т.-е. такихъ чертъ, которыя являются столь вредными именно съ точки зрѣнія соціальныхъ отношеній. Здѣсь именно проглядываетъ столь типичный для этого мыслителя пессимизмъ въ отношеніи религіи, какъ она находитъ для себя конкретное выраженіе въ различныхъ формахъ традиціонной религіозной жизни. Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи о томъ соотношеніи между моральной и религіозной санкціями, которое стараются установить (иногда, правда, довольно замаскированно) не только представители ярко выраженнаго интеллектуализма, какъ Кларкъ и Уолластонъ, но даже и защитники морали чувства, такіе мыслители, какъ Гетчесонъ и Бэтлеръ.

Что касается теперь дальнѣйшаго пункта въ этикѣ Юма, то его можно обозначить какъ этическій эмпиризмъ, какъ попытку

дать истолкованіе и рѣшеніе моральной проблемы отправляясь исключительно отъ данныхъ опыта и отрицая всякій апріоризмъ въ моральныхъ построеніяхъ. Конечно, у Юма не было недостатка въ предшественникахъ и въ этомъ направленіи, и уже упомянутые намъ англійскіе моралисты—Гоббсъ, отчасти Локкъ, затѣмъ Шефтсбёри, Гетчесонъ, Бэтлеръ,—всѣ они пытались опереть свои этическія конструкціи не на какія-либо апріорныя соображенія, а на данныя опыта въ широкомъ смыслѣ, имѣя въ виду какъ анализъ индивидуальныхъ переживаній въ процессѣ моральной дѣятельности, такъ и изслѣдованіе эмпирическаго происхожденія разнообразныхъ моральныхъ нормъ. Поэтому у каждаго изъ упомянутыхъ моралистовъ построеніе этики предварялось характеристикой душевной дѣятельности, какъ эта послѣдняя рисовалась уму изслѣдователя, въ связи съ его общими философскими и психологическими воззрѣніями. Но мы уже упоминали [1]), что ни одинъ изъ предшествующихъ моралистовъ не далъ намъ такого обстоятельнаго анализа психическихъ переживаній, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, какой мы находимъ у Юма. Юмъ, особенно въ первой редакціи своей основной работы, посвятилъ особое сочиненіе выясненію психологическихъ основъ морали, между тѣмъ какъ одинъ изъ его ближайшихъ предшественниковъ, Гетчесонъ, на это изображеніе психологическихъ переживаній въ актахъ этической дѣятельности, повидимому, смотрѣлъ какъ на второстепенную задачу моралиста. Затѣмъ, основная эмпирическая точка зрѣнія не была послѣдовательно проведена, въ области анализа моральныхъ отношеній, ни однимъ изъ предшествующихъ моралистовъ: она осложнялась или раціоналистическими элементами, или же ссылкой на нѣкоторыя изначальныя свойства человѣческой природы, которыя будто бы не могутъ быть сведены, на почвѣ эмпирическаго анализа, къ болѣе простымъ, непосредственно извѣстнымъ намъ психологическимъ даннымъ. Мы знаемъ, что эти раціоналистическіе элементы замѣтны у Гоббса, еще рельефнѣе выступаютъ они у Локка, находятъ извѣстное отраженіе и у Бэтлера—въ его ученіи о совѣсти. Что касается инстинктивности въ проявленіяхъ моральной дѣятельности, то эта черта особенно сильно подчеркивается Гетчесономъ, отчасти Шефтсбёри и, пожалуй, еще нѣсколько раньше—

[1]) См. выше, стр. 259.

Кумберлэндомъ. У Юма впервые мы видимъ попытку сдѣлать эмпиризмъ исчерпывающимъ методомъ объясненія, хотя осуществленіе этой попытки и здѣсь нельзя назвать, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, вполнѣ удавшимся. Съ другой стороны, Юмъ на первый планъ выдвигаетъ именно анализъ, стремится разложить самые разнообразные виды душевныхъ переживаній на болѣе простые процессы и свести ихъ, въ концѣ концовъ, къ болѣе элементарнымъ и изначальнымъ проявленіямъ нашей психики. Правда, въ этомъ процессѣ сведенія сложныхъ психическихъ комплексовъ къ первичнымъ элементамъ наблюдается колебаніе у самого Юма, поскольку во второй редакціи своего трактата о морали онъ склоняется къ умноженію основныхъ объясняющихъ принциповъ, но тѣмъ не менѣе онъ всегда является противникомъ слишкомъ частыхъ ссылокъ на инстинктивныя движенія нашей души, и въ этомъ—его существенное отличіе отъ одного изъ его ближайшихъ предшественниковъ, которому онъ несомнѣнно многимъ былъ обязанъ при формулированіи своей концепціи и съ положительной стороны: мы разумѣемъ Гетчесона. Эта сила психологическаго анализа рельефнѣе вскрывается на различныхъ стадіяхъ въ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности во всемъ ея объемѣ.

Намъ уже извѣстно, что Юмъ представляетъ весь этотъ процессъ въ высшей степени сложнымъ. При разсмотрѣніи природы моральнаго акта мы должны не только обращать вниманіе на внѣшнее выраженіе дѣйствія и на вытекающіе изъ него результаты, но и имѣть въ виду мотивы, которые лежатъ въ основѣ этого дѣйствія. На почвѣ воспріятія всей сложности этого акта въ зрителѣ возникаетъ извѣстное душевное переживаніе, и одной изъ начальныхъ стадій этого переживанія является то, что мы называемъ моральнымъ сужденіемъ, когда извѣстное дѣйствіе квалифицируется какъ хорошее или нравственное, а противоположное ему—какъ дурное или безнравственное. Это произнесеніе моральнаго приговора предполагаетъ, по мнѣнію Юма, постиженіе всего характера человѣка какъ совокупности высшихъ и наиболѣе устойчивыхъ проявленій человѣческой психики, и не можетъ ограничиваться воспріятіемъ отдѣльныхъ особенностей въ дѣятельности человѣка, которыя могутъ служить выраженіемъ его случайнаго, преходящаго настроенія. Но этимъ, конечно, не исчерпывается

сфера психологическаго анализа въ этомъ процессѣ изслѣдованія моральной дѣятельности, и здѣсь выступаетъ на сцену одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ этики—вопросъ объ основаніяхъ въ нашихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ или вопросъ о санкціяхъ морали. Юмъ опредѣленно ставитъ эту проблему и пытается дать на нее извѣстный отвѣтъ, находящійся въ тѣсной связи съ его взглядомъ на понятіе добродѣтели вообще. Всѣ эти проблемы, конечно, ставились и предшествующими моралистами и, въ частности, ближайшими къ Юму—Гетчесономъ и Бэтлеромъ, но у нихъ мы не всегда находили ясно расчлененными вопросы объ источникѣ моральныхъ приговоровъ и о санкціяхъ морали, тѣмъ болѣе, что вопросъ о санкціяхъ у этихъ мыслителей осложнялся ихъ теологическими соображеніями, которыя, въ силу профессіальнаго положенія авторовъ, иногда совершенно невольно вкрадывались въ ихъ этическія построенія.

Что касается теперь перваго изъ намѣченныхъ вопросовъ,—вопроса о природѣ нашихъ моральныхъ различій (выражаясь языкомъ Юма), нашихъ приговоровъ относительно того, что хорошо и что дурно, то взглядъ Юма, прежде всего, опредѣляется съ отрицательной стороны, поскольку Юмъ является здѣсь противникомъ интеллектуализма въ области морали, въ особенности какъ этотъ интеллектуализмъ былъ формулированъ Кларкомъ и Уолластономъ. Юмъ не является вполнѣ оригинальнымъ въ этомъ пунктѣ, поскольку онъ имѣетъ предшественниковъ въ лицѣ Шефтсбёри и Гетчесона, но у обоихъ этихъ мыслителей мы не находимъ обстоятельной аргументаціи ихъ взглядовъ, связанной съ самимъ существомъ ихъ психологическихъ воззрѣній. Эти моралисты своей критикѣ не предпосылаютъ изображенія самой природы интеллектуальной дѣятельности, и поэтому при чтеніи ихъ произведеній читатель не всегда ясно представляетъ себѣ, противъ чего именно борются эти мыслители и какъ рисуютъ они себѣ роль интеллекта въ актахъ моральной жизни. Ближайшій предшественникъ Юма—Бэтлеръ уже сознательно выбралъ точку зрѣнія компромисса въ этомъ тонкомъ вопросѣ, но отъ этого рѣшеніе обсуждаемой проблемы мало подвинулось впередъ. Что касается Юма, то здѣсь постановка вопроса болѣе опредѣленная: Юмъ имѣетъ въ виду извѣстныхъ представителей интеллектуализма и

опровергаетъ ихъ взгляды, опирясь на ясно формулированныя собственныя психологическія воззрѣнія. Только постоянно держа въ умѣ эти психологическіе взгляды Юма, мы можемъ уяснить себѣ его ученіе о пассивности разума, о безполезности этой функціи въ процессѣ моральнаго различія: во всѣхъ этихъ случаяхъ идетъ рѣчь объ абстрактномъ разсудкѣ, изолированномъ отъ нашихъ эмоціональныхъ и волевыхъ переживаній и, въ силу такого абстрактнаго существованія, неспособномъ быть мотивомъ нашей воли. Конечно, всегда естественно возникнуть вопросу, существуетъ ли реально такая изолированная психическая функція,—но разъ. вмѣстѣ съ Юмомъ, будетъ данъ на этотъ вопросъ утвердительный отвѣтъ, то едва ли что можно возразить и противъ всѣхъ тѣхъ выводовъ, которые дѣлаетъ Юмъ, лишая такую функцію всякаго реальнаго значенія въ актѣ моральной дѣятельности. Но независимо отъ того или другого рѣшенія этого вопроса, всегда можно согласиться съ Юмомъ въ бездоказательности того интеллектуальнаго объективизма, который мы встрѣчаемъ у Кларка и Гетчесона, и въ этомъ отношеніи нѣкоторыя воззрѣнія Юма не потеряли свого значенія вплоть до позднѣйшаго времени. Субъективизмъ Юма, понимаемый въ широкомъ смыслѣ слова, поскольку здѣсь разумѣется перенесеніе центра тяжести, въ процессѣ моральной оцѣнки, на внутренній міръ дѣятеля и созерцающаго дѣйствіе, въ противоположность безплоднымъ попыткамъ найти критерій морали въ анализѣ понятій и ихъ соотвѣтствіи реальному существованію вещей,—такой субъективизмъ едва ли можетъ считаться препобѣжденнымъ и позднѣйшимъ развитіемъ этики.

Что касается теперь положительнаго взгляда Юма на природу моральнаго критерія, то онъ заключается, какъ мы знаемъ, въ признаніи эмоціональной основы для нашихъ моральныхъ приговоровъ, при чемъ здѣсь разумѣется именно то чувство, которое возбуждается въ человѣкѣ, когда онъ созерцаетъ моральный актъ. Это чувство отличается специфическимъ характеромъ и не можетъ быть смѣшиваемо съ другими видами пріятныхъ переживаній, возникаетъ непосредственно, независимо отъ соображеній личной выгоды, и, благодаря этимъ особенностямъ возникновенія, оно сходно съ тѣмъ, что обычно именуется вкусомъ въ области искусства. Признаніе эмоціональной природы нашихъ этическихъ сужденій,

въ связи съ допущеніемъ спеціальнаго моральнаго чувства, конечно, является очень не новымъ въ исторіи развитія англійской этики, и мы уже не разъ встрѣчали эту концепцію на протяженіи своего обзора разнообразныхъ направленій въ англійской морали Если опустить довольно неопредѣленное представленіе Г. Мора, съ его boniform faculty, стоитъ лишь остановиться на ближайшихъ предшественникахъ Юма: Шефтсбёри, Гетчесонѣ, Бэтлерѣ, чтобы замѣтить у нихъ эту концепцію. Эмоціональная окраска нашихъ сужденій признается всѣми этими моралистами и, кромѣ того, всѣ они допускаютъ особую моральную способность, своеобразное этическое чувство, будетъ ли это извѣстная гармонія аффектовъ у Шефтсбёри, нравственная способность—у Гетчесона, совѣсть—у Бэтлера. Но если мы болѣе внимательно разсмотримъ воззрѣнія каждаго изъ этихъ мыслителей въ отношеніи моральнаго чувства, то увидимъ, что, несмотря на извѣстное сходство ихъ съ концепціей Юма, мы никакъ не можемъ отожествить эту послѣднюю съ какимъ-либо взглядомъ одного изъ упомянутыхъ моралистовъ, и Юмовское представленіе о природѣ этого психическаго комплекса все-таки заключаетъ въ себѣ извѣстное своеобразіе. Такъ, что касается перваго изъ упомянутыхъ мыслителей—Шефтсбёри, то мы знаемъ, что доминирующей чертой его этическихъ построеній былъ эстетизмъ, и эта тенденція красоты сообщала особый колоритъ и тому пониманію моральнаго чувства, которое мы встрѣчаемъ у Шефтсбёри. Что касается Юма, то эта точка зрѣнія была чужда ему, и мы не встрѣчаемъ у него ни принципа экономіи аффектовъ, ни принципа гармоніи, и его моральное чувство есть нѣчто болѣе своеобразное. Правда, Юмъ сближаетъ процессъ возникновенія моральнаго сужденія съ процессомъ художественнаго постиженія красоты, но это сходство касается непосредственности этихъ психическихъ переживаній, отсутствія элементовъ расчета и преднамѣренности въ этихъ актахъ, а совсѣмъ не предполагаетъ той гармоніи, которая является необходимымъ условіемъ возникновенія эстетической эмоціи. Затѣмъ, несмотря на извѣстное сходство концепціи Юма съ гетчесоновскимъ ученіемъ о благожелательности, мы не можемъ обращать это сходство въ тожество, ибо при этомъ сходствѣ въ воззрѣніяхъ этихъ моралистовъ есть налицо и опредѣленное различіе. Такъ, универсальную благожелательность, ко-

торую Гетчесонъ считаетъ основнымъ свойствомъ человѣческой природы, ни въ какомъ случаѣ нельзя отожествлять съ тѣмъ, что понимается Юмомъ подъ именемъ моральнаго чувства. Гетчесонъ считаетъ эту способность инстинктивной и врожденной, не подлежащей никакому дальнѣйшему анализу. Не такъ думаетъ Юмъ о природѣ моральнаго чувства, которое, по его мнѣнію, является очень сложнымъ продуктомъ. Правда, основаніе для этого своеобразнаго душевнаго переживанія дано въ самой природѣ человѣка, въ видѣ изначальныхъ эгоистическихъ и симпатическихъ тенденцій человѣческаго существа; правда также, что симпатическіе задатки являются, по мнѣнію Юма, очень дѣйственными въ условіяхъ общественнаго существованія, однако только на почвѣ взаимодѣйствія указанныхъ предрасположеній можетъ возникнуть характеризуемое чувство, и его, во всей его конкретной специфичности, никакимъ образомъ нельзя свести къ изначальнымъ и основнымъ свойствамъ человѣческой природы, какъ это допускаетъ Гетчесонъ. Въ своемъ первомъ произведеніи (Treatise) Юмъ особенно сильно подчеркиваетъ сложность этого чувства, поскольку та форма душевнаго переживанія, которую мы наблюдаемъ въ моральной эмоціи, обязана своимъ происхожденіемъ установленію извѣстнаго равновѣсія между «эгоизмомъ» и «ограниченнымъ благородствомъ», какъ выражается Юмъ. Правда, во второй редакціи своего сочиненія о морали Юмъ сильнѣе подчеркиваетъ благожелательныя тенденціи человѣческой природы, однако и здѣсь все сводится къ своеобразно понимаемому чувству симпатіи, и это послѣднее ни въ какомъ случаѣ нельзя отожествлять съ универсальною благожелательностью Гетчесона. Равнымъ образомъ, юмовская концепція не представляетъ собою и простого повторенія взгляда Бэтлера. Правда, этотъ послѣдній, вопреки Гетчесону, придаетъ большое значеніе и эгоистическимъ тенденціямъ человѣческаго существа, и въ этомъ случаѣ онъ больше приближается къ Юму, однако вопросъ объ установленіи равновѣсія между этими тенденціями и благожелательными склонностями имъ только поставленъ, а не рѣшенъ болѣе опредѣленно. Затѣмъ, высшею инстанціею въ процессѣ моральнаго сужденія у Бэтлера является совѣсть, которая имѣетъ доминирующее значеніе среди всѣхъ душевныхъ дѣятельностей, при чемъ это изображеніе совѣсти носитъ у Бэтлера ярко

выраженную раціоналистическую окраску. Ничего подобнаго нѣтъ у Юма: послѣдній не утверждаетъ того примата моральнаго сознанія, которое мы находимъ у Бэтлера, и его моральное чувство есть только одна изъ формъ душевныхъ дѣятельностей, на ряду съ другими психическими функціями. Съ другой стороны, Юмъ не могъ приписать своему чувству и того раціоналистическаго колорита, который есть у Бэтлера и который стоитъ въ полномъ противорѣчіи съ столь сильно подчеркнутымъ отрицательнымъ отношеніемъ Юма къ интеллектуализму въ области морали. Такимъ образомъ, взглядъ Юма на самое существо моральнаго чувства не можетъ быть вполнѣ отожествляемъ съ воззрѣніями предшествующихъ моралистовъ, хотя въ этихъ воззрѣніяхъ уже даны элементы для этой концепціи Юма.

То же самое нужно сказать и относительно другой основной проблемы этики—проблемы о санкціяхъ морали. Вопросъ о санкціяхъ, конечно, затрагивался всѣми предшествующими моралистами, и мы въ свое время говорили объ этомъ. Мы знаемъ, что одинъ изъ болѣе раннихъ англійскихъ мыслителей, Бэконъ, конечной санкціей считалъ религію или то ученіе христіанства, которое дано въ Евангеліи. Къ этой же санкціи склонялся и Локкъ, несмотря на то, что онъ же является сторонникомъ и утилитарной теоріи. Этотъ принципъ пользы съ гораздо большей силой выдвигается Гоббсомъ, при чемъ рѣшающей инстанціей, при опредѣленіи видовъ полезнаго и при вычисленіи ихъ преимуществъ, является государство, которое, какъ извѣстно, санкціонируетъ и истинность религіи. Что касается ближайшихъ предшественниковъ Юма—Шефтсбёри, Гетчесона, Бэтлера, то у нихъ мы видимъ попытки найти санкцію для морали внѣ сферы религіи, въ связи съ тѣми основными принципами, которые каждый изъ нихъ считаетъ центральными въ сферѣ этическихъ сужденій (гармонія, универсальная благожелательность, совѣсть). Какъ бы то ни было, во всѣхъ этихъ случаяхъ мы наблюдаемъ перенесеніе санкціи морали въ самую этическую дѣятельность, въ ея психологическія и соціальныя основы. Юмъ также, какъ мы знаемъ, ищетъ основанія для моральной санкціи въ самой моральной дѣятельности. Рѣшеніе проблемы о санкціи находится у Юма въ тѣсной связи съ его анализомъ искусственныхъ и естественныхъ добродѣтелей (по тер-

минологіи Юма). Юмъ въ обоихъ своихъ произведеніяхъ, посвященныхъ выясненію моральной проблемы, удѣляетъ слишкомъ много мѣста изслѣдованію добродѣтели справедливости, какъ наиболѣе типичной изъ категоріи искусственныхъ добродѣтелей. Онъ очень подробно останавливается на анализѣ самыхъ разнообразныхъ формъ общественныхъ отношеній и даетъ множество въ высшей степени цѣнныхъ замѣчаній, касающихся самыхъ различныхъ проявленій общественности, поскольку на почвѣ ихъ развивается и та форма взаимныхъ отношеній, которая по преимуществу предполагаетъ соблюденіе справедливости. Здѣсь Юмъ, несомнѣнно, обнаруживаетъ значительную оригинальность, ибо до него никто не привлекалъ такого богатаго соціологическаго матеріала для рѣшенія одной изъ важнѣйшихъ этическихъ проблемъ. Въ этомъ анализѣ, далеко оставляющемъ за собою всѣ соціологическія разсужденія Гоббса, вскрываются очень обширныя знанія Юма изъ области историческихъ наукъ въ широкомъ смыслѣ и обнаруживается его способность разбираться въ самыхъ запутанныхъ, чисто юридическихъ вопросахъ. Результатомъ этого анализа является выводъ, что добродѣтель справедливости цѣнится потому, что она служитъ общимъ интересамъ, интересамъ человѣческаго рода. Такимъ образомъ, здѣсь выступаетъ утилитарный критерій, но съ особой окраской: центръ тяжести здѣсь полагается именно въ общей пользѣ, и индивидуальное благо предполагается здѣсь настолько тѣсно связаннымъ со всѣмъ разнообразіемъ общественныхъ отношеній, что и не можетъ быть рѣчи о томъ, что это благо можно разсматривать какъ совершенно самостоятельное, независимо отъ его соціальной основы. Поэтому здѣсь и не ставится вопроса объ индивидуальномъ счастьѣ, какъ цѣли самой въ себѣ: этотъ взглядъ Юма ясно отличается какъ отъ позднѣйшей формы утилитаризма, которую мы встрѣчаемъ у Бентама, такъ и отъ нѣкоторыхъ формъ античнаго эпикуреизма, гдѣ на первый планъ выдвигалось счастье именно индивидуума. Равнымъ образомъ, эта тенденція Юма не можетъ быть отожествляема и со взглядомъ Гоббса, гдѣ изначальной формой человѣческаго существованія представляется индивидуализмъ въ силу психологическихъ предпосылокъ этого мыслителя (человѣкъ человѣку—волкъ), когда главнымъ двигателемъ всей дѣятельности человѣка представляется

эгоизмъ. Юмъ, какъ мы видѣли, постоянно стремится отграничить себя отъ гоббизма и опирается на отличныя отъ Гоббса психологическія представленія. Эти своеобразныя психологическія предпосылки Юма помогаютъ ему найти и вторую санкцію для морали, которую онъ и усматриваетъ или въ симпатіи (если держаться первой редакціи его трактата о морали) или въ благожелательныхъ тенденціяхъ нашей природы (если имѣть въ виду, главнымъ образомъ, «Изслѣдованіе о принципахъ морали»). Но несмотря на это различіе, самое существо этой санкціи не измѣняется: все-таки здѣсь на первый планъ выступаютъ соціальныя свойства человѣческой природы, и именно въ нихъ самихъ нужно искать и санкціи для тѣхъ дѣйствій, которыя именуются моральными и которыя считаются цѣнными именно съ точки зрѣнія соціальныхъ интересовъ. Здѣсь опять сходство Юма со всѣми его ближайшими предшественниками—и Шефтсбёри, и Гетчесономъ, и Бэтлеромъ, хотя никто изъ этихъ мыслителей не выдвигалъ соціальнаго элемента такъ сильно, какъ это дѣлаетъ Юмъ. Мы уже отмѣчали эстетическую точку зрѣнія Шефтсбёри, инстинктивность моральнаго критерія у Гетчесона, раціоналистическій элементъ въ понятіи совѣсти у Бэтлера: всѣ эти особенности не позволяютъ отожествить взглядъ Юма съ воззрѣніями его предшественниковъ. Ближе всего Юмъ стоитъ къ Гетчесону и Бэтлеру, и онъ самъ не отрицаетъ этой близости, особенно въ отношеніи перваго, но все-таки онъ не повторяетъ этихъ моралистовъ: Юмъ не можетъ признать того изначальнаго, независимаго отъ опыта соціальной жизни перевѣса благожелательныхъ тенденцій, не сводимыхъ ни къ какимъ болѣе элементарнымъ психическимъ тенденціямъ, съ чѣмъ мы встрѣчаемся у Гетчесона, все равно какъ для него, при его чисто эмпирическомъ способѣ объясненія, является непонятнымъ и тотъ немотивированный приматъ совѣсти, какъ доминирующей душевной функціи, что мы находимъ у Бэтлера. Все это указываетъ на относительную оригинальность важнѣйшихъ концепцій Юма въ области морали, при всей ихъ тѣсной связи съ предшествующими направленіями англійской этики. Эта связь вскрывается безъ особенныхъ затрудненій, и пониманіе основныхъ положеній этики Юма невозможно безъ постояннаго яснаго представленія важнѣйшихъ моральныхъ принциповъ его предшественниковъ. Но при

этомъ анализѣ воззрѣній предшественниковъ Юма обычно упускается изъ виду воздѣйствіе, исходящее отъ одного, повидимому, очень не крупнаго мыслителя, и при этомъ еще изъ античнаго міра, воздѣйствіе, которое должно быть особенно подчеркнуто, какъ очень значительное для Юма по своимъ общимъ послѣдствіямъ. Мы разумѣемъ Цицерона. Юмъ былъ очень хорошо знакомъ съ сочиненіями этого эклектика и высоко цѣнилъ ихъ. Объ этомъ свидѣтельствуютъ не только частыя ссылки Юма на этого писателя, но и спеціальное упоминаніе Юма въ письмѣ къ Гетчесону, что онъ, Юмъ, при выработкѣ своихъ моральныхъ воззрѣній былъ многимъ обязанъ этому римскому эклектику [1]). Внимательное разсмотрѣніе трактатовъ Цицерона, посвященныхъ анализу моральныхъ вопросовъ, только подтверждаетъ это свидѣтельство Юма. Въ особенности здѣсь важны такія сочиненія Цицерона, какъ «De finibus bonorum et malorum» и еще больше «De officiis». Послѣдній трактатъ, несомнѣнно, повліялъ на Юма и своею общею конструкціею и своимъ анализомъ такихъ понятій, какъ справедливость, благая дѣятельность, полезность, честность и т. п. Все это дало поводъ одному изъ новѣйшихъ ученыхъ, занятому выясненіемъ громаднаго историко-философскаго и историко-культурнаго значенія Цицерона, сказать, что этика Юма «въ существенномъ— новое изданіе цицероновскаго ученія объ обязанностяхъ» [3]). Но едва ли, конечно, нужно доказывать все преувеличеніе, которое заключается въ этихъ словахъ, ибо и самое бѣглое сравненіе трактатовъ Юма съ относящимися сюда сочиненіями Цицерона указываетъ на оригинальность англійскаго мыслителя и въ самой постановкѣ моральной проблемы и въ способахъ ея трактованія. Стоитъ лишь вспомнить общую эмпирическую точку зрѣнія британскаго моралиста и сопоставить ее съ ученіемъ Цицерона о врожденности добродѣтели справедливости, въ связи съ извѣстнымъ принципомъ consensus gentium [4]). Такимъ образомъ, и это безспорное античное вліяніе ни въ какомъ случаѣ не можетъ засло-

[1]) Burton J. Life and correspondence of D. Hume, Edinburgh, 1846, v. 1, p. 115 ff.

[2]) Ср. De officiis, L. I, cc. I—III.

[3]) Zielinski Th. Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2 Aufl., Leipzig. 1908, S. 303.

[4]) Ср. De finibus bonorum et malorum, L. II; De natura deorum, L. I.

нить оригинальности этическихъ воззрѣній Юма въ самомъ ихъ существѣ. Но, какъ бы то ни было, всѣ эти важнѣйшіе пункты въ моральномъ ученіи Юма являются очень цѣнными съ точки зрѣнія дальнѣйшаго развитія этики, заключая въ себѣ такіе элементы, которые, съ одной стороны, вызывали къ себѣ положительное отношеніе, съ другой—являлись объектомъ критики, часто вполнѣ справедливой. Мы остановимся на тѣхъ и другихъ.

III.

Что касается пунктовъ, вызывавшихъ, главнымъ образомъ, положительное отношеніе со стороны позднѣйшихъ моралистовъ, то здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе вопросъ объ отношеніи между религіей и моралью, въ особенности поскольку первая пытается санкціонировать послѣднюю. Мы уже не разъ касались исторіи этого вопроса на англійской почвѣ, отмѣчали попытки освободиться отъ этой зависимости и въ то же время указывали, относительно нѣкоторыхъ англійскихъ моралистовъ, на безплодность этихъ попытокъ, поскольку теологическая струя все-таки нерѣдко вторгалась въ моральныя конструкціи этихъ мыслителей—часто въ силу ихъ конфессіональнаго или соціальнаго положенія. Юмъ гораздо яснѣе и опредѣленнѣе высказался относительно этого пункта, не давая здѣсь мѣста ни для какихъ сомнѣній. Этимъ онъ вполнѣ открыто сталъ на сторону принципа автономіи въ области морали, принципа, такъ подчеркнутаго впослѣдствіи Кантомъ и ставшаго однимъ изъ краеугольныхъ камней въ позднѣйшихъ конструкціяхъ морали. Правда, эта автономія имѣетъ въ виду независимость моральной дѣятельности отъ одной только санкціи—теологической и не задается анализомъ этого понятія во всемъ объемѣ, однако и въ такой постановкѣ вопроса уже есть нѣкоторый шагъ впередъ, особенно если имѣть въ виду тѣ колебанія по этому вопросу, которыя мы встрѣчаемъ у ближайшихъ предшественниковъ Юма—Гетчесона и Бэтлера.

Далѣе, заслуживаетъ быть отмѣченнымъ методъ изслѣдованія моральной проблемы, принятый Юмомъ. Методъ этотъ—тотъ же, что и въ отношеніи теоретической философіи, о чемъ намъ пришлось уже достаточно говорить въ первой части нашей работы. Юмъ называетъ его эмпирическимъ и противопоставляетъ аб-

страктному или умозрительному способу разсмотрѣнія этической проблемы, принятому нѣкоторыми изъ его предшественниковъ (въ особенности Кларкомъ и Уолластономъ). Только имѣя въ виду это противопоставленіе, и можно подходить къ оцѣнкѣ этого метода. Могутъ быть различныя мнѣнія по вопросу о томъ, можетъ ли быть построена чисто эмпирическимъ методомъ система морали, претендующая на полное логическое самооправданіе. Но едва ли можно отрицать односторонность тѣхъ этическихъ построеній, которыя имѣлъ въ виду Юмъ и которыя исходили изъ совершенно немотивированныхъ принциповъ, совсѣмъ незаконно отожествляя моральныя нормы съ математическими схемами. Даже признавая необходимость апріорныхъ предпосылокъ для обоснованія логически правомѣрной моральной системы, мы можемъ вполнѣ согласиться съ тѣми возраженіями Юма, которыя онъ выдвигаетъ противъ упомянутыхъ построеній на почвѣ этихъ произвольныхъ абстрактныхъ принциповъ. Съ другой стороны, цѣнность эмпирическаго метода является безспорной для построенія всякихъ теорій въ области морали, если мы будемъ понимать этотъ методъ въ томъ широкомъ смыслѣ, который придаетъ ему Юмъ, характеризуя его не только въ противовѣсъ абстрактному разсмотрѣнію этическихъ вопросовъ, но и постоянно подчеркивая необходимость обращаться къ болѣе глубокому анализу самихъ конкретныхъ явленій, подлежащихъ въ данномъ случаѣ изслѣдованію. Этотъ анализъ предполагаетъ, прежде всего, приложеніе обще-эмпирическаго способа изученія самыхъ разнообразныхъ факторовъ, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, и обращеніе къ апріорнымъ принципамъ можетъ имѣть для себя оправданіе уже послѣ того, какъ исчерпаны эти эмпирическіе способы изслѣдованія, и послѣ того, какъ обнаружилась недостаточность такого рода изученія анализируемыхъ явленій. Такимъ образомъ, и въ этомъ пунктѣ едва ли можно возразить что-либо по существу противъ характеризуемаго принципа Юма. Мы уже не говоримъ о томъ, что очень многія системы морали въ новѣйшее время считаютъ возможнымъ удовлетвориться однимъ этимъ методомъ чисто эмпирическаго изслѣдованія.

Затѣмъ, въ результатѣ этого анализа Юмомъ основныхъ принциповъ этики мы приходимъ къ убѣжденію въ сложности этиче-

скаго процесса, и эта сложность особенно подчеркивается Юмомъ. Здѣсь Юмъ опять не стоитъ въ противорѣчіи съ данными новѣйшей науки о нравственности, также оттѣняющей эту сложность. Разумѣется, могутъ быть значительныя различія въ мнѣніяхъ относительно состава этого моральнаго процесса и относительно значенія каждаго изъ входящихъ сюда элементовъ, но самая сложность его едва ли можетъ быть отрицаема кѣмъ бы то ни было изъ современныхъ моралистовъ. Что касается самихъ этихъ элементовъ, то у Юма прежде всего, ясно выступаютъ вопросы о мотивахъ и о результатахъ дѣятельности, поскольку въ самой характеристикѣ моральнаго поступка нужно, по мнѣнію Юма, обращать вниманіе на то и другое. Самое это различіе проведено Юмомъ довольно точно и является очень плодотворнымъ съ точки зрѣнія дальнѣйшихъ попытокъ въ рѣшеніи моральной проблемы. Здѣсь именно лежитъ основаніе для того различенія формалистическаго и телеологическаго типовъ въ разсмотрѣніи этической проблемы, которое мы наблюдаемъ не только въ позднѣйшемъ англійскомъ утилитаризмѣ, но и у Канта, и у нѣкоторыхъ представителей новѣйшей нѣмецкой этики (напр., у Паульсена). При обсужденіи природы мотивовъ моральной дѣятельности Юмъ считаетъ необходимымъ брать всю сложность психики опредѣленнаго индивидуума, поскольку она находитъ свое выраженіе во всей совокупности душевныхъ переживаній, именуемой характеромъ, а не ограничиваться только случайными душевными обнаруженіями, хотя бы они имѣли въ данный моментъ и наиболѣе яркое выраженіе, повидимому, занимая доминирующее положеніе въ нашей душѣ. Такою постановкою дѣла Юмъ предвосхищаетъ наиболѣе прочныя конструкціи позднѣйшей морали, гдѣ это значеніе характера, какъ болѣе сложнаго и устойчиваго психическаго комплекса, всегда подчеркивается въ противоположность другимъ, болѣе подвижнымъ и измѣняющимся содержаніямъ сознанія.

Что касается теперь слѣдующаго пункта въ этическихъ воззрѣніяхъ Юма—его отрицательнаго отношенія къ интеллектуалистическому критерію въ области морали, то мы уже достаточно говорили объ этомъ и отмѣчали положительное значеніе этого взгляда, въ особенности поскольку мы видѣли одностороннее проявленіе этого интеллектуализма въ нѣкоторыхъ предшествующихъ

англійскихъ ученіяхъ о нравственности. Недостаточность этого способа оцѣнки моральнаго поведенія, когда разсудокъ берется въ отвлеченіи отъ другихъ душевныхъ переживаній, не требуетъ особенныхъ доказательствъ. На мѣсто этого критерія Юмъ выставляетъ эмоціональную оцѣнку, сближаясь въ этомъ случаѣ съ нѣкоторыми предшествующими представителями англійской морали (въ особенности съ Шефтсбёри). При такой постановкѣ изслѣдованія, Юмъ, несомнѣнно, глубже смотритъ на дѣло, оттѣняя въ этомъ случаѣ сложность моральнаго процесса и отмѣчая важность элемента чувства въ конкретномъ этическомъ переживаніи. Это послѣднее, въ дѣйствительности, всегда носитъ эмоціальную окраску, которая типически отличаетъ его отъ процесса абстрактной, логически - холодной мысли. Въ этомъ случаѣ Юмъ, конечно, гораздо ближе къ настоящей дѣйствительности, чѣмъ самые крупные интеллектуалисты. Но, справедливо оттѣняя эмоціональную природу этическаго переживанія, Юмъ не впадаетъ въ крайности, если такъ можно выразиться, односторонняго эмоціонализма и не считаетъ чувство изначальнымъ двигателемъ всей нашей дѣятельности. Наоборотъ, онъ справедливо указываетъ на инстинктивный элементъ активности, присущій самымъ элементарнымъ нашимъ дѣйствіямъ, которыя сопровождаются чувствомъ пріятнаго или непріятнаго. Съ этой точки зрѣнія, удовольствіе или неудовольствіе, на раннихъ стадіяхъ дѣятельности, разсматриваются не какъ основные мотивы поступковъ, а только уже какъ результатъ осуществленной активности. Эта послѣдняя имѣетъ самостоятельное значеніе, и основа для нея дана въ самой организаціи человѣка, будемъ ли мы разсматривать послѣднюю съ анатомо-физіологической стороны или же ограничимся только однимъ психологическимъ анализомъ. Правда, на болѣе высокихъ ступеняхъ активности чувству принадлежитъ болѣе значительная роль и въ качествѣ мотивовъ дѣятельности, когда самое предвкушеніе удовольствія можетъ явиться однимъ изъ стимуловъ къ извѣстному поступку,—но и здѣсь это чувство не всегда можетъ быть окончательнымъ мотивомъ, не говоря уже о томъ, что весь этотъ процессъ оказывается возможнымъ только на почвѣ предварительнаго осуществленія дѣятельности. Все это опять указываетъ на исключительную психологическую проницательность Юма, которая помогла ему предвосхитить нѣкоторыя положенія современной волюнтаристической психологіи.

Наконецъ, при характеристикѣ положительныхъ элементовъ въ этикѣ Юма должна быть особенно подчеркнута ея соціальная окраска, находящаяся въ тѣсной связи съ основными психологическими предпосылками его морали. Разумѣется, Юмъ здѣсь не былъ вполнѣ оригиналенъ, поскольку мы и на его родинѣ встрѣчаемъ цѣлый рядъ мыслителей, пытавшихся именно на этой почвѣ разрѣшить моральную проблему. Но нѣкоторые изъ этихъ моралистовъ отправлялись отъ совершенно иныхъ предпосылокъ, стоящихъ въ противорѣчіи съ психологическою дѣйствительностью. Это, напримѣръ, можно сказать о Гоббсѣ, съ его крайне индивидуалистическимъ представленіемъ о самомъ существѣ человѣческой природы. Съ другой стороны, и самыя попытки этого и родственныхъ ему мыслителей построить мораль на почвѣ эгоизма не могли быть удачными, благодаря одностороннему толкованію соціальныхъ отношеній между людьми на болѣе раннихъ стадіяхъ человѣческаго существованія. Не избѣжали односторонности и мыслители другого типа, во главѣ съ Шефтсбёри, выдвигавшіе на первый планъ соціальные инстинкты человѣческой природы. Мы уже видѣли, что самое представленіе объ этой соціальности было довольно смутное и неопредѣленное, часто устанавливаемое нѣсколько произвольно, безъ достаточнаго углубленія въ самое существо человѣческой природы. Кромѣ того, болѣе правильному представленію о роли этихъ соціальныхъ инстинктовъ въ общей суммѣ человѣческой жизни мѣшало привнесеніе эстетической точки зрѣнія, которая не всегда была согласована съ тѣмъ принципомъ, который у Шефтсбёри назывался экономіей аффектовъ. Юмъ, какъ мы знаемъ, признавалъ сходство этическаго критерія съ эстетическимъ только со стороны ихъ непосредственности и совсѣмъ не считалъ возможнымъ отожествлять свое моральное чувство съ тѣмъ своеобразнымъ ощущеніемъ гармоніи, которое такъ выдвигалъ Шефтсбёри. Съ другой стороны, и самый анализъ соціальныхъ задатковъ человѣческой природы носитъ у Юма болѣе тонкій характеръ и болѣе глубоко проникаетъ въ самое существо природы человѣка. Этотъ анализъ поставляется у Юма въ болѣе тѣсную связь съ дѣйствительнымъ развитіемъ человѣчества, поскольку въ этомъ изображеніи прогресса человѣческаго рода ему удается избѣжать иногда довольно фантастическихъ представленій

его предшественниковъ. Этотъ ходъ человѣческой эволюціи разсматривается здѣсь въ связи съ цѣлымъ рядомъ конкретныхъ историческихъ факторовъ, которые играли большую роль въ генезисѣ разнообразныхъ моральныхъ и правовыхъ понятій. Особенно это нужно сказать о тѣхъ частяхъ этическихъ трактатовъ Юма, гдѣ анализируется понятіе справедливости, въ связи съ развитіемъ соціальныхъ отношеній вообще. Въ этомъ анализѣ едва ли кто сильнѣе Юма выдвигалъ роль общественнаго элемента, во всемъ широкомъ пониманіи этого термина, въ процессѣ формированія нашихъ основныхъ моральныхъ концепцій. Тотъ колоритъ утилитаризма, который получаетъ моральная теорія Юма въ этомъ процессѣ выясненія генезиса нравственности, имѣетъ свой источникъ именно въ этомъ доминированіи соціальнаго элемента. Этимъ, какъ уже мы упоминали, утилитаризмъ Юма ясно отличается какъ отъ болѣе раннихъ, такъ и отъ болѣе позднихъ формъ этого направленія, будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса и Локка или позднѣйшій утилитаризмъ Бентама: у Юма прежде всего выступаетъ полезность извѣстнаго поступка для общества и уже отсюда опредѣляется его значеніе для индивидуума. Вообще элементъ соціальности очень ярко оттѣняется Юмомъ, и едва ли Юмъ стоитъ здѣсь въ противорѣчіи съ главнѣйшими направленіями новѣйшей этики. Наоборотъ, всякая система морали послѣдняго времени, пытающаяся найти для себя болѣе прочную основу, естественно направляетъ свое вниманіе на анализъ соціальныхъ отношеній, и подведеніе соціологической базы уже въ значительной степени обезпечиваетъ всю, иногда очень сложную этическую конструкцію.

IV.

Всѣ только что охарактеризованныя особенности моральныхъ конструкцій Юма выгодно выдѣляютъ эту этическую теорію среди многихъ другихъ аналогиченыхъ построеній, которыхъ было такъ много на англійской почвѣ. Но наряду съ этимъ мы находимъ здѣсь цѣлый рядъ пунктовъ, которые являются очень уязвимыми и которые въ ближайшее же время поколебали нѣкоторыя этическія конструкціи Юма. Нѣкоторые изъ этихъ пунктовъ касаются самыхъ существенныхъ сторонъ въ моральной проблемѣ, и поэтому отверженіе ихъ, несомнѣнно, заставляетъ признать далеко не окон-

чательнымъ то рѣшеніе этической проблемы, которое мы находимъ въ трактатахъ Юма. Такъ, прежде всего, здѣсь обращаетъ на себя вниманіе самое понятіе о нравственности, которое должно быть поставлено во главѣ этическаго изслѣдованія и отъ опредѣленія котораго зависитъ ходъ дальнѣйшаго анализа. Обращаясь къ разсмотрѣнію этого понятія въ сочиненіяхъ Юма, мы, къ сожалѣнію, не находимъ вполнѣ точнаго его опредѣленія. Юмъ начинаетъ свое изложеніе съ констатированія самаго факта различія между нравственнымъ и безнравственнымъ, считая этотъ фактъ всѣмъ непосредственно извѣстнымъ и самоочевиднымъ. Но такого утвержденія, конечно, недостаточно, и здѣсь былъ бы необходимъ болѣе глубокій анализъ, который долженъ былъ бы привести къ точному установленію понятій нравственнаго и безнравственнаго. Правда, въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи Юмъ пытается точнѣе опредѣлить эти понятія, но это ему не всегда удается, и часто намъ трудно указать границу между тѣмъ, что считается нравственнымъ, и тѣмъ, что разсматривается какъ противоположное ему. Еще больше смѣшенія получается въ томъ случаѣ, когда то, что обычно называется моральнымъ, встрѣчается въ сопоставленіи съ нѣкоторыми родственными явленіями, напр., правовыми, или когда наряду съ нимъ называются явленія, повидимому, безразличныя съ моральной точки зрѣнія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ концепція «моральнаго» слишкомъ расширяется, включая въ свой объемъ представленіе о такихъ актахъ, которые не могутъ быть названы нравственными въ собственномъ смыслѣ слова. Это отсутствіе предварительнаго, болѣе глубокаго разсмотрѣнія понятія «нравственнаго», несомнѣнно, составляетъ очень существенный недостатокъ всѣхъ юмовскихъ анализовъ въ сферѣ этики и сильно понижаетъ значеніе его трактатовъ изъ данной области. Это отрицательное обстоятельство, быть можетъ, объясняется тѣмъ широкимъ значеніемъ термина «моральный», которое мы находимъ въ англійскомъ языкѣ, когда нерѣдко этотъ терминъ отожествляется съ понятіемъ «духовный», въ противовѣсъ тѣмъ названіямъ, которыя имѣютъ дѣло съ явленіями природы въ болѣе тѣсномъ смыслѣ словъ и выражаются терминомъ «natural». Съ другой стороны, на расширеніе этого термина имѣло вліяніе обращеніе Юма къ античной философіи. Мы уже видѣли, какое сильное воздѣйствіе оказали на Юма философ-

скіе трактаты Цицерона, гдѣ также можно констатировать эту неопредѣленность и широту въ употребленіи ранѣе названныхъ терминовъ. Конечно, элементъ оцѣнки не былъ устраненъ изъ этихъ терминовъ и въ философіи римскаго эклектика, но тамъ не была достаточно выяснена та точка зрѣнія, съ которой производилась эта оцѣнка. Такимъ образомъ, здѣсь мы можемъ констатировать скорѣе отрицательное вліяніе на Юма со стороны античной философіи, особенно въ ея эклектической формѣ, какъ эту послѣднюю мы наблюдаемъ въ послѣдній, эллино-римскій періодъ древней философіи. Но это отрицательное воздѣйствіе на Юма античнаго духа сказывается еще сильнѣе въ употребленіи другого термина, который также очень часто эксплоатируется имъ и который, въ то же время, удерживая въ данномъ случаѣ тѣсную связь съ древней философіей, порождаетъ еще въ большей степени неопредѣленность и смѣшеніе въ сферѣ чисто моральныхъ концепцій. Мы разумѣемъ терминъ «добродѣтель». Юмъ постоянно прибѣгаетъ къ этому названію, и однакожъ, если бы мы попытались точно опредѣлить смыслъ этого термина у Юма, то едва ли бы наши попытки увѣнчались желаемымъ успѣхомъ. Тѣ различныя мѣста, въ которыхъ Юмъ комментируетъ этотъ терминъ, скорѣе всего приводятъ къ мысли, что и въ этомъ случаѣ на Юма оказала сильное воздѣйствіе античная мысль. Добродѣтель здѣсь, по большей части, понимается какъ совершенное качество вообще, независимо отъ его моральнаго значенія. Такъ, дѣйствіе называется добродѣтельнымъ и въ томъ случаѣ, если оно полезно или пріятно намъ самимъ или другимъ. Такимъ образомъ, моральныя явленія недостаточно отграничиваются отъ явленій полезныхъ и пріятныхъ въ широкомъ смыслѣ. Всѣ напряженныя попытки Юма доказать присутствіе особаго рода пріятности въ актахъ, именуемыхъ моральными въ тѣсномъ смыслѣ, не могутъ считаться убѣдительными и не выясняютъ самаго существа нравственнаго дѣянія. Еще больше спутанности вноситъ разъясненіе Юма, что при характеристикѣ моральныхъ поступковъ не нужно обращать вниманія на произвольность или непроизвольность дѣйствій. Все это указываетъ на то, что вліяніе античной философіи на Юма далеко не всегда было вполнѣ плодотворно, хотя здѣсь очень трудно рѣшить, насколько въ данномъ случаѣ было воздѣйствіе въ собственномъ смыслѣ и

насколько инициатива въ такомъ пониманіи моральнаго акта принадлежала самому Юму, который могъ въ идеалахъ древней философіи находить только подтвержденіе своимъ, сложившимся при другихъ условіяхъ, философскимъ концепціямъ. Безспорно одно, что однимъ изъ источниковъ исключительной симпатіи Юма къ идеаламъ античной морали былъ контрастъ этихъ идеаловъ этическимъ требованіямъ традиціоннаго христіанскаго аскетизма, столь чуждаго жизнерадостнымъ тенденціямъ Юмовской этики. Но какъ бы то ни было, это античное вліяніе имѣло мѣсто, и мы уже упоминали, что главное значеніе въ этомъ случаѣ принадлежитъ философскимъ воззрѣніямъ Цицерона. Воздѣйствіе этого эклектика выразилось, между прочимъ, и въ выдвиганіи Юмомъ двухъ типовъ добродѣтелей, естественныхъ и искусственныхъ, и въ связи съ этимъ, въ болѣе подробной характеристикѣ основныхъ добродѣтелей каждаго типа—благожелательности и справедливости. Всѣ эти замѣчанія показываютъ, какъ это обращеніе къ античной философіи сказалось отрицательнымъ образомъ у Юма на самой постановкѣ моральной проблемы, на формулировкѣ и выясненіи важнѣйшихъ пунктовъ этой проблемы. Эти недостатки въ обсужденіи Юмомъ затронутыхъ вопросовъ были отмѣчены, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, нѣкоторыми позднѣйшими представителями британской морали и дали поводъ къ болѣе углубленному трактованію этической проблемы.

Эта односторонность и неполнота юмовскаго анализа самаго существа моральной дѣятельности вскрываются и въ отношеніи другихъ важныхъ, ранѣе отмѣченныхъ пунктовъ его основныхъ конструкцій. Такъ, что касается природы нравственнаго сужденія, то это послѣднее анализируется здѣсь только съ точки зрѣнія лица, созерцающаго моральный поступокъ, и, такимъ образомъ, здѣсь не обращается должнаго вниманія на переживанія самого дѣйствующаго лица или виновника поступка. Но и этотъ анализъ душевнаго состоянія созерцателя не можетъ считаться исчерпывающимъ. Такъ, здѣсь наиболѣе типичнымъ психическимъ процессомъ считается моральное чувство, но что изъ себя представляетъ это душевное состояніе, мы затрудняемся сказать. Это состояніе скорѣе опредѣляется отрицательно, поскольку отмѣчается его своеобразіе по сравненію съ чисто интеллектуальными процессами. Но въ чемъ заключается особенность этого переживанія какъ эмоціональнаго,

чѣмъ оно отличается отъ другихъ родственныхъ психическихъ состояній, возникающихъ при созерцаніи другихъ дѣйствій человѣка, которыя намъ трудно назвать моральными,—это не является достаточно выясненнымъ у Юма. Ссылка на то, что это чувство непосредственно извѣстно намъ и что мы чисто интуитивнымъ путемъ можемъ безъ затрудненія опредѣлить его специфичность, едва ли можетъ считаться убѣдительной и достаточной съ точки зрѣнія болѣе объективнаго психологическаго анализа. Во всякомъ случаѣ, здѣсь вполнѣ не уясняется истинная природа этого чувства и не устанавливается совершенно яснымъ образомъ отношеніе его къ другимъ сторонамъ нашей психики. Послѣ анализа Юма намъ все-таки трудно представить, какая же роль принадлежитъ интеллектуальному элементу въ процессѣ моральнаго сужденія. Равнымъ образомъ, для насъ не ясно, есть ли въ этомъ процессѣ обнаруженіе активной стороны нашего духа, и если есть, то въ чемъ именно оно выражается. Далѣе, вѣдь несомнѣнно, анализъ моральнаго процесса можетъ имѣть мѣсто и съ точки зрѣнія самого агента (а не зрителя только), и, быть можетъ, этотъ анализъ является глубокоцѣннымъ въ интересахъ уясненія самаго существа моральнаго акта. Едва ли можно спорить противъ того, что изображеніе душевнаго состоянія лица, совершающаго поступокъ, именуемый нами какъ нравственный или безнравственный, должно входить, какъ составная часть, въ этотъ анализъ моральнаго чувства, даже и въ томъ пониманіи этого переживанія, какое мы находимъ у Юма. Какъ опредѣляется этотъ актъ субъективно, черезъ какія стадіи проходитъ этотъ процессъ моральнаго дѣйствія, какая роль принадлежитъ здѣсь нашему интеллекту и нашей волѣ,—уясненіе всѣхъ этихъ пунктовъ является въ высшей степени важнымъ и совершенно необходимымъ, какую бы моральную теорію мы ни строили. Къ сожалѣнію, все это въ значительной степени игнорируется Юмомъ и потому сильно понижаетъ цѣнность его этическихъ конструкцій. Въ особенности это можно сказать относительно игнорированія элемента активности (въ ея высшей формѣ) въ процессѣ моральнаго дѣйствія. Этотъ элементъ справедливо такъ сильно подчеркивается новѣйшей этикой, а между тѣмъ онъ совсѣмъ остается въ тѣни у Юма: непосредственность моральнаго чувства, опредѣляемая съ точки зрѣнія созерцателя моральнаго поступка, менѣе всего способна вскрыть этотъ элементъ активности.

Наконецъ, если мы обратимъ вниманіе на юмовскій анализъ основныхъ типовъ добродѣтелей—добродѣтели справедливости и добродѣтели благожелательности, то и здѣсь мы встрѣтимъ достаточно неполноты и неясности, что также было справедливо отмѣчено позднѣйшими представителями британской морали. Правда, анализъ добродѣтели справедливости можетъ разсматриваться какъ очень цѣнное пріобрѣтеніе въ области соціологическаго изученія генезиса этого свойства, но мы затруднились бы сказать то же самое въ отношеніи другой добродѣтели—благожелательности. Юмъ удѣляетъ сравнительно много мѣста выясненію природы этой добродѣтели въ обоихъ своихъ трактатахъ, при чемъ во второмъ изъ нихъ дѣлаетъ добавленія, въ связи съ анализомъ этого качества, къ основному тексту сочиненія. И однако, при всемъ томъ, мы не получаемъ здѣсь яснаго и отчетливаго представленія о самомъ существѣ этой добродѣтели. Такъ, то цѣнность этого качества ставится Юмомъ въ зависимость отъ элемента полезности, присущаго этому свойству, то благожелательности приписывается положительное значеніе самой по себѣ, поскольку это свойство является пріятнымъ и привлекательнымъ непосредственно, независимо отъ той пользы, которую можно извлечь отсюда. Эта неопредѣленность и колебаніе во взглядахъ Юма находятся въ тѣсной связи съ воззрѣніями Юма на роль эгоистическихъ и альтруистическихъ тенденцій человѣческой природы въ общей экономіи человѣческой жизни. Воззрѣнія эти также обнаруживаютъ передъ нами нѣкоторую двойственность и какъ бы нерѣшительность. Съ одной стороны, Юмъ считаетъ себя противникомъ Гоббса и не находитъ возможнымъ присоединиться къ его крайне индивидуалистическимъ представленіямъ о существѣ человѣческой природы, предпочитая въ этомъ случаѣ приблизиться къ воззрѣніямъ противника Гоббса—Шефтсбёри. Въ этомъ случаѣ благожелательность разсматривается какъ основное свойство человѣческой природы, въ отвлеченіи отъ практическихъ результатовъ, къ которымъ оно можетъ повести. Съ другой стороны, Юмъ никакъ не можетъ согласиться и съ оптимизмомъ Шефтсбёри въ отношеніи человѣческой природы и постоянно подчеркиваетъ и эгоистическія тенденціи человѣческаго существа, которыя смягчаются благожелательными влеченіями уже въ связи съ полезностью послѣднихъ въ процессѣ

соціальной эволюціи. Это колебаніе проходитъ черезъ оба трактата Юма, при чемъ въ первомъ изъ нихъ мы видимъ наклонъ скорѣе въ сторону эгоизма, во второмъ—въ сторону благожелательныхъ стремленій. Въ связи съ этимъ находится и ранѣе охарактеризованное различіе во взглядахъ Юма на природу симпатіи, когда симпатія, съ одной стороны, разсматривается какъ общепсихологическое свойство и когда, съ другой стороны, она сближается по своему существу именно съ альтруистическими тенденціями человѣческой натуры. Здѣсь и лежитъ источникъ той неопредѣленности, которая порождается разсмотрѣніемъ обоихъ трактатовъ Юма. Повидимому, Юмъ самъ хорошо сознавалъ эту неопредѣленность, чѣмъ и объясняется цѣлый рядъ оговорокъ и дополнительныхъ разъясненій, которыя онъ дѣлаетъ преимущественно въ своемъ второмъ трактатѣ. Но все это не устраняетъ отмѣченнаго затрудненія, и мы и послѣ этого не можемъ достигнуть полнаго согласованія въ своихъ представленіяхъ о существѣ этики Юма. Особенно неяснымъ является пунктъ объ утилитаризмѣ Юма. Эта неясность обусловливается именно охарактеризованнымъ неопредѣленнымъ представленіемъ о взаимоотношеніи между эгоистическими и альтруистическими тенденціями человѣческой природы. Благодаря этому, намъ не всегда легко вообразить, для кого именно и при какихъ обстоятельствахъ то или другое дѣйствіе можетъ быть полезнымъ. Въ то же время мы не встрѣчаемъ у Юма правильно установленнаго отношенія между полезностью и пріятностью, хотя онъ не разъ пользуется своей классификаціей качествъ, какъ полезныхъ или пріятныхъ и самимъ себѣ и другимъ. Въ этомъ случаѣ гораздо бо́льшая ясность присуща другимъ формамъ утилитаризма,—будетъ ли это утилитаризмъ Гоббса или утилитаризмъ Бентама,—гдѣ мы видимъ ясно выраженныя и строго формулированныя предпосылки. Эти качества исходныхъ пунктовъ совсѣмъ не говорятъ о ихъ правильности съ фактической стороны, но они, по крайней мѣрѣ, логически связаны съ тѣми, иногда очень крайними выводами изъ нихъ. Къ сожалѣнію, этого нѣтъ въ этическихъ конструкціяхъ Юма, хотя его представленія объ основныхъ свойствахъ человѣческаго существа, несмотря на ихъ компромисный характеръ, быть можетъ, ближе къ психологической дѣйствительности, чѣмъ эти крайнія воззрѣнія упомянутыхъ англійскихъ моралистовъ.

IV. Краткія замѣчанія о судьбѣ этическихъ воззрѣній Юма.

Уже во вступленіи къ нашей работѣ мы упоминали [1]), что моральные взгляды Юма не имѣли столь блестящей судьбы, какъ его главнѣйшіе принципы въ области теоретической философіи. Это обстоятельство объясняется тѣмъ, что эти взгляды не носили той яркости и рельефности, глубины и оригинальности, каковыя качества въ столь значительной степени присущи воззрѣніямъ Юма въ сферѣ теоретической философіи. Мы уже не разъ замѣчали, что моральнымъ воззрѣніямъ Юма въ достаточной степени присущъ компромиссный характеръ, чего нельзя утверждать о теоретическихъ принципахъ этого мыслителя. Благодаря этому, мы не встрѣчаемъ той яркой и иногда ожесточенной полемики противъ этики Юма, которую мы наблюдали въ отношеніи теоретической философіи этого британскаго мыслителя. Правда, нѣсколько ниже мы увидимъ, что противъ этики Юма выставляли нѣкоторыя критическія возроженія главные противники его философіи—представители такъ называемой философіи здраваго смысла, но эти возраженія были гораздо умѣреннѣе и мягче, чѣмъ аналогичныя выступленія противъ основныхъ принциповъ теоретической философіи Юма. Главные представители названной школы не оставили безъ отвѣта нѣкоторые отдѣльные пункты въ моральной философіи Юма, напр., его утилитаризмъ, но они не ставили своею цѣлью разобрать основные этическіе принципы Юма во всемъ ихъ цѣломъ и показать ихъ полную философскую несостоятельность. Поэтому и наши замѣчанія о выступленіяхъ противъ Юма со стороны философіи здраваго смысла будутъ гораздо короче, чѣмъ соотвѣтствующія замѣтки въ первой части нашей работы. Что касается положительнаго отношенія къ основнымъ принципамъ этики Юма со стороны позднѣйшихъ моралистовъ, то элементы компромисса, которые безъ труда можно вскрыть въ этическихъ воззрѣніяхъ Юма, повидимому, должны были бы придать этому мо-

---

[1]) См. Вступленіе.

ральному ученію характеръ своеобразной гибкости, благодаря чему это направленіе могло бы очень обильно быть использовано авторами позднѣйшихъ моральныхъ системъ. И, дѣйствительно, если бы мы попытались проанализировать наиболѣе важныя позднѣйшія этическія направленія, то мы безъ труда могли бы констатировать нѣкоторые изъ тѣхъ принциповъ, которые были ясно выражены въ этикѣ Юма. Но дальнѣйшее болѣе тщательное изслѣдованіе показало бы намъ, что въ этомъ случаѣ нѣтъ чисто генетической зависимости (а между тѣмъ насъ должно было бы интересовать именно такого рода отношеніе), а есть скорѣе логическое совпаденіе, совсѣмъ не свидѣльствующее о непосредственномъ вліяніи Юма на позднѣйшихъ моралистовъ. Обозрѣвая судьбу теоретической философіи Юма, мы не разъ видѣли, что нѣкоторые позднѣйшіе, даже новѣйшіе представители философской мысли или прямо указываютъ на Юма, какъ на своего вдохновителя, или даютъ возможность читателю, на почвѣ анализа ихъ произведеній, сдѣлать безспорный выводъ, что здѣсь имѣло мѣсто непосредственное вліяніе со стороны основныхъ принциповъ, британскаго мыслителя, а не случайное совпаденіе. Этого нельзя сказать въ отношеніи важнѣйшихъ пунктовъ этики Юма. Разсматривая произведенія важнѣйшихъ представителей этической мысли 19 столѣтія какъ въ Англіи, такъ и на континентѣ, мы можемъ нерѣдко констатировать сходство нѣкоторыхъ концепцій этихъ позднѣйшихъ моралистовъ съ важнѣйшими принципами юмовской этики; но, съ одной стороны, сходство это не столь яркое, какъ въ области теоретической философіи,—съ другой стороны, мы не находимъ здѣсь тѣхъ непосредственныхъ ссылокъ на Юма и его сочиненія, которыя нерѣдко въ такомъ обиліи встрѣчаются у новѣйшихъ поклонниковъ теоретической философіи Юма. Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть рѣчи о генетической зависимости, а есть логическое совпаденіе, да и то далеко не полное, а скорѣе прямо частичное. Поэтому сопоставлять эти позднѣйшія направленія этики съ моральнымъ ученіемъ Юма нѣтъ никакихъ основаній: такое сопоставленіе носило бы слишкомъ внѣшній характеръ и мало свидѣтельствовало бы о настоящемъ, историческомъ вліяніи Юма, какъ моралиста. Въ силу всѣхъ этихъ соображеній мы не будемъ останавливаться на характеристикѣ позднѣйшихъ

теченій британской этики, напр., позднѣйшаго утилитаризма Бентама или Д. С. Милля, хотя мы и могли бы указать пункты соприкосновенія между Юмомъ и этими моралистами. Вѣдь эти указанія были бы слишкомъ внѣшни и, мало свидѣтельствуя о генетической зависимости отъ Юма, не вскрывали бы всего существа этическихъ воззрѣній этихъ мыслителей, изображеніе же взглядовъ этихъ писателей во всемъ объемѣ, какъ и начертаніе всей исторіи англійской этики въ 19 вѣкѣ, совсѣмъ не входитъ въ нашу задачу. Мы считаемъ необходимымъ остановиться, послѣ краткой характеристики возраженій со стороны представителей философіи здраваго смысла, на изображеніи этическихъ воззрѣній только одного мыслителя, младшаго современника и друга Юма, знаменитаго экономиста Адама Смита, который въ своемъ спеціальномъ трактатѣ «Теорія нравственныхъ чувствъ», отчасти полемизируя, отчасти соглашаясь съ Юмомъ, пытается дать своеобразную теорію морали, обнаруживая въ этомъ случаѣ безспорное воздѣйствіе на себѣ со стороны Юма.

I. Д. Бальфуръ.

Первымъ въ качествѣ полемиста съ Юмомъ, какъ авторомъ опредѣленной этической доктрины, выступилъ нѣкто Джемсъ Бальфуръ изъ Пильрига (James Balfour of Pilrig), годъ спустя (въ 1754 г.) получившій каѳедру философіи въ Эдинбургскомъ университетѣ. Этотъ авторъ выпустилъ (анонимно), въ 1753 г. сочиненіе подъ заглавіемъ: «Изображеніе природы и обязательности нравственности, съ размышленіями о книгѣ Юма, озаглавленной «Изслѣдованіе относительно принциповъ нравственности» [1]). Какъ показываетъ самое заглавіе трактата, авторъ имѣетъ въ виду вторую редакцію сочиненія Юма изъ области этики, не касаясь спеціально 3-й части «Treatise of human nature». Полемистъ признаетъ даровитость автора «Изслѣдованія», когда замѣчаетъ, что Юмъ «обнаруживаетъ въ своемъ трактатѣ силу ума, обиліе изобрѣтательности и остроту сужденія» [2]), но въ то же время, по

[1]) A delineation of the nature and obligation of morality, with reflexions upon Mr Hume's book, intitled: An inquiry concerning the principles of morals, Edinburgh (Мы цитируемъ это сочиненіе по второму изданію, Edinburgh, 1763).

[2]) James Balfour of Pilrig. A delineation of the nature and obligation of morality. 2 ed., Edinburgh, 1763, p. 53.

мнѣнію Бальфура, никакъ нельзя согласиться съ воззрѣніями Юма на существо моральной дѣятельности. Особенно несовершеннымъ кажется Бальфуру юмовскій анализъ добродѣтели справедливости, въ которомъ онъ находитъ цѣлый рядъ недостатковъ. Такъ, по мнѣнію Бальфура, Юмъ недостаточно правильно изображаетъ природу и особенно генезисъ этой добродѣтели, когда онъ на первый планъ выдвигаетъ принципъ эгоизма въ процессѣ возникновенія этого положительнаго качества [1]). Правда, Юмъ не игнорируетъ и роли благожелательности въ этомъ процессѣ, но Бальфуръ думаетъ, что настоящаго согласованія между этими противоположными тенденціями мы не находимъ въ анализѣ Юма[2]). Затѣмъ, по мнѣнію Бальфура, мы едва ли можемъ выяснить истинный смыслъ справедливости, если мы совершенно отвлечемся отъ теологическихъ представленій и не будемъ возводить генезисъ справедливости къ высшей причинѣ—волѣ Бога [3]). Далѣе, критикъ полагаетъ, что анализъ Юма не можетъ считаться совершеннымъ и въ отношеніи болѣе общихъ моральныхъ понятій, именно въ отношеніи самой концепціи добродѣтели. Въ чемъ заключается самое существо добродѣтели, мы не находимъ на это яснаго и опредѣленнаго отвѣта у Юма. Повидимому, Юмъ самымъ существеннымъ признакомъ добродѣтели считаетъ полезность такого способа дѣйствія, но, къ сожалѣнію, онъ не выясняетъ, какого рода эта полезность и чѣмъ отличается она отъ другихъ видовъ полезнаго [4]). Наконецъ, по мнѣнію Бальфура, обоснованіе добродѣтели вообще невозможно безъ привлеченія Божества или Провидѣнія, и поэтому разрывъ между религіею и нравственностью не можетъ быть оправданъ ни въ какомъ случаѣ [5]).

Намъ нѣтъ нужды останавливаться на дальнѣйшей характеристикѣ названнаго полемическаго трактата, ибо уже изъ этихъ краткихъ замѣчаній выясняется общій характеръ этого сочиненія. Это не объективное разсмотрѣніе моральной проблемы, на почвѣ тщательнаго разслѣдованія принциповъ, противоположныхъ

---

[1]) Ib., p. 55.
[2]) Ib., pp. 69, 99.
[3]) Ib., pp. 98—99.
[4]) Ib., pp. 123—124.
[5]) Ib., pp. 223—226.

защищаемому ученію, а догматическое изложеніе собственныхъ взглядовъ, съ полемическими замѣчаніями по адресу противоположныхъ направленій. Безспорно, въ этой полемикѣ есть и вполнѣ справедливыя утвержденія, съ которыми намъ уже приходилось встрѣчаться при критикѣ моральныхъ воззрѣній Юма. Такъ, напр., Бальфуръ совершенно правильно подчеркиваетъ недостаточную выясненность взглядовъ Юма на добродѣтель вообще и въ частности на добродѣтель справедливости. Такъ же справедливо оттѣняется имъ неясность въ утилитаризмѣ Юма, поскольку здѣсь не всегда точно и опредѣленно характеризуется тотъ элементъ полезности, который Юмъ констатируетъ въ актахъ, именуемыхъ справедливыми. Наконецъ, Бальфуръ вполнѣ законно отмѣчаетъ важность проблемы объ отношеніи между религіей и нравственностью, указывая на возможность и другихъ рѣшеній этой проблемы, чѣмъ какое мы находимъ у Юма.

Но при всемъ томъ въ названномъ трактатѣ нѣтъ всесторонняго и безпристрастнаго обсужденія моральной доктрины Юма. Это обстоятельство объясняется самою задачею сочиненія, гдѣ на первый планъ выступаютъ полемическій и апологетическій элементы, съ ярко-теологической окраской. Благодаря этому, трактатъ съ самаго начала получаетъ нѣкоторый тенденціозный колоритъ, мѣшающій объективному обсужденію затронутой проблемы. Для автора, очевидно, важнѣе всего было доказать справедливость традиціоннаго религіознаго взгляда на самое существо моральной дѣятельности, чѣмъ всесторонне разобраться въ аргументахъ опровергаемаго имъ ученія. Поэтому мы не находимъ у автора и обстоятельнаго изложенія этическихъ воззрѣній Юма, тѣмъ болѣе, что полемистъ имѣетъ одну только вторую редакцію трактата Юма, совершенно игнорируя, такимъ образомъ, первую обработку его взглядовъ въ области этики, очень цѣнную для пониманія самой природы моральной дѣятельности. Въ связи съ этимъ мы видимъ здѣсь слишкомъ краткую и отрывочную характеристику воззрѣній Юма на такія добродѣтели, которыя считаются Юмомъ кардинальными въ его этическомъ ученіи. Мы разумѣемъ добродѣтели справедливости и благожелательности, изображенію природы которыхъ Юмъ удѣляетъ очень много мѣста въ обоихъ своихъ трактатахъ. Наконецъ, авторъ-полемистъ совсѣмъ ничего не

говоритъ о самомъ моральномъ критеріи у Юма, о роли чувства въ процессѣ нравственнаго сужденія, что̀ такъ выдвигаетъ шотландскій моралистъ. Вообще вопросъ о природѣ этическаго сужденія остается открытымъ у Бальфура. Все это съ достаточною ясностью показываетъ, что въ трактатѣ Бальфура передъ нами не вырисовывается яркая картина моральной доктрины Юма—съ ея положительными и отрицательными сторонами. Передъ нами скорѣе выступаетъ здѣсь блѣдный очеркъ или даже смутный абрисъ этого ученія, который не могъ привлечь и современнаго полемисту читателя, и тѣмъ менѣе могъ возбудить интересъ позднѣе—какъ у читателей, такъ и авторовъ, снова поднимавшихъ моральную проблему. Такимъ образомъ, значеніе охарактеризованнаго трактата Бальфура было слишкомъ эфемерное, и онъ не оставилъ слѣда въ исторіи британской этики. Въ этомъ отношеніи бо́льшаго вниманія заслуживаетъ та критика этическихъ воззрѣній Юма, которую мы встрѣчаемъ у представителей такъ называемой философіи здраваго смысла, съ Ридомъ во главѣ. Къ краткому разсмотрѣнію этой критики мы и обратимся теперь.

2. Т. Ридъ и Т. Браунъ.

I.

Ридъ излагаетъ свои возраженія противъ основныхъ принциповъ моральной философіи Юма въ своемъ сочиненіи «Опытъ объ активныхъ силахъ человѣческаго духа» [1]), въ частности—въ двухъ главахъ этой работы, посвященныхъ выясненію природы добродѣтели и обязательности договоровъ (гл. 5—6). Правда, Ридъ касается нѣкоторыхъ взглядовъ Юма въ области морали и въ другихъ мѣстахъ своего названнаго сочиненія, но тамъ содержатся замѣчанія, главнымъ образомъ, относительно терминологіи Юма, которую Ридъ далеко не всегда находитъ удовлетворительной. Такъ, по мнѣнію Рида, Юмъ едва ли удачно обозначаетъ терминомъ «страсть» (passion) все разнообразіе эмоціональныхъ проявленій, вопреки обычному употребленію, когда этимъ названіемъ обозначается не какая-либо особая сторона нашей психики, а скорѣе

[1]) Th. Reid. Essays on the active powers of human mind. Glasgow, 1788. Мы будемъ цитировать это сочиненіе по изданію W. Hamilton'a, Edinburgh, 1863.

степень бурности извѣстныхъ переживаній [1]). То же самое можно сказать объ употребленіи Юмомъ терминовъ «разсудокъ» (reason), «моральное чувство» (moral sense). Такъ, подъ «разсудкомъ» или «разумомъ» Юмъ понимаетъ только спекулятивную дѣятельность, отрицая у разума всякую активность въ отношеніи другихъ психическихъ процессовъ: такое употребленіе этого термина, по мнѣнію Рида, слишкомъ произвольно [2]). То же самое нужно сказать и относительно смысла, въ которомъ употребляется выраженіе «moral sense», нравственное чувство. Юмъ противополагаетъ это чувство разсудку, отрицая въ немъ всякій интеллектуальный элементъ и представляя его исключительно эмоціональнымъ состояніемъ. Но такое пониманіе также не соотвѣтствуетъ обычному словоупотребленію, ибо терминъ «чувство» или «чувствованіе» (sentiment) обыкновенно обозначаетъ не просто одно эмоціональное переживаніе (feeling), а и своеобразное сужденіе, сопровождаемое чувствомъ (judgement, accompanied with feeling) [3]).

Что касается теперь мнѣнія Рида о самомъ существѣ этическихъ воззрѣній Юма, то Ридъ считаетъ нужнымъ замѣтить, что эта моральная система, въ своихъ существенныхъ пунктахъ, настолько расходится съ основными принципами философіи здраваго смысла, что если признать ея истинность, то необходимо отвергнуть всѣ основныя положенія философіи «common sense». «Если, говоритъ Ридъ, Богъ даровалъ человѣку силу, которую мы называемъ «совѣстью», «нравственной способностью», «чувствомъ долга», силу, при помощи которой человѣкъ, приходя въ годы разума, замѣчаетъ, что однѣ вещи производятъ давленіе на его волю, являясь обязательными для него, а другія вещи оказываются низшими и недостойными его; если понятіе долга есть простое понятіе особаго рода и по своей природѣ отлично отъ понятій пользы и пріятности, выгоды и личной славы; если эта нравственная способность является привилегіей человѣка и въ неразумныхъ животныхъ не можетъ быть найдено и слѣда ея; если она дана намъ Богомъ для регулированія нашихъ животныхъ влеченій и страстей; если руководствованіе ею является славою чело-

[1]) Th. Reid. Essays on the active powers of human mind, ed. by. W. Hamilton. Edinb., 1863, pp. 571—573.

[2]) Ib., p. 674.

[3]) Ib., p. 674.

вѣка и образомъ Бога въ его душѣ, и отверженіе ея предписаній составляетъ безчестіе и извращенность,—если все это дѣйствительно такъ, то искать обоснованія морали во влеченіяхъ, которыя общи намъ съ животными, это значитъ искать живыхъ между мертвыми и мѣнять славу человѣка и образъ Божій въ душѣ на то, чтобы уподобиться быку, питающемуся травой» [1]). Въ этихъ словахъ уже самымъ яснымъ образомъ обнаруживается основная точка зрѣнія Рида на существенные пункты юмовской морали, поскольку эта точка зрѣнія диктуется общимъ характеромъ воззрѣній Рида, по своему существу столь противоположныхъ философскимъ принципамъ Юма [2]). Въ виду этого, и въ дальнѣйшихъ критическихъ замѣчаніяхъ шотландскаго мыслителя мы естественно встрѣчаемъ отрицательное отношеніе ко многимъ положеніямъ Юма изъ области моральной философіи. Такъ, что касается понятія добродѣтели, то хотя добродѣтельные акты, и по мнѣнію Рида, являются актами и полезными и пріятными, однако цѣнность добродѣтели коренится въ ней самой, а не въ томъ, что она является полезной или пріятной. Добродѣтельнымъ поступкамъ присуще чувство долга, и именно это чувство отличаетъ человѣческіе поступки отъ дѣйствій животныхъ, которыя также могутъ быть полезными и пріятными [3]). Этотъ характеръ добродѣтельныхъ дѣйствій вскрывается, по мнѣнію Рида, и при анализѣ чувства справедливости. Ридъ думаетъ, что это чувство можетъ возникнуть въ человѣческой душѣ независимо отъ принципа пользы, на почвѣ котораго объясняетъ происхожденіе этого явленія Юмъ. Когда люди начинаютъ проявлять свои моральныя способности, говоритъ Ридъ, они уже понимаютъ позоръ несправедливости и чувствуютъ принудительность въ отношеніи справедливости, независимо отъ разсмотрѣнія пользы послѣдняго явленія. Равнымъ образомъ, разъ у людей является, уже въ связи съ дѣйствіемъ разсудка, сознаніе того, что имъ благопріятствуетъ или что оскорбительно для нихъ, то это значитъ, что они должны имѣть понятіе справедливости и сознавать его обязательность для себя неза-

---

1) Ib., p. 652.

2) См. Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. Москва, 1905, стр. 131—150.

3) Ib., p. 652.

висимо отъ пользы [1]). Поэтому съ точки зрѣнія Рида справедливость нельзя назвать искусственною добродѣтелью, какъ думаетъ Юмъ,—напротивъ, источникъ этой добродѣтели заключенъ въ томъ основномъ принципѣ, который мы называемъ «совѣстью» и который самою природой насажденъ въ нашей душѣ. «Какъ глазъ, говоритъ Ридъ, не только даетъ намъ воспріятіе цвѣтовъ, но дѣлаетъ для насъ возможнымъ воспринять, что одно тѣло имѣетъ одинъ цвѣтъ, а другое—другой, и какъ нашъ разсудокъ не только обезпечиваетъ намъ воспріятіе истиннаго и ложнаго, но помогаетъ замѣтить, что одно предложеніе истинно, а другое ложно,—такъ и наша совѣсть или наша нравственная способность не только обусловливаетъ воспріятіе честнаго или нечестнаго, но и даетъ намъ возможность опредѣлить, что одинъ видъ поведенія честенъ, а другой нечестенъ. При помощи этой способности мы замѣчаемъ нравственную цѣнность въ честномъ поведеніи и отсутствіе такой цѣнности—въ безчестномъ, независимо отъ общественной пользы» [2]).

Что касается природы или происхожденія этой способности, то «эти чувства, по словамъ Рида, не являются слѣдствіемъ воспитанія или пріобрѣтенныхъ привычекъ, и мы имѣемъ основаніе такъ думать не меньше, чѣмъ мы заключаемъ, что наше воспріятіе того, что истинно или что ложно, не является слѣдствіемъ названныхъ факторовъ» [3]). «Были люди, продолжаетъ Ридъ, которые, по ихъ собственнымъ словамъ, вѣрили, что нѣтъ никакого основанія предпочесть одно положеніе другому—совершенно противоположному, но я никогда не слышалъ о человѣкѣ, который вызывающе бы утверждалъ, что онъ не чувствуетъ никакого обязательства чести, правды или справедливости въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ людямъ» [4]). Этимъ признаніемъ изначальности принципа совѣсти нисколько не утверждается, по мнѣнію Рида, что есть врожденныя идеи, съ которыми оперируетъ концепція справедливости (идеи собственности, пріобрѣтенія и передачи и т. п.), все равно какъ способность зрѣнія не предполагаетъ вро-

1) Ib., p. 653.
2) Ib., p. 662.
3) Ib., p. 662.
4) Ibid, p. 662.

жденности идей цвѣтовъ, или способность разсудка—не требуетъ такой же врожденности идей конусовъ, цилиндра, шара и т. п. [1]).

Изъ другихъ представителей философіи здраваго смысла этическихъ воззрѣній Юма касался извѣстный Томасъ Браунъ, о которомъ у насъ также была рѣчь въ первой части нашей работы [2]). Въ настоящій моментъ мы имѣемъ въ виду сочиненіе Брауна «Чтенія по этикѣ». Впрочемъ, здѣсь Браунъ сравнительно кратко говоритъ о моральныхъ взглядахъ шотландскаго моралиста, при чемъ онъ, подобно другимъ полемистамъ, выдвигаетъ на первый планъ утилитарную точку зрѣнія въ этикѣ Юма. Но этотъ принципъ утилитаризма не можетъ считаться, по мнѣнію Брауна, прочно обоснованнымъ у Юма, тѣмъ болѣе, что въ самомъ пониманіи этого принципа есть достаточно неясностей. Такъ, прежде всего, не можетъ считаться выясненнымъ, у кого именно возникаетъ сознаніе полезности моральнаго поступка—у самого дѣйствующаго лица или у зрителя дѣйствія. Что касается самого агента, то едва ли въ отношеніи него сознаніе полезности можно считать главнымъ стимуломъ. Развѣ, замѣчаетъ Браунъ, мать, на почвѣ сознанія своего материнскаго долга, въ теченіе долгаго времени бодрствующая надъ своимъ ребенкомъ, несмотря на сковывающую ее усталость, думаетъ о той пользѣ, которая можетъ произойти въ отдаленномъ будущемъ отъ сохраненія жизни этого маленькаго существа? Равнымъ образомъ, мы совсѣмъ не думаемъ о пользѣ своихъ поступковъ, когда приходимъ на помощь страждущимъ по естественному чувству состраданія [3]). Если, теперь, нравственное чувство возникаетъ, на основаніи представленія полезности поступка, не у агента, а у лица, созерцающаго поступокъ, то для насъ трудно понять, почему мы не испытываемъ подобнаго чувства въ отношеніи неодушевленныхъ предметовъ. Вѣдь, повидимому, всякія полезныя изобрѣтенія, чисто техническія усовершенствованія должны возбуждать такое же душевное состояніе, что и созерцаніе моральныхъ поступковъ [4]). По мнѣнію Брауна, сознаніе полезности можетъ только сопровождать наше одобреніе, но одно

[1]) Ib., pp. 662—663.

[2]) Н. Виноградовъ. Философія Д. Юма. Ч. I. Теоретическая философія. Москва, 1905, стр. 144—147.

[3]) Th. Brown. Lectures on ethics. Edinburgh, 1846, pp. 82—83.

[4]) Ib., pp. 84—90.

это сознаніе не можетъ составлять самаго существа этого одобренія,—послѣднее есть нѣчто своеобразное и, конечно, не исчерпывающееся этимъ сознаніемъ [1]). Во всякомъ случаѣ, заключаетъ Браунъ, утилитарная теорія не можетъ дать намъ исчерпывающаго объясненія генезиса чувствъ, затрагиваемыхъ въ процессѣ моральной дѣятельности, и самое бо́льшее, чего можно ожидать отъ нея, это—констатированіе нашей воспріимчивости къ этимъ своеобразнымъ переживаніямъ, что̀, конечно, не является окончательнымъ объясненіемъ [2]).

II.

Обозрѣвая только что охарактеризованныя возраженія противъ морали Юма со стороны нѣкоторыхъ представителей философіи здраваго смысла, мы можемъ констатировать среди нихъ довольно цѣнныя критическія замѣчанія. Такъ, сюда относятся справедливые упреки Рида относительно нѣкоторой неясности и произвольности въ терминологіи Юма, въ особенности поскольку здѣсь имѣются въ виду столь важныя для уясненія существа моральной дѣятельности понятія, какъ страсть, разсудокъ, нравственное чувство и т. п. Равнымъ образомъ, совершенно законно оттѣняется Ридомъ и Брауномъ нѣкоторая неопредѣленность и неустойчивость въ пониманіи самаго существа добродѣтельнаго акта, поскольку здѣсь указываются признаки слишкомъ общіе и растяжимые (полезность и пріятность) и не отмѣчаются болѣе типичныя и существенныя черты такого рода поступковъ. Наконецъ, едва ли что можно возразить и противъ замѣчанія относительно неопредѣленности въ юмовскомъ пониманіи утилитаризма, недостатки котораго уже не разъ отмѣчались нами ранѣе. Но при всемъ томъ эта критика является далеко не безпристрасной по своимъ методологическимъ пріемамъ и мало продуктивной по своимъ конечнымъ выводамъ. Такъ, здѣсь мы не видимъ полнаго изображенія морали Юма, со всѣми ея основными признаками и важнѣйшими аргументами. Здѣсь оттѣняется только утилитарный элементъ въ этикѣ Юма, а между тѣмъ этотъ элементъ, какъ уже мы видѣли, не можетъ считаться исчерпывающимъ. Мы уже хорошо знаемъ

[1]) Ib., p. 90.
[2]) Ib., pp. 103—104.

что Юмъ, наряду съ утилитарными соображеніями, допускалъ и истинно-безкорыстную моральную дѣятельность, лишенную всякихъ элементовъ холоднаго расчета. Кромѣ того, и самый утилитаризмъ Юма, какъ мы знаемъ, носитъ своеобразный характеръ, и его трудно свести къ тѣмъ индивидуалистическимъ тенденціямъ, которыя являются типическими для позднѣйшаго утилитаризма. Затѣмъ, здѣсь мы не видимъ обстоятельнаго обсужденія другихъ важнѣйшихъ принциповъ этики Юма, каковы, напр., критерій моральной оцѣнки, этическій анти-интеллектуализмъ Юма, его своеобразное отношеніе къ вопросу о санкціяхъ въ морали и т. п,—все это остается незатронутымъ въ критикѣ представителей философіи здраваго смысла. Очевидно, для этихъ критиковъ было важно не столько подвергнуть тщательному анализу воззрѣнія своихъ противниковъ, сколько обосновать свою собственную точку зрѣнія. Къ сожалѣнію, и эта послѣдняя мало содѣйствуетъ выясненію истинной природы морали, благодаря нѣкоторой смутности и неопредѣленности исходныхъ принциповъ. Сущность этихъ принциповъ сводится къ признанію изначальности и непроизводности моральной способности, которая является отличительною особенностью человѣческой природы и не подлежитъ никакому дальнѣйшему анализу. Съ этой точки зрѣнія основныя этическія понятія, какъ, напр., понятіе долга, являются простыми концепціями и не нуждаются въ сведеніи къ какимъ-либо болѣе элементарнымъ интеллектуальнымъ образованіямъ. Наоборотъ, такое низведеніе этическихъ концепцій къ болѣе элементарнымъ психическимъ процессамъ можетъ унижать самую моральную дѣятельность и оскорблять, высокое достоинство человѣческой природы. Такая точка зрѣнія конечно, едва ли могла быть плодотворной въ интересахъ уясненія существа моральной проблемы, ибо здѣсь уже заранѣе полагается граница болѣе глубоко проникающей критической мысли. Въ то же время здѣсь оставался цѣлый рядъ неясностей при допущеніи изначальной и непроизводной моральной способности. Именно, возникалъ вопросъ объ отношеніи этой способности къ прирожденнымъ идеямъ, каковое отношеніе осложнялось тѣмъ обстоятельствомъ, что приверженцы философіи здраваго смысла отвергали существованіе прирожденныхъ идей. Затѣмъ, не былъ уясненъ вопросъ о развитіи прирожденной нравственной способ-

ности въ процессѣ индивидуальнаго роста, въ связи съ ролью въ этомъ случаѣ личнаго опыта. Наконецъ, возведеніе санкціи морали къ высшему религіозному авторитету также едва ли могло всегда обладать тою убѣдительностью, которая желательна по существу въ столь важномъ вопросѣ. Все это, вмѣстѣ взятое, не могло обезпечить прочнаго мѣста въ исторіи этики этой моральной доктринѣ, все-равно какъ не могли считаться окончательно рѣшающими и тѣ полемическіе элементы, которые были направлены противъ этическихъ принциповъ Юма. Гораздо болѣе значенія, съ точки зрѣнія характеристики судьбы моральнаго ученія Юма, имѣетъ другая этическая доктрина, которая связана съ именемъ младшаго современника и друга Юма—Адама Смита.

3. Моральныя воззрѣнія А. Смита.

I.

Нѣтъ нужды распространяться о томъ исключительно высокомъ положеніи, которое занимаетъ А. Смитъ въ исторіи политической экономіи. Но насъ въ данномъ случаѣ онъ интересуетъ какъ моралистъ, хотя далеко не всегда ему отводится вполнѣ заслуженное имъ мѣсто въ развитіи британской этики. При этой характеристикѣ моральныхъ воззрѣній Смита мы должны опираться не столько на его знаменитый трактатъ по политической экономіи, сколько на его спеціальное сочиненіе изъ области моральной философіи [1]).

[1]) Въ нашу задачу не входитъ подробная характеристика А. Смита, какъ первокласснаго экономиста и какъ человѣка, но мы считаемъ не лишнимъ напомнить главные факты изъ его жизни. Адамъ Смитъ родился 5-го іюня 1723 года въ Кэркальди, въ Шотландіи. Первоначальное образованіе Смитъ получилъ въ школѣ родного города, по окончаніи которой поступилъ въ Глэзговскій университетъ. Здѣсь онъ испыталъ философское вліяніе Гетчесона, которое осталось у него на всю жизнь. Изъ Глэзговскаго университета Смитъ перешелъ въ Оксфордскій университетъ, въ связи съ желаніемъ его родителей, чтобы онъ посвятилъ себя дальнѣйшей дѣятельности въ качествѣ духовнаго лица. А. Смитъ скоро же нашелъ себя не подходящимъ для этой профессіи и занимался въ Оксфордѣ больше философіей, литературой и юриспруденціей. По выходѣ изъ Оксфордскаго университета Смитъ нѣкоторое время жилъ въ Кэркальди, а затѣмъ въ Эдинбургѣ, при чемъ въ послѣднемъ читалъ, въ теченіе трехъ лѣтъ, публичныя лекціи по исторіи литературы и поэстетикѣ. Въ 1751 г. онъ былъ избранъ на каѳедру логики въ университетѣ въ Глэзго, а въ 1752 году перешелъ тамъ же на каѳедру моральной философіи (онъ оставался на этой каѳедрѣ до 1763 г.). Къ этому времени относится его знакомство съ Д. Юмомъ, съ которымъ

А. Смитъ излагаетъ свои моральныя воззрѣнія въ спеціальномъ этическомъ трактатѣ «Теорія нравственныхъ чувствъ»[1]). Это изложеніе не носитъ строго систематическаго характера, что̀ несомнѣнно доставляетъ значительное затрудненіе и для насъ при характеристикѣ этическихъ взглядовъ А. Смита. Въ виду всего этого, мы въ своемъ изложеніи не будемъ строго слѣдовать порядку самого сочиненія и постараемся характеризовать основныя моральныя концепціи Смита независимо отъ плана самого трактата Но для насъ очень важно сравнительно подробно остановиться на изложеніи той части этого сочиненія (7-й), гдѣ авторъ характеризуетъ различныя направленія британской морали и, подвергая ихъ критическому разсмотрѣнію, пытается установить свою точку зрѣнія, поскольку особенности ея должны выступить съ преимущественною рельефностью при этомъ сопоставленіи съ важнѣйшими теченіями въ предшествующей англійской этикѣ.

По мнѣнію А. Смита, при обсужденіи основныхъ принциповъ морали приходится дать отвѣтъ на два главные вопроса: 1) въ чемъ состоитъ добродѣтельное поведеніе или что такое представляетъ изъ себя добродѣтельный характеръ, вызывающій къ себѣ чувства уваженія, почтенія и одобренія; 2) какая сила или какая способность души заставляетъ насъ любить этотъ характеръ или вызываетъ извѣстныя положительныя чувства въ отношеніи такого характера[2]). При выработкѣ отвѣта на первый вопросъ необходимо проанализировать три основныя попытки разобраться въ томъ, что представляетъ изъ себя добродѣтельное поведеніе. Прежде всего, здѣсь разумѣется то направленіе этической мысли, по которому добродѣтель состоитъ въ поведеніи, соотвѣтствующемъ различнымъ обстоятельствамъ, въ которыхъ мы находимся—въ связи съ нашими отношеніями къ другимъ людямъ. Согласно

онъ вскорѣ сошелся очень близко и оставался другомъ Юма до самой смерти послѣдняго. Въ 1759 году Смитъ издалъ сочиненіе, которое интересуетъ насъ въ данномъ случаѣ—это „Теорія нравственныхъ чувствъ“ (The theory of moral sentiments). Другое его сочиненіе, составившее ему славу въ области политической экономіи, „Богатство народовъ“ (The wealth of nations) вышло гораздо позднѣе—въ 1776 году, въ годъ смерти Юма. Въ 1783 г. Смитъ былъ избранъ почетнымъ ректоромъ Глэзговскаго университета. Скончался онъ 17-го іюня 1790 года.

1) The theory of moral sentiments, 1759. Мы цитируемъ по 6-му исправленному изданію 1790 г.

2) A. Smith. The theory of moral sentiments. London 6, ed., London, 1790, v. II. pp. 106—197.

этому взгляду, добродѣтель или добродѣтельный характеръ обусловливается не какими-либо спеціальными чувствами, а соотвѣтственнымъ направленіемъ всѣхъ нашихъ чувствованій, которыя могутъ быть добродѣтельными или порочными сообразно съ объектами, къ которымъ они стремятся, и пропорціонально силѣ, съ которой осуществляется это стремленіе. Такимъ образомъ, согласно этому воззрѣнію, добродѣтель состоитъ въ своеобразномъ соотвѣтствіи или пропорціональности, естественности или приличіи (propriety). Типичнымъ представителемъ этого взгляда въ Англіи является С. Кларкъ [1]). Затѣмъ, существуетъ другое направленіе въ рѣшеніи этого вопроса, по которому добродѣтельное поведеніе заключается въ благоразумномъ преслѣдованіи нашихъ личныхъ интересовъ и въ стремленіи достигнуть личнаго счастія. Съ этой точки зрѣнія сама добродѣтель является своеобразнымъ практическимъ благоразуміемъ, на которомъ настаивали еще античные моралисты[2]). Наконецъ, мы встрѣчаемся съ третьимъ теченіемъ въ рѣшеніи названной проблемы, согласно которому въ основѣ добродѣтельнаго поведенія лежатъ чувства, имѣющія въ виду не наше личное благо, а благо другихъ людей. Поэтому только безкорыстная благожелательность обусловливаетъ истинно-добродѣтельное поведеніе. Наиболѣе яркимъ представителемъ этого взгляда Смитъ считаетъ Гетчесона [3]).

Что касается второго вопроса, т.-е. вопроса о томъ, какая способность души влечетъ насъ къ добродѣтельному характеру, то въ отвѣтѣ на него мы можемъ встрѣтиться также съ нѣсколькими мнѣніями. Такъ, по мнѣнію однихъ, въ основѣ этого влеченія можетъ лежать чувство себялюбія, поскольку мы въ такомъ характерѣ можемъ замѣчать нѣчто соотвѣтствующее нашимъ личнымъ интересамъ. По мнѣнію другихъ, это различіе между характерами устанавливается при помощи разума, подобно тому, какъ разумъ отличаетъ истину отъ лжи. Далѣе, существуетъ мнѣніе, по которому добродѣтельный характеръ нравится намъ въ силу своеобразнаго нравственнаго чувства. Наконецъ, возможно предположеніе, что это одобреніе добродѣтельнаго поведенія вызывается ка-

[1]) Ib., pp. 197—199.
[2]) Ib. p. 199.
[3]) Ib., pp. 197—200.

кимъ-либо инымъ чувствомъ, напр., какимъ-либо видоизмѣненіемъ симпатіи или другого аналогичнаго переживанія [1]).

Въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи А. Смитъ останавливается, прежде всего, на характеристикѣ разнообразныхъ отвѣтовъ на первый изъ поставленныхъ здѣсь вопросовъ. Такъ, онъ пытается дать представленіе о различныхъ направленіяхъ этической мысли, видѣвшихъ истинную сущность добродѣтели въ своеобразномъ соотвѣтствіи или пропорціональности. Наиболѣе типичными представителями этого взгляда въ древнее время Смитъ считаетъ Платона, Аристотеля, стоиковъ. Въ новое время эта точка зрѣнія болѣе ярко представлена, по мнѣнію Смита, Кларкомъ, Уоластономъ, Шефтсбёри. Но ни одна изъ этихъ системъ, замѣчаемъ Смитъ не даетъ и даже не протендуетъ дать точнаго и неизмѣннаго критерія, на основаніи котораго мы могли бы судить о «годности» или соотвѣтствіи чувства, вызывающаго извѣстный поступокъ. Такой критерій можетъ быть найденъ только въ симпатическомъ чувствѣ безпристрастнаго и хорошо освѣдомленнаго свидѣтеля [2]). Естественность или соотвѣтствіе составляетъ существенную черту добродѣтельнаго дѣйствія, однако эта черта не является единственной необходимой принадлежностью такого поступка: очевидно, здѣсь имѣютъ мѣсто другія качества, которыя, повидимому, заслуживаютъ не только одобренія, но и награжденія. Равнымъ образомъ, такимъ объясненіемъ не вскрывается и истинная природа порочнаго дѣйствія, поскольку такого рода поступки не только кажутся не соотвѣтствующими или „не годными», но и вызываютъ порицаніе и наказаніе и даже являются объектами не только отвращенія, но и злобы и мщенія [3]).

Типичнымъ представителемъ взгляда, по которому основою добродѣтельнаго поведенія является благоразуміе, Смитъ считаетъ Эпикура. Но объясненія этого моралиста не признаются Смитомъ удовлетворительными. Ошибка Эпикура заключается, прежде всего, въ томъ, что онъ увлекается столь свойственною всѣмъ людямъ и въ особенности философамъ склонностью выводить все разнообразіе существующихъ явленій изъ наименьшаго числа принциповъ. Бла-

[1]) Ib., pp. 197—198.
[2]) Ib., p. 266.
[3]) Ib., pp. 267—268.

годаря этому, онъ отнесъ всѣ главнѣйшіе объекты нашихъ желаній и отвращеній къ удовольствіямъ и страданіямъ тѣлеснымъ [1]). Затѣмъ, этотъ философъ не замѣтилъ, что каковы бы ни были результаты различныхъ добродѣтелей и противоположныхъ имъ пороковъ въ отношеніи нашего тѣлеснаго благосостоянія, для насъ гораздо болѣе важны чувства влеченія и отвращенія, возбуждаемыя добродѣтелями и пороками въ другихъ людяхъ, чѣмъ эти результаты. Такимъ образомъ, быть достойнымъ любви и уваженія для каждаго истинно-порядочнаго человѣка гораздо важнѣе, чѣмъ пользоваться всѣми выгодами, вытекающими изъ этихъ чувствъ, все равно какъ заслужить негодованіе, ненависть, презрѣніе для насъ является болѣе страшнымъ, чѣмъ испытать всѣ физическія послѣдствія этихъ чувствъ. Наконецъ, наша любовь къ добродѣтели и наше отвращеніе къ пороку нисколько не зависятъ отъ какихъ-либо соображеній о послѣдствіяхъ, которыя происходятъ отсюда въ отношеніи тѣла [2]).

Воззрѣніе, по которому основаніемъ добродѣтели является безкорыстная благожелательность, ведетъ свое начало, по мнѣнію Смита, также еще изъ античнаго міра. Его можно найти еще у древнихъ неопиѳагорейцевъ и неоплатониковъ. По ихъ мнѣнію, въ отношеніи божественной природы единственнымъ принципомъ дѣятельности нужно признать благожелательность или любовь, и этотъ принципъ управляетъ дѣятельностью и всѣхъ другихъ ея аттрибутовъ [3]). Но съ особенной обстоятельностью это воззрѣніе было раскрыто въ новой этикѣ Гетчесономъ. По мнѣнію послѣдняго благожелательность является единственнымъ мотивомъ, на основаніи котораго опредѣленный поступокъ считается добродѣтельнымъ, и чѣмъ благожелательнѣе наши поступки, тѣмъ болѣе они заслуживаютъ похвалы [4]). Смитъ далѣе довольно подробно характеризуетъ моральное ученіе Гетчесона, постоянно подчеркивая элементъ безкорыстности въ благожелательныхъ тенденціяхъ, которыя такъ выдвигаетъ Гетчесонъ, но мы не будемъ останавливаться на этой характеристикѣ, а только отмѣтимъ тѣ возраженія, которыя выс-

[1]) Ib., p. 281.
[2]) Ib., pp. 277—278.
[3]) Ib., p. 284.
[4]) Ib., p. 291.

тавляетъ Смитъ противъ этой системы. Такъ, эта доктрина не даетъ удовлетворительнаго объясненія тому обстоятельству, что мы считаемъ добродѣтелями, хотя и низшаго порядка, такія качества нашего поведенія, какъ благоразуміе, заботливость, осмотрительность, воздержность, постоянство, твердость. Эта система имѣетъ въ виду цѣль и результаты нашихъ чувствъ, но она не обращаетъ достаточнаго вниманія на ихъ соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе мотивамъ, побуждающимъ къ опредѣленной дѣятельности [1]). Затѣмъ, иногда основнымъ мотивомъ нашихъ поступковъ, заслуживающихъ похвалы, можетъ быть и забота и о нашихъ личныхъ интересахъ и о нашемъ собственномъ счастьѣ. Такъ, привычки къ бережливости, трудолюбію, скромности, разсудительности хотя обыкновенно и объясняются личными выгодами, однако въ то же время являются качествами, заслуживающими общаго одобренія и уваженія. Наоборотъ, полное игнорированіе собственныхъ интересовъ, наносящее вредъ нашему самосохраненію, можетъ вызвать порицаніе и очень не высокую оцѣнку нашего нравственнаго характера [2]). Безкорыстная благожелательность можетъ считаться единственнымъ побужденіемъ къ дѣятельности у Божества, какъ у существа всесовершеннаго и независимаго, но такое несовершенное существо, какъ человѣкъ, существованіе котораго находится въ зависимости отъ столькихъ внѣшнихъ для него вещей, должно въ своихъ дѣйствіяхъ часто руководиться, кромѣ благожелательности, и другими мотивами. Положеніе человѣка было бы очень печально, если бы эмоціи, которыя по самой природѣ нашего существа должны часто вліять на наше поведеніе, ни въ какомъ случаѣ не могли бы быть добродѣтельными или заслуживать одобренія и уваженія [3]).

Дальнѣйшая задача Смита заключалась въ рѣшеніи другого вопроса, именно вопроса о томъ, какая душевная дѣятельность опредѣляетъ различіе между хорошимъ и дурнымъ, между достойнымъ одобренія и между вызывающимъ порицаніе. Какъ уже мы видѣли, по мнѣнію Смита, предшествующіе моралисты указывали какой-нибудь одинъ изъ трехъ принциповъ для объясненія анализируе-

[1]) Ib., p. 294.
[2]) Ib., pp. 294—295.
[3]) Ib., pp. 296—297.

маго явленія: 1) эгоизмъ или себялюбіе, 2) разумъ и, наконецъ, 3) особое моральное чувство. Что касается перваго принципа, то защитниками его Смитъ признаетъ такихъ мыслителей, какъ Гоббсъ, Пуфендорфъ, Мандевиль. Смыслъ всѣхъ ихъ аргументовъ сводится къ тому положенію, что человѣкъ можетъ легче всего достигнуть своихъ личныхъ цѣлей только въ условіяхъ соціальнаго существованія, такъ что онъ, естественно, считаетъ добродѣтельными такіе поступки, которые, являясь полезными для общества, въ то же время удовлетворяютъ личныя стремленія индивидуума, и послѣдній въ концѣ-концовъ руководствуется эгоистическими тенденціями. Но такое объясненіе, по мнѣнію Смита, является одностороннимъ и не вскрывающимъ самого существа добродѣтельнаго акта. Такъ, когда мы въ настоящее время восхваляемъ доблесть Катона и испытываемъ отвращеніе къ гнусности Катилины, то наша похвала или наше отвращеніе совсѣмъ не вызываются представленіемъ добра, которое намъ оказано первымъ, или представленіемъ зла, которое намъ причинено вторымъ. Здѣсь имѣютъ мѣсто представленія другого рода, именно представленія о томъ добрѣ или злѣ, которыя могли бы сдѣлать намъ подобные люди въ настоящее время (если бы только они существовали). Такимъ образомъ, въ этомъ случаѣ моралисты названнаго направленія незамѣтно подходили къ представленію непосредственной симпатіи, каковое чувство испытывается нами по отношенію къ тѣмъ, которые получили что-нибудь пріятное для себя или которые, наоборотъ, испытали что-нибудь индивидуально-непріятное. Но симпатію ни въ какомъ случаѣ нельзя отожествлять съ эгоизмомъ, ибо можно сочувствовать положенію страдающаго совсѣмъ не имѣя въ виду личной пользы и не поставляя непремѣнно себя въ положеніе страдающаго, а просто легко представляя себѣ это тяжелое состояніе другого человѣка. Поэтому можно безъ труда сочувствовать такому положенію, въ которомъ мы никогда не можемъ очутиться и тяжесть котораго однакожъ легко представима для насъ. Такъ, мужчина можетъ сочувствовать страданіямъ женщины, мучающейся родами, но это, конечно, совсѣмъ не значитъ, что онъ такъ поступаетъ потому, что предвидитъ для себя возможность подобнаго положенія [1]).

[1]) Ib., pp. 328—331.

Что касается, теперь, мнѣнія, что различіе между добромъ и зломъ опредѣляется нашимъ разсудкомъ или разумомъ (reason) и что добродѣтель состоитъ въ согласіи нашихъ поступковъ съ разумомъ, то это мнѣніе, думаетъ Смитъ, въ извѣстномъ смыслѣ справедливо. Такъ, при помощи разума мы открываемъ тѣ общія правила справедливости, которыми мы руководствуемся въ нашихъ дѣйствіяхъ. При помощи этой же способности мы составляемъ болѣе расплывчатыя и болѣе неопредѣленныя представленія о томъ, что благоразумно, прилично, благородно, великодушно. Общія правила нравственности образуются, подобно всѣмъ общимъ правиламъ, на почвѣ опыта и индукціи, когда мы наблюдаемъ, что именно является предметомъ одобренія или неодобренія; но такъ какъ индукція представляетъ собою дѣятельность разума, то можно сказать, что и всѣ общія правила и идеи имѣютъ свой источникъ въ разумѣ. Но хотя разумъ и является источникомъ всѣхъ общихъ правилъ нравственности и всѣхъ тѣхъ сужденій, которыя образуются при помощи этихъ правилъ, однакожъ невозможно предположить, что первоначальныя представленія о правомъ и неправомъ, когда объектами наблюденія были отдѣльные случаи, имѣютъ свой источникъ въ разумѣ. Эти первоначальныя воспріятія, какъ и всѣ другія, которыя лежатъ въ основѣ общихъ правилъ, не могутъ быть объектами разума, а являются предметами непосредственнаго ощущенія или чувствованія. Разумъ самъ по себѣ не можетъ сдѣлать какой-либо предметъ пріятнымъ или непріятнымъ для насъ. Разумъ можетъ показать намъ, что при помощи извѣстнаго предмета мы можемъ получить другой, который по самой природѣ своей будетъ нравиться или не нравиться намъ, но ничто не можетъ быть пріятнымъ или непріятнымъ само по себѣ, если оно не является таковымъ въ силу непосредственнаго ощущенія или чувствованія. Такимъ образомъ, если въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ добродѣтель намъ нравится, а порокъ насъ отталкиваетъ, то это происходитъ въ силу непосредственнаго ощущенія или такового же чувства [1]). По мнѣнію А. Смита, Гетчесону принадлежитъ заслуга выясненія громадной роли непосредственнаго чувства въ процессѣ нравственнаго сужденія, въ связи съ отграниченіемъ

---

1) Ib., pp. 336—339.

этого акта отъ работы разсудка, которая также, несомнѣнно, имѣетъ мѣсто въ процессѣ моральнаго дѣйствованія [1]).

Переходя къ разсмотрѣнію направленія, по которому истиннымъ судьею въ процессѣ нравственнаго дѣйствованія является чувство, Смитъ намѣчаетъ два теченія въ этомъ направленіи. Первое изъ нихъ признаетъ спеціальную душевную функцію, которая не можетъ быть отожествлена ни съ какими другими психическими дѣятельностями. Эта функція обыкновенно называется нравственнымъ чувствомъ или нравственнымъ смысломъ [2]). Представители второго теченія, исходя изъ того положенія, что природа дѣйствуетъ по принципу экономіи силъ, не находятъ нужнымъ признавать существованіе спеціальнаго нравственнаго чувства и считаютъ возможнымъ объяснить явленія моральнаго одобренія и неодобренія при помощи общихъ силъ нашего духа, выдвигая на первое мѣсто дѣятельность симпатіи [3]). Склоняясь самъ ко второму рѣшенію вопроса, въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи Смитъ имѣетъ въ виду, главнымъ образомъ, первое направленіе, типичнымъ представителемъ котораго онъ считаетъ Гетчесона. На анализѣ взглядовъ этого моралиста Смитъ останавливается очень долго, но мы не послѣдуемъ за нимъ и остановимся только на его возраженіяхъ противъ существа воззрѣній Гетчесона. Такъ, Смитъ полагаетъ, что у насъ нѣтъ основаній признавать особое моральное чувство, сходное въ процессѣ своего обнаруженія съ актомъ обыкновеннаго ощущенія, подобно тому, какъ негодованіе можетъ быть названо ощущеніемъ оскорбленія, а признательность—ощущеніемъ благодѣянія. Если бы одобреніе и неодобреніе, подобно признательности и негодованію, были эмоціями особаго рода, не похожими ни на какія другія, то мы могли бы ожидать, что во всѣхъ своихъ водоизмѣненіяхъ эти чувства сохраняютъ свои общія черты, которыя яснымъ и очевиднымъ образомъ отличаютъ ихъ отъ другихъ чувствъ (какъ это, напримѣръ, можно сказать о разновидностяхъ эмоціи гнѣва), но на самомъ дѣлѣ мы этого не наблюдаемъ. Такъ, чувство одобренія или неодобренія, испытываемое нами при извѣстныхъ обстоятельствахъ, совершенно не сходно съ такимъ же

[1]) Ib., p. 340.
[2]) Ib., pp. 341—342.
[3]) Ib., p. 342.

чувствомъ при другихъ обстоятельствахъ, и между ними нельзя открыть ни одной общей черты. Одобреніе, воздаваемое нами нѣжному, деликатному и глубоко-гуманному чувству, совершенно различно отъ того одобренія, которое оказывается всему великому, мужественному и геройскому. Равнымъ образомъ, наше отвращеніе къ жестокости не имѣетъ никакого сходства съ презрѣніемъ, возбуждаемымъ въ насъ душевною низостью [1]). Затѣмъ, съ точки зрѣніи теоріи Гетчесона нельзя объяснить того факта, что и само одобреніе или неодобреніе кажется намъ хорошимъ или дурнымъ смотря по тому, основательно ли оно или нѣтъ. На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ раціональный отвѣтъ: когда одобреніе, которое получается у другого человѣка, созерцающаго поведеніе третьяго, совпадаетъ съ нашимъ собственнымъ одобреніемъ, мы одобряемъ одобреніе этого другого и считаемъ его нравственно хорошимъ; напротивъ, когда оно не совпадаетъ съ нашими чувствами, мы не одобряемъ его и считаемъ нравственно дурнымъ. Такимъ образомъ, по крайней мѣрѣ въ этомъ случаѣ, совпаденіе или несовпаденіе чувства у наблюдателя и у лица наблюдаемаго является основаніемъ для нравственнаго одобренія или неодобренія [1]). Далѣе, противъ существованія особаго моральнаго чувства говоритъ, по мнѣнію Смита, то обстоятельство, что это чувство, которому, повидимому, предназначено Провидѣніемъ быть руководящимъ принципомъ человѣческой природы, до сихъ поръ было столь мало замѣтно, что даже не имѣло спеціальнаго названія ни въ одномъ языкѣ. Терминъ «нравственное чувство»—самаго поздняго происхожденія и еще не получилъ права гражданства въ англійской рѣчи. Слово «совѣсть» непосредственно не можетъ служить обозначеніемъ какой-либо нравственной способности, при помощи которой мы что-либо одобряемъ или не одобряемъ [2]). Наконецъ, если бы дѣйствительно существовала какая-либо отдѣльная способность въ видѣ нравственнаго чувства, то естественно было бы ожидать, что при какихъ-нибудь обстоятельствахъ мы замѣтимъ въ самихъ себѣ существованіе этого чувства, не смѣшивая его съ другими чувствованіями, все равно какъ мы испытываемъ радость, печаль, надежду и страхъ, не смѣшивая эти переживанія съ другими

[1]) Ib., pp. 349—353.
[2]) Ib , pp. 354—355.

эмоціями. Однакожъ въ дѣйствительности едва ли кто могъ наблюдать такое «чистое» нравственное чувство, безъ присоединенія къ нему симпатіи или антипатіи, признательности или негодованія, или даже безъ всякой связи съ нѣкоторыми теоретическими правилами или съ стремленіемъ къ порядку и красотѣ [1]).

Характеризуя эти разнообразныя точки зрѣнія при рѣшеніи моральной проблемы, Смитъ затрагиваетъ и воззрѣнія своего друга—Юма, поскольку у послѣдняго на столь видное мѣсто выдвигается утилитарный принципъ [2]). Вопреки Юму, Смитъ утверждаетъ, что точка зрѣнія полезности или вреда не есть главный источникъ нашего одобренія или порицанія. Эти послѣднія чувства могутъ быть усилены и укрѣплены воспріятіемъ красоты или безобразія, связаннымъ съ явленіями пользы или вреда, но по своему первоначальному происхожденію они существенно отличаются отъ этого воспріятія. Такъ, одобреніе, которое мы выражаемъ добродѣтели, совсѣмъ не тожественно съ тѣмъ чувствомъ полезности, которое мы можемъ получить отъ созерцанія удачно выстроеннаго дома. Далѣе, изъ опыта мы знаемъ, что полезность, связанная съ извѣстнымъ расположеніемъ духа, рѣдко бываетъ первымъ основаніемъ для нашего одобренія, но что главнымъ элементомъ чувства одобренія является сознаніе своеобразнаго соотвѣтствія или умѣстности даннаго поступка,—сознаніе, которое не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ представленіямъ о пользѣ. Такъ, напр., возьмемъ добродѣтель благоразумія. При анализѣ этой добродѣтели мы безъ труда вскроемъ главные элементы этого сложнаго свойства: это—превосходство ума и соображенія, благодаря чему мы можемъ предвидѣть всѣ послѣдствія нашего поступка и того самообладанія, въ силу котораго мы можемъ воздержаться отъ настоящаго удовольствія или перенести настоящее страданіе, чтобы въ будущемъ испытать большее удовольствіе или избѣжать бо̀льшихъ страданій. Но преимущество или превосходство разума и соображенія одобряется гораздо больше за ихъ соотвѣтствіе или

[1]) Ib., pp. 356—357.

[2]) По англійскому обычаю, Смитъ не называетъ по имени своего уважаемаго друга, въ то время уже получившаго извѣстность не только въ качествѣ философа, но и въ качествѣ историка,—но едва ли можетъ быть какое-либо сомнѣніе въ томъ, что онъ разумѣетъ именно его, когда говоритъ объ „остроумномъ и пріятномъ авторѣ, который первый объяснилъ, почему польза кажется привлекательной“ (Ib., pp. 475—476).

своеобразное приличіе, чѣмъ за пользу (мы часто очень высоко цѣнимъ эти свойства совершенно независимо отъ приносимой ими пользы). То же самое можно сказать и о самообладаніи, высокая оцѣнка котораго не связана непремѣнно съ приносимою имъ пользою. Правда, такія добродѣтели, какъ человѣколюбіе, справедливость, стремленіе къ общему благу являются очень полезными, но далеко не одна полезность опредѣляетъ ихъ моральную цѣнность[1]).

II.

Уже изъ этого обозрѣнія главнѣйшихъ направленій англійской морали видно, что Смита не удовлетворяетъ въ своемъ цѣломъ ни одно теченіе предшествующей этики, хотя онъ признаетъ цѣнность нѣкоторыхъ отдѣльныхъ элементовъ въ каждой доктринѣ. Въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи онъ пытается дать схему этической системы, имѣя въ виду уже всѣ ранѣе него высказанные взгляды и стараясь опереть свои построенія на извѣстный психологическій фундаментъ. Центръ тяжести этого психологическаго толкованія нравственной дѣятельности составляетъ выясненіе громаднаго значенія симпатіи, каковую психическую функцію Смитъ понимаетъ довольно своеобразно, привлекая ее для объясненія самыхъ различныхъ явленій изъ области морали. Поэтому мы должны болѣе подробно остановиться на этихъ разъясненіяхъ Смита.

Какъ уже можно было видѣть изъ нѣкоторыхъ предшествующихъ замѣчаній, Смитъ признаетъ большую роль эгоистическихъ тенденцій человѣческаго существа, однако, по его мнѣнію, наряду съ эгоизмомъ въ человѣческой психикѣ существуютъ и другія, противоположныя этому эгоизму влеченія. Какъ бы ни былъ великъ эгоизмъ человѣческой природы, заключаетъ Смитъ, однако въ душѣ человѣка, очевидно, есть принципы, въ силу которыхъ ему свойственно принимать участіе въ судьбѣ другихъ людей. Счастье послѣднихъ является для него необходимымъ, хотя бы оно доставляло ему только удовольствіе быть свидѣтелемъ этого счастливаго состоянія. Такимъ образомъ возникаетъ чувство жалости или состраданія къ несчастью этихъ людей, будемъ ли мы непосредственно созерцать это несчастіе или только будемъ пред-

1) Ib. pp. 475—488.

ставлять его въ своемъ воображеніи. Эта эмоція является изначальнымъ свойствомъ человѣческой природы и возникаетъ не только у лицъ преимущественно человѣколюбивыхъ и добродѣтельныхъ, но и у такихъ людей, которые самымъ вызывающимъ образомъ попираютъ законы общественныхъ отношеній [1]). Такъ какъ непосредственно мы не можемъ воспринять душевнаго состоянія другихъ людей, то и представленіе объ ихъ переживаніяхъ можетъ быть составлено нами только путемъ мысленнаго перенесенія насъ самихъ, при помощи воображенія, въ то положеніе, въ которомъ находятся въ настоящее время эти лица. Такимъ образомъ, въ дѣятельности воображенія, именно въ указанной способности этой функціи переносить насъ въ положеніе другихъ людей, и лежитъ источникъ нашего сочувственнаго отношенія къ этимъ людямъ. Благодаря этому, мы можемъ представить, что̀ испытываютъ другіе люди, и даже въ состояніи переживать чувства, аналогичныя тѣмъ, которыя возникаютъ у нихъ. Такъ, когда мы видимъ ударъ, направленный въ руку или ногу другого лица, мы естественно уклоняемся въ сторону и отдергиваемъ собственную руку или ногу; если же этотъ ударъ нанесенъ, то мы въ нѣкоторой мѣрѣ чувствуемъ его и испытываемъ это въ тотъ самый моментъ, когда этотъ ударъ былъ дѣйствительно нанесенъ другому лицу [2]). Сочувствіе, возникающее въ нашей душѣ, возбуждется не одними только печальными или тягостными обстоятельствами. Такъ, герои трагедіи или романа вызываютъ къ себѣ наше сочувствіе какъ своими неудачами, такъ и своими успѣхами, и реальность нашей симпатіи въ обоихъ случаяхъ не можетъ подлежать сомнѣнію [3]). Сила нашей симпатіи находится въ зависимости отъ того, извѣстны ли намъ причины чужого горя или чужой радости. Такъ, если мы слышимъ только неопредѣленныя жалобы мало знакомаго намъ человѣка, у насъ скорѣе можетъ появиться чувство простого любопытства къ положенію этого человѣка и развѣ только самое смутное расположеніе, чѣмъ дѣйствительная симпатія. Такимъ образомъ, это чувство возникаетъ не столько на почвѣ созерцанія самой эмоціи, сколько

[1]) A. Smith. The theory of moral sentiments. 6 ed., London, 1790, v. I. pp. 1—2.
[2]) Ib., p. 4.
[3]) Ib., p. 6.

на почвѣ разсмотрѣнія общаго положенія, возбуждающаго эту эмоцію [1]).

Какова бы ни была причина симпатіи и какимъ бы образомъ ни вызывалось это чувство, ничто не доставляетъ намъ такого удовольствія, какъ если мы встрѣчаемъ въ другихъ людяхъ чувства, сходныя съ нашими, и ничто такъ не оскорбляетъ насъ, какъ если мы не находимъ этого сочувствія [2]). Это явленіе едва ли можно объяснить на почвѣ утонченнаго эгоизма: въ обоихъ случаяхъ эмоціи удовольствія и неудовольствія возникаютъ такъ быстро и часто по такому ничтожному поводу, что здѣсь, повидимому, не можетъ быть рѣчи о личныхъ выгодахъ [3]).

Симпатія усиливаетъ радость и облегчаетъ горе. Она достигаетъ перваго, открывая новый источникъ удовлетворенности, и облегчаетъ горе, возбуждая въ нашемъ сердцѣ единственно пріятное чувство, къ которому мы тогда способны. Поэтому мы всегда охотнѣе повѣряемъ своимъ друзьямъ наши тягостныя чувства, чѣмъ пріятныя переживанія, и намъ гораздо обиднѣе, если эти друзья отказываются раздѣлить наше горе, чѣмъ если они не сливаются съ нашимъ радостнымъ настроеніемъ. Облегченіе страданія въ этомъ случаѣ есть несомнѣнный фактъ: часть страданія какъ будто исчезаетъ при этомъ, и выраженіе «дѣлить горести» имѣетъ здѣсь реальное значеніе: мы не только испытываемъ тягостное ощущеніе страдающаго человѣка, но и облегчаемъ этого человѣка, какъ бы беремъ на себя часть этого страданія [4]). Поэтому самая жестокая обида, которую только можно нанести находящемуся въ несчастіи человѣку, это—отказать въ сочувствіи его положенію [5])

Если внѣшнія проявленія печали и радости вызываютъ у насъ подобныя же эмоціи, то это объясняется тѣмъ, что онѣ пробуждаютъ у насъ общую идею о чемъ-то хорошемъ или дурномъ, что̀ испытываетъ человѣкъ, котораго мы въ данный моментъ наблюдаемъ. Такимъ образомъ, общаго представленія о хорошемъ

---

1) Ib., pp. 9—10.
2) Ib., p. 15.
3) Ib., pp. 15—16.
4) Ib., pp. 18—19.
5) Ib., p. 19.

или дурномъ уже достаточно для того, чтобы возбудить извѣстную симпатію къ человѣку, который переживаетъ это хорошее или дурное, между тѣмъ какъ общее представленіе объ обидѣ не возбуждаетъ въ насъ никакой симпатіи къ гнѣву или мести обиженнаго [1]).

На почвѣ симпатіи создается такое представленіе о вещахъ, когда послѣднія разсматриваются какъ соотвѣтствующія или «годная», когда поступки признаются умѣстными или неумѣстными. Если означенные аффекты другого человѣка находятся въ полномъ соотвѣтствіи съ симпатическими эмоціями зрителя, то они неизбѣжно кажутся этому послѣднему естественными и соотвѣтствующими предметамъ, вызвавшимъ ихъ. Наоборотъ, если зритель, представивъ себя на мѣстѣ другого человѣка, не находитъ въ себѣ чувствованій, переживаемыхъ этимъ другимъ лицомъ, то онъ не считаетъ этихъ чувствованій справедливыми, умѣстными и соотвѣтствующими предметамъ, возбудившимъ ихъ. Такимъ образомъ, одобрять или не одобрять чувство другихъ людей, находить ихъ соотвѣтствующими или не соотвѣтствующими предметамъ—это то же самое, это всецѣло симпатизировать или не симпатизировать имъ. Человѣкъ, сочувствующій полученнымъ мною обидамъ и замѣчающій, что я чувствую ихъ совершенно такъ же, какъ и онъ, неизбѣжно одобритъ мое негодованіе. Равнымъ образомъ, человѣкъ, сочувствующій моему страданію, не можетъ найти моей скорби не основательной [2]).

Далѣе Смитъ болѣе подробно выясняетъ роль симпатіи въ процессѣ квалификаціи явленій какъ хорошихъ или какъ дурныхъ, поскольку мы имѣемъ въ виду дѣйствія и поступки другихъ людей. Чувство, изъ котораго вытекаетъ поступокъ и благодаря которому поступокъ квалифицируется какъ хорошій или какъ дурной, можно разсматривать съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія: съ точки зрѣнія вызвавшей его причины или обусловившаго его мотива и съ точки зрѣнія цѣли, къ которой онъ стремится, или результата, который будетъ имъ достигнутъ [3]). Философы послѣдняго времени имѣли въ виду, по мнѣнію Смита, главнымъ образомъ,

---

[1]) Ib., pp. 8—9.
[2]) Ib., pp. 23—24.
[3]) Ib., p. 29.

цѣль или тенденцію нашихъ душевныхъ движеній и мало обращали вниманія на причину, вызывающую эти душевныя переживанія. Однако въ обыденной жизни, когда мы судимъ о поведеніи какого-либо лица и о чувствахъ, направляющихъ это поведеніе, мы всегда принимаемъ во вниманіе обѣ эти точки зрѣнія. Такъ, когда мы осуждаемъ въ комъ-нибудь чрезмѣрную любовь, печаль или злобу, мы обращаемъ вниманіе не только на гибельныя слѣдствія чрезмѣрнаго чувства, но и на недостаточныя причины, вызвавшія эту эмоцію [1]). При этомъ сужденіи о соотвѣтствіи извѣстнаго чувства вызвавшей его причинѣ, у насъ нѣтъ другого критерія, кромѣ сходства этого чувства съ соотвѣтствующимъ движеніемъ въ нашей собственной душѣ. Такъ, если мы, вообразивъ себя въ подобныхъ же обстоятельствахъ, найдемъ, что эти обстоятельства вызвали бы у насъ соотвѣтствущія же чувства, то мы признаемъ самыя чувства вполнѣ умѣстными и естествеными. Если же дѣло обстоитъ иначе, то эти чувства считаются нами не имѣющими для себя основанія и не соотвѣтствующими положенію [2]).

Мы можемъ судить о способностяхъ другихъ людей по нашимъ собственнымъ способностяхъ,—другого средства для этого у насъ нѣтъ. Точно такимъ же образомъ мы можемъ судить и о чувствахъ другихъ людей. Это сужденіе можетъ имѣть мѣсто при двухъ различныхъ обстоятельствахъ: 1) когда предметы, возбуждающіе чувство, разсматриваются совершенно независимо отъ насъ самихъ и отъ того человѣка, о чувствахъ котораго мы произносимъ сужденіе; 2) когда эти предметы разсматриваются постольку, поскольку они вызываютъ чувство въ насъ самихъ или въ этихъ другихъ людяхъ. Въ первомъ случаѣ, если существуетъ симпатія между нашими чувствами и чувствами посторонняго человѣка, мы одобряемъ его вкусы и соглашаемся съ его сужденіями. Такъ, на общіе предметы наукъ и искусствъ люди смотрятъ одинаковыми глазами, какъ на вещи, не имѣющія къ нимъ никакого прямого отношенія и не затрагивающія ихъ интимныхъ чувствъ. Если въ этомъ случаѣ и наблюдается различіе впечатлѣній, то оно объясняется не одинаковой степенью внимательности къ отдѣль-

[1]) Ib., p. 29.
[2]) Ib., p. 31.

нымъ составнымъ частямъ или вообще недостаткомъ необходимой проницательности. Одобреніе мнѣній другихъ людей, наблюдаемое въ этомъ случаѣ, имѣетъ мѣсто только тогда, когда передъ нами налицо примѣры исключительной умственной проницательности или вообще духовной одаренности. Можетъ имѣть здѣсь нѣкоторое значеніе и элементъ полезности, но ему никогда не принадлежитъ въ этомъ случаѣ первенствующей роли [1]). Если теперь идетъ рѣчь о предметахъ, имѣющихъ ближайшее и прямое отношеніе къ намъ или къ человѣку, о чувствахъ котораго мы судимъ, то въ такомъ случаѣ гораздо труднѣе достигнуть желательной гармоніи и необходимаго соотвѣтствія. Вполнѣ естественно различіе во взглядахъ на происшедшее со мной несчастіе между мною и этимъ другимъ человѣкомъ, но въ то же время совершенно неизбѣжно требованіе, чтобы этотъ человѣкъ выражалъ сочувствіе постигшему меня несчастію. Для этого этотъ наблюдатель долженъ, путемъ воображенія, перенести себя въ мое положеніе и ясно представить всѣ мои душевныя переживанія. Но чувство наблюдателя всегда будутъ слабѣе переживаній страдающаго человѣка. Правда, состраданіе или симпатія есть естественное чувство человѣка, однако переживанія другого человѣка никогда не захватываютъ насъ такъ сильно, какъ наши собственныя эмоціи. Перемѣщеніе, путемъ воображенія, въ положеніе другого человѣка вполнѣ возможно, но оно длится одно мгновеніе, при чемъ у насъ всегда остается мысль, что реальное страданіе присуще именно этому другому человѣку, а не намъ [2]). Какъ бы то ни было, въ интересахъ согласованія душевныхъ переживаній, природа научаетъ въ одно и то же время посторонняго человѣка вообразить на мѣстѣ страдающаго, а послѣдняго—поставить себя въ положеніе свидѣтеля. Постоянно переносясь воображеніемъ одинъ на мѣсто другого, они взаимно переживаютъ соотвѣтственныя измѣненія въ эмоціяхъ. Такимъ путемъ достигается болѣе спокойное отношеніе къ страданію. Именно, зритель старается представить себѣ, что онъ испытывалъ бы, если онъ находился на мѣстѣ страдающаго человѣка, а послѣдній воображаетъ свое собственное состояніе, если бы ему пришлось быть только зрителемъ настоящаго несча-

[1]) Ib. p. 31—35.
[2]) Ib. p. 35—38.

стія. Такимъ образомъ возникаетъ видъ своеобразной двойной симпатіи: симпатіи зрителя или свидѣтеля къ страдающему человѣку и симпатіи страдающаго человѣка къ свидѣтелю его несчастія. Переживанія этого посторонняго свидѣтеля гораздо слабѣе эмоцій самого страдающаго человѣка, и это обстоятельство отзывается на состояніи послѣдняго, ослабляя для него тяжесть его собственныхъ переживаній въ присутствіи посторонняго человѣка[1]).

Благодаря указаннымъ усиліямъ двоякаго рода—усилію со стороны зрителя войти въ положеніе страдающаго человѣка и усилію со стороны послѣдняго перенестись въ состояніе наблюдателя—возникаютъ два типа добродѣтелей: добродѣтели мягкаго и кроткаго типа—кроткая снисходительность, мягкое человѣколюбіе, и добродѣтели болѣе строгаго типа: самоотреченіе, самообладаніе, господство надъ страстями [2]).

Отдавать свое сочувствіе другимъ и меньше думать о себѣ, ограничивать свой собственный эгоизмъ и отдаваться благожелательнымъ влеченіямъ представляетъ высшую ступень нравственнаго совершенства, до которой только можетъ достигнуть человѣческая природа. Только такимъ путемъ можетъ быть осуществлена та гармонія чувствъ и эмоцій между людьми, когда наши влеченія являются естественными и приносятъ намъ счастье. Если основная заповѣдь христіанства повелѣваетъ намъ любить ближняго какъ самого себя, то великій законъ природы состоитъ въ томъ, чтобы мы любили себя не болѣе, чѣмъ любимъ другихъ, или не болѣе, чѣмъ наши ближніе могутъ любить насъ [3]).

Добродѣтель есть нѣчто превосходное, необычно великое и прекрасное, возвышающееся надъ тѣмъ, что вульгарно и ординарно. Добродѣтели кроткаго типа обусловливаются тою степенью чувствительности, которая чаруетъ насъ изысканною и неожиданною мягкостью и нѣжностью. Добродѣтели геройскія, вызывающія наше уваженіе, зависятъ отъ того самообладанія, которое удивляетъ насъ своимъ изумительнымъ господствомъ надъ самыми неукротимыми страстями человѣческой природы. Въ этомъ отношеніи можетъ быть значительное различіе между добродѣтелью и про-

---

[1]) Ib., pp. 40—41.
[2]) Ib., p. 44.
[3]) Ib., p. 47.

стымъ соотвѣтствіемъ или приличіемъ, между свойствами и дѣйствіями, заслуживающими удивленія и прославленія, и тѣми изъ нихъ, которыя заслуживаютъ одобренія. Чтобы поступить соотвѣтственно положенію, для этого достаточно обыкновенной чувствительности или самообладанія, какъ это и наблюдается во многихъ житейскихъ поступкахъ, которые не заслуживаютъ имени добродѣтели. Наоборотъ, можетъ быть много добродѣтельнаго въ поступкахъ, которые, повидимому, нарушаютъ соотвѣтствіе или приличіе, но которые обнаруживаютъ исключительное совершенство и особенное напряженіе силы духа [1]).

При опредѣленіи степени осужденія или одобренія человѣческихъ поступковъ, мы пользуемся двумя различными масштабами: прежде всего, представленіемъ о томъ полномъ или безусловномъ совершенствѣ, до котораго при затруднительныхъ обстоятельствахъ ни одно человѣческое существо не достигало и не можетъ достигнуть, и затѣмъ представленіемъ о степени близости или удаленности дѣйствій большей части людей отъ этого полнаго совершенства. Все, что лежитъ по одну сторону этой границы, будучи далекимъ отъ совершенства, все-таки заслуживаетъ похвалы; все же, лежащее по другую сторону, является объектомъ нашего порицанія [2]).

Намъ свойственна болѣе живая симпатія къ страданію и болѣе слабое сочувствіе удовольствію, но мы всегда охотнѣе сочувствуемъ чужой радости, чѣмъ чужому горю, если только намъ не мѣшаетъ зависть [3]).

Далѣе Смитъ пытается свести явленія моральнаго одобренія и порицанія къ болѣе элементарнымъ психическимъ процессамъ. Дѣйствіе кажется намъ достойнымъ награды, если оно вызываетъ въ насъ чувство, непосредственно побуждающее насъ наградить виновника этого дѣйствія или сдѣлать ему хорошее. Подобнымъ же образомъ, поступокъ кажется намъ заслуживающимъ наказанія, если вызванное имъ чувство побуждаетъ насъ причинить непріятное или обиду виновнику этого поступка. Чувство, непосредственнымъ и прямымъ образомъ толкающее насъ къ награжденію,

---

[1]) Ib., pp. 48—50.
[2]) Ib., p. 51.
[3]) Ib., p. 105.

есть благодарность, а чувство, побуждающее насъ подобнымъ же образомъ къ тому, чтобы наказать, есть месть. Такимъ образомъ, дѣйствіе, являющееся естественнымъ объектомъ благодарности, заслуживаетъ награды, а дѣйствіе, оказывающееся объектомъ мести, кажется намъ достойнымъ наказанія. Поэтому, награждать—значитъ воздавать, платить добромъ за добро, наказывать—значитъ тоже воздавать, но въ другомъ смыслѣ, именно платить зломъ за причиненное зло [1]). Отсюда слѣдуетъ, что благодарность и месть суть чувства, самымъ ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ побуждающія насъ къ награжденію и наказанію. Тотъ, кто заслуживаетъ нашу благодарность, кажется намъ достойнымъ награды, а тотъ, кто возбуждаетъ въ насъ мщеніе, является передъ нами заслуживающимъ наказанія [2]). Природа, говоритъ Смитъ, раньше всѣхъ размышленій о пользѣ наказанія, запечатлѣла въ человѣческомъ сердцѣ, самыми сильными и неизгладимыми чертами, непосредственное и инстинктивное одобреніе священнаго и необходимаго закона возмездія [3]). Какъ человѣкъ поступаетъ съ другими людьми, такъ и съ нимъ могутъ поступать, и законъ возмездія есть великій законъ, диктуемый самою природой [4]).

Какъ при оцѣнкѣ благодѣянія, такъ и при оцѣнкѣ мести мы должны принимать во вниманіе тѣ побужденія, которыя въ первомъ случаѣ вызвали благодѣяніе, а во второмъ — причинили ущербъ [5]). Такъ, сердце наше должно согласиться съ тѣми мотивами, которые подвигли на хорошій поступокъ лицо, сдѣлавшее благодѣяніе, и только въ такомъ случаѣ мы можемъ раздѣлить благодарность того, кто получилъ благодѣяніе. Равнымъ образомъ, чтобы раздѣлить месть пострадавшаго человѣка, намъ нужно предварительно осудить побужденія лица, причинившаго ему вредъ, необходимо почувствовать,что сердце наше недоступно никакой симпатіи къ мотивамъ, которые вызвали это лицо на данный поступокъ [1]).

Такимъ образомъ, дѣйствія, имѣющія цѣлью принести благо и вызываемыя соотвѣтственными мотивами, одни только достойны

[1]) Ib., p. 162.
[2]) Ib., p. 166.
[3]) Ib., p. 172.
[4]) Ib., p. 203.
[5]) Ib., pp. 178—180.

награды, такъ какъ только они одни признаются заслуживающими благодарность или способными вызвать чувство признательности въ душѣ зрителя. Дѣйствія, ставящія своею цѣлью причинять вредъ и вытекающія изъ соотвѣтственныхъ мотивовъ, только одни достойны наказанія, такъ какъ только они одни являются объектами негодованія или симпатически вызываютъ это чувство у человѣка, который видитъ эти поступки [1]).

Подобно тому, какъ наше чувство о приличіи или естественности поведенія человѣка возникаетъ изъ того, что можно назвать прямой или непосредственной симпатіей къ влеченіямъ и мотивамъ лица, поступающаго такимъ образомъ, такъ и наше чувство одобренія поступковъ другого лица обязано своимъ происхожденіемъ тому, что можно назвать косвенной симпатіей къ благодарности у того, на комъ отражаются эти поступки. Поэтому чувство одобренія является сложнымъ чувствомъ, состоящимъ изъ двухъ раздѣльныхъ эмоцій: изъ прямой симпатіи къ чувствамъ человѣка, дѣлающаго благодѣяніе, и изъ косвенной симпатіи къ благодарности человѣка, который является объектомъ этого благодѣянія [2]). Равнымъ образомъ, подобно тому какъ наше чувство о неприличіи или о несоотвѣтствіи поступковъ возникаетъ благодаря отсутствію симпатіи или благодаря прямой антипатіи къ чувствамъ и побужденіямъ дѣйствующаго лица, такъ и наше чувство неодобренія поступковъ обязано своимъ происхожденіемъ тому, что можно назвать косвенной симпатіей къ мести или негодованію со стороны лица, получившаго оскорбленіе. Отсюда и чувство неодобренія является также сложнымъ чувствомъ, состоящимъ изъ двухъ раздѣльныхъ эмоцій: изъ прямой антипатіи къ побужденіямъ человѣка, причинившаго вредъ, и изъ косвенной симпатіи къ чувству мести или негодованія того человѣка, которому была нанесена обида [3]).

Но здѣсь нужно указать еще на одно различіе между одобреніемъ соотвѣтственнаго (или приличнаго) и одобреніемъ моральной заслуги или благодѣянія. Для возникновенія одобренія перваго рода необходима какъ полная симпатія къ дѣйствующему лицу, такъ и полное согласіе между его чувствами и нашими собствен-

---

[1]) Ib., p. 193.
[2]) Ib., pp. 181—182.
[3]) Ib., pp. 184—185.

ными. Такъ, при извѣстіи о несчастіи, испытанномъ моимъ другомъ, настоящая симпатія можетъ возникнуть только тогда, когда установится гармонія между его чувствованіями и моими собственными переживаніями. Напротивъ, когда мнѣ дѣлается извѣстнымъ благодѣяніе, оказанное другому человѣку, то, независимо отъ того, какое чувство вызываетъ этотъ поступокъ въ облагодѣтельствованномъ, я необходимо долженъ одобрить дѣйствіе благодѣтеля, если только я, вообразивъ себя на мѣстѣ облагодѣтельствованнаго, испытаю чувство благодарности къ благодѣтелю. Такимъ образомъ, реальнаго соотвѣтствія чувствованій здѣсь не требуется, и наше одобреніе хорошаго поступка часто бываетъ основано на той воображаемой симпатіи, благодаря которой мы захвачены впечатлѣніемъ отъ этого поступка не менѣе, чѣмъ лицо, которое дѣйствительно испытало благодѣяніе [1]).

Итакъ, въ основѣ моральнаго одобренія или неодобренія лежатъ такія естественныя чувства, какъ благодарность и месть. Эти чувства являются источниками состояній своеобразнаго удовольствія или неудовольствія. Причины удовольствія и страданія, каковы бы онѣ ни были и какъ бы онѣ ни дѣйствовали, непосредственно вызываютъ во всѣхъ живыхъ существахъ чувства благодарности и мести [2]).

Необходимо три различныхъ условія для того, чтобы естественнымъ образомъ возбудить по отношенію къ себѣ благодарность или месть: нужно быть причиной удовольствія или страданія; нужно быть способнымъ самому испытать эти чувства и, наконецъ, необходимо не только вызвать эти ощущенія, но вызвать ихъ съ намѣреніемъ, и въ зависимости отъ этого намѣренія получается чувство одобренія или неодобренія. Въ силу перваго условія возбуждаются благодарность или гнѣвъ; вторымъ условіемъ опредѣляется награда или наказаніе; третье условіе необходимо не только для полнаго развитія этихъ чувствъ, но и для достиженія удовольствія или страданія въ высшей степени [3]).

Если теперь резюмировать вопросъ о моральномъ критеріи, то для сужденія о поступкѣ съ точки зрѣнія его моральнаго одо-

---

1) Ib., pp. 191—192.
2) Ib., p. 234.
3) Ib., p. 241.

бренія или порицанія необходимо обращать вниманіе на три обстоятельства: на намѣренія или движенія сердца, которыя вызвали поступокъ; на внѣшнее выраженіе этого чувства или на тѣлесныя движенія и, наконецъ, на благотворныя или дурныя послѣдствія, которыя влечетъ за собой этотъ поступокъ. Послѣднія два обстоятельства не могутъ быть предметомъ моральнаго одобренія или порицанія: внѣшнее выраженіе одинаково въ совершенно различныхъ съ моральной точки зрѣнія дѣйствіяхъ (напр., процессъ убійства животнаго и человѣка); послѣдствія же почти всегда зависятъ отъ случая, а не отъ человѣка. Такимъ образомъ, единственнымъ предметомъ одобренія или порицанія является намѣреніе или движеніе сердца. Таковъ чисто теоретическій выводъ, но на самомъ дѣлѣ, въ примѣненіи къ отдѣльнымъ поступкамъ, результатамъ или послѣдствіямъ дѣйствій принадлежитъ большое значеніе въ процессѣ моральнаго одобренія или порицанія [1]).

III.

До сихъ поръ Смитъ анализировалъ условія одобренія или неодобренія нами чужого дѣйствія. Но затѣмъ ему важно было выяснить характеръ одобренія или неодобренія нашихъ собственныхъ поступковъ. Принципъ, на основаніи котораго мы естественно одобряемъ или не одобряемъ наше собственное поведеніе, повидимому, тотъ же самый, при помощи котораго мы судимъ о поведеніи другихъ людей. Мы одобряемъ или порицаемъ наше собственное поведеніе смотря по тому, находимъ ли похвальными или достойными порицанія вызвавшіе его мотивы, если мы станемъ на мѣсто другого человѣка и будемъ смотрѣть на себя съ его точки зрѣнія или какъ бы его глазами. Мы не можемъ судить о чувствахъ и мотивахъ, побудившихъ насъ къ дѣйствію, если мы не отрѣшимся отъ самихъ себя и если не сумѣемъ взглянуть на нихъ съ нѣкотораго разстоянія. Такимъ образомъ, мы стараемся посмотрѣть на наше поведеніе такъ, какъ посмотрѣлъ бы на него, по нашему представленію, безпристрастный и справедливый человѣкъ. Если, вообразивъ себя на его мѣстѣ, мы

[1]) Ib., pp. 230—233.

раздѣляемъ всѣ чувства и мотивы, руководившіе нами, то мы одобряемъ самихъ себя вслѣдствіе сочувствія къ одобренію этого судьи, считаемаго нами нелицепріятнымъ; въ противномъ случаѣ мы сочувствуемъ неодобренію этого воображаемаго свидѣтеля и осуждаемъ себя[1]). Слѣдовательно, когда я оцѣниваю мое собственное поведеніе, когда я стараюсь произнести судъ надъ нимъ, тогда я какъ бы раздваиваюсь: одна половина моя, оцѣнщикъ и судья, играетъ совершенно иную роль, чѣмъ другая половина, поведеніе которой оцѣнивается и судится. Первое изъ этихъ лицъ, которыя соединены въ это время во мнѣ одномъ, есть наблюдатель или зритель, чувства котораго въ отношеніи моего поведенія я стараюсь принять, мысленно переносясь въ его положеніе и разсматривая оттуда мое поведеніе. Второе лицо есть самъ дѣятель, именно *я*, и его то поступки я стараюсь оцѣнить въ качествѣ наблюдателя. Такимъ образомъ, одно лицо судитъ, другое—судится[2]).

Что въ этомъ своеобразномъ процессѣ большое значеніе принадлежитъ такъ называемому общественному мнѣнію, это едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Быть пріятнымъ и достойнымъ награды или заслуживать любовь и имѣть право на награду—суть два главныхъ признака добродѣтели; наоборотъ, быть предметомъ ненависти и заслуживать наказаніе—главныя черты порока. Но оба эти признака находятся въ непосредственной зависимости отъ мнѣнія о насъ другихъ людей. Добродѣтель является пріятной и достойной награжденія не потому, что она представляетъ объектъ собственной любви или собственнаго самовознагражденія, но потому, что она вызываетъ извѣстныя чувства у другихъ людей. Сознаніе, что мы являемся объектомъ такихъ благосклонныхъ чувствъ со стороны другихъ людей, является источникомъ того внутренняго спокойствія и самоудовлетворенія, которыя естественно сопровождаютъ добродѣтель; сознаніе, что мы вызываемъ къ себѣ противоположныя чувства, служитъ источникомъ мученій, сопровождающихъ порокъ[3]).

Однако эта роль общественнаго мнѣнія или сужденія другихъ людей относительно нашего поведенія, какъ бы значительна она

---

[1]) Ib., pp. 276—277.
[2]) Ib., pp. 282—283.
[3]) Ib., pp. 283—284.

ни была, преодолѣвается высшимъ моральнымъ приговоромъ, источникъ котораго находится внутри насъ, въ глубинѣ нашей совѣсти. Всемогущій Творецъ природы, говоритъ Смитъ, научилъ насъ придавать цѣну чувствамъ и сужденіямъ нашихъ собратьевъ, чувствовать большее или меньшее удовольствіе, когда они одобряютъ наше поведеніе, испытывать и большее или меньшее неудовольствіе, когда они порицаютъ его. Онъ поставилъ человѣка, если такъ можно выразиться, непосредственнымъ судьею человѣческаго рода, и, создавъ его по образу Своему, Онъ сдѣлалъ его какъ бы своимъ намѣстникомъ на землѣ, чтобы онъ могъ наблюдать за поведеніемъ своихъ собратьевъ. Природа внушаетъ намъ подчиняться приговору этого суда, ибо мы испытываемъ тягостное чувство, когда вызываемъ порицаніе людей, и гордимся, когда заслуживаемъ похвалу. Но хотя человѣкъ поставленъ, въ нѣкоторомъ родѣ, непосредственнымъ судьею надъ другими людьми, однако судъ его только судъ первой инстанціи. Рѣшеніе этого суда переносится въ болѣе высшій судъ, въ судъ собственной совѣсти, въ судъ воображаемаго безпристрастнаго и хорошо освѣдомленнаго свидѣтеля, въ судъ внутренняго человѣка, великаго судьи и высшаго посредника въ отношеніи нашего поведенія. Приговоры этихъ судовъ зиждутся на принципахъ хотя и сходныхъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, однако не тожественныхъ. Власть надъ нами другихъ людей имѣетъ въ основѣ желаніе реальной похвалы или реальнаго порицанія. Приговоръ внутренняго человѣка или совѣсти основанъ на желаніи заслуженной (въ моральномъ смыслѣ) похвалы и на отвращеніи къ заслуженному порицанію, на желаніи обладать такими качествами и совершать такіе поступки, которые вызываютъ нашу любовь и наше удивленіе, если мы видимъ ихъ въ другихъ людяхъ, а также на устраненіи отъ такихъ качествъ и такихъ поступковъ, которые мы ненавидимъ и презираемъ въ другихъ людяхъ [1]).

Далѣе Смитъ въ слѣдующихъ, не лишенныхъ паѳоса выраженіяхъ, изображаетъ природу этой своеобразной душевной функціи. «Мягкое чувство человѣколюбія, говоритъ онъ, та слабая искра благожелательности, которую природа зажгла въ человѣческомъ сердцѣ, не въ состояніи заглушить сильнѣйшихъ импульсовъ себялюбія. Болѣе сильная власть, болѣе сильный мотивъ

[1]) Ib., pp. 320—322.

дѣйствуетъ на насъ въ подобныхъ случаяхъ. Это—разумъ, принципъ, совѣсть, живущій въ насъ внутренній человѣкъ, великій судія и высшій оцѣнщикъ нашего поведенія. Именно совѣсть, когда мы готовы посягнуть на счастье нашихъ близкихъ, взываетъ къ намъ голосомъ, способнымъ остановить самыя притязательныя страсти, что мы только одно лицо среди множества другихъ лицъ, нисколько не лучшее каждаго изъ этихъ другихъ, и что, отдавая себѣ столь дерзкое и слѣпое предпочтеніе, мы становимся предметомъ, достойнымъ отвращенія, ненависти и проклятія. Одна только совѣсть учитъ насъ, какъ ничтожны мы сами и все, что относится къ намъ самимъ, и какъ эти естественныя заблужденія себялюбія могутъ быть исправлены этимъ безпристрастнымъ зрителемъ. Совѣсть показываетъ намъ цѣнность благородства и гнусность несправедливости, достоинство жертвы самыми значительными собственными выгодами въ цѣляхъ еще болѣе значительныхъ преимуществъ для другихъ людей и вскрываетъ отталкивающую сторону хотя бы незначительнаго оскорбленія другого въ интересахъ получить наибольшія выгоды для самихъ себя. Любовь къ нашимъ ближнимъ, любовь къ человѣку во многихъ случаяхъ недостаточны для того, чтобы дать возможность обнаружиться этимъ божественнымъ добродѣтелямъ. Въ этихъ случаяхъ имѣетъ мѣсто болѣе сильная любовь, болѣе могущественное чувство,—это—любовь къ тому, что благородно и возвышенно, что свойственно величію, достоинству и возвышенности нашего собственнаго характера» [1]). Этотъ голосъ внутри насъ, это полубожество, наподобіе полубожества у поэтовъ, повидимому, отчасти—смертной, отчасти безсмертной природы. Оно дѣйствуетъ, какъ кажется, согласно своему божественному происхожденію, когда его сужденія являются твердыми и непоколебимыми, будучи направляемы чувствомъ того, что заслуживаетъ похвалы или порицанія. Но оно, повидимому, обнаруживаетъ свое земное происхожденіе, когда оно само страдаетъ, будучи приведено въ замѣшательство невѣжественными и слабыми сужденіями людей [2]). Въ послѣднемъ случаѣ единственнымъ дѣйствительнымъ утѣшеніемъ несчастнаго и страдающаго человѣка является воззваніе въ верховному суду, къ суду Всевидящаго Судіи

[1]) Ib., pp. 336—338.

[2]) Ib., p. 324.

вселенной, приговоръ котораго одинъ только можетъ быть неподкупнымъ и непогрѣшимымъ. Твердая вѣра въ истинную непогрѣшимость Его великаго суда, передъ которымъ оправдывается невинность и награждается добродѣтель, одна можетъ поддержать человѣка среди унынія и душевной подавленности, среди смятенія въ состояніи нашего внутренняго человѣка, котораго природа поставила стражемъ не только нашей невинности, но и нашего спокойствія. Такимъ образомъ, наше счастье въ этой жизни нерѣдко зависитъ отъ смиренной надежды и упованія на будущую жизнь. Эта надежда и упованіе глубоко вкоренены въ нашемъ сердцѣ, и только они одни могутъ поддержать высокія идеи о нашемъ достоинствѣ, они одни могутъ бросить свѣтъ на страшную перспективу нашего разрушенія и сохранить наше жизнерадостное настроеніе среди тѣхъ тяжелыхъ несчастій, которымъ мы нерѣдко подвергаемся въ жизни [1]).

Здѣсь, такимъ образомъ, Смитъ затрагиваетъ вопросъ объ отношеніи нравственности къ религіи или, вѣрнѣе, говоритъ о значеніи религіи для укрѣпленія и обоснованія моральной дѣятельности. Смитъ признаетъ большую роль религіи въ актахъ нравственной жизни, хотя не всѣ формы религіознаго сознанія находятъ у него положительную оцѣнку. Религія, даже въ самой грубой формѣ, освящала правила нравственности задолго до возникновенія искусственнаго разсужденія и философіи [2]). Она же укрѣпляетъ естественное чувство долга. Поэтому люди, глубоко проникнутые религіозными чувствами, пользуются большимъ довѣріемъ въ отношеніи ихъ честности. Относительно такихъ людей естественно предположить, что въ ихъ нравственной дѣятельности есть одно лишнее побужденіе: кромѣ обычныхъ мотивовъ (умѣстность поступка, добрая слава, одобреніе со стороны самого себя и другихъ), такой человѣкъ постоянно призываетъ въ свидѣтели Всевышняго, который въ концѣ-концовъ наградитъ его по заслугамъ. Отсюда гораздо больше довѣрія къ правотѣ и точности въ поведеніи такого человѣка [3]). Но это возможно, продолжаетъ А. Смитъ, только въ томъ слу-

[1]) Ib., pp. 324—325.
[2]) Ib., p. 409.
[3]) Ib., pp. 426—427.

чаѣ, «если естественные принципы религіи не извращены сектантской и партійною ревностью безславной кабалы; если первыя требованія, на исполненіи которыхъ настаиваетъ религія,—нравственныя обязательства; если люди не научились разсматривать соблюденіе суетныхъ предписаній какъ болѣе непосредственную религіозную обязанность, чѣмъ акты справедливости и благотворительности, воображая, что при помощи жертвъ (религіозныхъ), церемоній и пустыхъ моленій они могутъ помирить себя съ Божествомъ, несмотря на (совершаемые ими) обманъ, вѣроломство и насиліе [1])».

Но, придавая религіи большое значеніе въ качествѣ стимула нравственной дѣятельности, Смитъ совсѣмъ не думаетъ, что религіозные принципы могутъ быть единственными мотивами моральныхъ дѣйствій. Есть мнѣніе, говоритъ Смитъ, по которому «единственнымъ принципомъ и мотивомъ всего нашего поведенія, при выполненіи различныхъ (моральныхъ) обязанностей, должно быть чувство, что все это мы должны совершить по повелѣнію Божества [2])». «Я не стану здѣсь спеціально разсматривать этого мнѣнія, продолжаетъ моралистъ; я только замѣчу, что мы не должны бы его ожидать отъ людей, исповѣдующихъ религію, первая заповѣдь которой учитъ любить Бога всѣмъ сердцемъ, всею душою, всѣми силами, но вторая учитъ любить нашего ближняго, какъ самого себя; самихъ же себя мы любимъ, конечно, ради себя (или для себя), а не потому, что намъ приказано это дѣлать. Что чувство долга должно быть единственнымъ принципомъ нашего поведенія, это совсѣмъ не является заповѣдью христіанства; послѣднее только говоритъ, что это чувство является однимъ изъ руководящихъ принциповъ, подобно тому, какъ этими принципами является философія и здравый смыслъ [3])».

Такимъ образомъ, нравственность, въ концѣ-концовъ, есть естественное дѣло, и для оправданія такой дѣятельности нѣтъ нужды въ какой-либо особой, превосходящей обычный авторитетъ или внутреннее удовлетвореніе, санкціи. Такъ, Смитъ думаетъ вмѣстѣ съ стоиками, что «лишить несправедливымъ образомъ другого человѣка того, что принадлежитъ ему, или несправедливо создавать

---

[1]) Ib., p. 427.
[2]) Ib., p. 429.
[3]) Ib., pp. 429—430.

свое счастье на несчастьѣ другого болѣе противно природѣ, чѣмъ смерть, бѣдность, страданье, чѣмъ всѣ несчастія, которыя только могутъ постигнуть его—въ отношеніи духа и тѣла [1])». Затѣмъ, принципомъ величайшей важности для человѣческой жизни и единственнымъ принципомъ, при помощи котораго масса людей можетъ управлять всѣми своими дѣйствіями, Смитъ считаетъ чувство долга, которое есть не что иное, какъ уваженіе къ общимъ правиламъ поведенія [2]). Но эти общія правила нравственности установились такимъ образомъ, что въ основаніе ихъ легло то, что въ цѣломъ рядѣ частыхъ случаевъ одобрялось или порицалось нашими моральными способностями, нашимъ естественнымъ чувствомъ одобренія и неодобренія. Первоначально мы одобряемъ или осуждаемъ какой-либо частный поступокъ не потому, что онъ согласуется или не согласуется съ нѣкоторымъ общимъ правиломъ, но само это правило, напротивъ, устанавливается на почвѣ общаго опыта, который учитъ, что дѣйствія извѣстнаго рода, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, встрѣчаютъ одобреніе или порицаніе. Такъ, чувство ужаса и моральнаго отвращенія при видѣ коварнаго убійства можетъ явиться мгновенно, независимо отъ ранѣе установленныхъ общихъ правилъ нравственности [3]). Поэтому и конечная санкція добродѣтельнаго поведенія заключается только въ томъ чувствѣ нравственнаго удовлетворенія, которое испытывается каждымъ, кто только поступаетъ согласно велѣніямъ долга. Награда, даваемая природой за хорошее поведеніе среди несчастій, по мнѣнію Смита, совершенно пропорціональна степени этого добраго поведенія. Это единственное вознагражденіе, которое можетъ быть сдѣлано за горечь страданія и за несчастье, находится въ точномъ соотвѣтствіи со степенью страданія и несчастія. Соотвѣтственно степени самообладанія, необходимой для побѣжденія нашей природной чувствительности (къ страданіямъ), увеличивается удовольствіе и гордость отъ одержанной побѣды, и это удовольствіе и эта гордость столь значительны, что ни одинъ человѣкъ, испытывающій ихъ, не можетъ считать себя несчастнымъ [4]).

---

[1]) Ib., p. 340.
[2]) Ib, p. 402
[3]) Ib., pp. 395—396.
[4]) Ib., p. 362.

Такимъ путемъ мы достигаемъ высшей ступени нравственнаго сознанія, когда вся наша дѣятельность можетъ разсматриваться какъ споспѣшествованіе дѣятельности самого Божества. Когда мы дѣйствуемъ согласно правиламъ, предписываемымъ нашими нравственными способностями, мы по необходимости доставляемъ самыя дѣйственныя средства для достиженія счастья всѣми людьми, и потому въ нѣкоторомъ смыслѣ являемся соратниками Божества, помогая, насколько это возможно, осуществленію плана Провидѣнія [1]).

IV.

Только что охарактиризованныя этическія воззрѣнія Смита представляютъ значительный интересъ, если мы сопоставимъ ихъ съ ранѣе изображенными разнообразными направленіями британской морали, не исключая взглядовъ самого Юма. Въ этихъ воззрѣніяхъ несомнѣнно, есть достаточно оригинальныхъ элементовъ, хотя, конечно, эта этическая система не лишена и нѣкоторой эклектической окраски. Этотъ эклектизмъ является вполнѣ естественнымъ, ибо А. Смитъ имѣлъ передъ собою уже цѣлый рядъ этическихъ конструкцій, иногда уже исторически засвидѣтельствованныхъ въ своей прочности. Намъ не представитъ особенныхъ затрудненій вскрыть эти вліянія на А. Смита предшествующихъ англійскихъ моралистовъ, тѣмъ болѣе, что иногда самъ авторъ отмѣчаетъ эти воздѣйствія. Такъ, прежде всего, здѣсь нужно указать на то направленіе британской этики, которое сущность нравственности видѣло въ своеобразномъ соотвѣтствіи или такой же приспособленности вещей. Главными представителями этого взгляда были Кларкъ и Уоластонъ, а также, въ извѣстной степени, и Шефтсбёри. А. Смитъ, не раздѣляя всѣхъ крайностей этой точки зрѣнія, однакожъ признаетъ за ней извѣстную цѣнность, когда онъ въ первой части своего изслѣдованія, постепенно подходя къ выясненію самаго существа моральной дѣятельности, посвящаетъ большой отдѣлъ анализу самаго понятія соотвѣтствія или приспособленности въ области морали (Смитъ обозначаетъ это очень расплывчатымъ англійскимъ терминомъ «propriety»), подчеркивая безспорное значеніе этого понятія для уясненія природы многихъ явленій, именуемыхъ эти-

[1]) Ib., p. 414.

ческими. Затѣмъ, здѣсь можно упомянуть о воздѣйствіи на Смита одного изъ предшествующихъ моралистовъ, съ которымъ онъ много полемизируетъ, но котораго въ то же время цѣнитъ очень высоко и который, несомнѣнно, нѣкоторыми сторонами своей теоріи глубоко симпатиченъ Смиту. Мы разумѣемъ Гетчесона. Смитъ, какъ мы видѣли, не можетъ согласиться съ нимъ ни въ томъ, что единственнымъ критеріемъ при оцѣнкѣ моральныхъ дѣйствій можетъ быть чувство, ни въ томъ, что въ каждомъ человѣкѣ есть своеобразная универсальная благожелательность, которая и опредѣляетъ собою особенности этическихъ дѣяній. Но при всемъ томъ Смитъ, подобно Гетчесону, очень высоко цѣнитъ симпатическія тенденціи человѣческой природы и допускаетъ возможность чисто безкорыстныхъ влеченій къ благу другихъ существъ. Далѣе, возможно предположить вліяніе одного моралиста, о которомъ не говоритъ прямо самъ Смитъ, но котораго послѣдній такъ напоминаетъ въ одномъ существенномъ пунктѣ своихъ взглядовъ. Мы разумѣемъ Бэтлера. Сходство Смита съ Бэтлеромъ обнаруживается не только въ одинаково безпристрастномъ отношеніи къ обѣимъ сторонамъ человѣческаго существа—эгоистической и симпатической, но, главнымъ образомъ, и въ признаніи того примата высшей моральной способности—совѣсти, на которомъ настаиваютъ оба моралиста, хотя Смитъ сильнѣе подчеркиваетъ самостоятельность и императивный характеръ этой функціи. Наконецъ, нужно упомянуть о безспорномъ воздѣйствіи на Смита его ближайшаго предшественника въ области морали, его старшаго современника и друга—Д. Юма. Мы уже замѣчали, что Смитъ очень осторожно и деликатно (не упоминая, по англійскому обычаю, даже имени), полемизируетъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ съ своимъ другомъ, однако, здѣсь обнаруживается и безспорное положительное вліяніе Д. Юма на его младшаго современника. Это вліяніе, прежде всего, сказывается въ психологическихъ предпосылкахъ смитовской этики, которая, несмотря на свою оригинальность, удерживаетъ связь съ основными воззрѣніями Юма на существо человѣческой природы. Мы разумѣемъ здѣсь, главнымъ образомъ, выдвиганіе на первое мѣсто принципа симпатіи, каковой принципъ такъ цѣнится Юмомъ, который понималъ его въ столь широкомъ смыслѣ. Вообще, самая попытка Смита опереть этику на чисто психологическій фунда-

ментъ, въ особенности на анализъ эмоціональной жизни, несомнѣнно, носитъ на себѣ печать воздѣйствія со стороны Юма, хотя Смитъ здѣсь, какъ мы отчасти видѣли и еще увидимъ ниже, не былъ пассивнымъ подражателемъ. Затѣмъ, это вліяніе Юма можетъ быть констатировано въ той высокой оцѣнкѣ общественнаго элемента, которую мы встрѣчаемъ у обоихъ мыслителей, а равнымъ образомъ, и въ томъ признаніи принципа полезности, которое также можно находить у того и другого, хотя Смитъ, какъ мы видѣли, очень остерегается дать этому принципу слишкомъ широкое истолкованіе. Наконецъ, здѣсь же можно отмѣтить и ихъ сходство въ воззрѣніяхъ на автономію морали, поскольку въ данномъ случаѣ разумѣется, главнымъ образомъ, независимость этики отъ религіи,— хотя это сходство совсѣмъ не можетъ обращаться въ тожество, поскольку Смитъ сильнѣе оттѣняетъ роль положительной религіи, совпадающей въ иныхъ случаяхъ съ болѣе возвышенными требованіями естественной морали, и въ то же время съ гораздо бо́льшею настойчивостью подчеркиваетъ самостоятельность императивныхъ предписаній высшихъ формъ моральнаго сознанія.

Но отмѣчая эти несомнѣнные слѣды воздѣйствія на Смита разнообразныхъ предшествующихъ моралистовъ, мы совсѣмъ не желаемъ затушевывать тѣхъ очевидныхъ чертъ самобытности и оригинальности, которыя присущи этому мыслителю, въ отношеніи нѣкоторыхъ основныхъ пунктовъ моральной проблемы, быть можетъ, въ неменьшей степени, чѣмъ Юму. Мы разумѣемъ, прежде всего, психологическія предпосылки этики. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду самый замыселъ Смита объяснить основныя проявленія моральной жизни не прибѣгая къ умноженію объясняющихъ принциповъ и оставаясь по возможности на почвѣ общепризнанныхъ психологическихъ фактовъ и только давая имъ своеобразное, болѣе углубленное толкованіе. Эта оригинальность въ истолкованіи важнѣйшихъ психическихъ явленій, имѣющихъ мѣсто въ процессѣ моральной дѣятельности, съ особенною ясностью вскрывается на анализѣ такого центральнаго пункта въ психологическихъ предпосылкахъ его этики, какъ симпатія. Если и предшествующіе моралисты оттѣняли роль этой функціи въ жизни человѣка вообще и въ частности—въ этическихъ актахъ, то ни одинъ изъ нихъ, исключая, быть можетъ, Юма,—не выдвигалъ эту

своеобразную функцію на такое видное мѣсто и такъ не использовалъ ея и въ цѣляхъ уясненія истинной природы моральной дѣятельности, какъ это сдѣлалъ Смитъ. Мы разумѣемъ, прежде всего, такъ называемую прямую или непосредственную симпатію, при помощи которой Смитъ пытается объяснить ту особенность моральныхъ актовъ, которую онъ именуетъ соотвѣтствіемъ или естественностью (propriety). Что Смитъ является здѣсь болѣе оригинальнымъ, чѣмъ предшествующіе моралисты, включая и Юма, объ этомъ едва ли можетъ быть споръ, и Смитъ выступаетъ въ этомъ случаѣ безспорно очень тонкимъ наблюдателемъ и глубокимъ знатокомъ человѣческой психики, особенно въ ея конкретныхъ проявленіяхъ. Другой вопросъ, конечно, насколько этотъ анализъ Смита даетъ исчерпывающее объясненіе тѣмъ процессамъ, которые составляютъ предметъ этого анализа. Но главная оригинальность психологическаго толкованія Смитомъ моральныхъ явленій заключается въ его принципѣ двойной симпатіи. Хотя этотъ принципъ былъ уже намѣченъ Юмомъ, однако у послѣдняго онъ не получилъ надлежащаго развитія, и только А. Смитъ сумѣлъ использовать его въ цѣляхъ болѣе глубокаго изслѣдованія самаго существа моральныхъ переживаній. Едва ли можно спорить противъ того, что Смитъ въ данномъ случаѣ смотритъ на дѣло глубже, чѣмъ кто-либо изъ его предшественниковъ, когда онъ пытается проанализировать всѣ стадіи моральнаго акта и указать всѣ оттѣнки въ дѣятельности такой всеобъемлющей функціи, какъ симпатія.

Затѣмъ, что касается выясненія самаго понятія нравственнаго одобренія и неодобренія, то и здѣсь Смитъ пытается углубить тотъ анализъ, съ которымъ мы уже встрѣчались у его предшественниковъ. Именно, онъ обращаетъ вниманіе и на результаты дѣйствія, справедливо оттѣняя полезныя послѣдствія многихъ актовъ, именуемыхъ моральными,—и въ отношеніи индивидуума и еще больше—въ отношеніи общества. Въ то же время онъ стремится указать громадное значеніе и самихъ мотивовъ дѣятельности или намѣреній при совершеніи поступка, а равнымъ образомъ—оттѣнить и роль настроенія вообще у дѣйствующаго лица, разумѣя подъ этимъ не какое-либо случайное и преходящее состояніе духа, а болѣе устойчивый способъ психическаго реагированія, характе-

ризующій собою уже сложившуюся нравственную личность. Въ этомъ случаѣ Смитъ ведетъ свой анализъ, несомнѣнно, глубже Юма, который въ своемъ изслѣдованіи недооцѣнивалъ этотъ моментъ—настроеніе самого дѣйствующаго лица, сосредоточивая свое вниманіе, главнымъ образомъ, на выясненіи соціальныхъ послѣдствій моральнаго дѣйствія. Между тѣмъ, мы видѣли, какъ много мѣста удѣляетъ Смитъ выясненію своеобразнаго душевнаго состоянія, которое переживается самимъ агентомъ въ процессѣ моральной дѣятельности и которое обнаруживаетъ высшую напряженность моральнаго сознанія.

Далѣе, мы встрѣчаемъ у Смита спеціальный пунктъ въ его анализѣ, который сближаетъ его съ Бэтлеромъ, хотя въ то же время Смитъ здѣсь не является простымъ подражателемъ одного изъ своихъ предшественниковъ. Мы разумѣемъ ученіе о совѣсти. Здѣсь, прежде всего, обращаетъ на себя вниманіе тонкое толкованіе Смитомъ роли такъ называемаго «внутренняго свидѣтеля», въ томъ своеобразномъ процессѣ душевнаго развитія, когда агентъ является и совершающимъ поступокъ и зрителемъ этого поступка, оцѣнивающимъ моральное значеніе дѣйствія. Но еще больше бросается въ глаза стремленіе Смита выставить все своеобразіе этой душевной функціи, не сводимой ни къ какимъ болѣе элементарнымъ психическимъ переживаніямъ. Это не простая благожелательность, не простое человѣколюбіе,—эти тенденціи человѣческой природы признаются Смитомъ недостаточными для того, чтобы на почвѣ ихъ могли совершаться поступки, предписываемые совѣстью. Это нѣчто болѣе высшее, поднимающееся надъ обычными склонностями человѣка и приближающее его къ божеству. Здѣсь, слѣдовательно, указывается на исключительную глубину нравственнаго закона, на его несравнимое превосходство предъ всѣми другими тенденціями живыхъ существъ, благодаря чему человѣкъ, именно на почвѣ разсмотрѣнія этого закона, возводится въ вѣнецъ созданія. Какъ все это напоминаетъ знаменитое мѣсто въ «Критикѣ практическаго разума» Канта.

Наконецъ, мы должны коснуться еще одного пункта въ этическихъ воззрѣніяхъ Смита, который также ставитъ его выше его многочисленныхъ предшественниковъ. Мы разумѣемъ автономію моральной дѣятельности. Правда, этотъ пунктъ выдвигался и нѣкоторы-

ми предшествующими моралистами, въ особенности, поскольку шла рѣчь о независимости этики отъ религіи,—но едва ли кто ранѣе Смита болѣе опредѣленно и ясно поставилъ этотъ вопросъ во всемъ его объемѣ. Если и раньше мы видѣли отрицательное отношеніе къ религіозной санкціи, то въ этихъ случаяхъ разумѣлось, главнымъ образомъ, отверженіе искаженныхъ формъ религіознаго сознанія, а не религіи въ ея цѣломъ. Правда, Гоббсъ, напримѣръ, самое религіозное сознаніе подчинялъ особому фактору—государственному, но здѣсь уже уничтожался самый принципъ моральной автономіи, когда сюда вторгались гетерономныя цѣли. Смитъ, какъ мы видѣли, склоненъ допустить положительное значеніе религіознаго сознанія для моральной дѣятельности, но въ то же время онъ очень опредѣленно указываетъ, что нравственная обязательность не можетъ корениться въ религіозныхъ предписаніяхъ: моральная императивность должна имѣть внутренній характеръ, а не опираться на какія-либо заповѣди или внушенія, хотя бы и религіозныя. Этимъ Смитъ поднимается на ту высоту въ вопросѣ объ автономіи моральнаго сознанія, которую мы видимъ позднѣе въ этикѣ категорическаго императива.

Всѣ только что отмѣченные пункты въ моральныхъ воззрѣніяхъ Смита могутъ разсматриваться какъ положительные—въ виду ихъ значенія для дальнѣйшаго развитія британской или даже европейской этики. Но наряду съ этими положительными чертами этики Смита въ его сочиненіи есть и такія стороны, которыя естественно вызываютъ возраженія и мѣшаютъ вполнѣ присоединиться ко всѣмъ взглядамъ Смита въ области морали. Прежде всего, въ самой конструкціи работы Смита есть нѣкоторые существенные дефекты, которые свидѣтельствуютъ какъ бы о нѣкоторыхъ колебаніяхъ самого автора и иногда въ очень принципіальныхъ вопросахъ. Такъ, авторъ съ самаго начала не даетъ исчерпывающаго анализа самаго понятія «моральный» и подходитъ къ уясненію этого термина окольнымъ и иногда не совсѣмъ понятнымъ путемъ. Обозрѣвая различныя направленія предшествующей морали, онъ пытается сохранить объективность по отношенію къ каждому направленію, отмѣчая цѣнныя черты во всѣхъ нихъ, и черезъ это невольно въ его собственныя построенія вторгается элементъ нѣкотораго эклектизма. Поэтому, и основная кон-

цепція самого Смита не выступаетъ съ самаго начала во всей яркости и рельефности, какъ этого вполнѣ естественно было бы желать. Затѣмъ, что касается анализа обще-психологическихъ условій моральной дѣятельности, то этотъ анализъ также нельзя назвать вполнѣ безупречнымъ. Такъ, Смитъ сравнительно широко раскрываетъ передъ нами основныя пружины эмоціональной жизни, но онъ очень кратокъ въ отношеніи интеллектуальной и волевой дѣятельности, такъ что вся сложность моральнаго поступка не выступаетъ передъ нами такъ выпукло, какъ этого можно было бы ожидать по важности предмета. Если Смитъ и говоритъ о роли интеллекта въ процессѣ моральной дѣятельности, то все-таки эта роль въ его изложеніи не можетъ считаться вполнѣ выясненной. Равнымъ образомъ, элементъ активности, въ самой высшей и наиболѣе сложной формѣ, какъ мы можемъ наблюдать его въ истинно-моральныхъ актахъ, не оттѣненъ здѣсь достаточно сильно, и поэтому сама этическая дѣятельность въ такомъ изображеніи остается нѣсколько тусклою и иногда лишенною своего наиболѣе типичнаго признака. Далѣе, и анализъ эмоціональной жизни не всегда можетъ считаться исчерпывающимъ и достигающимъ своей цѣли. Такъ, что касается понятія симпатіи, которое является центральнымъ для этого отдѣла душевной жизни не только у Смита, но и у другихъ британскихъ моралистовъ, то оно едва ли всегда носитъ признаки той ясности и прозрачности, каковыя черты должны были бы отчетливо выступать въ истинно-научномъ изслѣдованіи опредѣленной психической функціи. Такъ, и понятіе прямой или непосредственной симпатіи можетъ нуждаться въ болѣе углубленномъ анализѣ,—но еще больше нужно сказать о другомъ родственномъ терминѣ, спеціально введенномъ Смитомъ. Мы разумѣемъ косвенную симпатію, изъ каковой психической функціи Смитъ дѣлаетъ слишкомъ широкое употребленіе, а между тѣмъ анализъ ея не пропорціоналенъ той утилизаціи этой дѣятельности, которую мы наблюдаемъ здѣсь. Мы уже не говоримъ о томъ, что столь важный вопросъ, выдвинутый самимъ Смитомъ, именно вопросъ объ отношеніи между эгоистическими и симпатическими тенденціями человѣческой природы, не является у Смита рѣшеннымъ вполнѣ ясно и опредѣленно.

Затѣмъ, переходя къ заключеніямъ относительно взгляда Смита

на самый принципъ одобренія и неодобренія, мы должны сказать, что и здѣсь Смитъ не всегда безупреченъ въ своей характеристикѣ самаго существеннаго свойства моральной дѣятельности. Важнѣйшій и существенный принципъ дѣйствія, считающагося моральнымъ, Смитъ видитъ въ наградѣ, а дѣйствіе, обозначаемое какъ дурное, признается вызывающимъ наказаніе. Но этотъ признакъ едва ли можетъ считаться вполнѣ достаточнымъ и даже типичнымъ, тѣмъ болѣе, что термины «награда» и «наказаніе» могутъ вызывать дальнѣйшіе вопросы. Именно, если идетъ рѣчь о наградѣ, то какая именно разумѣется награда, кто является награждающимъ и по какому принципу. То же самое можно сказать и о наказаніи. Съ другой стороны, можетъ возникнуть вопросъ, можетъ ли вообще нравственная дѣятельность быть предметомъ награды, не возникаетъ ли при допущеніи этого принципа нѣчто похожее на сверхдолжныя заслуги и не поведетъ ли это къ представленію о своеобразномъ этическомъ минимумѣ, благодаря чему можетъ исказиться понятіе о самомъ существѣ моральной дѣятельности (будетъ отсутствовать идея непрерывнаго моральнаго совершенствованія).

Далѣе, можно сдѣлать нѣкоторыя замѣчанія и по поводу одного изъ самыхъ существенныхъ пунктовъ въ теоріи Смита, такъ возвышающаго ее надъ предшествующими моральными ученіями. Мы разумѣемъ его взглядъ на такую исключительную функцію человѣческаго духа, какъ совѣсть. Какъ ни возвышенно это воззрѣніе, однако оно вызываетъ нѣкоторыя возраженія или, вѣрнѣе, вопросы, на которые нѣтъ прямого отвѣта у Смита. Такъ, для насъ остается неяснымъ самый генезисъ этой функціи, ибо она является передъ нами уже въ сложившемся или сформировавшемся видѣ, и мы не наблюдаемъ самаго процесса ея возникновенія. Равнымъ образомъ, такое изображеніе не даетъ намъ возможности уяснить отношеніе этой функціи и къ другимъ психологическимъ дѣятельностямъ, въ особенности къ тѣмъ, которыя имѣютъ мѣсто въ процессѣ моральной жизни. Наконецъ, у Смита мы не находимъ вполнѣ удовлетворительнаго объясненія того факта, что эта душевная дѣятельность является доминирующею и обладаетъ очевиднымъ суперіоритетомъ въ отношеніи другихъ психическихъ функцій. Но гдѣ лежитъ источникъ этого суперіоритета, это остается

для насъ неяснымъ. Такимъ образомъ, и въ отношеніи этого вопроса желательна была бы бо́льшая ясность и опредѣленность.

Наконецъ, не является неуязвимымъ и послѣдній пунктъ—объ отношеніи между религіей и моралью. Мы уже упоминали о томъ, какъ настойчиво Смитъ защищаетъ внутреннюю императивность моральныхъ принциповъ, совершенно устраняя всякую внѣшнюю принудительность въ этомъ отношеніи, откуда бы она ни исходила. Но въ то же время Смитъ очень сильно подчеркиваетъ и значеніе религіи въ дѣлѣ нравственности, отмѣчая положительное вліяніе нѣкоторыхъ вѣрованій традиціонной религіи, и здѣсь какъ бы входитъ въ нѣкоторое противорѣчіе съ самимъ собою. Эта на первый разъ не совсѣмъ понятная дисгармонія въ значительной степени можетъ быть объяснена той исключительной традиціей въ жизни англійскаго общества, въ силу которой религіозный авторитетъ считается слишкомъ укрѣпленнымъ, и колебаніе его разсматривается какъ актъ не только въ высшей степени радикальный, но даже и не корректный. Такимъ образомъ, А. Смитъ является здѣсь истиннымъ сыномъ своего народа.

Все это, конечно, не могло не отразиться на судьбѣ этическихъ воззрѣній Смита, которыя, несмотря на многія положительныя стороны, не могли удовлетворить позднѣйшую этическую пытливость. Правда, благодаря нѣкоторому примирительному колориту, который лежалъ на этихъ моральныхъ взглядахъ Смита, послѣдніе не вызвали какой-либо рѣзкой и ожесточенной полемики,—но зато они во всемъ своемъ цѣломъ не дали жизни какимъ-либо типичнымъ направленіямъ въ дальнѣйшемъ развитіи англійской этики. Это развитіе шло нѣсколько иными путями, но обозрѣніе и оцѣнка послѣднихъ уже не можетъ входить въ задачу настоящаго изслѣдованія или, вѣрнѣе, въ задачу настоящей части этого изслѣдованія.

V. Краткія заключительныя замѣчанія объ основныхъ направленіяхъ британской этики 17—18 вв.

Наше предшествующее изложеніе было посвящено характеристикѣ разнообразныхъ направленій этической мысли въ Англіи въ 17—18 вв. Мы дѣлаемъ ударепіе на терминѣ «разнообразныхъ», подчеркивая этимъ довольно значительное многообразіе тѣхъ теченій британской этики, которыя мы имѣемъ передъ собою за характеризуемую эпоху. Это утвержденіе, быть можетъ, пѣсколько расходится съ обычнымъ, болѣе вульгарнымъ представленіемъ, по которому британская этика за этотъ періодъ (въ особенности за 18-й в.) является чѣмъ-то очень однообразнымъ, и ея многочисленныхъ представителей часто бываетъ даже трудно отличить другъ отъ друга по существу ихъ принциповъ. Но, на основаніи той характеристики, которую намъ пришлось дать, едва ли можно присоединиться къ этому мнѣнію и не замѣтить значительнаго разнообразія между воззрѣніями важнѣйшихъ англійскихъ моралистовъ. Это можно утверждать и въ отношеніи тѣхъ представителей британской этики, которые относятся къдовольно различнымъ пэохамъ (напр., Бэконъ или Гоббсъ—съ одной стороны, и Юмъ или А. Смитъ—съ другой), но это же приложимо и къ мыслителямъ, которые были современниками (напр., Кларкъ и Шефтсбёри, Гетчесонъ и Юмъ и т. п.). Намъ нѣтъ нужны теперь снова возстанавливать въ своей памяти всѣ эти различія,—мы достаточно говорили объ этомъ при характеристикѣ всѣхъ этихъ направленій. Своимъ изложеніемъ мы хотѣли содѣйствовать устраненію и еще нѣкоторыхъ односторонпихъ мнѣній относительно британской морали, которыя являются результатомъ недостаточно глубокаго или даже прямо бѣглаго знакомства со всѣми направленіями этой морали. Такъ, нерѣдко можно встрѣтить взглядъ, что британская этика, во всѣхъ ея развѣтвленіяхъ, является продуктомъ исключительно психологическаго анализа и что при созданіи ея не имѣли мѣста моменты метафизическіе и религіозные, а равнымъ образомъ, что этотъ универсальный психологизмъ буд-

то бы совершенно не считался ни съ какими чисто-философскими направленіями и общими условіями эпохи являясь такимъ образомъ, продуктомъ своеобразнаго, исключительно индивидуальнаго творчества. Но мы уже видѣли, какъ далеко отъ реальной дѣйствительности такое представленіе и какое большое значеніе въ процессѣ выработки моральныхъ ученій въ Англіи имѣли интересы религіозные, метафизическіе, соціально-экономическіе и, наконецъ, историко-философскіе. Этическіе взгляды Бэкона, Гоббса, Локка, Кларка, Шефтсбёри, Мандевиля слишкомъ легко вскрываютъ односторонность этого болѣе вульгарнаго мнѣнія, чтобы была нужда подробно останавливаться на его опроверженіи. О томъ, какое важное значеніе принадлежало мотивамъ религіознымъ, метафизическимъ, соціально-экономическимъ при возникновеніи этихъ теченій, достаточно говорилось въ нашемъ изложеніи. Что же касается роли историко-философскаго вліянія, то стоитъ лишь вспомнить имя Цицерона, чтобы убѣдиться, какъ не чуждались всѣ эти мыслители разнообразныхъ историко-философскихъ направленій, спускаясь въ вплоть до античной философіи. Равнымъ образомъ, безъ труда вскрывается односторонность и другого аналогичнаго мнѣнія, по которому универсальнымъ критеріемъ истинно-этической дѣятельности у всѣхъ британскихъ моралистовъ является чувство. Мы уже знаемъ, что этотъ критерій не является единственнымъ, что наряду съ нимъ признавались и другіе способы моральной оцѣнки, будетъ ли это интеллектуальное разсмотрѣніе явленій, или болѣе метафизическое соображеніе о годности или приспособленности или, наконецъ, своеобразный утилитаризмъ, гдѣ чувство отступаетъ уже на второй планъ передъ чисто раціональными соображеніями. И это разнообразіе оцѣнокъ моральной дѣятельности можно констатировать иногда у одного и того же мыслителя, какъ это, напр., можно утверждать отчасти о Шефтсбёри, отчасти даже объ А. Смитѣ. Но въ этихъ обще-распространенныхъ представленіяхъ о существѣ англійской этики есть и нѣкоторые правильныя черты, если только имъ не придавать того универсальнаго и абсолютнаго значенія, на которое такъ склонна претендовать недостаточно дисциплинированная мысль. Такъ, мы можемъ констатировать въ этихъ разнообразныхъ направленіяхъ британской морали и извѣстное единообразіе, если идетъ рѣчь только о нѣкоторыхъ опредѣ-

ленныхъ теченіяхъ, иногда относящихся къ хронологически довольно ограниченнымъ періодамъ. Равнымъ образомъ, можно говорить и о преобладаніи психологическаго обоснованія нравственности у британскихъ моралистовъ, не считая только такого способа утвержденія этическихъ принциповъ исключительнымъ и единственнымъ. Наконецъ, есть основаніе признавать выдвиганіе на первый планъ эмоціональнаго критерія, опять-таки не возводя его въ исключительный и универсальный принципъ. Особеннаго вниманія заслуживаетъ стремленіе подвести подъ этику прочный психологическій фундаментъ. Это стремленіе является присущимъ большинству этическихъ построеній въ Англіи, и оно оказывается очень цѣннымъ въ интересахъ обоснованія этики и во всякую эпоху и при всякихъ условіяхъ. Психологическій анализъ является неизбѣжнымъ, какъ исходная ступень при всякихъ моральныхъ конструкціяхъ, какъ бы далеко отъ психологизма ни старались держаться авторы этихъ конструкцій. Будемъ ли мы имѣть передъ собою этику категорическаго императива или другія аналогичныя построенія, стремящіяся возвыситься надъ этическимъ психологизмомъ, мы не можемъ проникнуть въ самое существо этихъ взглядовъ, не уяснивши себѣ основъ психологическихъ понятій, съ которыми,—часто, быть можетъ, безсознательно,—оперируютъ авторы этихъ системъ. Равнымъ, образомъ и прочность разнообразныхъ метафизичезкихъ построеній въ значительной степени зависитъ отъ того, насколько глубокъ и тонокъ былъ чисто-психологическій анализъ основныхъ моральныхъ концепцій, приведшій къ сознанію недостаточности или неудовлетворительности общепринятыхъ этическихъ категорій. Такимъ образомъ, всякій поспѣшный скачекъ въ чисто-метафизическую область при обоснованіи этики, сознательно игнорирующій предварительный психологическій анализъ, едва ли можетъ разсчитывать на успѣшное рѣшеніе этической проблемы. Это подтверждается и тѣми очень многочисленными исключительно-метафизическими попытками обосновать этику, какія мы встрѣчаемъ въ исторіи морали начиная съ очень давняго времени и оканчивая нашей эпохой. Безспорная заслуга британской морали заключается въ томъ, что она, въ лицѣ своихъ наиболѣе крупныхъ и талантливыхъ представителей, всегда выдвигала на такое видное мѣсто чисто-психологическій анализъ тѣхъ душевныхъ функцій,

которыя по преимуществу затрагиваются въ процессѣ моральной дѣятельности. Необходимость такого предварительнаго анализа, безъ котораго не можетъ разсчитывать на прочный успѣхъ ни одно этическое построеніе,—лучшій завѣтъ во многомъ устарѣвшей теперь британской морали всѣмъ позднѣйшимъ конструкціямъ въ этой области. Заслуживаютъ вниманія, далѣе, и нѣкоторыя особенности этого психологическаго анализа, поскольку здѣсь выдвигается на первый планъ эмоціональная сфера, и чувству приписовается главная роль въ явленіяхъ моральной жизни, особенно въ самомъ актѣ моральнаго рѣшенія. Этотъ пунктъ требуетъ особенно тщательнаго разсмотрѣнія, такъ какъ онъ связанъ съ своеобразіемъ взглядовъ англійскихъ мыслителей на существо интеллектуальной дѣятельности. Здѣсь мы должны припомнить то, что было сказано нами въ первой части нашей работы относительно природы разума съ точки зрѣнія разнообранныхъ представителей британской философіи [1]). Такъ, мы говорили, что разсудокъ или разумъ (reason) понимался, прежде всего, въ смыслѣ абстрактной интеллектуальной функціи, имѣющей дѣло только съ чисто-логическими построеніями, независимо отъ ихъ отношенія къ конкретной дѣйствительности. Поэтому вполнѣ естественно отрицательное отношеніе большинства англійскихъ моралистовъ къ этой функціи, поскольку въ этическихъ актахъ прежде всего передъ нами—конкретныя явленія, а не абстрактныя конструкціи. Въ связи съ этимъ мы наблюдаемъ положительное отношеніе къ чувству, когда въ этомъ душевномъ переживаніи отмѣчаются, съ одной стороны, элементы удовольствія и неудовольствія, съ другой—непосредственность и какъ бы инстинктивность проявленія. Констатированіе этихъ элементовъ въ моральномъ актѣ вполнѣ естественно, поскольку здѣсь на самомъ дѣлѣ наблюдаются эти эмоціональные элементы и поскольку непосредственность моральнаго приговора открывается передъ нами въ развитомъ нравственномъ сознаніи. Такимъ образомъ, подчеркиваніе элемента чувства въ моральныхъ актахъ дѣлается понятнымъ только при ясномъ представленіи обще-психологическихъ воззрѣній британскихъ мыслителей, и во вся-

---

1) Н. Виноградовъ Философія Д. Юма. Ч. I Теоретическая философія Д. Юма. Москва, 1905, стр. 227—228.

комъ случаѣ оно имѣетъ свой raison d'être. Да и съ точки зрѣнія позднѣйшаго психологическаго анализа это выдвиганіе эмоціональной стороны является очень цѣннымъ, поскольку извѣстныя эмоціи разсматриваются какъ главные стимулы моральной дѣятельности и поскольку чувству вообще отводится большая роль въ актахъ моральной жизни. Этимъ, конечно, совсѣмъ не признается безупречнымъ психологическій анализъ британскихъ моралистовъ и его этическое использованіе. Нѣсколько ниже мы отмѣтимъ недостатки и односторонности этого анализа,—здѣсь же только упомянемъ, что составъ этическаго акта у этихъ моралистовъ изображается не всегда въ полномъ соотвѣтствіи съ дѣйствительностью и что такъ называемое моральное чувство при такомъ изображеніи является нѣсколько расплывчатымъ и неопредѣленнымъ, вызывая необходимость дальнѣйшаго болѣе углубленнаго изслѣдованія. Во всякомъ случаѣ, роль этого чувства уясняется больше отрицательно—въ противоположность раціоналистическому критерію, а не положительно, поскольку здѣсь должны болѣе рельефно выступить специфическія черты этого своеобразнаго психическаго переживанія.

Далѣе, упомянутый анализъ моральной дѣятельности имѣетъ еще одну очень цѣнную особенность. Онъ ведется здѣсь не на почвѣ только индивидуально-психологическаго разсмотрѣнія, а захватываетъ цѣлый рядъ другихъ родственныхъ явленій: соціальныхъ, политическихъ, экономическихъ и т. п. Это обстоятельство является очень важнымъ, поскольку такимъ образомъ болѣе полно вскрывается истинная природа нравственныхъ актовъ. Особеннаго вниманія заслуживаетъ привлеченіе соціальныхъ факторовъ для уясненія самаго существа этической дѣятельности. Въ этомъ отношеніи британская этика приближается къ уровню болѣе позднихъ научныхъ требованій, отвергающихъ возможность чисто-индивидуалистическаго толкованія моральныхъ фактовъ. Индивидуалистическое объясненіе является чуждымъ англійскимъ моралистамъ, и соціальная подпочва является постояннымъ базисомъ ихъ этическихъ конструкцій. Это можно сказать о большинствѣ британскихъ моралистовъ, и мы не встрѣчаемъ среди нихъ инвидуалистовъ (съ точки зрѣнія объясненія, а не цѣли моральной дѣятельности) въ строгомъ смыслѣ слова. Здѣсь, несомнѣнно, есть значи-

тельное преимущество передъ чисто апріорными построеніями въ области морали, которыя мы имѣемъ, какъ въ эпоху 17—18 вв. (главнымъ образомъ на континентѣ), такъ и позднѣе—вплоть до нашихъ дней. Несмотря на всѣ усилія творцовъ этихъ системъ, эти построенія едва ли могутъ претендовать даже на относительно объективное оправданіе, чѣмъ и объясняется довольно эфемерное существованіе многихъ изъ нихъ.

Затѣмъ, при этихъ заключительныхъ замѣчаніяхъ о важнѣйшихъ направленіяхъ британской этики передъ нами выступаетъ пунктъ, требующій также быть особо отмѣченнымъ. Мы разумѣемъ автономію морали, поскольку здѣсь разумѣется независимость нравственнаго сознанія отъ какого бы то ни было авторитета—религіознаго, общественнаго, политическаго и т. п. Обыкновенно, принципъ автономіи въ строгомъ смыслѣ слова считается принадлежностью нѣмецкой идеалистической этики и въ частности—этики категорическаго императива, а британская мораль разсматривается, какъ одна изъ формъ гетерономной этики, находящей для себя послѣднюю санкцію въ какомъ либо внѣшнемъ факторѣ, будетъ ли это религія, государство, искусство и т. п. Но мы уже видѣли, что такое представленіе не соотвѣтствуетъ дѣйствительности и что на самомъ дѣлѣ большая часть охарактеризованныхъ нами направленій могутъ считаться въ этомъ смыслѣ автономными. Правда, мы знаемъ, что нѣкоторые, болѣе ранніе, представители британской этики очень охотно склоняются подъ сѣнь религіозной санкціи, какъ это можно сказать, напримѣръ, о Бэконѣ и даже о Локкѣ. Съ другой стороны, мы видимъ, что нѣкоторые болѣе радикальные мыслители, освободившись отъ гнета церковной традиціи, однако подпадаютъ подъ власть другихъ, не этическихъ факторовъ, благодаря чему ихъ моральное ученіе принимаетъ также гетерономный характеръ. Но въ то же время передъ нами прошелъ цѣлый рядъ моралистовъ, которые принципъ автономіи морали выдвигаютъ на первое мѣсто и признаютъ законность одной санкціи—того внутренняго самоудовлетворенія, которое является въ результатѣ сознательной нравственной дѣятельности. И достойно вниманія, что такое отношеніе встрѣчается тамъ не только со стороны болѣе радикальныхъ мыслителей, каковы напр., Шефтсбёри или Юмъ, но и со стороны лицъ, отличавшихъ-

ся высокою религіозною настроенностью и являвшихся вѣрными сынами своего церковнаго исповѣданія. Это, напр., можно замѣтить относительно Кларка и Гетчесона, которые при всей своей религіозности однакожъ очень настоятельно проводили принципъ моральной автономіи. Такимъ образомъ, британская мораль 18 в. предвосхищаетъ здѣсь ту постановку въ рѣшеніи этой проблемы, которую мы видимъ нѣсколько позднѣе у Канта и у послѣдующихъ нѣмецкихъ идеалистовъ. Въ этомъ заключается большая историко-этическая или даже вообще историко-философская заслуга важнѣйшихъ представителей британской морали. Эта заслуга еще не получила полнаго историческаго освѣщенія, въ особенности поскольку можетъ быть выяснено положительное воздѣйствіе англійской этики на творца морали категорическаго императива. Обыкновенно въ этомъ случаѣ имѣютъ въ виду отрицательное вліяніе, когда указываютъ на положительное отношеніе Канта къ морали чувства въ докритическій періодъ его философской дѣятельности и отмѣчаютъ его отрицательный взглядъ на эту мораль въ эпоху созданія его важнѣйшихъ трактатовъ изъ области практической философіи. Но здѣсь не обращаютъ должнаго вниманія на то, что̀ именно Кантъ отрицалъ въ британской морали въ этотъ позднѣйшій періодъ своего философскаго творчества и что̀ изъ основныхъ принциповъ англійской этики вошло въ самое существо его моральныхъ построеній. Вопросъ о генезисѣ кантовской этики до сихъ поръ не можетъ считаться рѣшеннымъ, о чемъ, конечно, только можно пожалѣть, и позднѣйшія изслѣдованія, несомнѣнно, вскроютъ съ достаточною ясностью и тѣ положительные элементы, которые, быть можетъ, были прямо взяты Кантомъ изъ англійской морали. Все это указываетъ на большое историко-этическое или даже историко-философское значеніе англійской морали, поскольку здѣсь идетъ рѣчь о ея вліяніи на позднѣйшее развитіе не только англійской, но и европейской этики вообще.

Что же касается значенія охарактеризованныхъ теченій британской морали для позднѣйшихъ англійскихъ моральныхъ направленій, то едва ли здѣсь нужно распространяться, какъ велико было это значеніе для наиболѣе крупныхъ системъ британской этики въ 19 столѣтіи. Стоитъ лишь вспомнить главныя изъ этихъ напра-

вленій -моральныя ученія Бентама и Милля, чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго. На самомъ дѣлѣ, что касается основныхъ принциповъ этики Бентама, то они слишкомъ близки къ нѣкоторымъ положеніямъ извѣстныхъ намъ моральныхъ ученій 18 и даже 17 вѣка. Такъ, психологическія или, вѣрнѣе, антропологическія предпосылки этого моралиста очень напоминаютъ намъ антропологію Гоббса, выдвигавшаго на первый планъ эгоистическія тенденціи человѣческой природы. Вѣдь и у Бентама человѣкъ въ концѣ-концовъ имѣетъ въ виду только личное счастье, и если онъ заботится и о счастьѣ другихъ, то только потому, что это полезно ему же самому въ силу тѣхъ неустранимыхъ общественныхъ условій, среди которыхъ приходится жить и дѣйствовать индивидууму. Такимъ образомъ, здѣсь своеобразный этическій индивидаулизмъ предполагается осуществимымъ на почвѣ извѣстнаго компромисса съ соціальными требованіями, что мы наблюдаемъ и у Гоббса. Затѣмъ, и нѣкоторые другіе пункты системы Бентама обнаруживаютъ свою связь съ предшествующими направленіями британской этики. Такъ, мы уже знаемъ, что принципъ наибольшаго счастья для наибольшаго числа людей заимствованъ Бентамомъ у Пристли, но еще гораздо раньше послѣдняго онъ былъ высказанъ Гетчесономъ, который пытался дать ему и чисто-математическое обоснованіе. Такимъ образомъ, и здѣсь связь съ предшествующей этикой, именно съ этикой 18 в., является несомнѣнной. Далѣе, если мы обратимся къ Д. С. Миллю, то увидимъ, что и его моральные взгляды удерживаютъ извѣстную связь съ болѣе ранней англійской этикой. При этомъ обнаруживается наибольшая близость къ мыслителю, который оказалъ огромное вліяніе на философское развитіе Д. С. Милля, хотя послѣдній и не упоминаетъ объ этомъ. Мы разумѣемъ Д. Юма. Воздѣйствіе этическихъ воззрѣній Юма на Д. С. Милля можно предполагать съ извѣстною вѣроятностью въ вопросѣ о психологическихъ предпосылкахъ этики, поскольку здѣсь Милль старается подчеркнуть важность соціальныхъ задатковъ человѣческой природы, въ противоположность тому оттѣненію эгоизма, которое мы встрѣчали у Бентама. Только на почвѣ этихъ задатковъ Милль находитъ возможнымъ объяснить высшія проявленія моральной дѣятельности, и дать чисто-эгоистическое истолкованіе этимъ проявленіямъ для Милля представляется дѣломъ совершенно безнадежнымъ. Все

это и очень напоминаетъ стремленіе Юма подчеркнуть важность симпатическихъ или благожелательныхъ тенденцій человѣческой природы, въ противоположность тому доминированію эгоизма, которое мы встрѣчаемъ у Гоббса и которое считалъ совершенно необоснованнымъ Юмъ. Затѣмъ, аналогичное воздѣйствіе со стороны Юма можетъ быть предположено и въ другомъ пунктѣ, именно въ анализѣ добродѣтелей. Милль, какъ и Юмъ, центральною добродѣтелью, требующей особенно старательнаго изслѣдованія, считаетъ справедливость, и въ этомъ едва ли можно видѣть только простое совпаденіе. Быть можетъ, это помѣщеніе справедливости въ центръ своего анализа повліяло и на болѣе поздняго британскаго моралиста, который такъ много удѣляетъ мѣсто разсмотрѣнію этой добродѣтели. Мы разумѣемъ Спенсера съ его «Принципами нравственности».

Все это указываетъ на безспорное положительное значеніе охарактеризованныхъ нами этическихъ направленій для развитія британской морали въ болѣе позднюю эпоху.

Но отмѣчая эти положительныя черты, мы не можемъ не коснуться и нѣкоторыхъ слабыхъ сторонъ въ рѣшеніи этической проблемы, какъ онѣ находятъ свое выраженіе у разнообразныхъ представителей англійской этики. Эти стороны нерѣдко отмѣчались нами при характеристикѣ воззрѣній опредѣленныхъ мыслителей, но теперь намъ необходимо еще разъ возстановить ихъ въ своей памяти и свести къ болѣе общимъ принципамъ.

Прежде всего, мы должны отмѣтить нѣкоторыя, повидимому, чисто внѣшнія особенности изложенія своихъ взглядовъ британскими моралистами, особенности, которыя однакожъ отражаются отрицательнымъ образомъ на пониманіи самаго существа этическихъ воззрѣній этихъ мыслителей. Это—недостаточно систематическій характеръ трактованія моральныхъ сюжетовъ. Такъ, мы знаемъ, что нѣкоторые изъ охарактеризованныхъ нами моралистовъ совсѣмъ не оставили спеціальныхъ трактатовъ по этикѣ и высказывали свои взгляды въ этой области случайно и отрывочно, въ сочиненіяхъ, посвященныхъ или обще-философскимъ вопросамъ или проблемамъ болѣе частнаго, напр., теологическаго характера. Это можно сказать о Бэконѣ, Гоббсѣ, Локкѣ, Кларкѣ, Бэтлерѣ (послѣдній, какъ уже извѣстно, далъ изложеніе своихъ взглядовъ въ своихъ проповѣдяхъ, и эта форма изложенія, конечно, едва ли

могла положительнымъ образомъ отзываться на самой аргументаціи автора). Затѣмъ, и въ сочиненіяхъ, повидимому, спеціально посвященныхъ осбужденію моральной проблемы, мы по большей части не находимъ того систематическаго, строго расчлененнаго толкованія, которое желательно по существу дѣла. Это можно сказать даже о такихъ трактатахъ, какъ «Изслѣдованіе о добродѣтели и заслугѣ» Шефтсбёри, обѣ работы Юма, посвященныя обсужденію этической проблемы, а также «Теорія нравственныхъ чувствъ» А. Смита. Во всякомъ случаѣ, планъ всѣхъ этихъ сочиненій не содѣйствуетъ болѣе отчетливому выясненію основныхъ моральныхъ принциповъ, ибо здѣсь расположеніе матеріала носитъ довольно своеобразный характеръ, часто не позволяя читателю сразу проникнуть въ существо защищаемыхъ воззрѣній. Авторы этихъ сочиненій не всегда достаточно выясняютъ свою точку зрѣнія, не всегда сопоставляютъ свои воззрѣнія со взглядами предшествующихъ моралистовъ—своихъ единомышленниковъ или своихъ противниковъ, не останавливаютъ читателя сразу на анализѣ основныхъ терминовъ, съ которыми они оперируютъ, и все это, несомнѣнно, отражается на ясности и точности самихъ концепцій, такъ и на строгости и убѣдительности разнообразныхъ аргументовъ. Быть можетъ, въ связи съ этими особенностями изложенія находятся существенные недостатки теоретическаго изслѣдованія моральныхъ принциповъ вообще, и прежде всего, недостаточность выясненія самаго понятія «нравственное». Съ этого понятія начинаютъ всѣ названные моралисты, и однако этотъ терминъ не отличается тою ясностью и прозрачностью, каковы свойства можно требовать отъ него по важности обозначаемаго имъ понятія. Очевидно, всѣ эти мыслители предполагаютъ извѣстность этого термина изъ обыденной жизни и, такимъ образомъ, признаютъ ненужность спеціальныхъ разъясненій. Но этимъ они совершаютъ большую ошибку въ виду смутности многихъ вульгарныхъ представленій и разнообразія тѣхъ оттѣнковъ, съ которыми употребляются эти представленія въ обыденной рѣчи. У всѣхъ этихъ моралистовъ мы чаще находимъ подробное описаніе самыхъ разнообразныхъ фактовъ изъ областей нравственной жизни, чѣмъ точное опредѣленіе важнѣйшихъ моральныхъ категорій. Вѣроятно, благодая этому, въ этомъ анализѣ нерѣдко ускользаетъ столь существенный признакъ нравственнаго, какъ

долженствованіе, нѣчто такое, что мыслится въ качествѣ специфическаго свойства моральнаго, нѣчто такое, что *должно быть*, въ отличіе отъ того, что есть. Быть можетъ, это объясняется особенностями англійской жизни, поскольку конкретное разсмотрѣніе явленій здѣсь является преобладающимъ и поскольку сила традиціи, столь типичная для англійской націи, предполагаетъ возможность сравнительно однообразнаго пониманія основныхъ явленій человѣческой жизни. Но могли здѣсь имѣть значеніе и другія обстоятельства и, въ частности, то пониманіе «моральнаго», которое имѣло мѣсто въ древней философіи. Въ особенности это нужно сказать о той характеристикѣ конкретныхъ моральныхъ явленій, которую мы встрѣчаемъ у античныхъ моралистовъ, при разсмотрѣніи послѣдними различныхъ видовъ добродѣтелей. Послѣдній терминъ употреблялся древними, какъ извѣстно, въ очень широкомъ смыслѣ, такъ какъ имъ обозначалось не спеціально нравственное (въ нашемъ смыслѣ слова) свойство, а все, что могло быть признано цѣннымъ или приспособленнымъ для какой-либо цѣли, всякая годность или добротность. Этотъ античный оттѣнокъ былъ удержанъ и многими англійскими моралистами, отчасти, быть можетъ въ силу непосреднственнаго воздѣйствія (главнымъ образомъ, въ лицѣ Цицерона), отчасти, быть можетъ, въ силу нѣкотораго сходства въ употребленіи этого термина въ обыденной англійской рѣчи, въ связи съ самымъ пониманіемъ добродѣтели въ тогдашнемъ англійскомъ обществѣ. Но какъ бы то ни было, этотъ терминъ употреблялся въ очень широкомъ значеніи, и поэтому въ категорію нравственныхъ явленій нерѣдко вносились такіе феномены, которые не могли быть названы моральными въ собственномъ смыслѣ. Съ другой стороны, при такомъ пониманіи добродѣтели иногда не достаточно сильно подчеркивались такіе элементы въ понятіи моральнаго, которые особенно оттѣнялись впослѣдствіи представителями нормативной этики. Все это, конечно, составляетъ слабую сторону важнѣйшихъ направленій британской этики.

Затѣмъ, что касается анализа психологическихъ предпосылокъ этики, то мы уже достаточно говорили объ этомъ, отмѣчая, главнымъ образомъ, положительныя черты этого анализа. Но этотъ анализъ заключаетъ въ себѣ и нѣкоторые недостатки, иногда довольно существенные, о которыхъ также упоминалось нами. Имен-

но, главное вниманіе при характеристикѣ этихъ психологическихъ предпосылокъ направлено на эмоціональную сферу, и, безспорно, большая заслуга англійской психологіи и въ частности этики въ томъ, что она выдвинула на столь видное и вполнѣ законное мѣсто жизнь чувства. Несомнѣнно, въ связи съ этимъ находится высокая оцѣнка чувства у послѣдующихъ или даже современныхъ этимъ моралистамъ писателей въ другихъ странахъ, въ частности у Руссо, оказавшаго столь глубокое воздѣйствіе своими идеями на представителей философской и литературной мысли въ различныхъ государствахъ Европы. Но при характеристикѣ моральныхъ воззрѣній опредѣленныхъ мыслителей, намъ уже не разъ приходилось говорить и о недостаткахъ этого анализа эмоціональной сферы. Не желая повторяться, мы не будемъ возвращаться къ этому вопросу,— замѣтимъ только, что и у наиболѣе крупныхъ представителей британской морали этотъ анализъ не можетъ считаться безупречнымъ, въ особенности, поскольку мы наблюдаемъ попытки установить взаимоотношеніе между эгоистическими и альтруистическими тенденціями человѣческой природы. Съ одной стороны, мы видѣли сильное подчеркиваніе эгоистическихъ эмоцій, изображаемое при томъ довольно рѣзкими и грубыми штрихами, какъ, напримѣръ, это мы можемъ наблюдать у Гоббса и Мандевиля. Съ другой стороны, передъ нами прошло также мало мотивированное выдвиганіе эмоцій противоположнаго типа, напр., у Шефтебёри и Гетчесона, такъ что и здѣсь нарушалась психологическая дѣйствительность. Наконецъ, мы наблюдали и эклектическія попытки, напр., у Юма, пытавшагося установить болѣе тѣсную связь между эгоистическими и альтруистическими задатками человѣческаго существа. Однако и эти попытки, какъ мы уже видѣли, нельзя назвать вполнѣ удавшимися. Но главный недостатокъ этого анализа заключается въ его неполнотѣ, поскольку здѣсь не отводится вполнѣ законнаго мѣста размотрѣнію другихъ душевныхъ дѣятельностей, имѣющихъ мѣсто въ актахъ моральной жизни. Здѣсь разумѣются воля и интеллектъ. Что касается воли, то доминирующая роль ея въ этическихъ актахъ—всѣ всякаго сомнѣнія, и однакожъ какъ мало мѣста отводятъ изображенію этой дѣятельности охарактеризованные нами моралисты. Нѣкоторые изъ нихъ совсѣмъ не затрагиваютъ этой стороны душевной жизни, какъ будто бы она и не

существуетъ для нихъ; другіе, привлекая эту область въ сферу своего разсмотрѣнія, однакожъ изслѣдуютъ ее очень неглубоко и даже склонны отрицать самостоятельное существованіе волевыхъ явленій, какъ бы распредѣляя или распыляя ихъ между двумя другими сферами душевной жизни—чувствованіями и интеллектомъ. Это, напр., можно сказать даже о Юмѣ, который мотивами дѣятельности считаетъ только эмоціи, а низшія проявленія волевой жизни прямо сливаетъ съ эмоціональными процессами. Такимъ образомъ, при такомъ изображеніи моральнаго акта невольно затѣняются его существенныя черты, и не отмѣчаются его специфическія особенности, поскольку въ нихъ обнаруживается активность въ собственномъ смыслѣ. Приблизительно то же самое нужно сказать и объ анализѣ интеллектуальной дѣятельности, поскольку этотъ анализъ имѣетъ цѣлью уяснить роль нашего ума въ процессѣ моральной дѣятельности. Правда, этому анализу, повидимому, отводится гораздо больше мѣста, и во всякомъ случаѣ самостоятельное существованіе нашего интеллекта, нарядку съ эмоціями,—безспорный фактъ для нашихъ моралистовъ. Но въ данномъ случаѣ предполагается, главнымъ образомъ, если не исключительно, особая дѣятельность нашего разсудка, имѣющая дѣло съ чисто-абстрактными построеніями и мало связанная съ тѣми конкретными процессами, съ которыми намъ приходится имѣть дѣло въ актахъ моральной дѣятельности. Между тѣмъ интеллектуальная жизнь, протекающая въ постоянной связи съ другими душевными дѣятельностями, сравнительно мало занимаетъ представителей британской этики, и пробѣлъ въ этомъ анализѣ конкретной умственной жизни сказывается только отрицательнымъ образомъ и на самыхъ этическихъ построеніяхъ. И это можно сказать о наиболѣе крупныхъ представителяхъ англійской морали, какими, напр., являются Шефтсбёри, Юмъ, Смитъ.

Далѣе, когда ранѣе произведенный анализъ утилизируется въ цѣляхъ уясненія существа моральныхъ явленій, то опять въ этомъ практическомъ приложеніи теоретическаго изслѣдованія мы встрѣчаемся съ разнообразными дефектами. Это въ особенности нужно сказать о такомъ существенномъ положеніи британской морали, что рѣшающее значеніе въ моральныхъ сужденіяхъ принадлежитъ не указанію разсуждающаго интеллекта, а голосу непосредственнаго чувства. Мы уже упоминали, что этотъ эмоціо-

нальный критерій понятенъ только съ своей отрицательной стороны, поскольку здѣсь отвергается чисто-раціоналистическій масштабъ—въ видѣ холодной дѣятельности абстрактнаго разсудка. Но если имѣть въ виду положительные признаки того психическаго состоянія, которое наблюдается въ процессѣ моральнаго рѣшенія или моральнаго сужденія, то едва ли ихъ можно указать съ полною опредѣленностью. Одна непосредственность этого сужденія, его независимость отъ строго-логическаго обоснованія едва ли можетъ считаться такимъ исключительнымъ и какъ бы исчерпывающимъ признакомъ. Въ то же время и эта независимость еще можетъ оказаться подъ вопросомъ, если идетъ рѣчь о генезисѣ этого моральнаго рѣшенія, а не о его состояніи въ заключительный, такъ сказать, статическій моментъ. Вѣдь если брать самый процессъ возникновенія того своеобразнаго психическаго переживанія, который именуется нравственнымъ чувствомъ, то значительная роль интеллекта въ его формированіи едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Правда, въ опредѣленный моментъ, при сформировавшемся моральномъ сознаніи, эта роль не выступаетъ ясно, но прежде чѣмъ сложиться извѣстному моральному масштабу, долженъ былъ имѣть мѣсто продолжительный личный опытъ, гдѣ работа интеллекта должна быть очень значительной. Разумѣется, это—не абстрактная только дѣятельность разсудка, связанная лишь съ умозрительными построеніями, а болѣе конкретная работа нашего ума, оперирующая съ болѣе реальными фактами, однако эта дѣятельность имѣетъ большое значеніе при формированіи нравственнаго чувства. Во всякомъ случаѣ, нравственное чувство нельзя представить въ видѣ чисто-инстинктивнаго процесса, и голосъ Гетчесона, защищающаго инстинктивность моральнаго сознанія, не нашелъ отклика даже у ближайшихъ англійскихъ моралистовъ (напр., у Юма). Впрочемъ, и самъ Гетчесонъ, повидимому, не согласенъ считать моральнаго сознанія прямо прирожденною дѣятельностью, стараясь указать и роль разсудка въ актѣ моральнаго рѣшенія, хотя эти его указанія не могутъ считаться вполнѣ ясными и прозрачными. Попытка приблизить это чувство, въ интересахъ уясненія его природы, къ эстетической эмоціи, также едва ли можетъ считаться удачной. Если имѣть въ виду элементарныя проявленія этого чувства, какъ это чувство наблю-

дается не только у взрослаго, культурнаго человѣка, но и у дѣтей и у дикарей, то непосредственность и инстинктивность его едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, а равнымъ образомъ уже здѣсь иногда бросается въ глаза относительно индивидуалистическій характеръ этихъ первобытныхъ проявленій эстетической эмоціи. Но о такой непосредственности едва ли можетъ быть рѣчь въ отношеніи нравственнаго чувства, ибо съ одной стороны, мы не можемъ констатировать его по самой низшей стадіи жизни, съ другой—если оно наблюдается и у первобытнаго человѣка, то его связь съ соціальными отношеніями является безспорною, что едва ли можно утверждать въ отношеніи всѣхъ элементарныхъ эстетическихъ переживаній. Если же брать болѣе сложныя формы эстетическихъ эмоцій или, главнымъ образомъ, эстетическихъ сужденій, то въ нихъ мы уже не можемъ констатировать тѣхъ элементовъ инстинктивности и непосредственности, которые мы находимъ въ элементарныхъ проявленіяхъ этой эмоціи, и въ то же время индивидуалистическій характеръ такихъ переживаній выступаетъ еще болѣе замѣтно. Все это указываетъ на малую плодотворность сближенія эстетической и этической эмоцій, ибо, несмотря на нѣкоторое сходство этихъ чувствованій на опредѣленной стадіи развитія, между этими эмоціями, въ ихъ наиболѣе яркомъ проявленіи, есть и существенное различіе.

Затѣмъ, въ связи съ этимъ разсмотрѣніемъ природы моральнаго чувства, невольно возникаютъ нѣкоторыя другія недоумѣнія. Прежде всего, какъ представить себѣ это чувство, именно—есть ли это своеобразное ощущеніе, которое возникаетъ у насъ, когда мы наблюдаемъ и другихъ людей поступки, квалифицируемые нами какъ нравственные или безнравственные, или же здѣсь разумѣется то душевное состояніе, которое переживаетъ самъ дѣятель въ моментъ совершенія моральнаго акта. Повидимому, наиболѣе крупные изъ англійскихъ моралистовъ, напр. Юмъ, имѣютъ въ виду первое пониманіе этого психическаго переживанія, когда они прежде всего анализируютъ состояніе «зрителя». Но перенесеніе центра тяжести моральнаго сужденія въ эту плоскость, несомнѣнно, затушевываетъ своеобразіе того душевнаго процесса, который происходитъ въ душѣ самого дѣйствующаго лица въ моментъ совершенія моральнаго поступка. Между тѣмъ это соб-

ственное душевное переживаніе въ актѣ нравственной дѣятельности является глубоко важнымъ въ интересахъ уясненія самаго существа морали, какъ это достаточно оттѣнено болѣе позднѣйшими изслѣдованіями въ области этики. Безъ этого предварительнаго анализа собственнаго переживанія едва ли возможны какія-либо претендующія хотя бы на относительно объективное значеніе заключенія о томъ, что происходитъ въ душѣ другого человѣка, а между тѣмъ сужденіе о моральной цѣнности поступка всякаго другого лица предполагаетъ ясное представленія о переживаніяхъ этого послѣдняго. Вѣдь съ точки зрѣнія всѣхъ охарактеризованныхъ нами представителей британской морали, для нравственной цѣнности поступка важны не только его результаты и послѣдствія, но и тѣ намѣренія, которыя имѣли мѣсто у самого дѣйствующаго лица. Этого не отрицали даже и тѣ британскіе моралисты, которые результаты дѣйствія выдвигали на первый планъ (напр. Юмъ). Но если такъ, то анализъ самого дѣятеля долженъ стоять на первомъ мѣстѣ, чего мы, къ сожалѣнію, не видимъ у британскихъ моралистовъ. Правда, нѣкоторые изъ нихъ, повидимому, старались оттѣнить изображеніе душевнаго переживанія дѣйствующаго лица, поскольку здѣсь затрагивалась высшая форма психическаго комплекса, обнаруживающаяся конкретно въ видѣ совѣсти, но мы видѣли, что эти попытки нельзя назвать вполнѣ удачными. Прежде всего, мы не могли выяснить себѣ генезиса этой функціи, которая выступала передъ нами уже въ сформировавшемся видѣ, и для насъ трудно было уловить тѣ важнѣйшіе элементы, которые лежали въ ея основѣ. Несомнѣнно, этотъ генезисъ или, вѣрнѣе, его изображеніе могло бы пролить извѣстный свѣтъ и на этическую цѣнность функціи. Затѣмъ, остается также неуясненнымъ отношеніе этой дѣятельности къ другимъ сторонамъ нашей психики — интеллекту и волѣ. Что эти области нашего духа имѣютъ значеніе при образованіи этой сложной формы нашей душевной жизни, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться, а между тѣмъ этотъ вопросъ слишкомъ мало затрагивается британскими моралистами и во всякомъ случаѣ не получаетъ здѣсь опредѣленнаго и яснаго рѣшенія. Наконецъ, намъ уже приходилось отмѣчать, что въ извѣстныхъ намъ анализахъ не дается объясненія, почему совѣсть получаетъ такое домини-

рующее значеніе и является такою императивною способностью, какъ ее изображаютъ Бэтлеръ или Смитъ. Все это свидѣтельствуетъ, что у извѣстныхъ намъ представителей англійской этики нѣтъ исчерпывающаго анализа того своеобразнаго психическаго переживанія, которое обозначается терминомъ нравственное чувство или нравственное сознаніе.

Наконецъ, не можетъ считаться получившимъ окончательное и безповоротное рѣшеніе еще одинъ пунктъ этической проблемы, о которомъ мы также уже упоминали. Мы разумѣемъ вопросъ о санкціяхъ. При характеристикѣ воззрѣній отдѣльныхъ мыслителей, мы не разъ останавливались на этомъ вопросѣ и тогда же подчеркивали стремленіе большинства британскихъ моралистовъ обосновать своеобразную автономію морали. Правда, мы видѣли также примѣры и своеобразной гетерономіи, но мы знаемъ, что эти примѣры менѣе малочисленны, чѣмъ факты противоположнаго характера, и что они находятъ для себя основаніе въ силѣ религіозной традиціи въ Англіи. Это можно сказать не только о Бэконѣ и Локкѣ, но даже о Гоббсѣ, гдѣ важность этого религіознаго элемента также признавалась, но все-таки въ концѣ концовъ подчинялась силѣ государственнаго авторитета. Но намъ уже приходилось упоминать, что эта автономія подчеркивается здѣсь скорѣе отрицательно, чѣмъ положительно, поскольку здѣсь оттѣняется независимость морали отъ религіозной санкціи. Но этимъ не рѣшается проблема моральной санкціи вообще. Повидимому, англійскіе моралисты не отрицали важности проблемы санкціи, но для нихъ гораздо важнѣе было указать то, что̀ не можетъ быть санкціей, чѣмъ точно опредѣлить то, что̀ можетъ служить такой санкціей. Если для нѣкоторыхъ изъ нихъ религіозная традиція была рѣшающей въ положительную сторону, то для другихъ это иго религіи, повлекшее за собой множество ярко-отрицательныхъ явленій, уже сразу было опредѣляющимъ моментомъ въ совершенно противоположномъ направленіи—отрицательномъ. Но для существа обсуждаемой проблемы важно было дать не столько отрицательное, сколько положительное рѣшеніе. Нѣкоторые изъ англійскихъ моралистовъ и пытались сдѣлать это, когда они эту верховную санкцію указывали въ томъ чувствѣ нравственнаго удовлетворенія, которое получается въ результатѣ исполненнаго долга. Но эти указанія едва ли можно при-

знать достаточными: они носятъ слишкомъ формальный характеръ, и на основаніи ихъ трудно понять, какимъ образомъ это своеобразное чувство можетъ имѣть такой самодовлѣющій характеръ, особенно для недостаточно развитого нравственнаго сознанія. Вѣдь эта санкція должна обладать наивысшею силою, чтобы доставить такое полное успокоеніе, а между тѣмъ анализы, которые прошли передъ нами, не даютъ намъ возможности понять эту своеобразную силу. Быть можетъ, это отчасти сознавали и нѣкоторые изъ британскихъ моралистовъ, когда они иногда замаскированнымъ образомъ вводили традиціонныя религіозныя санкціи, во всякомъ случаѣ внѣшне обладающія болѣе внушительнымъ характеромъ. Это, напримѣръ, можно сказать о Локкѣ, а также о нѣкоторыхъ его противникахъ, представителяхъ своеобразной интеллектуалистической морали.

Какъ бы то ни было, вопросъ о санкціяхъ моральной дѣятельности не можетъ считаться окончательно рѣшеннымъ въ главнѣйшихъ направленіяхъ британской морали 18 в., и отысканіе болѣе удовлетворительнаго отвѣта на этотъ вопросъ было завѣщано послѣдующимъ поколѣніямъ—какъ въ Англіи, такъ и на континентѣ, но мы уже не имѣемъ возможности подвергать подробному обозрѣнію эти попытки. Сознаніе неудовлетворительности рѣшенія, заключающагося въ ученіяхъ англійской этики, касается не только этого пункта, но и другихъ важнѣйшихъ пунктовъ въ рѣшеніи моральной проблемы. То рѣшеніе, которое мы видѣли въ изображенныхъ нами ученіяхъ англійскихъ моралистовъ, въ цѣломъ заключало въ себѣ цѣлый рядъ дефектовъ, которые заставили наиболѣе пытливую этическую мысль работать дальше, безъ остановки, что̀ мы и видимъ въ теченіе всего 19 столѣтія и даже позднѣе—вплоть до нашихъ дней. Особеннымъ оживленіемъ эта работа отличалась въ нѣмецкой идеалистической философіи, въ связи съ тѣмъ грандіознымъ сдвигомъ, который былъ произведенъ въ этой области Кантомъ. Кантъ далъ до сихъ поръ не ослабѣвшій толчекъ работѣ этической мысли на своей родинѣ, гдѣ эта работа скоро же осложнилась ярко-выраженными метафизическими элементами, едва ли всегда приближавшими трактуемую проблему къ обще-пріемлемому рѣшенію. Съ другой стороны, мы видимъ попытки продолжить обсужденіе затронутыхъ вопросовъ и на родинѣ британ-

скихъ моралистовъ, гдѣ эта работа также не можетъ считаться законченною, въ послѣднее время воспринявши въ себя многіе элементы континентальнаго трактованія, прежде бывшіе такъ мало сродными природѣ британскаго генія. Но все это представляетъ особый и въ высшей степени интересный предметъ спеціальнаго обсужденія, которое не можетъ войти въ рамки настоящей работы или, вѣрнѣе, той ея части, которая въ настоящее время приводится къ концу, неизбѣжно вызывая за собою продолженіе, прежде всего, въ видѣ характеристики важнѣйшихъ направленій философско-религіозной мысли въ Англіи за тотъ же періодъ, т.-е. эпоху 17—18 вв.





