История английской этики
т. 1 А. Смирнов
X

АНГЛІЙСКІЕ МОРАЛИСТЫ XVII В.

РЕФОРМА МОРАЛЬНЫХЪ НАУКЪ

и

ОСНОВАНІЕ НАУЧНОЙ ЭТИКИ

ВЪ АНГЛІИ.

Виктор Христофорович Кандинский.

If Natural Philosophy schould continue to be improved in its various branches, the bounds of Moral Philosophy would to be enlarged also.

Newton.

КАЗАНЬ.
ВЪ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФІИ.
1880.

„Прогресс“ 1959

BJ
601

По опредѣленію Историко-Филологическаго факультета Императорскаго Казанскаго Университета печатать дозволяется. Казань, 6 ноября 1880 г.

Деканъ *Н. Ѳирсовъ.*

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ.
1933
3D

ПРЕДИСЛОВІЕ

Исторія англійской этики, написанная безпристрастно и въ духѣ современныхъ научныхъ идей, составляетъ пробѣлъ въ исторической литературѣ философіи. Въ Германіи слишкомъ строгое осужденіе, высказанное Кантомъ эвдемонизму и утилитаризму прошлыхъ столѣтій, сдѣлалось своего рода предразсудкомъ, мѣшающимъ оцѣнить историческое значеніе и относительное научное достоинство моральныхъ теорій этого рода. Въ самой Англіи исторія философіи никогда особенно не процвѣтала: тамъ предпочитаютъ разработывать философію въ догматическомъ смыслѣ, предоставляя ученымъ другихъ государствъ изучать эти изслѣдованія съ исторической точки зрѣнія. Англія до сихъ поръ не имѣетъ исторіи своей національной философіи, написанной англійскимъ историкомъ. Лучшія изслѣдованія отдѣльныхъ фазисовъ философской мысли въ Англіи и лучшія монографіи о великихъ ея философахъ написаны иностранцами: *К. Фишеромъ*, *Ремюза*, *Гюйо* и др. Впрочемъ по исторіи моральной философіи въ англійской литературѣ существуютъ два сочиненія: *Мэкинтоша* (Mackintosh) и *Уэвеля* (Whewell). Но то и другое весьма слабы въ научномъ отношеніи и написаны съ узкой точки зрѣнія устарѣвшаго интуитивизма. Не смотря на то, что непригодность монографіи Мэкинтоша до очевидности была до-

казана Миллемъ-отцомъ, а ошибки Уэвеля разоблачены Миллемъ-сыномъ, и не смотря на то, что съ тѣхъ поръ прошло уже нѣсколько десятковъ лѣтъ, исторія англійской этики до сихъ поръ осталась не написанной.

Авторъ предлагаемаго сочиненія выступаетъ съ претензіей, по мѣрѣ своихъ силъ, восполнить этотъ пробѣлъ въ исторіи англійской философіи. Существенный недостатокъ упомянутыхъ монографій по этому предмету, а также и нѣмецкихъ сочиненій по исторіи морали, права и политики, состоитъ въ томъ, что обыкновенно мало обращается вниманія на тѣсную связь этики съ общимъ состояніемъ просвѣщенія и научнаго знанія въ ту или другую эпоху, а также на ближайшую зависимость нравственной философіи отъ другихъ теоретическихъ и практическихъ наукъ о человѣкѣ. Внимательное изученіе разныхъ вопросовъ этики въ ихъ современномъ положеніи, а также и историческое изслѣдованіе болѣе раннихъ теорій нравственности, привело насъ къ тому убѣжденію, что задача наша должна быть значительно расширена, что исторія этики въ нѣкоторой степени должна быть исторіей всѣхъ моральныхъ наукъ и, особенно, тѣхъ практическихъ дисциплинъ, которыя тѣснѣйшимъ образомъ соприкасаются съ этикой въ традиціональномъ смыслѣ, именно—философіи права, теоріи государства и политики. Вотъ это соображеніе значительно усложнило нашу задачу и расширило рамки нашего труда. Въ настоящее время мы предлагаемъ вниманію читателей исторію моральныхъ теорій XVII вѣка отъ Бэкона до Локка, вмѣстѣ съ краткимъ обозрѣніемъ этики у схоластиковъ и въ эпоху возрожденія.—Подробное изложеніе идей *Бэкона* о преобразованіи этики и другихъ моральныхъ наукъ, а так-

же обстоятельное изслѣдованіе морально-политической системы *Гоббза* и морально юридической теоріи *Кумберланда* было вызвано, съ одной стороны, почти полнымъ отсутствіемъ, во всѣхъ общихъ и спеціальныхъ сочиненіяхъ по философіи морали и права, правильной оцѣнки этихъ основателей новой этики, а съ другой стороны—стремленіемъ изучить самое зарожденіе утилитаризма, прослѣдить это направленіе въ самыхъ его источникахъ. Авторъ желалъ выяснить, насколько утилитарная теорія жизни и поведенія обусловливалась самой реформой философіи и наукъ, задуманной Бэкономъ, какимъ образомъ она сдѣлалась выраженіемъ реалистическихъ воззрѣній новой науки и практическихъ тенденцій новой эпохи, и въ чемъ заключались причины историческаго значенія, а также научныхъ достоинствъ и недостатковъ теорій этого направленія. Вслѣдствіе господства теологическихъ воззрѣній и интересовъ въ Англіи XVII вѣка, пришлось удѣлить значительную долю вниманія теологіи и теологической этикѣ этой эпохи. Теологическое міровоззрѣніе, отчасти схоластическаго еще характера, отчасти въ соединеніи съ мистическими идеями Платона, неоплатониковъ и другихъ теософовъ, представляло ту среду, въ которой должно было распространяться новое эмпирически-утилитарное теченіе Европейской мысли, встрѣчая въ немъ болѣе или менѣе активное сопротивленіе. Результатомъ и выраженіемъ этой борьбы стараго міровоззрѣнія съ реалистическими тенденціями новой науки была весьма оживленная полемика противъ философіи Гоббза, составляющая видное явленіе въ умственной исторіи Англіи 2-й пол. XVII вѣка. Эта теологическая реакція имѣетъ значительный историческій интересъ, потому что

она обнаружила слабость основаній тогдашняго теизма и теологіи и, такимъ образомъ, лучше оттѣняетъ достоинство того направленія, которое было дано Бэкономъ философіи и моральнымъ наукамъ.

Таковы общія соображенія, опредѣлившія характеръ нашего изслѣдованія съ *исторической* его стороны. Но мы считаемъ нелишнимъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ принципахъ и воззрѣніяхъ, которыя нами положены въ основаніе *критической* оцѣнки старыхъ и новыхъ теорій нравственности. Авторъ не питаетъ довѣрія ни къ метафизикѣ, ни къ метафизической методѣ въ кругѣ моральныхъ наукъ, и надѣется, что лучшимъ оправданіемъ опытнаго направленія философіи служитъ сама исторія развитія и успѣховъ этихъ наукъ въ Англіи. Во всякомъ случаѣ мы старались быть безпристрастными и къ другимъ направленіямъ въ философіи и философской этикѣ. Не все хорошо въ эмпирически-утилитарныхъ теоріяхъ нравственности и не все плохо въ теоріяхъ интуитивнаго направленія,—таково убѣжденіе, къ которому привело насъ изученіе моральныхъ теорій въ Англіи. Правильная оцѣнка интуитивной этики, въ ея наиболѣе развитой формѣ, составляла одну изъ важнѣйшихъ задачъ нашего изслѣдованія, правильное разрѣшеніе которой весьма не безполезно какъ для утилитаризма, такъ и для всѣхъ дальнѣйшихъ изслѣдованій человѣческой нравственности.—Въ настоящее время идетъ борьба двухъ міровоззрѣній, *механическаго* и *теистическаго* или *телеологическаго*. Нельзя быть безучастнымъ зрителемъ этой борьбы, съ которой связаны всѣ существенно-важные интересы человѣчества и которая весьма близко касается также и нравственности.

Авторъ не можетъ не признать всей важности и научнаго значенія принциповъ и пріемовъ механическаго объясненія не только внѣшней природы, но и внутренней жизни самого человѣка. Онъ полагаетъ, что приложеніе физіологической методы къ объясненію психологической жизни должно обогатить науку о нравственности открытіями и новыми плодотворными идеями и точками зрѣнія. Достаточно указать, какой неожиданный свѣтъ въ темную область нравственной жизни и нравственнаго сознанія отчасти уже вноситъ и еще больше можетъ внести въ будущемъ психіатрія. Авторъ льститъ себя надеждой, что онъ не меньше матеріалистовъ сознаетъ всю важность изслѣдованія физіологическихъ законовъ и причинъ нормальной и аномальной психической дѣятельности. Но, во всякомъ случаѣ, онъ не можетъ не считать матеріалистическіе и атеистическіе выводы и приложенія механическаго объясненія природы крайними. Вездѣ, гдѣ теоріи этого рода, выходятъ за предѣлы явленій и ихъ однообразій и законовъ, онѣ вступаютъ въ область метафизики и, утрачивая твердую почву фактовъ, впадаютъ въ тотъ же духъ догматизма, которымъ такъ изобиловали метафизическія философскія системы. Впрочемъ авторъ не ставитъ для себя задачей примиреніе науки и религіи. Всѣ попытки такъ называемаго синтеза между наукой и религіей, или между философіей, наукой и религіей, какія отъ времени до времени возникаютъ на западѣ, какія появляются изрѣдка и въ нашемъ отечествѣ, слѣдуетъ считать неудачными. Эти примирительныя попытки напоминаютъ мертворожденные трактаты и договоры, которые, можетъ быть, стоили значительныхъ умственныхъ усилій ихъ авторамъ, но которые не могутъ быть приняты

ни одной изъ воюющихъ сторонъ. Наука не можетъ помириться на такихъ компромиссахъ, которые требуютъ отказа отъ ея совершенно законныхъ основоположеній и пріемовъ, безъ которыхъ она не можетъ быть наукой. Философія, какъ мы понимаемъ ее, должна быть на сторонѣ науки: ея задачи и цѣли, въ существѣ тѣ же; ея важнѣйшая задача состоитъ въ критическомъ обоснованіи законовъ и условій объективнаго, т. е. строго научнаго знанія. Въ силу этихъ убѣжденій, въ основаніе своего труда авторъ кладетъ то положеніе, что этика находится въ тѣсной зависимости отъ теоретическихъ наукъ о человѣкѣ, но не зависитъ отъ теологіи и метафизики. Наука о нравственности не можетъ принять своей задачей доказательство объективнаго значенія религіозныхъ идей и вѣрованій; но она принимаетъ ихъ какъ фактъ духовной жизни и нравственной исторіи всего человѣчества, на ряду съ другими силами, вліяющими на человѣческое поведеніе и опредѣляющими нравственную физіономію лица, народа или исторической эпохи. Научная этика должна понять истинный характеръ проявленій религіозной жизни и оцѣнить ихъ значеніе въ человѣческой исторіи и для человѣческой нравственности. Можетъ быть, этика, при такомъ отношеніи къ религіи, окажется неполной, незаконченной теоріей нравственной жизни, но эта ея незаконченность есть прямое послѣдствіе незаконченности, незамкнутости всего научнаго знанія. Во всякомъ случаѣ, такое отношеніе къ религіи и религіознымъ мотивамъ нравственной жизни, при настоящемъ состояніи знанія, представляется наиболѣе научнымъ и безпристрастнымъ. Этика должна изслѣдовать явленія и законы нравственной жизни, опираясь на твердыхъ, вполнѣ доказан-

ныхъ данныхъ теоретическихъ наукъ о человѣкѣ. Конечно, результатами ея изслѣдованій могутъ пользоваться въ своихъ цѣляхъ матеріалисты и спиритуалисты, защитники механическаго міровоззрѣнія или ихъ противники. Цѣльное міровоззрѣніе, къ которому стремится современная наука, должно включать не только законы внѣшней природы, но также и нашей духовной жизни во всѣхъ ея сферахъ. Таковъ идеалъ знанія! Но слѣдуетъ ли считать его достигнутымъ хотя бы приблизительно? Намъ кажется, что исполненіе этой громадной задачи есть дѣло будущаго. Всякую всеоблемлющую систематизацію, всякую попытку вполнѣ законченнаго, закругленнаго міровоззрѣнія слѣдуетъ считать преждевременной. Широкія обобщенія, въ родѣ закона сохраненія энергіи, или теоріи Дарвина, оказались возможными въ естествознаніи, которое далеко опередило нравственныя науки. Эти послѣднія не давно еще вступили на твердую почву научнаго наблюденія и изслѣдованія фактовъ: онѣ не имѣютъ еще достаточно прочнаго индуктивнаго основанія, чтобы приступить къ слишкимъ широкимъ обобщеніямъ и теоріямъ. Правда, и въ этой области научнаго знанія многое уже сдѣлано: нѣкоторыя заключенія можно уже считать прочно установленными, нѣкоторыя предположенія и методическіе пріемы успѣли уже заявить свою плодотворность, тогда какъ непригодность другихъ принциповъ и методовъ слѣдуетъ считать доказанной. Поэтому наше историческое изслѣдованіе предполагаетъ быть также и критическимъ. Каждую моральную теорію мы разсматриваемъ не только въ связи съ прежними теоріями и общимъ состояніемъ философіи и науки въ данное время, но и оцѣниваемъ ея научное достоинство, стараемся опредѣлить тотъ

вкладъ, который внесенъ ей въ общую сумму научныхъ изслѣдованій и объясненій нравственности. Конечно, эта критика предполагаетъ съ нашей стороны понятіе о томъ, чѣмъ должна быть научная этика, какіе вопросы она должна рѣшить и какими пріемами она должна пользоваться. Поэтому, историческому изложенію англійскихъ моральныхъ теорій мы предпосылаемъ сжатое изложеніе о задачѣ и методѣ этики, какъ онѣ понимаются лучшими мыслителями настоящаго времени. Это "вступленіе" должно ввести читателя въ кругъ понятій науки о нравственности и подготовить критическую оцѣнку моральныхъ теорій въ англійской философіи.

СОДЕРЖАНІЕ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

ВСТУПЛЕНІЕ. Задача и метода этики.

Предметъ этики 1. Отношеніе къ теоретическимъ наукамъ 3. Этика и метафизика 5. Этика и теологія 8. Зависимость отъ антропологіи 9 и, въ частности, отъ психологіи 11. Основныя проблемы этики: о моральномъ критеріи и моральной способности 12 о происхожденіи моральныхъ идей 14. Метода этики 15. Важнѣйшіе ея типы: эгоизмъ и альтрюизмъ 19, теорія совершенства 21, и теорія абсолютной нравственности 22. Логика утилитаризма 23. Метода интуитивной этики 26. Апріорно-конструктивная метода 32. Индуктивная метода интуитивной школы 48. Психологическій анализъ и интроспекція 50. Идея развитія — въ этикѣ 64. Принципы современнаго интуитивизма 88. Утилитарная и интуитивная теоріи мотивовъ 71. Индивидуальная и соціальная этика 75. Систематизація моральныхъ правилъ 77. Незаконченность этики и ея способность къ развитію 79. Періоды англійской этики 81. Важнѣйшія пособія 82.

ОТДѢЛЕНІЕ ПЕРВОЕ. Этика у схоластиковъ и въ эпоху возрожденія.

Три момента развитія нравственныхъ идей 85. Нравственный идеалъ христіанства и вліяніе римскаго права 87. Теологическая этика 88. Схоластика: характеристика ея принциповъ и методы 89. Теологическій принципъ 96. Психологія 97. Мораль у реалистовъ и номиналистовъ 99. Силлогистическая метода этики 106. Теорія свободы воли 109. Казуистика 113. Причины застоя этики въ средніе вѣка 115. Этика въ эпоху возрожденія. Реакція противъ аскетизма 117. Отношеніе гуманизма къ христіанству 120. Двоякая истина и дуализмъ духовныхъ и мірскихъ интересовъ 121. Классическія воззрѣнія и идеалы 122. Несоотвѣтствіе потребностямъ новой эпохи 124.

Реформація: ея значеніе для нравственности 127. Мораль первыхъ реформаторовъ 129. Распаденіе протестантства и первыя проявленія деизма и скептицизма 131. *Монтэнь* 132. Теорія естественнаго права 135. *Гуго Гроцій* 136. Успѣхи естествознанія и значеніе ихъ для нравственной философіи 140. Идея однообразія или закона въ этикѣ 146.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ. АНГЛІЙСКІЕ МОРАЛИСТЫ XVII вѣка.

Схоластика въ Англіи 147. Теологія *Кальвина*, протестъ *Арминія* и раціонализмъ въ Англіи 148. Протестантская казуистика 151. Общій обзоръ моральныхъ теорій XVII в. 152.

ГЛАВА I. Бэконъ и его реформа моральныхъ наукъ.

Критика силлогизма и теорія индукціи 155. Критическое направленіе въ философіи *Бэкона* 158. Отношеніе къ метафизикѣ и теологіи 162. Индуктивная метода моральныхъ наукъ 163. Реформа этики 166. Классификація моральныхъ наукъ 167. Предметъ и метода этики 169. Сужденія о древнихъ 169. Этика богословская и философская 170. Благо общее и индивидуальное 171. Эвдемонизмъ и оптимизмъ 173. Desiderata Бэкона 176. Основаніе педагогіи 177. Значеніе «привычки» 178. Утилитарный взглядъ на науку 179. Оцѣнка реформаторскихъ идей Бэкона 181.

ГЛАВА II. Нравственно-политическая теорія Гоббза.

Философія *Гоббза:* ея общій характеръ и направленіе 186. Матеріализмъ и сенсуализмъ 188. Номинализмъ 190. Критическое направленіе Гоббза 191. Ученіе о методѣ 192. Предметъ и метода нравственной философіи 198. Психологическія понятія 204. Законъ самосохраненія, удовольствія и страданія 206. Относительность идей «блага» и «зла» 207. Удовольствія чувственныя и духовныя 214. Законъ ассоціаціи и объясненія сложныхъ аффектовъ 215. Благожелательныя чувства 217. Опредѣленія нѣкоторыхъ моральныхъ чувствъ 219. Ученіе о религіи 223. Психологія воли 227. Процессъ колебанія воли 229. Критика схоластической теоріи воли: детерминизмъ 231. Критическая оцѣнка Гоббзова детерминизма 241. Ученіе Гоббза о нравственности. Эмпирическая теорія моральныхъ идей и критика гипотезы consensus

generalis 252. Естественный бытъ человѣчества и война всѣхъ противъ всѣхъ 253. Дедукція естественныхъ законовъ поведенія 256. Отрицаніе абсолютной обязанности 259. Эгоизмъ 261. Происхожденіе государства 263. Абсолютная власть и ея прерогативы 271. Ретроградный характеръ теоріи Гоббза 272. Различіе между закономъ естественнымъ и юридическимъ 277. Критическая оцѣнка нравственно-политической теоріи Гоббза 281.

ГЛАВА III. Реакція противъ Гоббза и интуитивныя моральныя теоріи 2-й пол. XVII в.

Теологическая полемика 291. Измѣнившееся направленіе богословской мысли 294. Кэмбриджскіе новоплатоники: задача ихъ дѣятельности 295. Борьба съ новой философіей и наукой во имя теизма 299. Философскій догматизмъ 301. *Герберт Чербюри* и его ученіе о знаніи 306. «Общія понятія» совѣсти 309. Начала деизма 310. Интуитивно-мистическія понятія о знаніи у Кэмбриджскихъ теологовъ 313.

Кудворт. Опроверженіе сенсуализма 315. Апріорная теорія знанія 320. Критическая оцѣнка 322. Метафизическія приложенія теоріи врожденныхъ идей 334. Вѣчная и неизмѣнная нравственность 335. Критика моральнаго ученія Кудворта 337. Абстрактный раціонализмъ въ этикѣ 340.

Генрихъ Моръ. Мистицизмъ и теософія 341. Полемика противъ Декарта и Гоббза 347. Нравственное благо и добродѣтель. Моральная способность 348. Страсти: ихъ классификація и польза для нравственности 349. Свобода воли 353. Критическія замѣчанія о моральномъ ученіи Мора 356.

Кумберландъ. Вліяніе Бэкона и Гоббза 357. Метода открытія «законовъ природы» 360. Психологія 363. Умственныя способности и совѣсть 364. Эмпирическая теорія моральныхъ идей и consensus generalis 367. Оптимизмъ въ понятіи о человѣческой природѣ 372. Естественный бытъ 373. Понятіе объ обществѣ 375. Естественное предрасположеніе къ общежитію 378. Сущность зла 384. Благожелательныя чувства 386. Эгоистическая теорія мотивовъ 390. Добродѣтель и счастье 391. Принципъ пользы, какъ критерій нравственности 398. Развитіе идеи долга 399. Критическая оцѣнка моральной теоріи Кумберланда 401. Эклектизмъ 404. Идеализація внутренняго счастья добродѣтели 409. Натурализмъ 412. Гармонія интересовъ 415. Теологическое основаніе моральной обя-

занности 420. Правила естественной справедливости 424. Консерватизмъ 426. Реалистическая и идеалистическая теоріи жизни 429.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ. Научные принципы и пріемы англійской этики XVII в.

Идея однообразія—въ приложеніи къ дѣйствіямъ человѣка 430. Освобожденіе отъ теологіи и метафизики. Психологическія основанія 431. Критика врожденныхъ идей и consensus generalis 432. Точки соприкосновенія съ классическими теоріями 433. Идея наивысшаго блага и принципъ всеобщей пользы. 435. Объективный критерій моральной оцѣнки 437. Начало соціальной этики 438. Критическое значеніе утилитарнаго принципа 439.

ВСТУПЛЕНІЕ.

Прежде изложенія историческаго развитія нравственной философіи въ Англіи за послѣдніе три вѣка, мы считаемъ нужнымъ войти въ нѣкоторыя подробности объ этой наукѣ со стороны содержанія, отношенія къ другимъ наукамъ о человѣкѣ, а особенно со стороны ея метода. Цѣль этого первоначальнаго ознакомленія съ нравственной философіей заключается въ установленіи общихъ точекъ зрѣнія, съ которыхъ мы будемъ разсматривать важнѣйшія моральныя теоріи, существовавшія въ Англіи съ XVII вѣка.

Нравственная философія (Moral Philosophy), или этика (Ethics), какъ указываетъ самое ея названіе, есть наука о нравственности, о нравственной жизни, или о поведеніи человѣка какъ нравственно отвѣтственнаго дѣятеля. Исходнымъ пунктомъ всѣхъ моральныхъ теорій служитъ безспорный фактъ различія между добромъ и зломъ, добродѣтелью и порокомъ, дѣломъ правымъ (right) и неправымъ (wrong). Всѣ моралисты согласны въ томъ, что человѣкъ долженъ жить хорошо, поступать справедливо и честно, любить добро и правду и выражать эту любовь въ своемъ поведеніи. Но, спрашивается, на чемъ основывается это различіе между добромъ и зломъ, между поступками нравственно добрыми

и нравственно злыми? Какой несомнѣнный признакъ можно указать въ самихъ человѣческихъ поступкахъ, или предшествующихъ и сопутствующихъ обстоятельствахъ, пользуясь которымъ мы могли бы рѣшать, что одни поступки дѣйствительно хороши, а другіе—нѣтъ? Человѣкъ желаетъ знать не только фактъ, но и причину извѣстнаго факта. Фактъ различія между добромъ и зломъ существуетъ; но на чемъ основывается это различіе? Это—основной вопросъ нравственной философіи, составлявшій главный предметъ споровъ древнихъ и новыхъ моралистовъ. Онъ извѣстенъ въ философской литературѣ подъ техническимъ названіемъ вопроса *о нравственномъ критеріи* (1).

Сколько различныхъ отвѣтовъ было предложено на этотъ вопросъ этики, столько же мы имѣемъ разныхъ основныхъ *принциповъ нравственности*. Одни считали критеріемъ добра и зла волю Божества, выраженную въ откровеніи. Другіе такимъ объективнымъ мѣриломъ (standard), или средствомъ повѣрять субъективныя воззрѣнія и чувства, признавали законы государства, или повелѣнія верховной власти. Жизнь сообразная съ природой или съ разумомъ, голосъ совѣсти, внушенія нравственнаго чувства, эгоизмъ, любовь къ ближнимъ, идея долга, всеобщій порядокъ, общественное благо, наибольшее счастье наибольшаго числа людей и т. п.—каждое изъ этихъ понятій признавалось въ разныхъ школахъ и разными моралистами основнымъ принципомъ этики, отъ котораго всѣ частныя правила нравственной жизни получаютъ свою силу и свое значеніе.

Задача этики и отличіе ея отъ теоретическихъ наукъ о человѣкѣ опредѣляется такимъ образомъ: она есть наука о томъ, что должно быть (vom Seinsollenden), на сколько это зависитъ отъ произвольныхъ дѣйствій человѣка (2). Этика имѣетъ своимъ содержаніемъ не то, что существуетъ или совершается въ дѣй-

---

(1) Criterion of Morality. *Mackintosh*: Dissert. on the Progress of Ethic. Philos. 4 ed. 1872. p 11. *S. Laurie* въ своемъ сочиненіи: On the philosophy of Ethics. 1866. находитъ выраженіе «критерій нравственности» неопредѣленнымъ и сбивчивымъ. Онъ предпочитаетъ другой терминъ для означенія того же понятія—criterion of rightness. p. 1. Срв. *A. Bain*: Mental and moral science. 2 ed. 1868. p. 429.

(2) *H. Sidgwick*: The methods of Ethics. 1873. p. 4.

ствительности, но — что должно быть, должно происходить или совершаться извѣстнымъ образомъ. Чисто-теоретическія науки о человѣкѣ съ его духовной стороны, которыя нерѣдко называются тоже *науками моральными* (1), занимаются объясненіемъ явленій, какъ они происходятъ на самомъ дѣлѣ, реально, въ жизни человѣка какъ индивидуума, или какъ члена общества. Этика, какъ наука объ идеальныхъ нормахъ человѣческой жизни, есть наука *практическая*, а не *теоретическая* или *спекулятивная*. Цѣль практики, практической дѣятельности состоитъ въ томъ, чтобы до извѣстной степени управлять явленіями, измѣнять естественное ихъ теченіе и направлять ихъ къ осуществленію нашихъ собственныхъ цѣлей. Практическія науки приходятъ на помощь человѣку въ этомъ его стремленіи. На основаніи точнаго изученія того или другаго круга явленій, онѣ предлагаютъ систему правилъ, пользуясь которыми человѣкъ можетъ наилучшимъ образомъ управлять явленіями природы въ своихъ собственныхъ видахъ.

Отношеніе между практическими и теоретическими науками Д. С. Милль опредѣляетъ такимъ образомъ. Основаніемъ всякаго практическаго предложенія или правила должны служить теоремы науки. Задача теоретическаго изслѣдованія заключается единственно въ томъ, чтобы показать, что извѣстныя дѣйствія производятся извѣстными причинами и что, слѣдовательно, для достиженія извѣстныхъ цѣлей нужны извѣстныя средства. Но установленіе самихъ цѣлей, опредѣленіе ихъ достоинства, ихъ сравнительной важности, объема, въ какомъ желательно ихъ осуществленіе,—дѣло не теоретическаго изслѣдователя. Цѣль опредѣляется и предлагается ему практической наукой, задача которой есть установленіе правилъ практической дѣятельности. Теоретикъ беретъ эту цѣль, разсматриваетъ ее какъ феноменъ, который долженъ быть осуществленъ въ дѣйствительности, открываетъ причины и условія, отъ которыхъ зависитъ его реализація

(1) *J. S. Mill* въ 6-й книгѣ своей логики, трактуя о методѣ моральныхъ наукъ, главнымъ образомъ имѣетъ въ виду теоретическое изслѣдованіе фактовъ душевной жизни человѣка какъ индивидуума и какъ члена общества. О методѣ этики какъ науки практической онъ говоритъ въ 12-й гл. этой книги. A system of logic. 7 ed. 1868. v. II. p. 544—555.

й возвращаетъ практической наукѣ вмѣстѣ съ теоремой, указывающей, посредствомъ какой комбинаціи обстоятельствъ эта цѣль можетъ быть достигнута (1).

Этика есть философское ученіе о цѣляхъ практической дѣятельности, не о той или другой частной цѣли, которая составляетъ предметъ особыхъ практическихъ дисциплинъ, но вообще о цѣляхъ, со стороны ихъ большей или меньшей важности, ихъ взаимнаго отношенія и отношенія къ общей цѣли человѣческаго бытія, если только такая цѣль можетъ быть открыта (2). И не нужно думать, чтобы подобная наука, которую Милль называетъ первой философіей практическихъ искусствъ, была безполезна, или имѣла меньше важности, чѣмъ теоретическія науки, изучающія дѣйствительныя

---

(1) *J. S. Mill*: A System of Logic v. II. p. 545—546.

(2) Philosophia prima peculiar to Art. Ibidem. p. 552. Это—весьма широкій взглядъ на этику, который включаетъ въ кругъ ея изслѣдованій не только частную мораль, или нравственное поведеніе человѣка какъ индивидуума, но также и политику какъ ученіе объ идеальныхъ нормахъ жизни соціальной и политической. Этика такимъ образомъ разсматривается какъ наука всей практической жизни, какъ *деонтологія* въ обширномъ смыслѣ этого термина, какъ ученіе о долженствующемъ быть вообще. Наука о частной нравственности или *философія морали* (morals) и *политика* (politis) какъ ученіе о задачахъ и цѣляхъ управленія государствомъ составляютъ, съ этой точки зрѣнія, двѣ соподчиненныя вѣтви этики. Такой взглядъ проводится въ Англіи послѣдователями Бэнтама. *J. Austin*: Lectures on Jurisprudence 1867. p. 177. Онъ составляетъ естественное послѣдствіе основнаго ученія утилитарной этики, по которому нравственное поведеніе частнаго человѣка и дѣятельность верховной власти, всѣ законодательныя и административныя мѣры испытываются однимъ критеріемъ пользы Во всякомъ случаѣ, въ глазахъ утилитариста больше важности имѣютъ политическія и юридическія отношенія между членами общества, а нравственность имѣетъ лишь вторичное и вспомогательное значеніе. Sidgwick. Methods of Ethics. 1874. p. 14. Другой болѣе старинный взглядъ, проведенный въ первый разъ Томазіусомъ (+1728), отдѣляетъ этику, какъ ученіе о нравственности съ точки зрѣнія индивидуума, отъ политики и юриспруденціи. Въ основаніи этого разграниченія лежала мысль о существенномъ различіи между правомъ въ юридическомъ смыслѣ и нравственностью. Многіе болѣе близкіе къ намъ по времени и современные нѣмецкіе писатели о правѣ признаютъ это разграниченіе двухъ областей юридической и моральной слишкомъ рѣзкимъ, неоснованнымъ на точномъ анализѣ понятій; хотя оно имѣло историческое значеніе и способствовало самостоятельному развитію

явленія и ихъ причины, или даже чѣмъ философское ученіе объ общихъ началахъ всякаго теоретическаго знанія. Въ разныхъ подчиненныхъ искусствахъ не представляется особенной надобности оправдывать извѣстную цѣль, потому что важность ея не оспаривается никѣмъ. Всякій знаетъ цѣну здоровья; всѣ согласны, что излеченіе отъ болѣзни желательно. Поэтому медицина, предлагая практическія наставленія какъ сохранять и возстановлять здоровье, не имѣетъ нужды доказывать его важность и значеніе въ общей экономіи человѣческой жизни. Другое дѣло—въ тѣхъ отдѣлахъ практики, гдѣ возможно столкновеніе между различными цѣлями. Здѣсь всегда чувствуется необходимость въ общихъ принципахъ, общихъ правилахъ, пользуясь которыми мы могли бы поступать болѣе разумно, болѣе согласно съ самими собой и съ общими требованіями долга и счастья, чѣмъ какъ это обыкновенно бываетъ. Вотъ въ этихъ-то видахъ, т. е. для того чтобы сдѣлать человѣческое поведеніе въ частной и общественной средѣ болѣе раціональнымъ и систематичнымъ, и возникли еще въ древности первыя попытки создать философію практики, великое искусство жизни. Это искусство должно опираться на теоріи, на теоретическомъ познаніи всего существующаго, а особенно самаго человѣка, его силъ и способностей, его разумной и чувственной природы, его склонностей, страстей и его обычной дѣятельности въ окружающемъ мірѣ среди другихъ существъ одинаковой съ нимъ природы.

Для того чтобы этика могла правильнымъ образомъ исполнить свою задачу чрезвычайно важно, чтобы она не смѣшивала ея съ предметомъ изслѣдованія другихъ наукъ, или, говоря другими словами, нужно, чтобы она ясно очертила свою область и опредѣлила свое отношеніе къ другимъ наукамъ. Прежде всего, въ какомъ отношеніи этика должна

юридическихъ наукъ *A. Trendelenburg:* Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2 ed. 1848. p. 17 ff. Вообще защитники такъ называемой абсолютной нравственности, абсолютнаго характера нравственныхъ истинъ распространяютъ нравственную точку зрѣнія на вопросы политики и права. Слѣдуетъ замѣтить, что отношеніе между правомъ и моралью составляетъ весьма сложный вопросъ, надъ правильнымъ рѣшеніемъ котораго должны потрудиться какъ моралисты такъ и философы права. Мы будемъ еще имѣть случай коснуться этого пункта.

быть къ *метафизикѣ* и *религіи*? Были философы, которые которые отвергали всякую возможность науки о томъ что должно быть, если она не основываетъ своихъ заключеній на метафизикѣ (1). Другіе думали, что этика, отказывающаяся отъ метафизики теряетъ свой высоко-идеальный характеръ (2). Но позитивная школа настаиваетъ, что нравственная жизнь человѣка должна опираться исключительно на выводахъ положительной науки, а по этому и наука о нравственности должна быть совершенно независимой отъ безплодныхъ умозрѣній метафизики. Не имѣя возможности входить теперь въ критику позитивизма, мы замѣтимъ только, что наука о нравственности должна быть наукой положительной въ другомъ смыслѣ, чѣмъ какъ думалъ О. Контъ. Подъ позитивизмомъ въ наукѣ и жизни этотъ мыслитель разумѣлъ совершенное устраненіе изъ той и другой не только метафизики и теологіи, но и тѣхъ вопросовъ, на которые давали отвѣтъ метафизическія и религіозныя ученія. Контъ не хотѣлъ быть отрицателемъ: атеизмъ онъ считалъ особаго рода метафизикой. Но выводы и практическія приложенія позитивизма тожественны съ атеизмомъ. Въ отношеніи собственно къ этикѣ и ея позитивному характеру, ошибка Конта состояла въ смѣшеніи практической жизни и ея требованій съ теоретическимъ ученіемъ о тѣхъ нормахъ или правилахъ, которыми должна регулироваться эта жизнь. Одна вещь—сказать, что наука о нравственности должна опираться на выводахъ естественно-научнаго изслѣдованія человѣческой природы, и совершенно иное дѣло—утверждать, что человѣкъ въ своей жизни долженъ руководствоваться единственно выводами естествознанія, безъ всякихъ религіозныхъ вѣрованій. Независимость этики отъ метафизики и теологіи слѣдуетъ принять въ болѣе справедливомъ смыслѣ слова „независимость“. Если наука о нравственной жизни не зависитъ отъ той или другой метафизической формы

---

(1) Что это воззрѣніе не умерло въ Германіи, доказываетъ сочиненіе *R. Seydel'я*: Ethik oder Wissenschaft vom Seynsollenden. 1874, въ которомъ этотъ авторъ силится, въ духѣ философіи Шеллинга, вывести идею о долженствующемъ быть изъ идеи абсолютнаго бытія.

(2) *A. Trendelenburg*: Historische Beiträge zur Philosophie. 1867. vol. III. p. 161.

ученія о Верховной Причинѣ міра, то она не зависитъ также и отъ отрицанія этой причины. Этика также мало обязана быть атеистической, какъ она не обязана быть пантеистической въ своей метафизической подкладкѣ. Но дѣло въ томъ, что она не имѣетъ надобности въ опекѣ со стороны метафизики, положительной, или отрицательной—всё равно. Конечно, моралистъ какъ мыслитель имѣетъ свои убѣжденія относительно великихъ вопросовъ, на которые философія силилась найти отвѣтъ съ самаго начала своего существованія. Но лучше, въ видахъ научной строгости, если онъ выполнитъ свою задачу такъ, какъ будто бы этихъ вопросовъ совсѣмъ не существовало. Дѣло въ томъ, что всѣ современные споры между защитниками религіи и атеистами, между спиритуалистами и матеріалистами, дарвинистами и приверженцами телеологическаго міровоззрѣнія, лежатъ внѣ круга задачъ нравственной философіи какъ науки практической. Этика можетъ сдѣлать свое дѣло, можетъ дать систему правилъ нравственности, которая будетъ отличаться идеальнымъ характеромъ, которая можетъ имѣть даже высоко-идеальный характеръ, совершенно игнорируя эти споры чисто теоретическаго характера. Этика, какъ увидимъ, имѣетъ довольно своихъ трудностей, которыя она обязана разрѣшить такъ или иначе, не прибавляя къ нимъ еще затрудненій метафизики. Отказываясь, поэтому, отъ всякаго участія въ рѣшеніи метафизическихъ проблемъ, философія нравственности пользуется данными наукъ о человѣкѣ, достовѣрность и значеніе которыхъ не зависятъ отъ вопросовъ о бытіи въ себѣ и т. п. Но она должна отличать дѣйствительно доказанную теорему науки отъ проблематическихъ утвержденій и отрицаній, которыя нерѣдко выдаются подъ именемъ научныхъ истинъ. Этика принимаетъ выводы физіологіи, если они проливаютъ свѣтъ на физическую сторону душевной жизни. Но если физіологъ матеріалистъ увѣряетъ, что душевная жизнь есть продуктъ нервной системы, то моралистъ не обязанъ принимать этого недоказаннаго положенія, тѣмъ болѣе не обязанъ измѣнять въ чемъ нибудь ради его своихъ теорій нравственной жизни. Только при этомъ условіи этика сохранитъ достоинство науки дѣйствительно независимой, свободной отъ всякихъ постороннихъ вліяній, отъ всякихъ предзанятыхъ идей и чуждыхъ ей цѣлей.

Отношеніе этики къ религіи опредѣляется такимъже точно образомъ (1) Защита религіозныхъ вѣрованій не лежитъ на обязанности моральной философіи. Мы не хотимъ сказать, чтобы религія была безразлична для нравственнсти. Религія была однимъ изъ важнѣйшихъ средствъ къ проведенію въ жизнь идеальныхъ стремленій, а религіозное чувство служило однимъ изъ самыхъ сильныхъ мотивовъ нравственной жизни. Это вліяніе религіи на нравственность этика принимаетъ какъ фактъ исторіи культуры. Теоретическое изслѣдованіе отношенія между чувствами религіознымъ и нравственнымъ, вліяніе религіи на идеи долга или чувство отвѣтственности составляетъ важный отдѣлъ психологіи, касающійся близко и практическаго ученія о нравственности. Но какое объективное значеніе имѣютъ религіозныя идеи? На чемъ основываются, какъ оправдываются разумомъ религіозныя упованія? Эти и подобные вопросы не относятся къ этикѣ. Въ своихъ собственныхъ границахъ она ведетъ изслѣдованія совершенно независимо отъ положительныхъ религіозныхъ ученій. Какъ наука, принимающая на себя задачу опредѣлить чисто-научными пріемами, что человѣкъ долженъ дѣлать и чего не дѣлать, она тѣмъ самымъ заявляетъ свою независимость отъ всякаго авторитета. Мы убѣждены, что совершенно свободное, строго-научное изслѣдованіе вопросовъ моральной жизни гораздо больше можетъ послужить дѣлу религіи, чѣмъ разсужденіе, которое ведется съ предзанятой мыслью доказать какую-нибудь положительную систему религіознаго ученія.

Замѣтимъ еще, что задача изслѣдователя въ области этики совсѣмъ другая, чѣмъ проповѣдника чистой нравственности. Этотъ послѣдній обращается къ чувствамъ, старается тронуть сердце и такимъ образомъ повліять на волю. Конечно, онъ въ правѣ пользоваться этими средствами для своей цѣли. Но чѣмъ меньше этого проповѣдническаго элемента въ трактатѣ, посвященномъ изслѣдованію моральныхъ вопросовъ, тѣмъ лучше для истины. Исторія нравственной философіи можетъ указать не мало примѣровъ, какъ иногда

(1) Спокойно и безпристрастно написанное разсужденіе объ отношеніи религіи къ морали можно найти въ книгѣ Гербартіанца *Th. Allin*'а: Die Grundlehren der allgemeinen Ethik. 1861. См. приложеніе: Ueber das Verhältniss der Religion zur Moral.

весьма легкая примѣсь заботы со стороны моралиста о нравственности читателей давала ложное направленіе его моральной теоріи, приводила къ заключеніямъ, къ которымъ онъ не пришелъ бы, если бы больше думалъ о доказательности своихъ положеній, чѣмъ о непосредственномъ вліяніи на человѣческую нравственность. Вообще слишкомъ большое вниманіе къ ближайшимъ интересамъ, намѣренное желаніе услужить какой-нибудь партіи, хотя и правой съ точки зрѣнія моралиста, можетъ вредить научной строгости его теоріи. Наука о нравственности только тогда можетъ жить и развиваться, когда будетъ дышать чистымъ свободнымъ воздухомъ теоріи, подобно другимъ наукамъ, опредѣлившимся уже въ своемъ теоретическомъ характерѣ.

Этика находится въ тѣсной связи съ теоретическимъ изслѣдованіемъ человѣческой природы. Ея правила должны опираться на данныхъ науки о человѣкѣ, или *антропологіи* въ широкомъ смыслѣ этого слова. Этика, поэтому, не можетъ быть названа наукой законченной. Напротивъ она допускаетъ неопредѣленное расширеніе и усовершенствованіе, которое находится въ зависимости отъ прогресса человѣческаго знанія, отъ успѣховъ всѣхъ вообще наукъ о человѣкѣ. Общія моральныя истины, каковы напримѣръ: человѣкъ долженъ любить правду и ненавидѣть ложь, долженъ уважать права другихъ и т. п. всегда останутся непоколебимыми истинами. Онѣ, говоря языкомъ извѣстной школы, могутъ быть названы вѣчными и неизмѣнными законами нашей нравственной природы. Но отсюда не слѣдуетъ думать, чтобы наука о нравственности не допускала открытій, какъ думалъ Бокль (1). Всеобщія моральныя правила, въ приложеніи къ постоянно измѣняющимся обстоятельствамъ человѣческой жизни, нуждаются въ болѣе точномъ выраженіи. Идея справедливости вѣчна: т. е. справедливость въ отношеніяхъ между людьми всегда составляла и будетъ всегда предметомъ моральнаго одобренія. Но понятія о справедливости въ приложеніи къ конкретнымъ фактамъ отличаются измѣнчивостью и допускаютъ разныя улучшенія, вмѣстѣ съ прогрессомъ знанія и успѣхами цивилизаціи. Философское ученіе о нравственности, съ одной стороны, служитъ сознательнымъ выра-

(1) *Th. Bukle*: History of Civilisation in England. 1868. vol. I. p. 180.

женіемъ новыхъ моральныхъ воззрѣній, новыхъ требованій, которыя выдвигаются самой жизнью. Но съ другой стороны философія, формулируя эти идеи болѣе точнымъ образомъ, указывая ихъ глубокое значеніе для прогресса человѣчества, вводя ихъ въ общую систему практическаго знанія, можетъ способствовать ихъ распространенію и проведенію въ жизнь. Это убѣжденіе въ способности этики къ прогрессу подтверждается всей исторіей этой науки. Нравственная философія въ лицѣ лучшихъ ея представителей дѣлала хотя и медленные, но во всякомъ случаѣ несомнѣнные успѣхи, и въ болѣе точной постановкѣ своихъ вопросовъ, и въ лучшемъ приложеніи научнаго метода къ ихъ рѣшенію.

Мы сказали, что этика находится въ близкой связи съ науками о человѣкѣ и въ своихъ дальнѣйшихъ успѣхахъ зависитъ отъ болѣе успѣшной обработки этихъ наукъ. Строго-научное изслѣдованіе человѣческой природы и ея законовъ необходимо должно вести къ болѣе разумному направленію всей нашей жизни, и научныя открытія въ этой области могутъ оказать помощь этикѣ въ рѣшеніи ея собственныхъ проблемъ. Мы не имѣемъ возможности указать всѣхъ точекъ соприкосновенія нравственной философіи съ теоретическими науками о человѣкѣ какъ съ духовной такъ и физической стороны. Физіологическое изслѣдованіе мозга и нервной системы, психіатрія или патологія души, ученіе о человѣческихъ расахъ, этнологическія изысканія, особенно о племенахъ на низшей степени культуры, изслѣдованія въ области исторіи и соціологіи—однимъ словомъ все, что уясняетъ законы природы человѣка, находится въ болѣе или менѣе близкомъ отношеніи къ наукѣ о человѣческой нравственности. Нравственныя дѣйствія суть весьма сложныя явленія зависящія отъ многихъ причинъ. Изслѣдованіе этихъ сложныхъ условій составляетъ задачу собственно не этики, которая должна установить нормы человѣческаго поведенія; смѣшеніе теоретической и практической точки зрѣнія всегда вредно сказывалось на этой наукѣ. Но не подлежитъ никакому сомнѣнію, что лучшее пониманіе законовъ и условій нравственной жизни человѣка, разсматриваемаго какъ индивидуально, такъ и съ исторической и соціальной точки зрѣнія, должно вести къ лучшему исполненію спеціальной задачи моральной философіи.

Изъ всѣхъ наукъ о человѣкѣ этика находится въ самомъ близкомъ непосредственномъ отношеніи къ *психологіи*. Открытія физіологіи, этнологіи и т. п. касаются ея настолько, насколько они проливаютъ свѣтъ на духовную природу человѣка. Человѣческіе поступки, составляющіе предметъ моральнаго одобренія или порицанія, служатъ внѣшнимъ проявленіемъ психической жизни нравственно-отвѣтственнаго агента. Какъ въ происхожденіи, такъ и въ своемъ моральномъ характерѣ, дѣла человѣка обусловливаются его представленіями, понятіями, духовными волненіями или страстями, склонностями, установившимися привычками и т. п. Точный анализъ всѣхъ психическихъ антецедентовъ нравственнаго дѣйствія и опредѣленіе доли участія каждаго изъ нихъ въ его произведеніи составляетъ чрезвычайно важный отдѣлъ науки о человѣческомъ духѣ. Но это ученіе о волѣ и ея мотивахъ весьма широко входитъ въ область этики, которая отсюда заимствуетъ теоретическія основы для своихъ практическихъ предписаній. Нравственныя правила должны быть исполнимы: они не должны противорѣчить законамъ душевной жизни, не должны требовать чего-нибудь, чего человѣкъ не въ состояніи исполнить по свойствамъ своей природы. Положимъ, нравственная философія заявляетъ, что человѣкъ долженъ жить разумно, долженъ руководствоваться въ своихъ поступкахъ не минутными увлеченіями страстей, а разумнымъ расчетомъ послѣдствій, полезныхъ и вредныхъ вліяній извѣстнаго поступка на его собственное счастье и счастье ближнихъ. Этика только тогда въ правѣ выставлять такой практическій постулятъ, если его исполненіе возможно, если дѣйствительно человѣкъ можетъ предвидѣть въ извѣстной мѣрѣ слѣдствія своихъ поступковъ. Если бы психологія доказала, что воля человѣка каждый разъ мотивируется представленіемъ непосредственнаго удовольствія и страданія отъ извѣстнаго поступка, то требованіе этики относительно вычисленія отдаленныхъ послѣдствій не имѣло бы за собой психологическаго основанія. Или, положимъ, моралистъ говоритъ, что мы должны благотворить ближнему изъ чистой любви къ человѣчеству, безъ всякихъ эгоистическихъ мотивовъ. И это правило можетъ быть названо осуществимымъ только въ томъ случаѣ, если человѣкъ дѣйствительно способенъ къ безкорыстнымъ чувствамъ, если онъ въ самомъ дѣлѣ мо-

жетъ жертвовать своими интересами въ пользу ближняго. Эти примѣры показываютъ, на сколько важно въ интересахъ моральной философіи строго-научное объясненіе духовныхъ явленій. Оно служитъ основаніемъ, или однимъ изъ основаній (1) для установленія правилъ нравственной жизни и въ тоже время самымъ надежнымъ средствомъ для повѣрки ихъ практической приложимости.

Особенно важное значеніе для этики имѣетъ психологическій анализъ такъ называемой нравственной способности (moral faculty), или способности, посредствомъ которой человѣкъ приходитъ къ основнымъ понятіямъ нравственности. Въ англійской философіи образовался взглядъ, что этика имѣетъ своей задачей рѣшеніе слѣдующихъ двухъ вопросовъ: 1) что составляетъ предметъ нравственнаго одобренія и порицанія? или говоря другими словами: въ чемъ состоитъ объективное различіе между нравственно-добрыми и нравственно-злыми поступками? и 2) посредствомъ какой способности мы знаемъ различіе между добромъ и зломъ въ человѣческихъ поступкахъ? (2). Очевидно, что это—два существенно различныхъ вопроса. Одинъ имѣетъ въ виду *объективную* сторону нравственности, другой обращенъ къ *субъективной* ея сторонѣ. Какъ отвѣтъ на первый вопросъ предлагались всѣ изслѣдованія о нравственномъ кретеріи, или о томъ признакѣ, которымъ добро отличается отъ зла. Отвѣтомъ на другой вопросъ служили психологическія изслѣдо-

---

(1) Мы говоримъ «однимъ изъ основаній», потому что законы соціальной жизни должны быть принимаемы въ расчетъ, если предписанія этики распространяются на широкій кругъ общественныхъ отношеній.

(2) *A Smith:* The Theory of Moral Sentiments. 5 ed. 1781. P. VI. Sect. I, p. 326. *Th. Reid:* Essays on the Active Powers of Man. 1788. Essay III. part III. ch V. *D. Stewart:* Active and Moral Powers. 1828. v. I. B. II. ch. V. p. 233—234. *Mackintosh:* On the Progress of Ethical Philosophy. 4 ed. 1872. Prelimin. Observ. Sect. I. p 11. Мэкинтошъ говоритъ, что до него никто изъ моралистовъ не понималъ всей важности строгаго различенія между этими двумя проблемами этики. Но *J. Mill* въ своемъ критическомъ сочиненіи: Fragment on Mackintosh. 1870. p. 1—18. считаетъ мнѣніе Мэкинтоша невѣрнымъ Во всякомъ случаѣ вѣрно то, что многіе моралисты Англіи исключительно обращали вниманіе на психологическую проблему и опускали изъ виду этическую или объективную сторону дѣла.

ванія, какимъ образомъ мы приходимъ къ нравственнымъ идеямъ добра и зла. Это—двѣ существенно различныя точки зрѣнія и смѣшеніе ихъ всегда вреднымъ образомъ отзывалось въ нравственной философіи.

Этика есть ученіе о томъ, что должно быть. Она предлагаетъ идеальныя требованія, которыя могутъ въ большей или меньшей степени осуществляться въ дѣйствительности, но которыя могутъ и расходиться съ ней. Поэтому, если моралистъ высказываетъ какое-нибудь положеніе относительно обычнаго поведенія людей и въ тоже время предлагаетъ нравственный идеалъ, который широко расходится съ дѣйствительностью, то его нельзя обвинять въ противорѣчіи. Писатель о нравственности можетъ допустить какъ фактъ, что люди обыкновенно предпочитаютъ свои интересы интересамъ ближнихъ, и въ тоже время онъ можетъ признавать своимъ идеаломъ такое состояніе человѣчества, когда каждый печется о благѣ всего общества. Эти два положенія не противорѣчатъ одно другому; потому что всегда слѣдуетъ строго различать между дѣйствительнымъ фактомъ и идеальнымъ предписаніемъ,—между тѣмъ что существуетъ de facto и тѣмъ что должно существовать de jure. Но положимъ другой моралистъ на основаніи психологическаго обобщенія, что люди обыкновенно руководствуются своекорыстными побужденіями, заключаетъ, что эгоизмъ долженъ быть пружиной нашего поведенія: такой моралистъ смѣшиваетъ дѣйствительность съ тѣмъ, что должно быть, впадаетъ въ ошибку Гегеля, который утверждалъ, что все дѣйствительное—разумно и все разумное—дѣйствительно.

Смѣшеніе дѣйствительности съ тѣмъ что должно быть можетъ простираться на всѣ явленія соціальной и исторической жизни человѣчества. Положимъ историкъ, или этнологъ находитъ, что первоначально, на низшихъ степеняхъ культуры, понятіе свободы проявлялось въ формѣ произвола; такъ что всякій свободный членъ общины только въ своей волѣ находилъ основаніе для какого нибудь обязательства,—рѣшеніе о томъ, что справедливо и что несправедливо и, такимъ образомъ, единственное руководство для своей дѣятельности (1). Неужели философъ правовѣдъ на основаніи

(1) *Zöpfl:* Deutsche Rechtsgeschichte. 3 ed. 1858. p. 231 ff | *Сергѣевичъ:* Задача и метода государственныхъ наукъ. 1871. стр. 223.

этого факта сдѣлаетъ тотъ выводъ, что свободу вообще слѣдуетъ понимать въ формѣ субъективнаго произвола отдѣльной личности? Въ настоящее время это правило, что дѣйствительности не слѣдуетъ смѣшивать съ идеалами, сдѣлалось элементарнымъ понятіемъ соціальной науки. Но, какъ увидимъ въ историческомъ отдѣлѣ нашего труда, это простое правило часто забывалось, что было причиной сбивчивости и безполезныхъ споровъ въ нравственной философіи.

Во всякомъ случаѣ *вопросъ о происхожденіи нравственныхъ понятій* имѣетъ важность для этики; потому что онъ находится близкомъ отношеніи съ другимъ весьма спорнымъ вопросомъ этой науки *о методѣ*, какому она должна слѣдовать въ своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ. Въ наукахъ уже сформировавшихся, гдѣ существуетъ согласіе относительно общихъ пріемовъ изслѣдованія, вопросъ о происхоженіи знанія истинъ той или другой науки имѣетъ интересъ для весьма немногихъ. Напримѣръ, геометрія обладаетъ основными принципами, которыхъ никто не станетъ оспоривать. Теоремы ея могутъ быть провѣрены всякимъ и пріемы доказательства или методъ умозаключенія твердо установлены. Поэтому вопросъ о происхожденіи знанія геометрическихъ истинъ прямо не касается этой науки, не имѣетъ для нея особой важности, а относится скорѣе къ психологіи и логикѣ. Но, представимъ себѣ, что между геометрами идутъ споры о методѣ, представимъ, что въ ихъ наукѣ существуетъ нѣсколько особыхъ методовъ, различныхъ по принципамъ и по заключеніямъ, къ которымъ они приводятъ. Представилъ себѣ, наконецъ, что каждая изъ этихъ школъ геометріи предлагаетъ свой методъ какъ единственно надежный путь къ правильному пониманію пространственныхъ отношеній. При такомъ предположеніи всякому геометру пришлось бы начинать съ критической оцѣнки методологическихъ воззрѣній разныхъ школъ. Для этого ему пришлось бы обратиться къ анализу того умственнаго процесса, посредствомъ котораго мы познаемъ основныя истины геометріи и выводимъ изъ нихъ частныя теоремы. Но въ такомъ дѣйствительно положеніи находится сейчасъ наука о нравственности (1). Весьма обыч-

(1) *H. Sidgwick:* The Methods of Ethics. 1874. p. 5.

ное сравненіе ея съ математикой, по непогрѣшимости основныхъ ея положеній и по достовѣрности выводовъ, весьма преувеличенно (1). Нравственная философія еще въ древности, почти съ самаго начала ея возникновенія въ древней Греціи, распалась на нѣсколько враждебныхъ школъ. Не больше согласія мы видимъ и въ новое время. „Съ самаго начала философіи", говоритъ Милль, „вопросъ о наивысшемъ благѣ или объ основаніи нравственности признавался главной проблемой спекулятивной мысли, занималъ самые геніальные умы и раздѣлялъ ихъ на партіи и школы, которыя вели между собой ожесточенную борьбу. Но вотъ прошло больше двухъ тысячелѣтій,—и тѣже споры продолжаются: философы раздѣляются на тѣже враждебные лагери, и ни мыслители, ни человѣчество вообще, по видимому, не ближе подошли къ единодушію относительно этого предмета, чѣмъ въ то время, когда юноша Сократъ прислушивался къ старому Протагору и (если только Платоновъ діалогъ основанъ на бесѣдѣ дѣйствительно происходившей) защищалъ теорію утилитаризма противъ популярной морали софиста" (2).

Вотъ это-то разнообразіе точекъ зрѣнія въ этикѣ служитъ причиной, почему вопросъ о ея *методѣ* получаетъ особую важность. Но для того чтобы правильнымъ образомъ установить методъ моральной науки, весьма важно обратиться къ изученію того естественнаго метода, которымъ пользуются люди и въ настоящее время въ своихъ безъискуственныхъ заключеніяхъ о предметахъ нравственности. Методъ науки не есть какой-нибудь совершенно различный способъ заключенія сравнительно съ тѣмъ, котораго держатся люди въ своей повседневной жизни. Научная индукція и дедукція отличается отъ обыкновенныхъ болѣе широкимъ изученіемъ фактовъ и большей осторожностью въ выводахъ. Совершенно также методъ нравственной философіи долженъ быть лишь расширеніемъ и улучшеніемъ того самаго способа морального умозаключенія, который употребляло и до сихъ поръ употребляетъ человѣчество въ опредѣленіи различія между добромъ и зломъ, въ установленіи общихъ правилъ и при-

---

(1) См. наприм. *Th. R. Birks:* First principles of moral Science. 1873. Appendix: The Analogy of mathematical and moral certainty.

(2) *J. S. Mill:* Utilitarianism. 5 ed. 1874. ch. I, p. 1.

ложеніи ихъ къ сложнымъ обстоятельствамъ жизни. Вотъ поэтому-то собственно психологическій вопросъ о происхожденіи нравственныхъ понятій и анализъ всѣхъ вообще психическихъ процессовъ, завитыхъ въ простомъ, по видимому, фактѣ моральнаго одобренія и осужденія, не возможно отдѣлять отъ нравственной философіи.

Какой же долженъ быть методъ этики? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы считаемъ преждевременнымъ. Весьма неудобно разсуждать о наилучшемъ пріемѣ извѣстной науки, которымъ она *должна* пользоваться для систематизаціи или объединенія всѣхъ своихъ частныхъ положеній, не познакомившись напередъ съ методами дѣйствительно, исторически въ ней существовавшими. Нужно напередъ видѣть тотъ или другой пріемъ на дѣлѣ,—познакомиться съ нимъ въ его дѣйствительномъ приложеніи къ рѣшенію научныхъ вопросовъ, —сравнить съ другими способами изслѣдованія, сравнить не просто лишь на основаніи тѣхъ или другихъ предположеній, на которыхъ тѣ или другіе методы опираются, но на основаніи достоинства результатовъ, къ которымъ они приводятъ: только въ такомъ случаѣ, когда эта историческая и критическая работа будетъ исполнена, можно рѣшить, какой изъ методовъ нравственной философіи плодотворнѣе и, слѣдовательно, больше другихъ имѣетъ права на дѣйствительное въ ней употребленіе. Весьма возможно, что результатомъ подобнаго изслѣдованія можетъ быть признаніе относительнаго достоинства не одного, а нѣсколькихъ методовъ этики; потому что можетъ оказаться, что настоящій методъ науки долженъ быть понятъ шире, чѣмъ каждый изъ пріемовъ изслѣдованія, заявляющихъ теперь право на исключительное господство.

Не входя въ критическое разсмотрѣніе разныхъ методовъ нравственной философіи, мы считаемъ полезнымъ въ видахъ упрощенія своей задачи свести ихъ къ нѣкоторымъ простѣйшимъ выраженіямъ, такъ сказать, къ основнымъ типамъ, на основаніи которыхъ большая часть исторически существовавшихъ моральныхъ теорій могутъ быть распредѣлены на нѣсколько широкихъ классовъ ([1]).

([1]) Нравственныя теоріи можно дѣлить на классы съ двухъ точекъ зрѣнія: или со стороны основныхъ принциповъ, или на основаніи метода, посредствомъ котораго установливается связь частныхъ моральныхъ правилъ съ этими принципами и такимъ образомъ систематизируется всѣ

Вопросъ о нравственномъ критеріи или объ основаніи нравственнаго одобренія и порицанія можетъ быть выраженъ въ двухъ различныхъ формахъ: 1) какая наивысшая цѣль человѣческой жизни, по отношенію къ которой всѣ другія цѣли могутъ быть разсматриваемы какъ средства? и 2) что составляетъ нашъ долгъ, или обязанность, которую мы должны исполнить въ этой жизни? Это различіе въ постановкѣ главнаго вопроса нравственной философіи не есть лишь различіе словесное. Напротивъ, имъ характеризуется глубокій контрастъ во взглядѣ на нравственную жизнь у философовъ древняго и новаго міра. Наивысшая цѣль, или наивысшее благо (summum bonum), которое старались открыть древніе, есть такое благо, которое можетъ удовлетворить всѣмъ желаніямъ человѣческой души, ради котораго человѣкъ можетъ пожертвовать прочими своими стремленіями, и при томъ—не во имя долга, а по причинѣ внутренняго превосходства этого блага надъ всѣми прочими, въ силу естественнаго притяженія, которое оно оказываетъ на человѣческую душу. Понятно, что то благо, котораго искали древніе философы, есть благо относительное къ человѣческимъ желаніямъ и стремленіямъ и можетъ состоять въ удовлетвореніи всѣхъ этихъ желаній, при извѣстныхъ условіяхъ, или нѣкоторыхъ наилучшихъ и наивысшихъ изъ нихъ (1). Такимъ образомъ sum-

---

отдѣльныя положенія наукм о нравственности. Такъ какъ было принимаемо весьма много принциповъ морали, то первый способъ дѣленія оказывается весьма сложнымъ. *Rosmini* въ своей сравнительной исторіи моральныхъ системъ—Storia comparativa e critica dé Sistemi intorno al principio della morale—держится этого способа и такимъ образомъ насчитываетъ болѣе 40 различныхъ теорій нравственности. См. K. Werner: Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie. 1859. p. 74—76.

(1) Изъ всѣхъ древнихъ философовъ одинъ Платонъ понималъ благо въ абсолютномъ смыслѣ, какъ наивысшую изъ всѣхъ идей, сообщающую всѣмъ прочимъ идеямъ бытіе и познаваемость (Respubl. VI, 505 и слѣд.). Въ своихъ моральныхъ разсужденіяхъ Платонъ разсматривалъ по большей части благо въ контрастѣ съ удовольствіемъ, какъ нѣчто постоянное, продолжающееся, законченное и по себѣ совершенно достаточное, сравнительно съ скоропреходящими и измѣнчивыми удовольствіями (Phileb. 20—66). Но подъ удовольствіями Платонъ понималъ удовольствія чувствъ, удовлетвореніе страстныхъ желаній низшей души. Въ «Филебѣ» онъ разсматриваетъ благо какъ нѣчто сложное и въ составъ его принимаетъ истинныя удовольствія—эстетическія и умственныя. Такимъ образомъ бла-

mum bonum древнихъ философовъ совпадало съ понятіемъ счастья (εὐδαιμονία) въ широкомъ смыслѣ этого слова. Но они расходились между собой въ болѣе точномъ опредѣленіи, въ чемъ состоитъ счастье? Мы не считаемъ нужнымъ передавать всѣхъ споровъ о summum bonum какъ наивысшей цѣли человѣческой жизни, споровъ начавшихся между учениками Сократа и продолжавшихся до конца греческой философіи. Наиболѣе типичными представителями крайнихъ направленій греческой этики были стоики и эпикурейцы. Стоики учили, что наивысшее благо, наивысшая цѣль жизни и счастье состоитъ въ добродѣтели (1). По ученію Эпикура и его школы единственное благо есть удовольствіе, а добродѣтель имѣетъ цѣну лишь какъ средство для удовольствія (2). Не возможно себѣ представить двухъ болѣе рѣзко противоположныхъ принциповъ нравственности, хотя это различіе до нѣкоторой степени сглаживалось разными оговорками какъ со стороны эпикурейцевъ, такъ и стоическихъ философовъ. Это—два различныхъ основанія моральной оцѣнки, два разныхъ критерія нравственности, которые должны были, въ своемъ послѣдовательномъ приложеніи къ рѣшенію частныхъ вопросовъ этики, составить два различныхъ метода, то есть, два различныхъ способа опредѣлять во всякомъ данномъ случаѣ, какое поведеніе, или какой способъ дѣйствія предпочтительнѣе передъ другими. Но ни стоики ни эпикурейцы не исполнили этой чисто-научной задачи. У нихъ былъ господствующимъ скорѣе практическій, чѣмъ теоретическій интересъ. Ученіе этихъ школъ представляло скорѣе два практическихъ способа достигать душевнаго спокойствія и счастья, чѣмъ два метода теоретическаго изслѣдованія въ нравственной философіи (3). Для того чтобы принципы эпи-

---

го оказывалось предметомъ желаній истиннаго мудреца. Какъ согласить это ученіе Платона съ его ученіемъ объ абсолютномъ благѣ? Мы не беремся отвѣчать на этотъ вопросъ, а замѣтимъ только, что относительная точка зрѣнія на благо implicite содержится въ приведенныхъ выше положеніяхъ, вслѣдствіе чего моральное ученіе Платона сближается съ *эвдемонизмомъ* всѣхъ греческихъ философскихъ школъ. ***Hartenstein***: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. 1844. p. 45—49.

(1) ***E. Zeller***: Philosochie der Griechen. 2 ed. 1865. Vol. III. Th. I. p. 195.

(2) ***Ibidem***: p. 407.

(3) ***Branis:*** Uebersicht des Entwickelungsganges der Philosophie. 1842. p. 218.

курейской и стоической морали могли имѣть достоинство научныхъ принциповъ, они требовали болѣе точнаго опредѣленія. Эпикурейцы признавали высшей задачей человѣка счастье; но является вопросъ чрезвычайно важный для этики: чье счастье составляетъ цѣль человѣческой жизни? собственное ли счастье нравственнаго дѣятеля? или также—и другихъ людей? Эпикурейцы понимали счастье въ эгоистическомъ смыслѣ. Но возможенъ другой взглядъ: можно утверждать, какъ и дѣйствительно утверждали многіе моралисты новаго времени, что нашей цѣлью *должно быть* не одно наше личное благосостояніе, но также и счастье нашихъ ближнихъ. Искать своихъ собственныхъ интересовъ—разумно, но также согласно съ разумомъ заботиться и о благѣ ближнихъ, и даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ жертвовать личными интересами ради ближняго, или общества. Такимъ образомъ мы имѣемъ два разныхъ взгляда на счастье какъ цѣль дѣйствій, два особыхъ моральныхъ принципа и критерія человѣческихъ поступковъ и двѣ существенно различныхъ теоріи нравственности. Одна, которую можно назвать *эгоистической* или *эгоистическимъ утилитаризмомъ*, считаетъ цѣлью человѣка его собственное индивидуальное счастье. Другая, которую называютъ иногда *альтрюизмомъ* или *универсальнымъ утилитаризмомъ* (1), признаетъ цѣлью счастье другихъ людей, цѣлаго общества, къ которому мы принадлежимъ, всего человѣчества, или даже всѣхъ существъ, способныхъ чувствовать удовольствіе и страданіе.

Если принципъ эпикурейской этики допускаетъ такое широкое разногласіе въ ближайшемъ его опредѣленіи, то принципъ стоической морали отличался большей неопредѣленностью; хотя, какъ увидимъ, болѣе точное его опредѣленіе и не приводитъ къ такому разногласію въ воззрѣніяхъ на существо нравственной жизни. Стоики учили, что наивысшее благо человѣка есть добродѣтель, потому что добродѣтельная жизнь сообразна съ природой. Слово „природа“ стоическіе философы понимали различно: одни разумѣли порядокъ міровыхъ явленій, другіе—разумную природу человѣка (2). Если мы примемъ

(1) Для краткости мы будемъ называть универсальный утилитаризмъ просто утилитаризмомъ; такъ какъ это названіе въ современной литературѣ употребляется именно въ этомъ болѣе тѣсномъ смыслѣ.

(2) *E. Zeller*: Philosophie der Griechen. v. III, Th. I, p. 194.

это послѣднее толкованіе, то у стоиковъ выходило, что человѣкъ потому долженъ вести хорошую жизнь, что это согласно съ разумомъ. Такимъ образомъ верховнымъ принципомъ этики и критеріемъ нравственности они признавали согласіе поступковъ съ разумомъ: жить добродѣтельно значило у нихъ жить сообразно съ предписаніями разума. Но что же предписываетъ разумъ? Развѣ эпикурейцы, принимавшіе задачей человѣка разумное наслажденіе удовольствіями, не могли отвѣтить стоикамъ, что ихъ правило жизни также согласно съ разумомъ? Цѣль философскаго ученія о нравственности въ томъ и состоитъ, чтобы указать, какое поведеніе разумно; но для этого нуженъ иной признакъ, другой критерій кромѣ разумности. Стоикамъ предстояла дилемма: или совсѣмъ отказаться отъ отвѣта на вопросъ, почему человѣкъ долженъ вести добродѣтельную жизнь, предпочитать ее другимъ благамъ жизни, только въ ней находить свое счастье? Они могли сказать, что человѣкъ обязанъ любить добро ради самаго добра. Но такой отвѣтъ заставилъ бы стоиковъ измѣнить радикально классическому воззрѣнію на человѣческую жизнь, на ея задачи и цѣли. Они должны были отказаться отъ всякой мысли о возможности достиженія здѣсь на землѣ, собственными усиліями, того совершеннаго, вполнѣ законченнаго, нравственно-прекраснаго состоянія, которое такъ хорошо выражалось терминомъ *ἀγαθὸν τελεῖον*—summum bonum. Другимъ исходомъ для стоической школы было признать добродѣтель средствомъ къ достиженію этого наивысшаго блага или счастья. Но тогда они очутились бы на почвѣ *эвдемонизма*, отъ котораго, казалось,—только шагъ до эпикурейскаго *гедонизма* (1).

(1) Характеръ стоической морали состоитъ именно въ этомъ постоянномъ колебаніи между двумя различными воззрѣніями на нравственность. У болѣе древнихъ философовъ Сократа и Платона они заимствовали идею наивысшаго счастья какъ цѣли стремленій человѣка. Но у нихъ сказывается уже иное воззрѣніе на нравственность, выступаетъ уже идея долга, обязанности. Нравственное добро разсматривается у нихъ иногда не какъ объектъ человѣческихъ стремленій, а какъ божественный законъ, который человѣкъ обязанъ исполнить въ жизни. Философія стоиковъ, такимъ образомъ, представляетъ нѣкоторыя родственныя черты семитско-христіанскому міровоззрѣнію и составляетъ переходъ отъ чисто-классическаго пониманія моральной жизни къ новымъ идеямъ, развившимся подъ вліяніемъ христіанства и римскаго права. *A. Grant:* The Ethics of Aristotle. 3 ed. 1874. vol. I. Essay VI. p. 306—308.

Въ новое время въ школѣ Лейбница и Вольфа основаніемъ этики признавался родственный духу классической морали *принципъ совершенства*. Цѣль жизни человѣка, съ этой точки зрѣнія, не есть счастье индивидуальное или всеобщее, а усовершенствованіе его природы, постепенное приближеніе къ нѣкоторому идеалу совершенства. Совершенство въ смыслѣ нѣкотораго идеальнаго состоянія всѣхъ силъ и способностей нашей природы, тѣлесной и духовной, есть summum bonum человѣческой жизни и критерій нравственности. Любить правду и добро, проводить жизнь безупречно чистую, отказываться отъ грубыхъ удовольствій мы должны потому, что такая жизнь ведетъ къ совершенству. Совершенство, какъ и счастье, можетъ быть понимаемо въ смыслѣ индивидуальномъ и универсальномъ: то есть, какъ превосходство природы самого нравственнаго дѣятеля, или также— и другихъ людей. Но обыкновенно моралисты, принимающіе принципомъ этики совершенство, понимаютъ его въ первомъ смыслѣ. Едва ли кто изъ моралистовъ утверждалъ, что на обязанности человѣка лежитъ забота объ усовершенствованіи другихъ людей въ томъ же универсальномъ смыслѣ, въ какомъ утилитаристы признаютъ цѣлью моральной жизни счастье всего человѣчества и даже всѣхъ чувствующихъ существъ. Эти три теоріи, эгоистическая, утилитарная и послѣдняя, которую можно назвать *теоріей совершенства*, имѣютъ между собой общаго то, что всѣ онѣ принимаютъ нѣкоторую цѣль, отношеніемъ къ которой опредѣляется нравственный характеръ тѣхъ или другихъ фактовъ. Для утилитаризма обоихъ видовъ т. е. эгоистическаго и универсальнаго эта цѣль заключается не въ самихъ нравственно-добрыхъ дѣйствіяхъ, а въ ихъ послѣдствіяхъ, именно—въ ихъ вліяніи на счастье самаго агента, или другихъ людей. Правдивость, цѣломудріе, честность и другія добродѣтели—хороши, заслуживаютъ одобренія, а противоположныя имъ свойства достойны порицанія, не сами по себѣ, не по внутреннему превосходству однихъ и противоположному качеству другихъ, а потому что первыми увеличивается счастье индивидуума, или общества, а послѣдними это счастье уменьшается и увеличивается сумма страданья и несчастья

Теорія совершенства менѣе опредѣленна въ своемъ воззрѣніи на то, что лежитъ въ основаніи нравственной оцѣнки. Общее ея положеніе то, что нравственныя дѣйствія суть

средство усовершенствованія нашей природы. Естественно является вопросъ: въ чемъ же состоитъ это совершенство? Для того чтобы мы могли сознательно стремиться къ совершенству, мы должны имѣть умственное представленіе или *идеалъ совершенства*. Но въ этотъ идеалъ должны быть приняты и нравственныя качества, или жизнь высоко-нравственная: нравственное превосходство обыкновенно признается даже главнымъ элементомъ совершенства. Поэтому идея совершенства сама по себѣ не даетъ намъ средства отличать нравственное добро отъ зла. Это различіе въ ней уже предполагается и должно быть извѣстно инымъ способомъ, а не чрезъ сравненіе дѣйствій съ идеаломъ совершенной жизни, который въ числѣ другихъ превосходствъ заключаетъ уже и превосходство нравственное. Не имѣя, подобно утилитаризму, внѣшняго критерія нравственности, защитники этой теоріи должны обращаться къ другому критерію,—непосредственному усмотрѣнію моральнаго достоинства дѣйствій, что сближаетъ ихъ теорію съ интуитивной теоріей нравственности. Обѣ эти теоріи выходятъ изъ того психологическаго факта, что какъ скоро мы наблюдаемъ извѣстный поступокъ, то сейчасъ же чувствуемъ, сознаемъ, или имѣемъ интуицію (intuitio), что этотъ поступокъ хорошъ, или нѣтъ,—непосредственно усматриваемъ его моральный характеръ.

Интуитивная теорія нравственности отличается отъ всѣхъ остальныхъ тѣмъ, что она выдвигаетъ впередъ понятіе не цѣли, а долга или обязанности. Идея долга принимается и въ другихъ теоріяхъ, не исключая даже эгоистической. Мы сказали уже, что это воззрѣніе на нравственность, какъ на нѣчто *обязательное* для человѣка, и на моральныя правила, какъ такія предписанія, которыя онъ *долженъ* исполнить, составляетъ отличительную черту новой философіи сравнительно съ древней греческой. Но эта черта гораздо рельефнѣе выступаетъ въ интуитивной теоріи, чѣмъ во всѣхъ остальныхъ. Въ утилитарной теоріи нравственности понятіе о моральномъ долгѣ имѣетъ характеръ *относительный*: человѣкъ обязанъ поступать нравственно, если онъ желаетъ достигнуть извѣстной цѣли. Если мы выбираемъ себѣ цѣль, напримѣръ, свое счастье, или счастье ближнихъ, и если мы знаемъ, что извѣстный образъ дѣйствія необходимъ для достиженія этой цѣли; то мы должны поступать такимъ образомъ. Нашъ разумъ предписываетъ намъ это; потому что было бы не разумно

выбирать цѣль и отказываться отъ средствъ необходимыхъ для ея осуществленія. Интуитивная школа понимаетъ идею долга или обязанности не въ относительномъ, а въ *абсолютномъ* смыслѣ. Нравственный поступокъ хорошъ самъ по себѣ, безъ всякаго отношенія къ какой нибудь посторонней или внѣшней для него цѣли. Справедливость есть предметъ моральнаго одобренія, не потому что она служитъ для нашего счастья или для счастья другихъ людей, но сама по себѣ, независимо отъ всякихъ дальнѣйшихъ соображеній. Какъ скоро мы замѣчаемъ справедливый поступокъ въ себѣ, или въ другихъ людяхъ, мы сейчасъ же одобряемъ его. Мы не соображаемъ при этомъ всѣхъ выгодъ для насъ, или для общества, какія могутъ произойти отъ этого поступка. Наше одобреніе слѣдуетъ непосредственно за его наблюденіемъ, притомъ—слѣдуетъ необходимо, навязывается противъ нашей воли съ неотразимой силой. На основаніи подобныхъ внушеній, или интуицій особой нравственной способности человѣкъ приходитъ къ нравственнымъ понятіямъ, различаетъ добрыя дѣйствія отъ порочныхъ, а на основаніи болѣе частныхъ признаковъ распредѣляетъ ихъ на особые классы, обозначаемые названіями: честность, справедливость, воздержность, любовь къ ближнимъ и т. п. Каждому изъ этихъ видовъ нравственно-добраго соотвѣтствуетъ правило: я долженъ поступать честно и т. д. Слово „долженъ“ для интуитивиста имѣетъ абсолютный смыслъ, то есть я долженъ быть честнымъ въ силу сознаваемаго мной превосходства честности, а не ради ея пользы. Нравственное добро есть окончательная цѣль нашего существованія, или само для себя служитъ цѣлью и идея добра есть коренная идея духа, неразложимая на другія идеи, напримѣръ пользы или счастья. Нравственная теорія, построенная на этомъ принципѣ, носитъ названіе *теоріи независимой* или *абсолютной нравственности*.

Такимъ образомъ на основаніи различныхъ принциповъ моральной оцѣнки мы имѣемъ четыре типа нравственныхъ теорій: эгоистическую, утилитарную, теорію совершенства и интуитивную. Но это дѣленіе допускаетъ дальнѣйшее упрощеніе, если мы примемъ во вниманіе не основныя предположенія, на которыхъ опираются эти теоріи, а тотъ методъ, посредствомъ котораго эти принципы прилагаются къ разрѣшенію разныхъ сложныхъ вопросовъ моральной жизни. Мы

сказали уже, что теорія, имѣющая своимъ принципомъ понятіе совершенства, въ отношеніи метода совпадаетъ съ интуитивной теоріей. Но методъ обѣихъ формъ утилитаризма также имѣетъ между собой много общаго. Онъ состоитъ въ наблюденіи и обобщеніи слѣдствій поступковъ, или вообще поведенія въ отношеніи къ счастью. Это—обыкновенный индуктивный методъ, который употребляетъ и естествоиспытатель, когда желаетъ знать, какія дѣйствія производятся извѣстными причинами, и на оборотъ—отъ какихъ причинъ зависятъ извѣстныя дѣйствія. Поступки человѣка разсматриваются какъ причины, слѣдствіемъ которыхъ служитъ повышеніе и пониженіе, увеличеніе или уменьшеніе счастья. Такъ какъ на человѣческое счастье вліяютъ еще и другія причины кромѣ произвольныхъ дѣйствій, то эти причины исключаются по общему пріему индуктивнаго исключенія причинъ или обстоятельствъ, постороннихъ для произведенія факта или явленія, причина котораго отыскивается. Въ такомъ случаѣ заключеніе получаетъ слѣдующую форму: поступки извѣстнаго рода имѣютъ *тенденцію* увеличивать счастье; поступки другаго рода *стремятся* къ его уменьшенію (1). Напримѣръ, невоздержная жизнь, расточительность, безумныя биржевыя спекуляціи и т. п. ведутъ къ раззоренію, бѣдности, болѣзни, потерѣ добраго имени и къ другимъ непріятнымъ послѣдствіямъ. Но можетъ случиться, что человѣкъ невоздержный обладаетъ весьма крѣпкимъ тѣлосложеніемъ, или—расточительный дотого богатъ, что можетъ бросать деньги, не опасаясь раззориться, или—биржевый спекулянтъ, несмотря на свое неблагоразуміе, наживается, благодаря слѣпому случаю, т. е. въ силу счастливаго стеченія обстоятельствъ, которыхъ онъ не могъ имѣть въ виду. Но утилитарный методъ требуетъ весьма широкаго основанія въ опытѣ. Чтобы правильнымъ образомъ судить объ отношеніи добродѣтели къ счастью, нуженъ широкій кругозоръ, нужно класть въ основаніе индукцій наивозможно большее количество фактовъ, не ограничиваться лишь ближайшими результатами поступковъ, а слѣдить самыя отдаленныя ихъ послѣдствія, принимать во вниманіе косвенныя вліянія разныхъ обстоятельствъ,

(1) *J. S. Mill:* System of Logic. P. VI. ch. IX. 7 ed. 1868. p. 489 ff.

и тогда окажется. что добродѣтель и счатье, порокъ и не счастье находятся между собой въ отношеніи причины къ дѣйствію. Нравственныя убѣжденія, опирающіяся на такомъ индуктивномъ базисѣ, получаютъ, по мнѣніи утилитаристовъ, туже степень достовѣрности, какъ и вѣра въ неизмѣняемость законовъ природы (1).

Такова логика утилитаризма, которой, какъ училъ Бентамъ, съ довѣріемъ можетъ пользоваться и законодатель, для того чробы знать вліяніе закона на благосостояніе общества, и всякій человѣкъ вообще, когда желаетъ оцѣнить какой нибудь поступокъ. Но что такое человѣческое счастье? Ближайшее опредѣленіе смысла этого слова весьма важно для утилитаризма. Такъ какъ понятія людей о счатьи весьма различны, то вслѣдствіе этого и въ самой оцѣнкѣ моральнаго достоинства дѣйствій люди могутъ широко между собою расходиться (2). Счастье обыкновенно опредѣляется утилитаристами какъ такое состояніе индивидуума, или общества, когда сумма удовольствій значительно привышаетъ массу страданій Удовольствія и страданія сравниваются между собой въ отношеніи ихъ интенсивности, продолжительности, достовѣрности наступленія и по другимъ признакамъ, и такимъ образомъ опредѣляется вліяніе поступка на счатье. Если результатомъ поступка будетъ большее количество удовольствій, чѣмъ страданій, то онъ хорошъ въ моральномъ отношеніи; въ противномъ случаѣ, т. е. если въ концѣ концовъ получится отъ поступка больше страданій, чѣмъ удовольствій, онъ долженъ считаться морально злымъ. Такимъ образомъ моральная логика состоитъ въ простомъ вычисленіи удовольствій и страданій. Нужно только сложить всѣ пріятныя послѣдствія поступка, сложить также всѣ страданія, какія произойдутъ отъ него, и вычесть одну сумму изъ другой: остатокъ покажетъ нравственный характеръ дѣйствія (3). Этотъ пріемъ одинаковъ для обоихъ видовъ утилитаризма: различіе между эгоистомъ и филантропомъ —то, что первый производитъ вычис-

---

(1) *J. Morley*: On Compomise. Fortnightly Review. April. 1874. p. 433.

(2) *H. Spencer*: Social Statics. 1868. p. 13—15. *W. E. H. Lecky*: History of European Morals. 2 ed. 1869. p. 40—41.

(3) *J. Bentham*: Theory of Legislation. Transl. by R. Hildreth. 2 ed 1871. Princ of Legisl. ch. I. p. 3. ch. VIII. p. 32.

леніе надъ своими собственными удовольствіями и страданіями, а послѣдній сводитъ итогъ всѣмъ пріятнымъ и непріятнымъ чувствамъ, какъ своимъ собственнымъ, такъ и другихъ людей. Мы замѣтимъ еще одно правило утилитарной оцѣнки, которое принадлежитъ утилитиристамъ благожелательнаго типа и составляетъ прямое послѣдствіе ихъ моральнаго принципа. При опредѣленіи пользы, или вреда какого-нибудь поступка нужно разсматривать цѣлый классъ поступковъ этого рода въ ихъ вліяніи на счастье. Не отдѣльный актъ лжи, или нарушенія обѣщанія долженъ имѣть въ виду моралистъ, когда хочетъ доказать безнравственность подобныхъ дѣйствій, но вообще ложь и нечестность, какъ обычную практику человѣчества, или по крайней мѣрѣ значительной его части. Одинъ порочный поступокъ, разсматриваемый изолированно отъ цѣлаго класса такихъ поступковъ, можетъ показаться увеличивающимъ сумму человѣческаго счастья, вслѣдствіе ограниченности точки зрѣнія, съ которой вычисляются его послѣдствія. Для того чтобы исправить эту всегда возможную ошибку, мы должны представлять себѣ, что порочное поведеніе господствуетъ въ обществѣ, что всѣ говорятъ неправду, нарушаютъ обѣщанія и т. п. Тогда только сдѣлается яснымъ, что добродѣтель ведетъ къ счастью, а порокъ есть вѣрная дорога къ несчатью, тогда только обнаружится истинный характеръ какого нибудь дурнаго поступка, который съ узкой точки зрѣнія можетъ показаться неважнымъ (1).

Нѣсколько труднѣе охарактеризовать методу интуитивной этики. Причина заключается въ томъ, что между самими интуитивистами ученіе о методѣ нравственной философіи далеко не можетъ быть названо вполнѣ выработаннымъ. Во всякомъ случаѣ между ними существуютъ нѣкоторыя черты сходства и различія, которыя даютъ возможность различить и охарактеризовать нѣсколько особыхъ направленій въ отношеніи къ капитальному вопросу моральной науки о ея методѣ. Методъ интутивной этики не слѣдуетъ разсматривать какъ контрастъ индуктивнаго метода въ этой наукѣ. Вообще интуиція не есть контрастъ индукціи. Индуктивная дорога

---

(1) *Austin*: Lectures on Jurisprudence or the philosophy of positive Law, 3 ed. 1869. vol. I. p. 109—110. *J. Bentham*: Theory of Legislation. p. 18,

отъ частныхъ фактовъ къ общимъ принципамъ открыта для философа интуитивной школы, также какъ и для его противника, защитника теоріи ассоціаціи въ психологіи и утилитаризма въ этикѣ. Что собственно кладетъ печать глубокаго различія между двумя соперничествующими школами англійской философіи, такъ это—различное пониманіе происхожденія нѣкоторыхъ понятій и предложеній, которыя лежатъ въ корнѣ какъ теоретическаго знанія, такъ и моральной жизни человѣка. Борьба интуитивной и эмпирической школы Англіи есть прямое продолженіе вѣковаго спора о врожденныхъ идеяхъ, который начался въ философскихъ школахъ Греціи, проходилъ въ своей исторической судьбѣ разные фазисы и не конченъ до сихъ поръ. Какимъ образомъ мы имѣемъ понятія пространства, времени, причины и т. п? Какимъ образомъ мы приписываемъ реальность впечатлѣніямъ внѣшнихъ чувствъ, или на чемъ основывается наше убѣжденіе въ существованіи внѣшняго міра? Какое происхожденіе имѣютъ законы мышленія, аксіомы математики, основные принципы нравственной жизни? Одна школа утверждаетъ, что всѣ эти понятія и сужденія происходятъ изъ опыта внѣшняго и внутренняго, что всѣ они образуются изъ частныхъ впечатлѣній чувствъ и частныхъ состояній сознанія по законамъ ассоціаціи. Другая школа допускаетъ, что опытъ нуженъ для того, чтобы въ насъ могли возникнуть тѣ понятія и сужденія, о которыхъ идетъ споръ. Но эти идеи и сужденія не суть результатъ отвлеченія и обобщенія. Они существуютъ прежде всякаго опыта и независимо отъ опыта, какъ оригинальныя начала, или законы нашей духовной природы. Идея пространства, по ученію опытной школы, есть общее абстрактное понятіе, составленное на основаніи частныхъ воспріятій сосуществованія предметовъ одного подлѣ другаго. Интуитивная школа допускаетъ, что абстрактная идея пространства получается чрезъ сравненіе частныхъ усмотрѣній пространственныхъ отношеній. Прежде чѣмъ человѣкъ имѣетъ понятіе о пространствѣ, онъ долженъ видѣть, осязать вещи имѣющія длину, ширину т. п. Но во всѣхъ этихъ воспріятіяхъ протяженія содержится уже идея пространства, какъ *апріорная* форма, какъ независимый отъ опыта законъ нашей природы, въ силу котораго мы и представляемъ себѣ вещи въ пространствѣ. Въ такомъ же смыслѣ интуитивная школа понимаетъ теперь всѣ апріорныя идеи и всѣ

апріорныя сужденія. Напримѣръ та истина, что всѣ величины равныя третьей равны между собой, въ свей абстрактной формѣ извѣстна немногимъ. Первоначально это отношеніе равенства усматривается нами на предметахъ конкретныхъ: мы сравниваемъ длину двухъ кусковъ сукна съ аршиномъ, двухъ палокъ—съ третьей и т. п. Но во всѣхъ этихъ частныхъ интуиціяхъ аксіома заключается уже какъ законъ мысли, которому мы необходимо слѣдуемъ въ всѣхъ сужденіяхъ такого рода.

Нынѣшніе интуитивисты требуютъ, чтобы апріорное происхожденіе моральныхъ истинъ было понимаемо такимъ же образомъ. Предметомъ непосредственнаго усмотрѣнія, или интуиціи бываетъ всегда какой-нибудь конкретный фактъ, частный или единичный случай нравственнаго добра или зла. Какъ скоро мы сами дѣлаемъ доброе дѣло, или когда мы видимъ примѣры высокой честности, великодушія, или справедливости въ другихъ людяхъ; мы одобряемъ ихъ, или усматриваемъ непосредственно, что такіе поступки морально хороши. Но въ этихъ частныхъ усмотрѣніяхъ, по ученію интуитивистовъ, содержатся implicite нѣкоторыя апріорныя идеи и апріорныя сужденія, которыя могутъ быть выражены въ формѣ абстрактныхъ предложеній. Во всѣхъ обнаруженіяхъ нравственной способности, во всѣхъ приговорахъ, которые изрѣкаетъ совѣсть, содержится слѣдующая аксіоматическая истина: что я долженъ дѣлать въ данномъ случаѣ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, должны дѣлать и всѣ люди, поставленные въ подобныя же обстоятельства. Говоря другими словами, наши моральныя сужденія объ единичныхъ фактахъ содержатъ въ себѣ уже идею обязанности поступать, или не поступать извѣстнымъ образомъ, распространяющуюся на всѣхъ людей. Отсюда моральныя интуиціи, будучи выражены въ формѣ предложеній, являются въ видѣ всеобщихъ правилъ нравственнаго поведенія, обязательныхъ не для одного или нѣсколькихъ лицъ, но для всѣхъ людей безъ исключенія, даже для всякаго разумнаго существа, какое мы можемъ только представить себѣ. Этимъ характеромъ *всеобщности* (1) апріорныя моральныя истины отличаются,

(1) Терминъ «всеобщность» въ приложеніи къ интуитивнымъ истинамъ имѣетъ два значенія, которыя не рѣдко смѣшивались. Истина можетъ быть названа всеобщей, потому что она признается всѣми людьми. Въ

по мнѣнію интуитивныхъ моралистовъ, отъ эмпирическихъ обобщеній пользы или вреда отъ нашихъ поступковъ по отношенію къ человѣческому счастью. Предписанія интуитивной этики имѣютъ абсолютный характеръ: это—истины вѣчныя, неизмѣняющіяся по обстоятельствамъ мѣста, времени и лицъ. Тогда какъ всѣ утилитарныя правила—относительны: они предлагаются какъ средства къ достиженію счастья и поэтому должны измѣняться вмѣстѣ съ понятіями людей о счастьи.

Интуитивныя правила этики отличаются отъ другихъ практическихъ истинъ, имѣющихъ эмпирическое происхожденіе, своимъ повелительнымъ характеромъ. Какъ скоро мы понимаемъ смыслъ терминовъ, въ которыхъ выражена моральная аксіома, мы непосредственно соглашаемся съ ней, признаемъ ее такимъ требованіемъ, которое безусловно должно быть исполнено, каковы бы ни были наши личныя выгоды, или невыгоды. Правила благоразумія—а таковы, по мнѣнію интуитивистовъ, всѣ правила утилитарной этики—предлагаются условно: человѣкъ долженъ поступать извѣстнымъ образомъ, *если* онъ хочетъ быть счастливымъ. Это—*императивы гипотетическіе*, то есть, повелѣнія обязательныя только предположительно; тогда какъ апріорныя требованія нравственнаго закона суть *императивы категорическіе*: они должны исполняться безъ всякихъ предположеній, или безусловно.

Всеобщность и необходимость, обыкновенно, признаются интуитивной школой двумя критеріями всѣхъ понятій и сужденій, имѣющихъ апріорное происхожденіе, вообще—всякаго апріорнаго элемента, заключающагося implicite въ нашемъ опытѣ (1). Этимъ двоякимъ критеріемъ должны быть испы-

---

другомъ смыслѣ тогоже термина предложеніе называется всеобщимъ, когда оно распространяется на всѣ предметы, явленія, или отношенія извѣстнаго рода безъ исключенія. *M' Cosh*: Intuitions of Mind. P. I. B. II, ch. I. § 2, p. 43—44.

(1) Всеобщность понимается чаще въ первомъ изъ указанныхъ выше значеній этого термина, т. е. въ смыслѣ consensus universalis, всеобщаго согласія въ истинѣ апріорнаго предложенія. Другой смыслъ слова «всеобщность» представляетъ небольше какъ легкую варіацію значенія термина «необходимость». Если извѣстная истина, напримѣръ, двѣ прямыя линіи не могутъ замыкать пространства, есть такая истина, которая необходимо

тываемы всѣ нравственныя понятія и сужденія человѣчества, всѣ правила поведенія, господствовавшія въ прежнія времени, или пользующіяся уваженіемъ теперь въ разныхъ человѣческихъ обществахъ. Нынѣшніе писатели школы Рида и Канта не смѣшиваютъ актульно существующихъ и существовавшихъ прежде моральныхъ убѣжденій человѣчества съ моральными интуиціями, или съ всеобщими и необходимыми принципами нравственной жизни. Многія изъ понятій человѣчества о добрѣ и злѣ составляютъ результатъ разныхъ предразсудковъ. Другія, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказываются грубыми обобщеніями утилитарнаго характера, результатомъ узкихъ возрѣній, господствовавшихъ въ извѣстное время у извѣстнаго народа. Современные интуитивисты допускаютъ широкое разнообразіе, часто даже рѣзкое противорѣчіе въ нравственныхъ воззрѣніяхъ человѣческаго рода. Мнѣнія людей о томъ, что хорошо и что дурно, что они должны дѣлать и чего должны избѣгать, отражаютъ на себѣ разныя обстоятельства мѣста и времени. Уровень этихъ воззрѣній зависитъ отъ многихъ причинъ: отъ того или другаго характера религіозныхъ воззрѣній, отъ степени умственнаго развитія, отъ особенностей соціальной организаціи и т. п. Но интуитивная школа, допуская всѣ эти факты, не думаетъ, чтобы они могли служить серьезными возраженіями противъ ихъ теоріи.

Интуитивисты не думаютъ, чтобы моральное чувство принадлежало всѣмъ людямъ въ одинаковой мѣрѣ. Совѣсть можетъ быть тупой и чуткой; она можетъ быть даже совершенно испорченной, какъ бываютъ нерѣдко испорчены человѣческіе вкусы. Интуитивная школа отстаиваетъ лишь существованіе въ душѣ человѣка особой способности чувствовать различіе между добромъ и зломъ, чувствовать его непосредственно, какъ мы различаемъ прекрасное въ произведеніяхъ природы и искуства, или усматриваемъ противорѣчіе двухъ предложеній, изъ которыхъ одно отрицаетъ тоже самое, что другое утверждаетъ. Но какъ не всѣ люди отличаются въ одинаковововой мѣрѣ эстетитескимъ чувствомъ, какъ спо-

---

вызываетъ наше согласіе, то она и всеобща, т. е. вѣрна безъ всякихъ исключеній. Поэтому нѣкоторые изъ новѣйшихъ защитниковъ интуитивнаго характера аксіомъ въ математикѣ и другихъ наукахъ считаютъ достаточнымъ одного критерія необходимости.

собность замѣчать противорѣчія въ длинной цѣпи доказательствъ также у разныхъ людей весьма различна; такъ точно и способность моральной интуиціи представляетъ разныя степени. Факты, которые подлежатъ суду совѣсти, иногда отличаются большой сложностью. Отсюда простой человѣкъ, умѣющій найти правильную точку зрѣнія въ простыхъ случаяхъ своей жизни, также безсиленъ рѣшить сложную моральную проблему, какъ и ученикъ ариѳметики—какую нибудь задачу высшей математики. Но какъ всѣ люди имѣютъ способность непосредственно усматривать простѣйшія отношенія равенства или неравенства между числовыми данными; въ томъ же самомъ смыслѣ, говорятъ моралисты интуитивной школы, ни одинъ человѣкъ нелишенъ способности чувствовать разницу между поступкомъ честнымъ и безчестнымъ Когда мы складываемъ числа, прибавляемъ единицу къ единицѣ, единицу къ двумъ и т. д., мы имѣемъ рядъ непосредственныхъ усмотрѣній, или свидѣтельствъ сознанія. Но если ученикъ упрямо настаиваетъ, что $35+9=46$, то неужели этотъ фактъ можно выставлять въ видѣ возраженія противъ достовѣрности непосредственныхъ свидѣтельствъ сознанія ([1])? Точно также и разныя аномаліи въ нравственныхъ понятіяхъ человѣчества ничего не говорятъ противъ того положенія, что могутъ быть такія моральныя истины, достовѣрность которыхъ одинакова съ аксіомами геометріи. Утилитаристы, конечно, въ правѣ оспаривать это положеніе; но они должны представить другіе аргументы, кромѣ различія въ понятіяхъ людей о нравственности. Въ настоящее время возраженія Локка противъ врожденности моральныхъ понятій представляютъ уже анахронизмъ ([2]).

([1]) *H. Spencer*: Principles of Psychology. 2 ed. 1872. v. II. p. 413.

([2]) Какъ легко впасть въ этотъ анахронизмъ, доказываетъ сочиненіе *A. Gabelli*: L'uomo e le scienze morali. 2 ed. 1871. Опровергая интуитивную теорію нравственности съ точки зрѣнія позитивизма, авторъ этого, впрочемъ весьма замѣчательнаго, сочиненія основываетъ свои возраженія на фактѣ историческаго развитія нравственнаго сознанія. «Непріятно видѣть», говоритъ другой итальянскій мыслитель, «какъ современный мыслитель повторяетъ аргументы, которые были уже побѣдоносно опровергнуты въ концѣ прошлаго и въ началѣ нынѣшняго столѣтія, благодаря критикѣ шотландской школы а также Канта и Кузена. *G. Barzellotti*: La morale nella filosofia positiva. 1871. p. 121.

Но если нравственное чувство допускаетъ такое широкое разнообразіе въ разныхъ индивидуумахъ, то спрашивается, какимъ образомъ внушеніе этого субъективнаго голоса, раздающагося въ душѣ всякаго человѣка могутъ дать систему моральныхъ правилъ, обязательныхъ для всѣхъ и каждаго? Какимъ образомъ этика интуитивной школы, опираясь на своемъ коренномъ предположеніи особой способности, можетъ открыть тѣ всеобщія и необходимыя моральныя истины, которыя, по ея ученію, должны быть первыми началами науки о нравственности?

При всемъ разнообразіи моральныхъ теорій интуитивнаго типа, ихъ можно распредѣлить на два класса, которые характеризуются именно различнымъ пониманіемъ способа открытія основныхъ истинъ науки о нравственности. Одна фракція этой школы предпочитаетъ методъ *апріорнаго построенія* этики по образцу геометріи. Другая считаетъ болѣе вѣрнымъ средствомъ получить систему правилъ нравственности изслѣдованіе духовныхъ явленій по *индуктивному* методу. Постараемся охарактеризовать общіе пріемы изслѣдованія этихъ двухъ подраздѣленій интуитивной школы.

Начнемъ съ апріорнаго, или абстрактно конструктивнаго метода, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ методомъ дедуктивнымъ. Дедукція, выводъ частныхъ фактовъ, или частныхъ истинъ изъ положеній болѣе общихъ, есть болѣе общій научный пріемъ, чѣмъ апріорное построеніе истинъ какой-нибудь науки изъ немногихъ отвлеченныхъ понятій посредствомъ одной интуиціи, безъ помощи наблюденія частныхъ фактовъ, или отношеній существующихъ въ дѣйствительности. Этотъ послѣдній пріемъ есть чисто логическая операція, которая совершается въ умѣ изслѣдователя, и для которой требуется лишь незначительное число всеобщихъ истинъ, называемыхъ аксіомами и также небольшое число понятій и ихъ опредѣленій, полученныхъ посредствомъ абстракціи изъ данныхъ опыта и принимаемыхъ гипотетически. Затѣмъ всѣ частныя положенія выводятся изъ этихъ принциповъ уже посредствомъ обыкновенныхъ пріемовъ формальной логики. Этотъ методъ употребляется въ математикѣ, которая обязана ему своей наибольшей степенью точности сравнительно съ другими науками. Апріорная этика хочетъ быть наукой дедуктивной въ этомъ смыслѣ. Если не всякая интуитивная теорія нравственности исключаетъ индуктивный

пріемъ изслѣдованія; то эта апріорная ея форма дѣйствительно думаетъ обойтись безъ индуктивнаго сравненія и обобщенія частныхъ фактовъ, не находитъ нужнымъ обращаться къ нимъ за повѣркой своихъ положеній, полученныхъ путемъ вывода изъ моральныхъ аксіомъ и опредѣленій. Образцомъ моральныхъ теорій этого типа всегда была геометрія. Для того чтобы дать этикѣ высокую степень достовѣрности и строгость въ доказательствахъ, какою отличается геометрія, казалось, слѣдовало только построить систему нравственныхъ правилъ по тому же методу, какой употребляется въ этой наукѣ. Наука о нравственности имѣетъ или должна имѣть такія же всеобщія и необходимыя предложенія, какъ и геометрическія аксіомы. Если геометрія выражаетъ простѣйшія отношенія пространства посредствомъ точныхъ опредѣленій линій, разныхъ формъ поверхности и т. п., то и нравственная философія можетъ также выразить простѣйшія моральныя отношенія въ формѣ опредѣленій. Но какъ скоро этика обладаетъ аксіомами и опредѣленіями, она можетъ вывести изъ нихъ простѣйшія, а потому и наиболѣе общія правила поведенія. Опираясь за тѣмъ на эти практическія теоремы, она дедуцируетъ изъ нихъ болѣе частныя и опредѣленныя правила, посредствомъ которыхъ мы можемъ рѣшать уже всѣ сложные вопросы практической жизни.

Таковъ въ общихъ чертахъ методъ апріорной конструкціи въ этикѣ. Но какимъ образомъ она можетъ открыть такія же безспорныя положенія, каковы аксіомы геометріи и составить такія же точныя опредѣленія, каковы, напримѣръ, опредѣленія прямоугольнаго треугольника, или квадрата? Интуитивная школа предполагаетъ, что въ операціяхъ нравственной способности, во всѣхъ моральныхъ понятіяхъ и правилахъ, пользующихся всеобщимъ признаніемъ, implicite заключаются апріорные законы нравственной жизни, которые, будучи выражены въ формѣ абстратныхъ предложеній, обладаютъ характеромъ всеобщности и необходимости. Какимъ образомъ эти законы нравственной логики человѣчества могутъ быть открыты? Какъ извлечь ихъ въ ихъ чистомъ видѣ изъ громадной массы весьма разнообразныхъ, иногда даже сталкивающихся моральныхъ воззрѣній? Какимъ образомъ отдѣлить интуитивныя истины этики отъ всѣхъ разнородныхъ примѣсей, съ которыми онѣ сливались въ сознаніи того или другого лица,—отъ всѣхъ чуждыхъ наслоеній, которыя

наложили на нихъ разныя обстоятельства, имѣвшія часто временный случайный характеръ? Казалось бы, что методомъ открытія общихъ началъ моральнаго сознанія можетъ быть лишь индукція: сравненіе конкретныхъ обнаруженій нравственной способности и господствовавшихъ въ разное время правилъ моральной жизни, исключеніе всего, чѣмъ они различаются и отвлеченіе того, что они имѣютъ между собой общаго. Но моралисты апріорной школы считаютъ этотъ индуктивный пріемъ ненадежнымъ. Нравственныя понятія людей отличаются неясностью, неопредѣленностью, измѣнчивостью и подчиняются весьма многимъ вліяніямъ. Внушенія моральной способности до такой степени сливаются и перепутываются съ дѣйствіями другихъ причинъ измѣнчиваго характера, что посредствомъ индукціи не возможно придти къ всеобщимъ правиламъ, которыя дѣйствительно могли бы служить научными принципами этики. Индуктивный методъ, въ приложеніи къ фактамъ нравственнаго развитія человѣчества, можетъ привести лишь къ такъ называемымъ *эмпирическимъ обобщеніямъ*, т. е. къ такимъ положеніямъ, значеніе которыхъ зависитъ отъ разныхъ обстоятельствъ мѣста и времени, которыя справедливы относительно лишь извѣстнаго круга явленій, но могутъ оказаться невѣрными въ другомъ мѣстѣ и въ иное время, при измѣнившихся обстоятельствахъ (1). Не таковы тѣ принципы, которыя должны лежать въ основаніи всѣхъ дедукцій этики: они должны имѣть абсолютное значеніе; ихъ истина не должна зависѣть отъ условій мѣста и времени. „Есть законъ истинный“, писалъ еще Цицеронъ, „который таковъ же въ Римѣ, какъ и въ Афинахъ, таковъ теперь какъ и послѣ,—законъ обращенный ко всѣмъ народамъ и вѣкамъ“ (2). Какимъ же образомъ могутъ быть открыты предписанія этого закона? Въ этомъ пунктѣ опять мы встрѣчаемъ разногласіе между моралистами интуитивной школы. Нѣкоторымъ изъ нихъ казалось, что слѣдуетъ обратиться къ простѣйшимъ моральнымъ истинамъ, которыя пользуются всеобщимъ уваженіемъ у образованныхъ націй и, въ случаѣ ихъ непосредственной очевидности, признать

(1) *J. S. Mill*: Systhem of Logic. v. II. B. VII. ch. VII. X.

(2) *Cicero:* De republica. Fragm. II. 4. *D. Stewart:* Dissertat. on the Progress of Metaph. Ethic. and Politic. Philosophy. Coll. Works. ed. by Hamilton. 2 ed. 1854. v. I. p. 174—175.

ихъ аксіомами нравственности и первыми принципами этики. Но спрашивается, на какомъ основаніи моралистъ долженъ предпочесть однѣ изъ этихъ истинъ предъ другими? Апріорная школа въ настоящее время сознаетъ необходимость болѣе строгаго, болѣе научнаго способа установленія первыхъ началъ этики. Догматическое заявленіе, что извѣстная истина есть непосредственное изрѣченіе непогрѣшимой способности, потому что такъ гласитъ собственное сознаніе моралиста, въ настоящее время едвали встрѣтитъ для себя довѣріе. Во всякомъ случаѣ, кромѣ сознанія для послѣдователя интуитивной школы нѣтъ другаго способа открытія первыхъ началъ этики. Но обращаясь къ сознанію, онъ старается получить его свидѣтельство при соблюденіи нѣкоторыхъ правилъ метода. Именно, онъ пользуется пріемомъ отвлеченія, для того чтобы представить на судъ моральной способности наипростѣйшія отношенія и такимъ образомъ получить ея свидѣтельство въ чистомъ видѣ. Способъ отвлеченія и самый предметъ его у разныхъ моралистовъ были неодинаковы. Нѣкоторые разсматриваютъ in abstracto всю человѣческую природу,—человѣка вообще, помимо всякихъ національныхъ, историческихъ, соціальныхъ и личныхъ особенностей. Можно представить себѣ такого человѣка на пустынномъ островѣ, заставить встрѣтиться съ другимъ человѣкомъ также безъ всякихъ конкретныхъ особенностей, затѣмъ привести эти двѣ абстрактныя личности въ нѣкоторыя отношенія и затѣмъ наблюдать, какіе факты будутъ обнаруживаться въ ихъ сознаніи. Эти обнаруженія будутъ чистыми интуиціями безъ всякой примѣси эмпирическихъ элементовъ, прямыми обнаруженіями апріорныхъ законовъ человѣческаго духа. Такой пріемъ опредѣлять естественныя права и обязанности человѣка, изъ отвлеченныхъ свойствъ его природы существовалъ исторически и имѣлъ чрезвычайно важныя послѣдствія въ нравственной и политической сферѣ.

Были и другіе фиктивные способы устранять разныя эмпирическія и неморальныя примѣси въ обнаруженіяхъ нравственной способности; таково, напримѣръ, предположеніе себя на мѣстѣ другого, или гипотеза безучастнаго зрителя. Другой способъ получить чистыя свидѣтельства сознанія состоитъ въ предварительномъ упрощеніи тѣхъ фактовъ, относительно которыхъ изслѣдователь желаетъ получить это свидѣтельство. Этотъ способъ принимается въ настоящее

время многими нѣмецкими философами (1) и по своей обработкѣ и послѣдовательному приложенію въ моральной наукѣ можетъ служить наиболѣе виднымъ представителемъ конструктивной этики. Исходнымъ пунктомъ приложенія этого метода служитъ принятіе кореннаго различія между идеями нравственно-добраго и прекраснаго съ одной стороны, и пріятнаго или полезнаго съ другой. Первый шагъ, такимъ образомъ, состоитъ въ выдѣленіи, или строгомъ разграниченіи предметовъ безкорыстнаго сужденія отъ всѣхъ остальныхъ, разсматриваемыхъ съ точки зрѣнія пользы. Отличительный признакъ нравственно добраго отъ эстетически-прекраснаго состоитъ въ томъ, что первое понятіе приложимо исключительно къ произвольнымъ человѣческимъ дѣйствіямъ. Предметомъ нравственнаго одобренія и порицанія служатъ не произведенія человѣческой дѣятельности, а сама эта дѣятельность. Наша воля, притомъ отдѣльно отъ всѣхъ предметовъ, къ которымъ она обращена, слѣдовательно воля in abstracto служитъ предметомъ моральной интуиціи, или подлежитъ суду нравственной способности (2). Исключивши всѣ посторонніе, безразличные для нравственности элементы поступка, подлежащаго суду совѣсти, мы получаемъ въ остаткѣ такой элементъ, который не возможно уже устранить, именно саму добрую, или злую волю человѣка. Но для того чтобы воля могла быть предметомъ моральныхъ чувствъ нужно, чтобы она разсматривалась въ отношеніи къ чему-либо другому. Сопоставляя человѣческую волю съ другими абстрактными объектами, разсматривая ее, напримѣръ, въ гармоніи, или дисгармоніи съ разумомъ, или въ нѣкоторомъ отношеніи къ волѣ другаго человѣка, мы невольно (willenslos) имѣемъ чувства одобренія или порицанія. По-

---

(1) Методъ, о которомъ идетъ рѣчь, въ первый разъ обработанъ Гербартомъ и принятъ теперь всѣми писателями его школы, въ которой, больше чѣмъ въ другихъ нѣмецкихъ школахъ, удѣляется вниманіе нравственной философіи. Для насъ методическіе пріемы гербартіанской этики имѣютъ особый интересъ, вслѣдствіе прямой ея зависимости отъ ученія нѣкоторыхъ интуитивныхъ моралистовъ Англіи, особенно—Кларка, Шэфтсбюри, Д. Юма и А. Смита.

(2) *Hartenstein:* Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. p. 26.

средствомъ этого пріема вопрошенія сознанія мы получимъ нѣсколько апріорныхъ моральныхъ сужденій слѣдующаго типа: такое отношеніе воли нравится, а другое обратное отношеніе вызываетъ чувство неодобренія. Всѣ эти моральныя аксіомы должны быть предложеніями самостоятельными, независимыми одно отъ другого. Задача изслѣдователя состоитъ въ томъ, чтобы сводить сложныя истины къ простѣйшимъ. Онъ долженъ заботиться также и о томъ, чтобы не опустить ни одной моральной истины. Онъ долженъ получить ихъ столько, сколько нужно для объясненія всѣхъ частныхъ фактовъ моральной жизни человѣка. Если бы нашлись какіе-нибудь частные случаи нравственнаго одобренія или порицанія, которыхъ невозможно вывести изъ открытыхъ апріорнымъ путемъ общихъ законовъ моральной логики; то это указывало бы на пробѣлъ въ спискѣ этихъ законовъ. Впрочемъ моралисты этой школы, сообразно съ общимъ характеромъ ихъ метода, предпочитаютъ апріорный способъ повѣрки своей таблицы моральныхъ идей, что она дѣйствительно исчерпываетъ всѣ возможныя простѣйшія отношенія нравственнаго агента (1).

Не передавая всей довольно сложной дедукціи моральныхъ идей, приведемъ въ видѣ примѣра выводъ одной изъ нихъ, именно—идеи права. Для этого требуются двѣ воли, существующія реально въ мірѣ чувственныхъ предметовъ. Эти два воображаемыхъ лица случайно, т. е. неумышленно приходятъ между собой въ столкновеніе Обѣ воли стремятся къ обладанію однимъ и тѣмъ же предметомъ, который не можетъ вдругъ принадлежать имъ. Отсюда необходимо долженъ возникнуть споръ, который можетъ быть опредѣленъ такимъ образомъ: споръ есть противоположное, взаимно уничтожающееся стремленіе къ пользованію однимъ и тѣмъ же объектомъ (2). Какъ скоро мы ясно и отчетливо представимъ себѣ подобное понятіе, въ насъ съ неотразимой очевидностью возникаетъ мысль: „споръ не нравится“ (der Streit missfällt). Мы имѣемъ чувство аналогическое съ тѣмъ, какое производитъ диссонансъ двухъ тоновъ. Споръ есть разладъ,

---

(1) *Hartenstein:* Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. p. 229—230. *J. Nahlowsky*: Allgemeine practishe Philosophie. p. 209—213.

(2) *J. Nahlowsky:* Allgemeine practische Philosophie. 1871. p. 155.

дисгармонія между разумными существами. Всякій простой человѣкъ инстиктивно чувствуетъ это, если только онъ не ослѣпленъ страстью. Понятіе спора, неодобрительнаго съ моральной точки зрѣнія, можно сдѣлать болѣе точнымъ, если отличить его отъ другихъ споровъ, которые намъ нравятся. Если встрѣчаются случаи представляющіе, по видимому, исключеніе изъ правила, полученнаго апріорнымъ путемъ, то мы всегда можемъ ихъ объяснить дѣйствіемъ другихъ причинъ, измѣняющихъ характеръ свидѣтельства сознанія.

Какъ скоро посредствомъ апріорнаго построенія получено полное число простѣйшихъ принциповъ нравственности, моралистъ пользуется ими для вывода частныхъ, болѣе близкихъ къ конкретнымъ фактамъ правилъ этики. Вмѣсто двухъ спорящихъ лицъ о владѣніи однимъ и тѣмъ же предметомъ, онъ можетъ представить себѣ множество людей, живущихъ на одной мѣстности и пользующихся ея произведеніями, вслѣдствіе чего могутъ происходить между ними разныя столкновенія. Не принимая въ смыслѣ историческаго факта гипотезы Гоббза о войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ въ естественномъ состояніи человѣчества, моралистъ можетъ, въ цѣляхъ своей теоріи, допустить возможность такого состоянія всеобщаго безправія и господства личнаго произвола. Онъ имѣетъ также право предположить, что эта ссорящаяся толпа людей приходитъ къ сознанію безусловной истины моральной аксіомы: „споръ безусловно не нравится“. Слѣдствіемъ будетъ всеобщее желаніе и рѣшимость устроить взаимныя отношенія между членами общества такъ, чтобы на будущее время было какъ можно меньше поводовъ къ спору; а на случай его возобновленія должны быть придуманы средства къ его прекращенію. Такимъ образомъ получается новая и болѣе сложная идея этики, именно—идея общественнаго права, или понятіе общества людей, отношенія между которыми опредѣляются нѣкоторыми юридическими нормами (1). Изъ опредѣленія этой идеи получаются синтетическимъ путемъ болѣе частныя понятія разныхъ правъ, напримѣръ—права собственности, права личной свободы и т. п. Посредствомъ тогоже пріема изъ другихъ принциповъ морали выводятся другія сложныя идеи, или нормы общественной жизни.

---

(1). *Ibidem:* p. 230—231.

Аналогія этики, построенной такимъ образомъ, съ геометріей бросается въ глаза. Все построеніе производится синтетическимъ путемъ. Оно начинается съ простѣйшей абстракціи, именно—понятія человѣческой воли отдѣльно отъ ея мотивовъ и предметовъ желанія. Это понятіе въ этикѣ играетъ туже роль, какъ геометрическая точка, или прямая линія—въ геометріи. Слѣдующая ступень состоитъ въ томъ, что придумывается какое нибудь отношеніе, притомъ самое простое, этой абстрактной воли къ другому понятію, напримѣръ—къ другой волѣ и получается интуиція, или самоочевидное предложеніе, что это отношеніе нравится, т. е. составляетъ предметъ нравственнаго одобренія. Такія истины соотвѣтствуютъ аксіомамъ геометріи. Дальше дѣло ведется такъ: простое отношеніе усложняется тѣмъ, что къ нему присоединяются нѣкоторыя новыя понятія, которыя, не измѣняя первичнаго нравственнаго сужденія, дѣлаютъ его болѣе конкретнымъ, даютъ ему болѣе опредѣленное содержаніе. Такимъ образомъ получается нѣсколько группъ постоянно осложняющихся практическихъ идей, которыя разсматриваются какъ нормы частной и общественной жизни человѣка. Мы получаемъ строго связанную во всѣхъ своихъ частяхъ и покоющуюся на незыблемыхъ основаніяхъ теорію практической жизни. Достовѣрность всѣхъ отдѣльныхъ положеній этой системы должна быть такая же, какъ и геометрическихъ истинъ и доказывается такимъ же точно образомъ. Когда геометръ желаетъ рѣшить какой нибудь вопросъ относительно сложной фигуры, онъ разбиваетъ эту фигуру на нѣсколько простѣйшихъ фигуръ и такимъ образомъ сводитъ сложное отношеніе къ нѣсколькимъ простѣйшимъ отношеніямъ. Онъ продолжаетъ поступать такъ, пока не дойдетъ до такихъ отношеній, которыя самоочевидны. При доказательствѣ онъ идетъ обратнымъ путемъ: отъ простыхъ истинъ онъ заключаетъ къ истинѣ болѣе сложныхъ предложеній и такъ далѣе—до тѣхъ поръ пока не будетъ доказана данная теорема. Тотже характеръ, по мнѣнію апріорной школы, должны имѣть всѣ доказательства этики. Справедливость ея положеній не зависитъ отъ опыта; такъ какъ они могутъ быть получены посредствомъ вывода прямо, или чрезъ другія среднія истанціи, изъ немногихъ аксіоматическихъ началъ. Кромѣ незначительнаго числа эмпирическихъ данныхъ, безъ которыхъ не можетъ обойтись ни одна наука, вся этика представляется наукой

идеальной,—какъ система идеальныхъ, образцовыхъ идей (Musterbegriffe), которыя должны постепенно осуществляться въ дѣйствительности, но высокое значеніе и несомнѣнная достовѣрность которыхъ остается неприкосновенной, если бы даже всѣ дѣйствительныя явленія частной и общественной жизни шли наперекоръ ея требованіямъ.

Отличительный призракъ моральныхъ теорій этого рода состоитъ въ отсутствіи психологическаго основанія для правилъ нравственности. Основныя положенія моральной науки получаются не какъ результатъ теоретическаго изученія человѣческой природы, а какъ непосредственныя изрѣченія непогрѣшимой способности. Затѣмъ дедуктивнымъ пріемомъ изъ нихъ получается рядъ предписаній, или идеальныхъ образцовъ, съ которыми человѣкъ долженъ соображаться въ своемъ поведеніи, частномъ и общественномъ (1). Мотивомъ къ устраненію психологическихъ изслѣдованій изъ конструктивной части этики служило желаніе получить чистыя моральныя интуиціи безъ всякой примѣси эмпирическихъ элементовъ. Идея нравственнаго долга, по ученію апріорной философіи, не зависитъ отъ опыта: она составляетъ апріорный законъ нашей нравственной природы. Поэтому коренныя практическія идеи не могутъ быть получены посредствомъ изученія дѣйствительныхъ феноменовъ, изъ которыхъ слагается индивидуальная и общественная жизнь человѣка. Въ дѣйствительности, или эмпирически воля человѣка направляется мотивами, т. е. чувствами удовольствія и страданія. Но нравственный долгъ требуетъ, чтобы регулятивами воли были иныя побужденія, именно—чувство долга, уваженіе передъ достоинствомъ закона совѣсти, требующей,

---

(1) Слѣдуетъ замѣтить, что не всѣ моралисты этого типа въ одинаковой мѣрѣ исключаютъ психологическій элементъ изъ своихъ построеній. Въ школѣ Гербарта, отличающейся преимущественно психологическимъ направленіемъ, этика разсматривается въ болѣе близкой связи съ теоретическимъ изслѣдованіемъ душевной жизни, чѣмъ въ идеалистическихъ школахъ. Но вліяніе Канта сказалось и на гербартіанской этикѣ, именно—въ томъ, что основныя понятія нравственности она открываетъ апріорнымъ путемъ, а за помощью къ психологіи обращается лишь въ прикладной своей части, когда приходится трактовать о проведеніи моральныхъ идеаловъ въ дѣйствительности. *Hartenstein*: Die Grundbegriffe etc. B. III. p. 301.

чтобы мы поступали право, если даже результатомъ нашего добрыхъ дѣлъ для насъ самихъ будетъ не удовольствіе, а страданіе. Такимъ образомъ предписанія нравственнаго закона включаютъ въ себѣ такой элементъ, который не можетъ быть полученъ посредствомъ наблюденія дѣйствительнаго эмпирическаго преемства фактовъ духовнаго существованія. Этика какъ наука о томъ, что должно быть разсматривается совершенно независимо отъ наукъ о дѣйствительно существующемъ; потому что отъ дѣйствительности нѣтъ перехода въ область идеаловъ. Моралистъ, который хотѣлъ бы открыть всеобщіе и необходимые законы нравственности посредствомъ индуктивнаго изслѣдованія дѣйствительныхъ феноменовъ нравственнаго поведенія, былъ бы похожъ на геометра, который силился бы составить понятіе о прямой линіи посредствомъ сравненія разныхъ неправильныхъ линій, наблюдаемыхъ въ дѣйствительности. Совершенно прямой линіи, совершенно правильнаго круга нѣтъ въ природѣ. Человѣческій духъ самъ строитъ геометрическіе типы, исключая изъ фактовъ эмпирически данныхъ всѣ ихъ уклоненія отъ идеальной правильности. Математика состоитъ изъ абстракцій; но не смотря на это, или даже именно благодаря этому абстрактному характеру, она отличается изъ всѣхъ наукъ наибольшей точностью. Нравственная философія должна быть также свободной отъ эмпиризма какъ и математика. Ея практическія истины независятъ отъ опыта, по необходимости ограниченнаго,—не зависятъ отъ индуктивныхъ обобщеній, имѣющихъ характеръ относительный, отличающихся лишь большею или меньшею степенью вѣроятности. Нравственныя истины имѣютъ всеобщій и необходимый характеръ. Онѣ обязательны не только для человѣка, но для и всякой разумной воли, какую мы въ состояніи представить себѣ. Онѣ составляютъ неотъемлемую принадлежность всякаго разумнаго существа; онѣ присущи разуму и находятся въ немъ въ скрытомъ состояніи прежде всякаго опыта. Опытъ лишъ пробуждаетъ эти таящіяся идеи, которыя выражаются въ томъ, что одни поступки признаются добрыми, а другія—злыми. Но въ моральныхъ понятіяхъ и сужденіяхъ человѣчества апріорныя истины смѣшиваются съ другими элементами, не имѣющими нравственнаго значенія. Человѣкъ часто называетъ тѣ дѣйствія добрыми, которыя выгодны для него, для его семейства, или партіи, которыя согласны съ его предразсудками,

мнѣніями, которыя получены посредствомъ воспитанія, или восприняты изъ окружающаго общества. Устраните всѣ эти возмущающія обстоятельства, отвлеките существенныя черты отъ случайныхъ, представьте на судъ совѣсти простѣйшія моральныя отношенія между людьми,—и вы получите истинно интуитивный приговоръ нравственнаго сознанія, имѣющій характеръ всеобщности и наблюдимости какъ и всѣ апріорныя истины (1).

Не входя въ подробное разсмотрѣніе этого метода открытія принциповъ этики, мы замѣтимъ только одно или два обстоятельства, которыя дѣлаютъ непроложимымъ въ этой наукѣ пріемъ геометрическаго или абстрактнаго построенія. Аксіомы геометріи выражаютъ такія отношенія количественныя и пространственныя, которыя всегда неизмѣнно безъ исключеній повторяются въ нашемъ опытѣ. Отсюда абстрактное выраженіе этихъ отношеній не представляетъ никакого затрудненія. Тоже нужно сказать и относительно простѣйшихъ опредѣленій геометріи. Они составляютъ результатъ наипростѣйшаго отвлеченія, которое не требовало сложныхъ пріемовъ анализа, а должно было естественнымъ

---

(1) Геометрическій методъ употреблялся не только въ этикѣ, но и въ другихъ наукахъ. Нѣкоторые философы, какъ наприм. Спиноза, считали его всеобщимъ органомъ философіи. Въ наукахъ о человѣкѣ долгое время онъ замѣнялъ собой пріемъ строго-научной дедукціи, опирающейся на наведеніи и постоянно сопровождающейся повѣркой всѣхъ выводовъ опять таки на частныхъ фактахъ. Съ другой стороны методомъ отвлеченнаго построенія пользовались не только моралисты интуитивнаго направленія, но и утилитаристы XVII, а отчасти и XVIII вѣка. Всякій мыслитель, который хотѣлъ изъ одного какого-нибудь принципа объяснить сложные факты нравственной и соціальной жизни человѣка, употреблялъ въ существѣ дѣла методъ геометрическаго построенія. Исходнымъ пунктомъ служила какая нибудь общая истина —слишкомъ широкая, для того чтобы посредствомъ ея можно было объяснить сложныя явленія человѣческой жизни. Интуитивные моралисты клали въ основаніе своего построенія какую нибудь моральную истину, которую они признавали самоочевидной. Писатели утилитарной школы принимали общимъ принципомъ какое-нибудь широкое теоретическое обобщеніе, напримѣръ, всеобщее стремленіе къ самосохраненію, или зависимость всѣхъ поступковъ человѣка отъ его личныхъ интересовъ. Но, не смотря на различіе въ принципахъ, самый пріемъ оставался одинаковымъ какъ у интуитивистовъ, такъ и у писателей утилиторнаго направленія. Ср. *J. S. Mill:* System of Logic. v. II. B. VI. Ch. VIII.

образомъ представляться научной рефлексіи. Напримѣръ понятіе треугольника ясно до прозрачности, и чтобы выразить его въ опредѣленіи, требуется лишь умѣнье владѣть отвлеченными терминами. Вслѣдствіе этой простоты геометрическихъ абстракцій и всеобщности отношеній, выражаемыхъ основными геометрическими истинами или аксіомами, геометрія могла развиваться дедуктивнымъ путемъ, не требуя постоянной повѣрки своихъ заключеній посредствомъ опыта (1).

Перенесеніе геометрическаго метода на другіе предметы научнаго изслѣдованія всегда сказывалось вреднымъ образомъ. Открытіе аксіоматическихъ истинъ въ наукахъ имѣющихъ дѣло съ явленіями, зависящими отъ совмѣстнаго дѣйствія нѣсколькихъ причинъ, представляетъ гораздо больше трудностей, чѣмъ установленіе математическихъ аксіомъ. Первый законъ, или аксіома механики, по мнѣнію лучшихъ мыслителей, есть истина интуитивная или самоочевидная (2). Но весьма долго никто не подозрѣвалъ этой истины. Для открытія этого, по видимому, простаго закона движенія требовались сложные пріемы: нужны были наблюденія, эксперименты, сравненіе разнообразныхъ случаевъ и вычисленіе количества дѣйствій разныхъ причинъ. Причина заключается въ томъ, что движеніе можетъ быть результатомъ дѣйствія многихъ силъ, которыя видоизмѣняютъ, или парализуютъ одна другою (3).

Явленія душевной жизни отличаются наибольшей сложностью сравнительно даже съ самыми сложными феноменами внѣшней природы. Поэтому весьма естественно предположить, что открытіе законовъ нравственной жизни, всеобщихъ и необходимыхъ принциповъ нравственности требуетъ болѣе сложныхъ пріемовъ, чѣмъ абстрактное построеніе употребляющееся въ геометріи. Предметъ, подлежащій моральному сужденію, это — нравственныя дѣйствія, разумѣя подъ этимъ словомъ всѣ вообще проявленія произвольной человѣческой дѣятельности. Но всякое произвольное дѣйствіе

---

(1) Въ нѣкоторыхъ случаяхъ и въ математикѣ требуется опытная повѣрка. *G. H Lewes*: Problems of Mind. 1874. v. I. Ch. XIV.

(2) *H. Spencer*: Essays Scientific etc. v. III. Appendix. C. p. 381. *G. H. Lewes:* Problems of Life and Mind. 1874. v. I. p. 288—289.

(3) *J. S. Mill*: System of Logic. v. II. B. VI. Ch. VIII. p. 477.

есть фактъ сложный, зависящій съ одной стороны отъ многихъ причинъ, а съ другой—и самъ составляющій причину многихъ послѣдствій. Поэтому открытіе постоянныхъ элементовъ этого сложнаго факта, которыми опредѣляются моральныя сужденія, требуетъ такихъ же сложныхъ пріемовъ изслѣдованія, какъ и открытіе законовъ природы, однообразій между явленіями внѣшняго міра. Нѣтъ сомнѣнія, что всеобщія практическія истины, какъ и всѣ вообще научные принципы, должны имѣть абстрактный характеръ. Но всякія абстрактныя предложенія только тогда могутъ имѣть достоинство научныхъ истинъ и служить основаніемъ для научной дедукціи, когда они составлены согласно съ самой дѣйствительностью Абстракціи геометріи удовлетворяютъ какъ нельзя лучше этому требованію; отсюда всѣ выводы, которые логически - правильно дѣлаются изъ опредѣленій и аксіомъ, находятся въ полной гармоніи съ дѣйствительностью. Но отвлеченія, изъ которыхъ строятся апріорнымъ путемъ моральныя теоріи, не имѣютъ этой простоты и естественности, и моральныя аксіомы, которыя предлагаются какъ самочевидные принципы, отличаются нерѣдко неясностью (1). Если многія изъ положеній абстрактныхъ теорій нравственности вызываютъ наше согласіе, то это потому что они пользуются всеобщимъ согласіемъ независимо отъ искуственнаго ихъ построенія.

Едва ли нужно говорить, что и самый процессъ дедукціи болѣе опредѣленныхъ правилъ частной и соціальной нравственности изъ одного или немногихъ абстрактныхъ предложеній, безъ всякаго вниманія къ дѣйствительнымъ фактамъ частной и общественной жизни, безъ всякой повѣрки на этихъ фактахъ, не можетъ быть названъ строго-научнымъ дедуктивнымъ методомъ, который можетъ быть употребляемъ въ этикѣ и политикѣ. Отсутствіе психологическаго основанія въ подобныхъ теоріяхъ ведетъ къ произвольнымъ выводамъ и къ произвольной классификаціи,—къ отдѣленію того, что должно бы разсматриваться въ связи и къ соединенію то-

(1) Въ примѣръ можно привести слѣдующее опредѣленіе любви къ ближнимъ, составленное абстрактнымъ путемъ: идея любви или благосклонности есть нормативное понятіе (Musterbegriff) чистаго усвоенія представляемой чужой воли со стороны собственной дѣйствительной воли. *J. Nahlowsky.* Allgemeine practische Philosophie. p. 131 .

го, что при болѣе внимательномъ анализѣ должно быть отнесено къ разнымъ рубрикамъ. Даже въ случаяхъ дѣйствительнаго различія между тѣми или другими понятіями морали, или права это различіе, при абстрактномъ способѣ установленія практическихъ нормъ, проводится слишкомъ рѣзко, грубо; при чемъ всѣ тонкіе переходы, всѣ промежуточныя звѣнья, соединяющія одни группы фактовъ и отношеній съ другими, исчезаютъ. Въ результатѣ получается сухая, въ высшей степени неестественно составленная схема человѣческаго поведенія, которая далеко не исчерпываетъ всего богатаго содержанія дѣйствительности и въ рамки которой эта дѣйствительность далеко не укладывается.

Нравственые идеалы должны отличаться приложимостью, практичностью. Но для этого они должны быть составлены на основаніи самаго строгаго, самаго точнаго изученія дѣйствительности,—глубокаго знакомства съ человѣческой природой, ея коренными свойствами и законами. Геометръ отвлекаетъ линіи и фигуры отъ другихъ свойствъ вещественныхъ предметовъ, съ которыми эти формы сосуществуютъ реально. Но какъ скоро требуется воплотить геометрическую форму въ какомъ нибудь веществѣ, то требуется уже знаніе разныхъ свойствъ этого вещества, его твердости, упругости и т. п. Тѣмъ болѣе нужно теоретическое знаніе законовъ человѣческой природы для проведенія въ жизнь нравственныхъ идеаловъ. Вещество по отношенію къ накладываемой на него фигурѣ остается пассивнымъ; потому что оно не само выработываетъ ту форму, которую думаетъ придать ему мастеръ, или художникъ. Но при осуществленіи идеаловъ нравственныхъ человѣкъ самъ является кооператоромъ. Онъ можетъ принять въ себя и воплотить въ своей дѣятельности только тѣ нормы, которыя вполнѣ согласны съ условіями его физической и духовной природы. Абстрактная этика, которая въ самое основаніе своихъ дедукцій кладетъ принципъ отвлеченія отъ всѣхъ эмпирическихъ фактовъ человѣческой природы, тѣмъ самымъ осуждаетъ свои идеальныя построенія на практическую неприложимость.

Орудіемъ всѣхъ этихъ построеній служитъ силлогизмъ; но самая строгая силлогизація, по выраженію Бэкона, далеко не равняется хитрости природы. „Силлогизмъ“, говорилъ этотъ творецъ научной индукціи, „состоитъ изъ предложеній,

предложенія состоятъ изъ словъ, а слова суть знаки понятій. Поэтому если понятія, основа всего, смутны, неосторожно отвлечены отъ предметовъ, то не можетъ быть никакой прочности и въ томъ, что строится на нихъ" (1). Этотъ приговоръ Бэкона схоластическому методу силлогизаціи есть также приговоръ и абстрактному построенію этики по образцу геометріи. Стремленіе получить систему моральныхъ правилъ посредствомъ дедукціи изъ одного или немногихъ самоочевидныхъ предложеній исторически было въ зависимости отъ особой теоріи происхожденія этихъ послѣднихъ предложеній и особаго воззрѣнія на ихъ отношеніе къ единичнымъ фактамъ внѣшняго и внутренняго опыта. Прежде Локка философы раціоналисты были убѣждены, что человѣческій духъ содержитъ въ себѣ запасъ самоочевидныхъ истинъ всякаго рода, которыя существуютъ въ немъ прежде всякаго опыта и совершенно независимо отъ опыта, какъ идеи и сужденія прирожденныя ему, составляющія неотъемлемую его принадлежность. Эти идеи и сужденія человѣческій духъ открываетъ самъ въ себѣ въ ихъ общей абстрактной формѣ, какъ всеобщіе и необходимые принципы знанія и нравственнаго поведенія. Многіе изъ старинныхъ раціоналистовъ допускали, что условіемъ для пробужденія въ душѣ этого прирожденнаго знанія служитъ опытъ, воспріятіе внѣшнее и внутреннее единичныхъ предметовъ и состояній сознанія (2). Но во всякомъ случаѣ независимыя отъ опыта идеи разсматривались внѣ всякаго отношенія къ единичнымъ воспріятіямъ чувствъ и конкретнымъ даннымъ внѣшняго и внутренняго опыта. Человѣку приписывалась особая способность усмотрѣнія или воспріятія всеобщихъ и необходимыхъ истинъ,—интуитивный разумъ, отличный отъ разсудка, функція котораго ограничивалась обобщеніемъ данныхъ опыта и силлогистическимъ выводомъ послѣдствій изъ апріорныхъ истинъ интуитивнаго разума (3). Эта теорія человѣческаго знанія находилась въ связи съ реалистическимъ взглядомъ на общія понятія, какъ на дѣйствительные объекты, или сущности, существующія

(1) Novum Organon. Aph. XIII, XIV. Works. ed. Spedding. 1872. v. I. p. 158.

(2) *M Cosh:* Intuitins of Mind. p. 86—87.

(3) *H. L. Mansel:* Metaphysics. 2 ed. 1866. p. 280—281.

отдѣльно отъ индивидуальныхъ предметовъ, или въ самыхъ этихъ предметахъ вмѣстѣ съ ихъ индивидуальными признаками, отличающими одинъ предметъ отъ другаго. Такимъ образомъ допускалось, что существуетъ человѣкъ вообще, человѣческая сущность, кромѣ отдѣльныхъ людей. Такая же реальность приписывалась и нравственнымъ понятіямъ: идея, напримѣръ, добра, или красоты разсматривалась какъ нѣкоторый предметъ реально, или по крайней мѣрѣ логически отдѣлимый отъ всѣхъ частныхъ предметовъ и дѣйствій, называемыхъ прекрасными и добрыми. Вотъ этито сверхъчувственные и сверхъопытные объекты и составляли, по схоластической теоріи знанія, предметъ непосредственнаго усмотрѣнія интуитивнаго разума. Такъ какъ эти понятія не заключаютъ въ себѣ ни малѣйшей примѣси чувственныхъ, вообще эмпирическихъ элементовъ; то и сужденія образуемыя изъ нихъ имѣютъ всеобщій и необходимый характеръ. Напримѣръ, та истина, что человѣкъ долженъ любить ближняго, или вообще поступать сообразно съ нравственнымъ закономъ, въ своемъ происхожденіи и въ своей достовѣрности не зависитъ отъ всякихъ внѣшнихъ и внутреннихъ усмотрѣній частныхъ вещей, или конкретныхъ человѣческихъ дѣйствій. Мы можемъ представить себѣ уничтоженіе всѣхъ предметовъ нашего опыта, мы можемъ представить уничтоженіе всего человѣческаго рода; но не можемъ мыслить, чтобы недоброе дѣйствіе могло быть добрымъ, чтобы ложь, напримѣръ, могла быть хорошимъ дѣломъ, а правда—вещью неодобрительной. Какъ скоро была принята эта теорія апріорныхъ истинъ, какъ скоро было допущено, что подобныя истины получаютъ свое содержаніе и свое значеніе независимо отъ опыта; то естественно было признать всеобщимъ органомъ науки силлогизмъ,—принять самоочевидныя истины, усматриваемыя разумомъ въ себѣ самомъ, за исходный пунктъ для всѣхъ дальнѣйшихъ выводовъ, которые могутъ быть дѣлаемы изъ нихъ, безъ всякаго вниманія къ предметамъ и явленіямъ наблюдаемымъ въ опытѣ; такъ какъ эти истины и въ своемъ происхожденіи не зависятъ отъ нихъ. Математика, особенно геометрія весьма рано была принята за образецъ строгаго научнаго метода для всѣхъ наукъ. „Имѣя въ виду торжество математическаго знанія“, говоритъ Мансель, „знанія самаго яснаго, самаго строгаго по заключеніямъ и неопровержимаго по выводамъ, патріархи

философіи пришли къ тому убѣжденію, что отвлеченное и раціональное должно предшествовать конкретному и эмпирическому, что необходимыя отношенія вещей вообще должны быть опредѣлены прежде изслѣдованія дѣйствительныхъ свойствъ предметовъ въ частности" (1).

Въ наукахъ о предметахъ и явленіяхъ внѣшняго міра методъ построенія a priori никогда не имѣлъ такого господства, какъ въ наукахъ о человѣкѣ съ духовной его стороны, какъ теоретическихъ такъ и практическихъ, а особенно въ этихъ послѣднихъ. Долго спустя послѣ того какъ апріорный методъ былъ изгнанъ изъ естествознанія, схоластическій пріемъ силлогизаціи признавался еще единственно надежнымъ способомъ опредѣленія нашихъ моральныхъ обязанностей. Причина заключалась, съ одной стороны, въ трудности индуктивнаго изслѣдованія сложныхъ феноменовъ человѣческой жизни, которые находятся въ зависимости отъ громаднаго количества причинъ моральныхъ и физическихъ. При отсутствіи строго-установленныхъ наукъ о человѣкѣ, при отсутствіи сколько-нибудь правильной теоріи душевной жизни, единственнымъ и притомъ самымъ надежнымъ методомъ этики казался тотъ пріемъ дедукціи, которымъ такъ счастливо пользуется математика. Онъ съ трудомъ уступалъ мѣсто индуктивному методу разработки практическихъ наукъ о человѣкѣ и не можетъ считаться совсѣмъ отжившимъ даже въ настоящее время. Апріорный методъ находитъ для себя поддержку въ томъ ошибочномъ воззрѣніи, что интуитивное знаніе есть нѣкоторый контрастъ знанію индуктивному, что всякій философъ, принимающій индуктивный методъ изслѣдованія, долженъ отвергать самоочевидныя истины. Отсюда одинъ только шагъ до предположенія обратнаго, именно—что всякій мыслитель, допускающій истины независимыя отъ опыта, долженъ идти въ своихъ изслѣдованіяхъ путемъ обратнымъ индуктивному, держаться метода дедуктивнаго и полагать въ основаніе своихъ дедукцій тѣ всеобщія и необходимыя истины, которыя онъ открываетъ въ себѣ независимо отъ опыта и наблюденія. Но на самомъ дѣлѣ тотъ, кто принимаетъ истины интуитивныя или

(1) *Ibidem*: p. 285.

апріорныя совсѣмъ не обязанъ отказывается отъ индуктивнаго метода. Въ Англіи существуетъ цѣлая философская школа, которая не оставляя основнаго предположенія всякаго интуитивизма относительно апріорныхъ истинъ, тѣмъ не менѣе признаетъ индуктивный методъ истиннымъ методомъ всѣхъ наукъ о человѣкѣ и единственно законнымъ способомъ рѣшенія всякихъ вообще вопросовъ философіи. Мы разумѣемъ шотландскую школу Рида и во многихъ отношеніяхъ родственную съ ней эклектическую школу В. Кузена. Писатели той и другой школы защищаютъ интуитивный характеръ основныхъ принциповъ нравственности и въ тоже время проводятъ ту мысль, что этика должна опираться на индуктивномъ изслѣдованіи явленій духовной жизни человѣка.

Приложеніе индуктивнаго метода къ открытію всеобщихъ и необходимыхъ законовъ нравственной жизни опирается на другой теоріи апріорныхъ истинъ въ ихъ отношеніи къ даннымъ внѣшняго и внутренняго опыта. По ученію мыслителей шотланской и эклектической школы, интуитивныя убѣжденія и сужденія первоначально имѣютъ своимъ предметомъ единичные объекты и отношенія между такими объектами. Прежніе раціоналисты до Локка думали, что человѣкъ въ состояніи непосредственно созерцать абстрактныя идеи истиннаго, прекраснаго и добраго. Правда, и прежде допускалось, что для пробужденія этого сверхъопытнаго знанія нуженъ опытъ, нужны воспріятія единичныхъ предметовъ или явленій. Эти впечатлѣнія со стороны индивидуальныхъ объектовъ пробуждаютъ собственную активность духа и онъ непосредственно усматриваетъ апріорныя идеи и апріорныя истины посредствомъ акта воспріятія, аналогичнаго съ тѣмъ, которымъ мы усматриваемъ предметы внѣшняго міра. Современные интуитивисты считаютъ этотъ взглядъ ложнымъ. Они смотрятъ на идеи пространства, времени, причины, нравственнаго добра и т. п. какъ на результатъ отвлеченія и обобщенія частныхъ воспріятій или усмотрѣній. Для того чтобы имѣть отвлеченное понятіе пространства, нуженъ опытъ, нужно воспріятіе частныхъ, совершенно опредѣленныхъ пространственныхъ отношеній. Для того чтобы мы могли составить сужденіе, что всякое событіе должно имѣть причину, мы сначала спрашиваемъ о причинѣ тѣхъ или другихъ явленій, наблюдаемыхъ

въ опытѣ. Дитя не знаетъ аксіомъ въ ихъ отвлеченной формѣ: оно не поймет ъ той истины, что цѣлое больше своей части; но оно знаетъ, что яблоко больше половины яблока. Оно не имѣетъ отвлеченной идеи нравственнаго добра; но можетъ судить, что одни поступки—хороши, а другія нѣтъ (1). Но хотя отвлеченное выраженіе интуитивныхъ убѣжденій и истинъ и составляетъ позднѣйшій результатъ процессовъ сравненія, абстракціи и обобщенія; во всякомъ случаѣ самыя сужденія о частныхъ предметахъ опыта предполагаютъ врожденные законы или принципы, которые независимы отъ опыта, но безъ которыхъ не былъ бы возможенъ самый опытъ. Если бы мы отъ природы не были устроены такъ, что всѣ предметы и явленія внѣшняго міра воспринимаются не иначе какъ въ формѣ пространства и времени, то опытъ протяженныхъ вещей и смѣняющихся явленій былъ бы для насъ невозможенъ. Совершенно также, для того чтобы одни поступки считать добрыми, а другіе—злыми, мы по самой природѣ должны быть способны отличать добро отъ зла. Поэтому можно сказать, что апріорныя понятія и сужденія, завитыя во всѣхъ частныхъ воспріятіяхъ и усмотрѣніяхъ, существуютъ прежде этихъ послѣднихъ, какъ „законы, правила, или принципы, регулирующіе всякую оригинальную дѣятельность и первичныя воспріятія духа“ (2).

Философы интуитивнаго направленія проводятъ различіе между безсознательнымъ или естественнымъ (spontaneous) обнаруженіемъ апріорныхъ принциповъ и сознательно-преднамѣреннымъ ихъ открытіемъ и приложеніемъ въ наукѣ (3). Апріорные законы нашей духовной природы дѣйствуютъ подобно законамъ физіологическихъ процессовъ, обращаемъ ли мы на ихъ дѣйствіе вниманіе, или нѣтъ. Мы не можемъ произ-

---

(1) *M'. Cosh:* Intuitions of Mind. p. 26—27.

(2) *M'. Cosh:* Intuitions of Mind. p. 3. Такое ученіе объ интуиціяхъ мало по малу выработалось въ шотландской школѣ не безъ вліянія со стороны философіи Канта и В. Кузена.

(3) Это различіе между безсознательной и рефлективной формой интуитивныхъ истинъ съ особенной отчетливостью развито Кузеномъ и отъ него принято въ шотландскую школу. Cours de l' histoire de la philosophie moderne. 1847. Series II. t. III. leç. 19. Ser. I. t. I. progr.

вольно вызвать ихъ обнаруженій, не можетъ и остановить ихъ. Бо́льшее или меньшее число этихъ оригинальныхъ принциповъ проявляется въ душѣ каждое мгновеніе нашего бодрственнаго существованія. Какъ операція законовъ духовной природы сходна съ дѣйствіемъ физическихъ, или физіологическихъ законовъ, такъ и открытіе тѣхъ и другихъ совершается одинаково, т. е. посредствомъ индукціи (1). „Я смѣло утверждаю", говоритъ одинъ изъ современныхъ писателей интуитивной школы, „что не возможно a priori опредѣлить законы нашихъ оригинальныхъ и прирожденныхъ убѣжденій, также какъ нельзя установить законы внѣшняго міра апріорнымъ размышленіемъ, или логическимъ раздѣленіемъ и разчлененіемъ. Какъ эти законы не могутъ быть, съ одной стороны, выработаны спекулятивнымъ путемъ, такъ съ другой стороны, они не составляютъ предметъ непосредственнаго прямаго усмотрѣнія нашего сознанія. Все что предлежитъ сознанію—индивидуально: это—объектъ существующій въ данный моментъ, или духъ находящійся въ извѣстномъ состояніи. Но духовныя перемѣны въ данный моментъ всегда бываютъ болѣе или менѣе сложны; т. е. всегда обнаруживается не одно, а нѣсколько свойствъ нашей духовной природы, которыя объединяются единствомъ нашего духа. Но всегда возможно посредствомъ строгаго анализа отдѣлить одинъ элементъ отъ другаго и сосредоточить вниманіе на томъ изъ нихъ, который исключительно принадлежитъ тому закону, или способности, раскрытіе которой составляетъ предметъ изслѣдованія. Разсматривая внимательно характеръ дѣйствій, проистекающихъ, по видимому, изъ одного и тогоже принципа, мы обобщаемъ ихъ; и если мы исполнимъ этотъ процессъ анализа и обобщенія правильно, то можемъ открыть настоящую природу принципа и выразить его въ словесной формѣ" (2). Такимъ образомъ способъ открытія оригинальныхъ принциповъ, способностей, или законовъ душевной дѣятельности, по мнѣнію интуитивной школы, есть анализъ чрезъ самонаблюденіе и рефлексію къ духовнымъ явленіямъ, какъ они открываются въ сознаніи. „Сознаніе" говоритъ Кузенъ „есть свидѣтель открывающій намъ всё, что происходитъ

(1) *M'. Cosh:* The Intuitions of Mind. p. 28—29.

(2) *Ibidem:* p. 29—30.

въ глубинѣ души. Оно имѣетъ авторитетъ неоспоримый; его свидѣтельство непогрѣшимо и доступно для всякаго“ (1). Всякій элементъ нашей духовной природы, который не можетъ посредствомъ простаго сосредоточенія на немъ вниманія быть разложенъ на простѣйшіе факторы, психологъ интуитивистъ, опираясь на свидѣтельствѣ сознанія, признаетъ оригинальнымъ свойствомъ души,—такимъ свойствомъ, которое не могло быть пріобрѣтено посредствомъ опыта, а составляетъ дѣйствіе прирожденной способности духа. Критеріемъ, посредствомъ котораго оригинальные факты душевной жизни отличаются отъ пріобрѣтенныхъ, служитъ необходимость, съ которой они представляются сознанію, или невозможность представить себѣ противоположное тому, въ чемъ оно удостовѣряетъ насъ (unconceivability of opposite).

Впрочемъ между интуитивистами существуетъ важное различіе въ приложеніи критерія немыслимости противоположнаго къ тѣмъ убѣжденіямъ и вѣрованіямъ, которыя представляются сознанію съ характеромъ необходимости и самоочевидности. Это различіе опредѣляется большей или меньшей довѣрчивостью къ свидѣтельству сознанія, большей или меньшей строгостью въ испытаніи предложеній кажущихся необходимыми. Многія убѣжденія, признававшіяся апріорными и самоочевидными, оказались послѣ ложными. Существованіе антиподовъ, обращеніе земли вокругъ оси и тому подобныя истины казались немыслимыми, просто въ силу слишкомъ тѣсной связи между представленіями, которая казалась не расторжимой, но на самомъ дѣлѣ, благодаря научнымъ открытіямъ, была расторгнута, такъ какъ не соотвѣтствовала дѣйствительности. Болѣе строгіе послѣдователи критической философіи Канта утверждаютъ, что невозможно даже провести рѣзкой границы между дѣйствительно необходимыми истинами и такими убѣжденіями, которыя теперь представляются необходимыми, но отъ которыхъ дальнѣйшій прогрессъ опытнаго знанія можетъ насъ освободить. „Какъ относительно туманныхъ пятенъ звѣзднаго неба“ го-

---

(1) *V. Cousin*: Hist. de la philos. du XVIII siècle. 1829. v. II. Leç. XVI. p. 99. *W. Hamilton:* Lectur. on the Metaph. 1870. Lect. XV. v. I. p. 265.

воритъ Ф. А. Ланге, „существуетъ весьма большая вѣроятность, что нѣкоторыя изъ нихъ дѣйствительно состоятъ изъ туманныхъ массъ, тогда какъ телескопъ одно за другимъ разлагаетъ ихъ на скопленія отдѣльныхъ звѣздъ; такъ ничего нельзя возразить, если мы разрушимъ кажущуюся апріорность значительнаго числа категорій и первыхъ принциповъ Канта и всё-таки будемъ настаивать, что дѣйствительно существуютъ основныя понятія и предложенія, присущія нашему духу прежде всякаго опыта, сообразно съ которыми и весь нашъ опытъ направляется съ психологической необходимостью“ (1).

Такое критическое отношеніе къ понятіямъ и убѣжденіямъ, представляющимся съ перваго взгляда очевидными, особенно необходимо въ этикѣ. Наши мнѣнія о добрѣ и злѣ, о томъ что должно быть и чего не должно быть въ отношеніяхъ между людьми въ ихъ частной и общественной жизни, можетъ быть результатомъ воспитанія, примѣра, вообще разныхъ вліяній, окружающихъ насъ, съ начала до конца нашей жизни. Убѣжденія и вѣрованія, распространенныя въ обществѣ, передаваемыя изъ рода въ родъ, дѣлаются постояннымъ навыкомъ духа, какъ бы составной частью нашей природы и даютъ направленіе всѣмъ нашимъ мыслямъ, чувствамъ и стремленіямъ. Немудрено, поэтому, что часто какіе нибудь общественные или сословные предразсудки могутъ казаться самоочевидными правилами, которыя сами въ себѣ заключаютъ для себя оправданіе. Съ другой стороны весьма часто сильное волненіе, страсть или глубоко укоренившаяся привычка заставляютъ насъ возводить въ достоинство всеобщихъ и необходимыхъ истинъ наши личныя возрѣнія, и мы требуемъ всеобщаго одобренія для такого образа дѣйствій, который одобряемъ мы сами, или наша партія. Отсюда интуитивная школа должна найти способъ различать между дѣйствительно всеобщими и необходимыми моральными истинами и такими, всеобщность и необходимость которыхъ есть только кажущаяся.

Исторически было предложено нѣсколько вспомогательныхъ способовъ отличать дѣиствительно интуитивныя прак-

(1) *F. A. Lange*: Geschichte des Materialismus. 2 ed. 1875. v. II p. 30.

тическія требованія отъ эмпирическихъ, пріобрѣтенныхъ путемъ опыта, воспитанія, примѣра и т. п. Устранять вліяніе страстей, для того чтобы онѣ не заглушали и не искажали внушеній нравственной способности, представлять себя мысленно на мѣстѣ ближняго, представлять свое дѣйствіе правиломъ принятымъ всѣми людьми, или правиломъ всеобщаго законодательства,—эти и другіе способы были предлагаемы самими интуитивистами, а отчасти и утилитарными моралистами съ цѣлью исключить субъективный элементъ изъ нравственныхъ сужденій. Мы обратимъ вниманіе на тотъ способъ разложенія всякихъ интуицій, который употребляется собственно противниками интуитивизма, но который можетъ служить и для его защитниковъ средствомъ отличать оригинальные факты нашей духовной природы отъ пріобрѣтенныхъ.

Такъ называемая эмпирическая школа англійской философіи объясняетъ происхожденіе интуитивныхъ убѣжденій, —понятій и сужденій изъ простѣйшихъ явленій душевной жизни и законовъ ассоціаціи. Законы ассоціаціи могутъ создать изъ ощущеній и чувствъ удовольствія и страданія сложныя духовныя явленія, которыя для интроспекціи или умственнаго зрѣнія будутъ казаться неразложимыми, а потому могутъ быть приняты весьма легко за оригинальные принципы духовной природы. Милль говоритъ, что для того чтобы доказать чрезъ вопрошеніе сознанія непроизводный характеръ тѣхъ или другихъ убѣжденій, напримѣръ, вѣры въ существованіе внѣшняго міра, или въ коренное различіе идей добра и зла отъ чувствъ удовольствія и страданія, слѣдовало бы наблюдать сознаніе дитяти въ первый моментъ его пробужденія подъ вліяніемъ первыхъ впечатлѣній внѣшняго міра. Если бы мы могли произвести этотъ опытъ, то мы получили бы подлинное свидѣтельство сознанія, въ которомъ также было бы невозможно сомнѣваться, какъ и впечатлѣніяхъ внѣшнихъ чувствъ ([1]). Такъ какъ подобный экспериментъ невозможенъ и такъ какъ въ сознаніи всякаго взрослаго человѣка оригинальные принципы смѣшиваются съ множествомъ пріобрѣтенныхъ понятій; то единственнымъ способомъ найти первоначальныя свойства души можетъ

([1]) *J. S. Mill*: Examination of S. W Hamilton's philosophy. 3 ed. 1867. ch. IX. p. 172.

быть гипотетическое изслѣдованіе происхожденія всѣхъ состояній сознанія изъ простѣйшихъ фактовъ психической жизни. Относительно всякаго духовнаго явленія въ его настоящемъ видѣ первое предположеніе психолога аналитика должно быть относительно его сложнаго и производнаго характера. Первый вопросъ строго методическаго изслѣдованія психической жизни состоитъ въ томъ, не могло ли извѣстное состояніе сознанія возникнуть изъ болѣе простыхъ состояній по тѣмъ же законамъ духовной природы, по которымъ, какъ дознано уже, образовалось множество сложныхъ психическихъ фактовъ, именно—изъ ощущеній и законовъ ихъ воспроизведенія и соединенія. Если бы послѣ всѣхъ попытокъ свести духовныя явленія къ простѣйшимъ законамъ души остались нѣкоторые феномены не допускающіе разложенія, то въ такомъ случаѣ психологъ долженъ признать ихъ простѣйшими фактами духовной природы. Этотъ методъ открытія оригинальныхъ элементовъ духа Милль называетъ *психологическимъ* въ отличіе отъ *интроспективнаго* метода, котораго держится интуитивная школа (1).

Это весьма существенное различіе въ воззрѣніи на задачи и границы анализа духовныхъ явленій даетъ различное направленіе изслѣдованіямъ въ области этики и приводитъ къ разнымъ рѣшеніямъ частныхъ проблемъ этой науки. Точка зрѣнія интуитивной школы можетъ быть названа *статической*. Предметомъ ея изысканій служитъ сознаніе въ его настоящемъ развитомъ состояніи. Главная задача изслѣдованія состоитъ въ описаніи и классификаціи духовныхъ явленій. Первое правило психолога этого направленія есть то, чтобы не опускать ни одного феномена открываемаго въ сознаніи и не воображать ничего, чего нѣтъ въ сознаніи. „Ничего не опуская“, говоритъ Кузенъ, „и ни чего не выдумывая, включая всѣ дѣйствительныя явленія и только одни явленія дѣйствительныя, мы достигнемъ правильной классификаціи, точной и полной статистики духовныхъ явленій и идей“ (2). Изслѣдованіе происхожденія тѣхъ или другихъ явленій должно слѣдовать за описаніемъ и распредѣленіемъ

---

(1) *Ibidem:* p. 170.

(2) *V. Cousin*: Cours de l' histoire de la philosophie du XVIII siècle. t. II. Leç. XVI. p. 105—107.

ихъ на классы, но никакъ не предшествовать ему. Этому правилу интуитивная школа приписываетъ весьма важное значеніе; потому что начинать съ вопроса о происхожденіи идей и вообще духовныхъ состояній значитъ начинать съ менѣе извѣстнаго и болѣе труднаго предмета, предпочитать скользкій путь гипотезъ надежной дорогѣ наблюденія дѣйствительныхъ состояній сознанія. Если психологъ нападетъ на ложное предположеніе относительно происхожденія тѣхъ или другихъ духовныхъ явленій; онъ не откажется отъ своей гипотезы, а постарается истолковать дѣйствительныя явленія такъ, чтобы они были согласны съ гипотезой; онъ даже можетъ придти къ совершенному отрицанію тѣхъ фактовъ, которые не объясняются съ его гипотетической точки зрѣнія относительно ихъ происхожденія (1). Изслѣдователь душевныхъ явленій, стараясь открыть исторію ихъ образованія, долженъ опасаться, чтобы ради гипотезы не потерять изъ виду того, что даетъ наблюденіе. Поэтому онъ долженъ производить свои анализы, постоянно имѣя въ виду дѣйствительныя явленія въ ихъ настоящемъ видѣ со всѣми ихъ характеристическими отличіями (2).

Пользуясь такимъ методомъ, интуитивистъ открываетъ въ своей душѣ фактъ одобренія однихъ поступковъ и порицанія другихъ. Онъ находитъ, что поступки могутъ быть разсматриваемы съ другой точки зрѣнія кромѣ ихъ пріятности или непріятности, именно—какъ дѣйствія правыя и не правыя, или добрыя и злыя. Утилитаристы разсматриваютъ эти сужденія о нравственномъ достоинствѣ поступковъ какъ видоизмѣненіе чувствъ удовольствія и страданія по законамъ ассоціаціи. Но моралисты интуитивной школы отвергаютъ это объясненіе на основаніи глубокаго различія между чувствами удовольствія и страданія и тѣми побужденіями, которыми мотивируются моральныя человѣческія дѣйствія. Человѣкъ можетъ оказывать добро ближнимъ изъ чистой, совершенно безкорыстной любви къ нимъ во имя нравственнаго долга, или вслѣдствіе уваженія предъ нравственнымъ закономъ. Только такія дѣйствія вызываютъ чувство нравственнаго одобренія и, слѣдовательно, это чувство есть духовное

(1) *Ibidem*: p. 109—111.

(2) *Ibidem*: p. 112.

явленіе особаго рода, отличное и не зависимое отъ чувствъ удовольствія и страданія. Нравственныя сужденія о томъ, что извѣстный образъ дѣйствія слѣдуетъ считать правымъ, а противоположное поведеніе неправымъ настолько различаются отъ сужденій о пользѣ или вредѣ тѣхъ и другихъ дѣйствій, что должны имѣть другой источникъ, изъ котораго они происходятъ и указываютъ на особую способность въ нашемъ духѣ.

По ученію утилитарной школы мы признаемъ тѣ дѣйствія хорошими, которую производятъ бо́льшую массу наслажденія, чѣмъ страданія. Съ этой точки зрѣнія понятіе нравственнаго добра есть особый видъ понятія пользы. Всѣ термины выражающіе моральное одобреніе или порицаніе, напримѣръ справедливость, несправедливость, нравственность, безнравственность, добро, зло, означаютъ коллективныя понятія, включающія представленія удовольствій и страданій (1). Если въ настоящее время для нашего сознанія идеи пользы и добра представляются идеями различными, если мы сознаемъ, что поступать во имя обязанности и дѣйствовать изъ расчета пользы—не одно и тоже, то это различіе, какъ утверждаетъ школа Бентама, легко объясняется законами ассоціаціи. Такимъ образомъ утилитарная этика вступаетъ въ тѣсный союзъ съ психологической школой пользующейся законами ассоціаціи для объясненія всѣхъ, или почти всѣхъ духовныхъ явленій, которыя интуитивисты признаютъ оригинальными фактами нашей природы. Задача психологическаго анализа по отношенію къ моральной жизни человѣка состоитъ въ томъ, чтобы всѣ сложные феномены нравственнаго сознанія свести къ простѣйшимъ чувствамъ удовольствія и страданія и открыть тотъ способъ, или тотъ естественный методъ, посредствомъ котораго изъ этихъ чувствъ развились нравственныя чувства и идеи. Въ отличіе отъ статической манеры разсматривать душевную жизнь, которая принята психологами интуитивнаго направленія, точка зрѣнія психологической школы Гэртли и Дж. Милля можетъ быть названа *динамической* или *генетической*. Если предметомъ интроспективнаго анализа служитъ сознаніе въ его развитомъ состояніи, или сознаніе взрослаго цивизилованнаго человѣка; то вниманіе психологическаго анализа обращено преимущественно на самый процессъ развитія созна-

(1) *J. Bentham:* Theory of Legislation. 1871. ch. I. p. 3.

нія, начиная съ самыхъ первыхъ съ его проблесковъ и оканчивая наивысшими наиболѣе развитыми его формами.

Въ доказательство, что идеи добра и зла означаютъ особый классъ духовныхъ явленій интуитивистъ постоянно аппелируетъ къ своему сознанію и къ здравому человѣческому смыслу, или другими словами, къ убѣжденіямъ всѣхъ людей, способныхъ къ интроспекціи. Онъ ссылается, напримѣръ, на тотъ фактъ, что во всѣхъ языкахъ существуютъ особые термины для обозначенія моральныхъ понятій. Онъ обращается къ поэтамъ, къ памятникамъ историческихъ судебъ человѣчества, къ всеобщему согласію и практикѣ всѣхъ народовъ, которые вышли уже изъ состоянія крайней дикости. Интуитивисты неохотно обращаются къ наблюденію психической жизни дикарей. Кузенъ говорилъ въ своихъ лекціяхъ: „мы положительно отвергаемъ, что человѣческую природу нужно изучать у дикарей Океаніи, или материка Америки. Дикое состояніе есть младенческій возрастъ человѣчества, такъ сказать, человѣчество въ зародышѣ, а не въ его всецѣломъ состояніи... Настоящая человѣческая природа—это природа достигшая своего развитія, какъ настоящее общество есть общество усовершенствованное... Мы не будемъ спрашивать дикаря, что онъ думаетъ объ Аполлонѣ Бельведерскомъ. Мы не будемъ спрашивать его также и о принципахъ, составляющихъ нравственную природу человѣка; потому что въ немъ эта природа лишь намѣчена (ébauchée), а не получила еще окончательной отдѣлки (non achevée)“ (1).

Конечно, отвѣтилъ бы утилитаристъ, если бы единственной задачей психологіи было изслѣдованіе сознанія въ его нынѣшнемъ видѣ, если бы самый процессъ развитія человѣческаго духа не составлялъ не менѣе, если еще не болѣе важной отрасли теоретическаго изслѣдованія человѣческой природы. Конечно, въ такомъ случаѣ изученіе слабыхъ проявленій умственной эстетической и моральной жизни дикаря представляло бы мало интереса. Напротивъ, если мы не думаемъ, что человѣчество осуждено на вѣчное statu quo, если мы вѣримъ въ возможность улучшенія даже того состоянія, котораго оно достигло въ лицѣ цивилизанныхъ расъ и надѣем-

(1) *V. Cousin*: Du vrai, du beau et du bien. 18 ed. 1873. Leç. XI. p. 260.

ся, что этотъ прогрессъ возможенъ и для другихъ отсталыхъ племенъ человѣческаго рода; то весьма важно прослѣдить тотъ путь, которымъ шла исторія человѣческаго развитія, начиная съ самаго грубаго состоянія и доходя до наиболѣе совершенныхъ формъ человѣческой культуры,—для того чтобы открыть условія опредѣлявшія каждый разъ и относительно каждой стороны человѣческой жизни ея переходы съ одной ступени на другую и такимъ образомъ установить законы человеческаго прогресса. Только при этомъ условіи всѣ отрасли практическихъ наукъ о человѣкѣ получатъ твердую научную опору и практическую приложимость Задача этихъ наукъ состоитъ въ открытіи того что должно быть, въ установленіи идеальныхъ нормъ жизни индивидуума и общества. Но эти идеалы не должны быть утопіями, а осуществимыми улучшеніями человѣческой жизни; поэтому наука о человѣкѣ должна указать тѣ условія, отъ которыхъ зависятъ эти улучшенія Но эти законы человѣческаго прогресса не могутъ быть открыты путемъ анализа человѣческаго сознанія въ его развитой формѣ. Для этого нужно встать на историческую точку зрѣнія, обратиться къ прошедшей исторіи человѣческаго духа и при томъ чѣмъ дальше мы прослѣдимъ ее тѣмъ лучше; потому что тѣмъ шире, тѣмъ тверже будетъ базисъ для обобщенія законовъ человѣческаго прогресса.

Общее убѣжденіе интуитивныхъ психологовъ и моралистовъ есть предположеніе тожества человѣческой природы у дикаря и человѣка образованнаго, по крайней мѣрѣ въ существенныхъ признакахъ. Правда, благодаря болѣе точнымъ изслѣдованіямъ въ области этнологіи, это сходство дѣлается болѣе и болѣе сомнительнымъ; количество сходныхъ признаковъ дѣлается меньше и меньше; область существенныхъ аттрибутовъ съуживается, а кругъ признаковъ несущественныхъ, или возникающихъ вслѣдствіе историческаго развитія расширяется. Но во всякомъ случаѣ, по ученію интуитивистовъ, способность различать добро отъ зла, какъ оригинальный фактъ человѣческаго духа, должна принадлежать всѣмъ людямъ, на какой бы низкой ступени культурнаго развитія они ни стояли. Поэтому всѣ новѣйшія изысканія относительно нравственныхъ чувствъ и нравственныхъ воззрѣній дикихъ племенъ должны имѣть одинаковый интересъ какъ для защитника утилитарной теоріи нрав-

ственности, такъ и для его противника. Мы не думаемъ, чтобы эти этнологическія изслѣдованія могли представить рѣшительное доказательство, такъ сказать, experimentum crucis въ пользу утилитарной, или интуитивной теоріи нравственности. Во всякомъ случаѣ наблюденія умственныхъ и нравственныхъ свойствъ дикарей, ихъ религіозныхъ воззрѣній, нравовъ и обычаевъ могутъ говорить въ пользу большей или меньшей вѣроятности того и другаго предположенія.

Нѣтъ сомнѣнія, что интроспективный способъ изученія духовныхъ явленій можетъ дать цѣнные результаты и составляетъ если не единственный, то во всякомъ случаѣ необходимый методъ психологическаго изслѣдованія. Возраженія О. Конта противъ субъективнаго метода психологіи давно опровергнуты (1). Наблюденіе собственныхъ духовныхъ явленій не предполагаетъ того самораздвоенія, о которомъ говорилъ Контъ. Оно не требуетъ, чтобы психологъ наблюдалъ только свои состоянія сознанія, не обращая вниманія на другихъ людей, на явленія общественной и исторической жизни, а также и на физіологическую сторону психическихъ явленій. Психологъ пользуется всѣми средствами, какія могутъ только оказать ему помощь: онъ повѣряетъ свои наблюденія наблюденіями другихъ людей, онъ собираетъ наивозможно большее количество фактовъ психической жизни и для этого обращается къ памятникамъ умственной, эстетической, моральной и соціальной жизни человѣчества. Но во всякомъ случаѣ всѣ внѣшнія проявленія душевной жизни для него могутъ быть понятны только въ томъ случаѣ, если онъ истолковываетъ ихъ въ терминахъ собственнаго сознанія. Въ противномъ случаѣ объективныя выраженія духовныхъ явленій безъ субъективнаго опыта будутъ лишены всякаго значенія, сдѣлаются символами или алгебраическими знаками безъ всякаго реальнаго смысла (2).

Анализъ феноменовъ сознанія въ его актуальномъ развившемся состояніи составляетъ одинъ изъ важныхъ отдѣловъ психологіи. Прежде чѣмъ отыскивать генезисъ того или другаго факта душевной жизни, весьма важно знать его

---

(1) *J. S. Mill*: Auguste Comte and Positivis m. 2 ed. 1866. p. 62—64. *Sh. Hodgson*: Theory of practice. v. I. Ch. I, § 5.

(2) *Sh. Hodgson*: Theory of practice. v. I. ch. I. p. 38—39.

настоящій характеръ, его отношеніе къ другимъ душевнымъ состояніямъ, его сходства и различія, которыми опредѣляется его положеніе въ ряду духовныхъ явленій и тѣ его простѣйшіе элементы, которые могутъ быть открыты посредствомъ рефлексіи и умственнаго анализа. Поэтому аналитическіе пріемы интуитивной школы имѣютъ относительную важность и свое значеніе. Утилитаристы стараго времени часто опускали изъ виду статическую точку зрѣнія. Такъ они нерѣдко сглаживали отличительныя черты тѣхъ феноменовъ, изъ которыхъ слагается нравственная жизнь. Ихъ попытки свести всѣ эти явленія къ простымъ чувствамъ удовольствія и страданія нерѣдко были слишкомъ поспѣшны и далеко не объясняли всего, что происходитъ въ душѣ нравственнаго дѣятеля. Критика со стороны интуитивныхъ философовъ этихъ поверхностныхъ теорій нравственной жизни имѣла важное значеніе: они безпощадно разоблачали ихъ слабые пункты, разныя неточности, опущенія, софизмы, которыми такъ богаты произведенія утилитаристовъ стараго времени, особенно эгоистическаго типа. Но кромѣ этой чисто отрицательной, хотя въ тоже время весьма важной услуги въ отношеніи къ этикѣ собственныя изслѣдованія интунтивныхъ психологовъ и моралистовъ, ихъ анализы нравственныхъ понятій составляютъ цѣнный вкладъ въ психологическое ученіе о нравственности. Во всякомъ случаѣ коренныя предположенія интуитивизма о прирожденной нравственной способности и объ апріорномъ характерѣ моральныхъ идей остаются до сихъ поръ спорными.

Вообще въ видахъ методологической точности не слѣдуетъ смѣшивать вопроса о существованіи моральныхъ интуицій съ вопросами о ихъ происхожденіи и ихъ объективномъ значеніи какъ общеобязательныхъ правилъ жизни. Это—три разныхъ вопроса, которые требуютъ отдѣльнаго разсмотренія. Неясное различеніе между ними служило всегда препятствіемъ строго-научной разработки нравственной философіи. Оно мѣшало нравственному пониманію и оцѣнкѣ моральныхъ теорій, предлагаемыхъ мыслителями другаго направленія, и вызывало споры тамъ, гдѣ ихъ не должно бы быть. Первый вопросъ: существуетъ ли въ человѣкѣ способность непосредственно усматривать нравственное достоинство въ тѣхъ или другихъ поступкахъ? можетъ быть

рѣшенъ посредствомъ наблюденія собственнаго сознанія и душевной жизни другихъ людей, какъ она выражается для насъ разными внѣшними знаками. Здѣсь совершенно у мѣста тотъ интроспективный методъ, защиниками котораго всегда были философы интуитивнаго направленія. Но они большею частью смѣшивали существованіе моральныхъ интуицій съ ихъ происхожденіемъ. Отказываясь встать на генетическую точку зрѣнія другой школы и открывая въ сознаніи особый характеръ моральныхъ чувствъ и сужденій, они заключали, что эти явленія не имѣютъ для себя исторіи, что какъ они существуютъ сейчасъ, въ такомъ видѣ они существовали всегда, или, другими словами, нравственыя интуиціи составляютъ неотъемлемую принадлежность человѣческой природы. Очевидно, что интроспективный методъ можетъ гарантировать существованіе тѣхъ или другихъ духовныхъ способностей лишь въ кругѣ доступнаго ему наблюденія. Если моралистъ сознаетъ въ себѣ способность любить добро ради добра помимо его полезныхъ дѣйствій для себя и для общества, если его самонаблюденіе подтверждается опытомъ другихъ людей поставленныхъ съ нимъ въ сходныя обстоятельства; то это не даетъ ему права заключать, что люди всегда проводили такое различіе между дѣйствіемъ нравственно-добрымъ и полезнымъ, что ихъ сужденія о достоинствѣ тѣхъ или другихъ поступковъ всегда были независимы отъ расчетовъ пользы и вреда и не имѣли никакого отношенія къ чувствамъ удовольствія и страданія отъ этихъ дѣйствій. Вопросъ о происхожденіи нравственной способности не долженъ быть предрѣшаемъ съ точки зрѣнія интроспективнаго метода. Онъ требуетъ для своего рѣшенія другихъ пріемовъ, чѣмъ вопрошеніе сознанія въ его сложившемся состояній и составляетъ предметъ особой вѣтви антропологіи, именно—ученія о развитіи психической жизни, начиная съ простѣйшихъ ея формъ и обнаруженій и оканчивая высокоразвившимся сознаніемъ человѣка цивилизованнаго. И если бы наукѣ удалось открыть тотъ путь, которымъ исторически развивалась духовная жизнь и опредѣлить условія этого развитія, то эти открытія нисколько не касались бы факта существованія тѣхъ или другихъ психическихъ способностей въ ихъ настоящемъ видѣ. Неужели изслѣдованія о происхожденіи человѣческой рѣчи ведутъ къ отрицанію существованія языковъ въ ихъ развитомъ видѣ? Не ужели тотъ фактъ, что люди когда-то

обожали животныхъ и бездушные предметы природы, долженъ вести къ отрицанію единобожія? Но исторія свидѣтельствуетъ, что подобныя опасенія за неприкосновенность человѣческихъ убѣжденій, если будетъ указано ихъ происхожденіе, существовали. Источникомъ для нихъ служилъ ни на чемъ не основанное мнѣніе, что феномены подлежащіе анализу перестаютъ быть тѣмъ, что они есть, какъ скоро указаны ихъ предыдущія условія, или производители (1). Казалось, что чувство долга, красота добродѣтели, достоинство нравственно-расположенной воли должны утратить свой особый характеръ, если психологи укажутъ ихъ происхожденіе изъ простыхъ чувствъ удовольствія и страданія, видоизмѣненныхъ тѣми вліяніями, въ которыя человѣкъ поставленъ, особенно могущественнымъ дѣйствіемъ общественной среды. Но такое мнѣніе было бы весьма ошибочно и можетъ служить серьезнымъ препятствіемъ для успѣховъ психологическихъ изслѣдованій. Оно находитъ для себя поддержку въ перенесеніи представленій и выраженій изъ химіи въ психологію. Психологическій анализъ не есть разложеніе сложныхъ психическихъ образованій на ихъ элементы въ томъ же смыслѣ, въ какомъ химическій анализъ вещества есть разложеніе его на тѣ элементы, изъ которыхъ оно состоитъ. Въ химіи элементы разсматриваются какъ реально сосуществующія въ одномъ сложномъ продуктѣ: въ частицѣ воды дѣйствительно находятся частицы водорода и кислорода въ извѣстной пропорціи. Химикъ можетъ на самомъ дѣлѣ произвести разложеніе; причемъ вода перестанетъ быть тѣмъ чѣмъ она была прежде, а вмѣсто ея получатся ея химическіе производители. Но ничего подобнаго нѣтъ и не можетъ быть въ анализѣ психологическомъ. Сложное психическое явленіе для своего происхожденія требуетъ другихъ болѣе простыхъ, болѣе первичныхъ психическихъ состояній; но во всякомъ случаѣ оно есть новый фактъ, непохожій на прежніе, служившіе условіемъ его образованія. Оно не содержитъ ихъ въ себѣ такъ, какъ вода содержитъ кислородъ и водородъ; поэтому не можетъ быть на нихъ разложено. Отсюда его объясненіе не измѣняетъ его характера: оно не перестаетъ быть тѣмъ чѣмъ было прежде, не утрачиваетъ своихъ характери-

(1) *H. Sidgwick*: The Methods of Ethics. B. II. ch. I. § 4. p. 186.

стическихъ отличій. Психологическій анализъ называется *виртуальнымъ*. Онъ состоитъ не въ реальномъ разложеніи психическаго сложнаго явленія на простѣйшіе факторы, а въ открытіи посредствомъ индукціи тѣхъ простѣйшихъ душевныхъ феноменовъ, которые составляютъ условіе его возникновенія (1).

Результатомъ всего сказаннаго о интроспективномъ и психологическимъ методѣ въ ихъ отношеніи къ этикѣ слѣдуетъ признать, что эти методы не исключаютъ себя взаимно. Оба они имѣютъ право на приложеніе, въ извѣстныхъ предѣлахъ и съ нѣкоторыми ограниченіями, къ рѣшенію психологическихъ вопросовъ науки о нравственности. Статическая точка зрѣнія, или изученіе установившихся, сформировавшихъ уже феноменовъ сознанія также законна какъ и физіологическое изслѣдованіе жизненныхъ явленій въ вполнѣ развившемся организмѣ. Но не меньше, если еще не больше важности въ научномъ отношеніи имѣетъ взглядъ на психическую жизнь какъ на процессъ развитія и постепеннаго осложненія, параллельно съ развитіемъ и осложненіемъ всего оргическаго строенія, а особенно нервной системы какъ органа психической жизни. Въ настоящее время идея *эволюціи* есть господствующая научная идея, дающая особое направленіе всѣмъ научнымъ изслѣдованіямъ и не только въ области естествознанія, но и въ кругѣ наукъ о человѣкѣ съ его физической и духовной стороны. „Ни въ какомъ другомъ отношеніи“, говоритъ одинъ современный мыслитель „настоящій вѣкъ такъ широко не отличается отъ вѣковъ минувшихъ, какъ въ стремленіи разсматривать всѣ вещи съ динамической точки зрѣнія“ (2). Въ настоящее время прежнее предположеніе, что порядокъ міровыхъ явленій всегда оставался существенно такимъ же, какимъ мы наблюдаемъ его теперь, находитъ уже для себя немного защитниковъ. Но странно было бы думать, что среди всеобщаго измѣненія одинъ только человѣкъ остается безъ перемѣны. Идея эволюціи охватываетъ собой и человѣка со стороны не только его физической природы, но и всѣхъ проявленій его душевной жизни, въ умственномъ, эстетическомъ, нравствен-

(1) *Th. Brown*: Lectur. on the philosophy of the human Mind. 12 ed. 1860. Lect. X. p. 67—68.

(2) *J. Fiske*: Outlines of cosmic philosophy. 1874. v. II. p. 372.

номъ, религіозномъ и общественномъ отношеніяхъ. Въ настоящее время теорія развитія уже приложена къ рѣшенію вопроса о происхожденіи нравственности, нравственныхъ чувствъ и интуицій. Въ своемъ мѣстѣ мы разсмотримъ приложеніе теоріи Дарвина къ этому важному отдѣлу нравственной философіи и обратимъ вниманіе на то положеніе, которое это объясненіе занимаетъ относительно интуитивной и утилитарной этики. Теперь мы считаемъ нужнымъ замѣтить только, что одно изъ преимуществъ этой новой теоріи нравственности передъ всѣми прежними состоитъ въ соединеніи статической и динамической точекъ зрѣнія. Нѣтъ сомнѣнія, что это соединеніе двухъ взглядовъ на человѣческую жизнь, какъ на развивающуюся и въ своемъ развитіи достигающую извѣстнаго равновѣсія представляетъ идеалъ науки. Вся задача въ томъ, что бы это соединеніе было сдѣлано правильно, чтобы законы развитія были основаны на строго-историческихъ данныхъ и чтобы въ концѣ концевъ, послѣ всѣхъ эволюцій и переходовъ изъ одного состоянія въ другое, мы получили тѣ самые факты, которые существуютъ сейчасъ съ ихъ особенными отличительными признаками. Методологическое требованіе интуитивной школы относительно осторожности въ изслѣдованіяхъ подобнаго рода имѣетъ свое значеніе.

Въ историческомъ отдѣлѣ этого сочиненія мы увидимъ, что интуитивная и утилитарная школа, прежде еще грандіозной попытки Г. Спенсера къ примиренію ихъ основныхъ положеній, начали обнаруживать стремленіе къ нѣкоторому сближенію въ отношеніи метода. Это, правда, неполное сближеніе состояло, именно, въ большемъ допущеніи со стороны интуитивныхъ моралистовъ аналитическихъ пріемовъ объясненія сложныхъ духовныхъ явленій изъ болѣе простыхъ, по общимъ законамъ духовный жизни. Со стороны утилитарныхъ писателей о нравственности оно выражалось въ признаніи качественнаго различія между феноменами сознанія въ ихъ настоящемъ видѣ и тѣми болѣе простыми духовными явленіями, на которыя они могутъ быть разложены. Говоря другими словами, прогрессъ интуитивной этики состоялъ въ большемъ усвоеніи динамическаго взгляда на психическую жизнь, а прогрессъ утилитаризма выражался въ большемъ вниманіи къ явленіямъ нравственнаго сознанія съ точки зрѣнія душевной статики.

До сихъ поръ мы говорили собственно о психологическомъ методѣ интуитивной школы сравнительно съ методомъ школы психологической въ ихъ отношеніи къ нравственной философіи. Но мы уже знаемъ, что задачи этики не исчерпываются теоретическимъ изслѣдованіемъ умственной и эмоціональной стороны нравственной дѣятельности. Этика какъ наука практическая должна быть строго-организованной системой предписаній о томъ, что долженъ дѣлать и чего не долженъ дѣлать человѣкъ какъ нравственно отвѣтственный агентъ. Недостаточно указать, какія чувства и понятія человѣкъ имѣетъ о долгѣ и прослѣдить постепенное образованіе этихъ чувствъ и воззрѣній. Они могутъ быть правильны, могутъ вѣрно указывать направленіе для человѣческой дѣятельности. Но эти чувства и убѣжденія могутъ быть и ложными руководителями въ жизни. Во всякомъ случаѣ правила нравственности, составляющія результатъ естественнаго и большею частью безсознательнаго духовнаго процесса, требуютъ для себя разумнаго оправданія. Наука должна указать основаніе, почему дѣйствительно извѣстные классы произвольныхъ дѣйствій слѣдуетъ признавать нравственно добрыми, а другіе, наоборотъ,—считать порочными или морально-злыми. Съ другой стороны предписанія нравственнаго долга пользующіяся, по видимому, всеобщимъ признаніемъ часто могутъ приходить между собой въ столкновеніе, какъ скоро мы начинаемъ прилагать ихъ къ частнымъ фактамъ. Во всякомъ случаѣ, эти правила отличаются неопредѣленностью, поэтому оставляютъ значительную свободу въ ихъ толкованіи и практическомъ примѣненіи. Внутренняя связь, взаимныя отношенія и точныя границы между понятіями о добрѣ и злѣ, справедливости и неправдѣ въ популярномъ сознаніи обыкновенно отличаются большой неясностью. Всѣ эти соображенія показываютъ насколько важно въ практическомъ отношеніи рѣшеніе объективной проблемы нравственной философіи, которая должна дать отвѣтъ на второй изъ вопросовъ, которыми исчерпывается ея содержаніе: именно, что собственно служитъ предметомъ нравственнаго одобренія, или другими словами, какое общее свойство или свойства принадлежатъ всѣмъ различнымъ видамъ добродѣтели? (1).

(1) *D. Stewart:* Active and moral powers of Man. v. I. B. II. ch. V. p. 234.

Отношеніе интуитивныхъ моралистовъ къ этому существенно важному вопросу этики и способы отвѣчать на него представляютъ такъ много разнообразія, что весьма трудно найти нѣкоторыя общія черты, которыя одинаково принадлежали бы всѣмъ нравственнымъ теоріямъ этого направленія. Само убѣжденіе въ необходимости строго-научнаго рѣшенія этой проблемы возникло сравнительно поздно, а относительно методологическихъ пріемовъ, которыми наука можетъ повѣрять и систематизировать правила нравственности выработано мало опредѣленнаго. Вниманіе интуитивныхъ моралистовъ долго было поглощаемо борьбой съ утилитаризмомъ въ разныхъ его видахъ. Ближайшей задачей было для нихъ отстоять независимость нравственности отъ соображеній пользы и чувствъ удовольствія и страданія. Но эта полемика вела прежде всего къ психологическимъ изслѣдованіямъ тѣхъ духовныхъ феноменовъ, изъ которыхъ слагается нравственная жизнь. Это была правильная дорога, на которую съ самаго начала вступила англійская этика; потому что рѣшеніе практической ея задачи было невозможно, пока психологія не оказала уже значительныхъ успѣховъ. Были, конечно, и другія причины, дававшія особый характеръ интуитивнымъ теоріямъ нравственности того или другаго времени.

Весьма многіе интуитивисты XVII и XVIII столѣтій въ своемъ ученіи о обязанностяхъ стояли на утилитарной точкѣ зрѣнія. Ридъ и его ближайшіе преемники были защитниками моральныхъ воззрѣній такъ называемаго здраваго человѣческаго смысла. Отстаивая интуитивное происхожденіе принциповъ нравственности, они думали, что понятія человѣчества заключаютъ въ себѣ зерно моральной истины, что нѣкоторыя правила нравственности наиболѣе общаго характера и пользовавшіяся всегда и вездѣ уваженіемъ, имѣютъ характеръ всеобщности и необходимости, а потому могутъ быть разсматриваемы какъ аксіоматическіе принципы этики. Но какія именно изъ нравственныхъ понятій и предложеній, распространенныхъ между людьми, должны быть возведены въ достоинство первыхъ началъ нравственной философіи? почему именно предпочтеніе должно быть оказано тѣмъ, а не другимъ истинамъ? Этихъ вопросовъ защитники такъ называемой *философіи здраваго смысла* себѣ не задавали. Къ моральнымъ интуиціямъ, господствовавшимъ

среди образованнаго класса того времени они относились безъ критики и анализа. Выбирая изъ нихъ тѣ, которыя были согласны съ ихъ собственными убѣжденіями, они старались подводить ихъ подъ извѣстныя рубрики и давать имъ болѣе точное опредѣленіе, указывая ихъ приложеніе къ тѣмъ или другимъ частнымъ случаямъ. Во всякомъ случаѣ ихъ ученіе не опиралось на широкомъ индуктивномъ основаніи, на всестороннемъ и глубокомъ изученіи разныхъ сторонъ частной и общественной жизни и носило большею частью популярный характеръ.

Позднѣйшіе моралисты шотландской школы, вслѣдствіе требованій методологической строгости со стороны утилитаристовъ, а также благодаря болѣе точной обработкѣ всѣхъ вообще наукъ о человѣкѣ, обнаруживаютъ уже больше критики къ моральнымъ убѣжденіямъ общества и стремятся къ бо́льшей научной строгости въ установленіи основныхъ принциповъ нравственной философіи. Успѣхи новѣйшаго интуитивизма на почвѣ науки о нравственности будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь мы обратимъ вниманіе на тѣ методическіе пріемы, которые примѣняются въ настоящее время въ интуитивной школѣ съ большей сознательностью и строгостью чѣмъ прежде (1).

---

(1) О методѣ интуитивной этики съ особенной подробностью говоритъ *Sh. Hodgson* въ своемъ сочиненіи Theory of Practice. 1870. Обширный отдѣлъ изложенію и критикѣ интуитивизма со стороны его метода посвящаетъ *H. Sidgwick* въ трактатѣ: Methods of Ethics. 1874. Къ сожалѣнію авторъ этого глубоко продуманнаго сочиненія весьма мало удѣлилъ вниманія нравственному ученію интуитивной этики въ ея болѣе современной и болѣе строго-научной формѣ. Предметомъ его блестящей критики служили нравственныя воззрѣнія, господствующія въ популярномъ т. е. ненаучномъ сознаніи,—мораль здраваго человѣческаго смысла (Common-sense Morality). Но эта критика косвеннымъ образомъ касается и многихъ положеній принятыхъ въ философію права и морали безъ надлежащей критики. Впрочемъ Sidgwick посвятилъ главу (B. III. ch. XII.) разбору того моральнаго ученія интуитивной школы, которое отличается наибольшей зрѣлостью и научностью, какая только возможна съ интуитивной точки зрѣнія. Но къ сожалѣнію авторъ имѣлъ въ виду довольно слабое изложеніе этого ученія у одного англійскаго теолога *Martineau* и не обратилъ вниманія на болѣе серьезное сочиненіе *Hodgson*'а, а также *S. Laurie*: Philosophy of Ethics. 1866.

Апріорные принципы нравственности должны быть основаны на психологическомъ анализѣ всѣхъ процессовъ, которыми предваряется, или сопровождается въ душѣ нравственнаго дѣятеля совершеніе того или другаго нравственнаго поступка, а особенно—тѣхъ чувствъ, или духовныхъ волненій, которыя служатъ мотивами нашихъ дѣйствій. Анализъ этотъ ведется съ интроспективной точки зрѣнія, т. е. посредствомъ наблюденія состояній развитаго сознанія; потому что вопросъ о происхожденіи этихъ состояній не касается ихъ существованія въ сложившейся и до извѣстной степени окрѣпшей уже формѣ. Результатомъ аналитическаго изслѣдованія всѣхъ чувствъ и волненій мотивирующихъ волю новѣйшая психологія признаетъ различіе между ними въ отношеніи наибольшей абстрактности тѣхъ объектовъ или умственныхъ представленій, которыми они возбуждаются, или другими словами—въ наибольшей удаленности ихъ отъ непосредственныхъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ Напримѣръ, удовольствіе насыщенія, или чувство боли непосредственно слѣдуетъ за извѣстными измѣненіями въ органахъ чувствъ; но волненіе страха, или надежды вызывается уже не только дѣйствительнымъ присутствіемъ тѣхъ или другихъ предметовъ, но и также идеальнымъ ихъ представленіемъ. Существуютъ волненія еще болѣе высокаго порядка, которыя возбуждаются уже отвлеченными понятіями, суммирующими для насъ цѣлую массу отношеній между предметами и даже отношеній между самыми отношеніями. То удовольствіе, напримѣръ, которое мы находимъ въ открытіи сложныхъ отношеній между явленіями, или наслажденіе, которое испытываетъ математикъ, находя рѣшеніе проблемы, или вникая въ изящную математическую формулу, относится къ этому классу высоко воспроизводительныхъ (highly representative) чувствъ или волненій. Таковы же нравственныя чувства любви къ человѣчеству и справедливости. Они не связаны чувственными представленіями конкретнаго характера, или воспроизведеніями только извѣстныхъ объектовъ. Напротивъ мы можемъ любить всѣхъ людей безъ различія ихъ національности, независимо отъ большей или меньшей близости къ намъ и помимо нашихъ личныхъ къ нимъ отношеній. Мы можемъ чувствовать справедливость въ разныхъ сложныхъ отношеніяхъ между людьми и чѣмъ сложнѣе эти отношенія, чѣмъ на болѣе широкій классъ людей

они распространяются, тѣмъ шире и наше чувство справедливости. Но человѣческіе мотивы могутъ быть разсматриваемы, кромѣ этой чисто теоретической точки зрѣнія, еще въ отношеніи къ нравственному характеру обусловливаемыхъ ими дѣйствій. Нравственная философія снова пересматриваетъ отдѣльныя психологическія явленія и обсуждаетъ ихъ съ своей собственной точки зрѣнія. Собственно она есть продолженіе и завершеніе того процесса рефлексіи, который совершался и совершается въ душѣ всякаго человѣка, когда онъ судитъ свои поступки и тѣ тайныя мысли и движенія сердца, которыми они были вызваны. Различіе состоитъ лишь въ томъ, что научная рефлексія совершается съ большею сознательностью, на основаніи болѣе широкаго знакомства съ фактами и посредствомъ болѣе точныхъ пріемовъ научнаго метода. Результатомъ этого изслѣдованія оказывается, что предметомъ нравственнаго одобренія служатъ тѣ дѣйствія, которыя возникаютъ изъ чистой т. е. безкорыстной любви къ человѣчеству и во имя справедливости. Будучи выражены въ абстрактной формѣ, идея любви и правды составляютъ два апріорныхъ закона нравственной жизни. Они завиты въ нравственныхъ сужденіяхъ всего человѣчества и исторія человѣческой нравственности составляетъ постепенное обнаруженіе этихъ идеаловъ въ дѣйствительности. Они должны быть названы апріорными; потому что очевидность ихъ не можетъ быть доказываема и не требуетъ доказательства. Непосредственнымъ критеріемъ правоты или неправоты поступковъ должна быть собственная совѣсть всякаго человѣка; потому что только тѣ поступки хороши въ моральномъ смыслѣ, которые дѣлаются согласно съ внутреннимъ убѣжденіемъ самаго дѣятеля. Но человѣческая совѣсть можетъ вводить въ заблужденіе: человѣкъ, дѣйствуя по своему глубокому убѣжденію, можетъ поступать несправедливо. Поэтому на обязанности каждаго лежитъ развивать свое нравственное чувство, дѣлать его болѣе тонкимъ и чуткимъ и приводить въ согласіе съ всеобщимъ нравственнымъ закономъ любви и справедливости. Этотъ двоякій законъ долженъ быть названъ объективнымъ критеріемъ нравственности. Онъ заключается во всѣхъ правильныхъ внушеніяхъ совѣсти и служитъ средствомъ для повѣрки всѣхъ внутреннихъ убѣжденій и чувствъ каждаго индивидуума, а поэтому можетъ

быть названъ закономъ совѣсти универсальной или общечеловѣческой (1).

Едва ли можно указать хотя одно изъ скольких нибудь важныхъ и существенныхъ положеній интуитивной этики, которое не находило бы себѣ противорѣчія въ этикѣ утилитарной. Такъ и въ отношеніи къ мотивамъ воли, какъ предмету моральнаго сужденія, утилитаристы совершенно расходятся съ интуитивистами. Мотивы, съ точки зрѣнія утилитарной этики, сами по себѣ безразличны и нравственное качество поступка не зависитъ отъ нихъ; потому что одно и тоже чувство можетъ приводить къ поступкамъ хорошимъ, дурнымъ и безразличнымъ въ нравственномъ отношеніи. Напримѣръ, изъ чувства состраданія можно помочь преступнику избѣжать заслуженной кары и спасти жизнь человѣка умирающаго съ голоду. Ради честолюбія одинъ прибѣгаетъ къ подкупамъ, для того чтобы получить хорошую должность, другой жертвуетъ значительную сумму денегъ съ благотворительной цѣлью. Во имя того же побужденія можно вовлечь государство въ несправедливую и кровопролитную войну. Люди движимые религіозными чувствами могутъ совершать подвиги человѣколюбія и самопожертвованія, но могутъ также дѣлать и ужасныя преступленія (2). Можно пересмотрѣть всѣ мотивы воли, для которыхъ существуютъ только въ разныхъ языкахъ названія, и доказать, что всѣ они могутъ быть причиной поступковъ нравственныхъ и безнравственныхъ, или безразличныхъ съ точки зрѣнія морали. Даже такія волненія какъ негодованіе, гнѣвъ, антипатія, вообще такъ называемыя зложелательныя чувства могутъ приводить къ поступкамъ хорошимъ, имѣющимъ важное значеніе въ частной, а особенно соціальной жизни. Такъ инстинктивное стремленіе платить зломъ за зло лежитъ въ корнѣ простѣйшей формы уголовнаго права—jus talionis, такъ какъ оно служило первоначальнымъ мотивомъ наказанія за разнаго рода нарушенія права (3).

Утилитаристъ допускаетъ различіе между хорошими и злыми побужденіями, но только въ томъ смыслѣ, что одни изъ этихъ побужденій имѣютъ тенденцію производить дѣй-

(1) *Sh. Hodgson*: Theory of Practice. v. II. p. 35 ff.
(2) *J. Bentham:* Introduction etc. ch. X. §§ 10, 12, 22, 24, 25.
(3) *J. S. Mill:* Utilitarianism. ch. V. p. 76 ff.

ствія хорошія, а другія, наоборотъ, приводятъ гораздо чаще къ поступкамъ нехорошимъ, т. е вреднымъ для общества. Такъ благожелательное и религіозное чувства, а также любовь къ славѣ вообще даютъ хорошее направленіе для человѣческой дѣятельности; тогда какъ антипатія, гнѣвъ и т. п. ведутъ къ дѣйствіямъ противообщественнымъ. Существуютъ и такіе мотивы, которые могутъ быть причиной какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ поступковъ: таковы побужденія эгоистическія, чувства касающіяся собственныхъ выгодъ человѣка ([1]). Но вообще чувства любви къ человѣчеству справедливости, не составляютъ единственныхъ побужденій нравственно-хорошихъ поступковъ. Милль говоритъ, что девяносто девять сотыхъ изъ числа нашихъ дѣйствій дѣлается изъ иныхъ мотивовъ, чѣмъ желаніе исполнить нашу обязанность и во всякомъ случаѣ эти дѣйствія признаются нравственными. „Кто спасаетъ ближняго, когда онъ тонетъ, поступаетъ нравственно хорошо, будетъ ли его побужденіемъ чувство долга, или надежда получить плату за свой трудъ“ ([2]). Утилитаристы различаютъ между нравственностью дѣйствія и моральнымъ достоинствомъ дѣятеля. Въ отношеніи къ дѣйствію побужденіе, изъ котораго оно дѣлается, безразлично; но достоинство самаго дѣятеля много зависитъ отъ того, какія побужденія оказываются въ немъ преобладающими. Человѣкъ, въ которомъ горитъ священный огонь любви къ человѣчеству, или всегда и во всемъ руководствующійся чувствомъ чести или идеей долга, и въ глазахъ утилитариста имѣетъ другую цѣну, чѣмъ человѣкъ, руководствующійся единственно корыстными стремленіями. Но утилитаристъ настаиваетъ, что изъ любви къ человѣчеству можно совершать поступки неправыя и изъ корыстныхъ побужденій можно поступать согласно съ требованіями справедливости ([3]). Такимъ образомъ утилитаристъ своимъ ученіемъ о безразличіи мотивовъ въ отношеніи къ нравственности отнимаетъ, или думаетъ отнять у моралистовъ интуитивнаго направленія всякое основаніе къ принятію внутренняго, заключающагося въ душѣ самаго моральнаго агента, основанія признавать одни

([1]) *J. Bentham:* Introduction etc. ch. X. §§ 29—30. *J. Austin:* Lectures on Jurisprudence. 3 ed. 1869 Lect. IV. p. 165.

([2]) Utilitarianism. ch. II. p. 26.

([3]) *Ibidem:* p. 29.

дѣйствія добрыми, другія—злыми. Если наши внутреннія побужденія, движенія нашего сердца, расположенія нашей воли сами по себѣ безразличны, т. е. ни хороши, ни дурны; то остается принять внѣшній критерій, именно—отношеніе поступка къ человѣческому счастью. Совѣсть, въ смыслѣ самостоятельной способности, способности господствующей надъ всѣми душевными силами утрачиваетъ свою автономію. Она не есть тотъ верховный трибуналъ, который въ своихъ приговорахъ можетъ быть независимъ отъ всякихъ постороннихъ вліяній, который можетъ быть выше закона, санкціонированнаго властью и выше всѣхъ воздѣйствій со стороны общественнаго мнѣнія, общественныхъ наградъ и наказаній. Она есть отраженіе въ душѣ человѣка внѣшняго въ отношеніи къ нему авторитета, искуственное воспроизведеніе въ его сознаніи законовъ господствующихъ вкругъ него (1).

Утилитарные философы прежняго времени, признавая единственнымъ благомъ (bonum in se) удовольствіе, отрицали всякое качественное различіе между удовольствіями. Всякое наслажденіе, будетъ ли это наслажденіе чувствъ, или эстетическое, интеллектуальное, или моральное удовольствія, въ качественномъ отношеніи одинаковы. Нѣтъ удовольствій высшихъ и низшихъ по достоинству и единственнымъ различіемъ между ними, на вѣсахъ утилитарной оцѣнки, принималось различіе по количеству, по степени напряженія, по продолжительности, по чистотѣ, въ смыслѣ большаго или меньшаго отсутствія страданія, по достовѣрности наступленія и нѣкоторымъ другимъ побочнымъ обстоятельствамъ. Но въ отношеніи качества наслажденіе вкуснымъ обѣдомъ также хорошо, какъ и то, которое мы имѣемъ при видѣ картины геніальнаго художника, или которое даетъ намъ добрая совѣсть. Эти положенія находятся въ связи съ ученіемъ о безразличіи мотивовъ, или вѣрнѣе,—выражаютъ въ другихъ словахъ туже самую мысль; потому что всякое духовное волненіе имѣетъ пріятный или непріятный характеръ и соотвѣтственно этому различію направляетъ нашу произвольную дѣятельность. Но чувство качественнаго удовольствія одинаково во всѣхъ волненіяхъ души; оно различается лишь по количеству, т. е. по степени силы, продолжительности и т. п. Отсюда въ борьбѣ между мотивами, когда нѣсколько изъ нихъ стремятся каждый въ свою сторону направить нашу

(1) *A. Bain:* The Emotions and the Will. 2 ed. 1865. ch. XV. p. 288.

активность, перевѣсъ остается за тѣмъ, который сильнѣе. Если чувство голода влечетъ человѣка къ присвоенію чужой собственности, то страхъ наказанія, или боязнь грѣха и отвѣтственности предъ Богомъ удерживаютъ отъ поступка. Для того чтобы побѣда осталась за этими послѣдними побужденіями, они должны быть сильнѣе перваго, или каждое порознь, или взятыя въ совокупности. Качественныя различія между мотивами, внутреннее превосходство однихъ и низкій характеръ другихъ при этомъ непринимались въ расчетъ и утилитаристы стараго времени напр. Палей или Бентамъ совсѣмъ ихъ игнорировали.

Интуитивные моралисты, открыто или implicite, всегда отстаивали громадное различіе между мотивами и вообще чувствами удовольствія и страданія по качеству кромѣ ихъ количественныхъ различій. Новѣйшіе моралисты этого направленія готовы допустить, что наша воля всякій разъ мотивируется сильнѣйшимъ изъ чувствъ или волненій (1). Но они строго различаютъ вопросъ о силѣ отъ вопроса о правѣ, потому что если мотивъ одерживаетъ побѣду надъ всѣми другими мотивами, то это обстоятельство не оправдываетъ его на судѣ совѣсти. Уступая страсти мы чувствуемъ, что уступили влеченію низшей стороны нашей природы, отреклись, такъ сказать, отъ нашего лучшаго я, измѣнили нашему человѣческому достоинству. Но этого мало: интуитивные критики утилитаризма доказываютъ, что если бы мы не различали между мотивами высшими и низшими, если бы не могли обсуждать ихъ съ иной точки зрѣнія, кромѣ ихъ силы, именно—съ точки зрѣнія права (right), или справедливости поступать согласно съ ними, то всѣ факты нравственнаго сознанія были бы необъяснимы. Самое происхожденіе моральныхъ различій между добромъ и зломъ въ тѣхъ или иныхъ дѣйствіяхъ было бы непостижимо. Не возможно было бы понять, какимъ образомъ человѣкъ приходитъ къ осуж-

(1) Впрочемъ эту уступку дѣлаютъ весьма немногіе изъ писателей интуитивной школы, именно тѣ, которые не принимаютъ метафизической доктрины о свободѣ воли. Большая часть моралистовъ школы Рида утверждаютъ, что мы свободны поступать сообразно съ слабѣйшимъ мотивомъ, просто потому что предпочитаемъ слѣдовать внушенію разума наперекоръ влеченію страсти. Но нѣкоторые современные англійскіе интуитивисты отвергаютъ свободу воли въ метафизическомъ смыслѣ, оставаясь въ своихъ моральныхъ воззрѣніяхъ на интуитивной точкѣ зрѣнія.

денію тѣхъ поступковъ, которые обусловливаются сильнѣйшими побужденіями, каковы напримѣръ чувственныя влеченія или побужденія эгоизма. Было бы не понятно, однимъ словомъ, какимъ образомъ могло возникнуть понятіе добра и зла, правды и неправды со всѣми производными отъ нихъ терминами, если бы мы не чувствовали и не сознавали иного различія между нашими душевными движеніями, кромѣ ихъ количественнаго разницы (1).

Этотъ споръ между интуитивной и утилитарной теоріями выражаетъ два существенно различныхъ воззрѣнія, или лучше сказать, двѣ особыхъ точки зрѣнія на нравственную жизнь человѣка. Итнуитивная школа стремится опредѣлить задачи и цѣли человѣческой дѣятельности съ точки зрѣнія человѣка какъ индувидуума. Критерій нравственности она полагаетъ въ совѣсти или внутреннемъ убѣжденіи всякаго человѣка, которое она разсматриваетъ отдѣльно отъ общественной среды и тѣхъ безчисленныхъ вліяній, которыми обусловливается все духовное развитіе человѣка. По ея ученію всякій индивидуальный человѣкъ въ себѣ самомъ носитъ моральный законъ какъ существенную принадлежность своей природы. Если онъ дѣлаетъ нехорошее дѣло, вопреки требованіямъ этого высшаго закона, то совѣсть, его собственная совѣсть караетъ его. Мнѣніе общественной среды и такъ называемыя санкціи соціальныя и легальныя, или наказанія, налагаемыя во имя законовъ государства имѣютъ лишь второстепенное значеніе въ отношеніи къ нравственности. Основная идея интуитивной этики есть независимость индивидуальной совѣсти, твердой въ сознаніи своей правоты передъ высшимъ закономъ добра и правды. Это—та идея, которая составляетъ отличительную черту христіанской религіи, освободившей человѣка отъ буквы закона, возвысившей значеніе личности въ отношеніи къ обществу и государству и выдвинувшей автономію совѣсти вмѣстѣ съ чувствомъ непосредственной отвѣтственности человѣка предъ Богомъ. Проникнутый этой идеей одинъ изъ первыхъ проповѣдниковъ Евангелія говорилъ, что человѣкъ больше долженъ повиноваться Богу, чѣмъ человѣку (2). Эту тѣсную связь интуитивной этики съ

(1) *E. H. Lecky*: History of Europ. Morals. v. I. p. 38. ff. *J. Grote*: Exam. of Utilitar. Philos. 1870. ch. XIII. p. 199—205. *Hodgson:* Theory of Practice. v. I. p. 11—12.

(2) Дѣян. Апост. IV. 19. V. 29.

религіей мы не должны опускать изъ виду; хотя, какъ увидимъ, въ англійской философіи она не вдругъ была сознана какъ защитниками, такъ и врагами христіанства.

Идею общества и всѣхъ сложныхъ отношеній, которыя она включаетъ въ себѣ, моралистъ интуитивнаго направленія вводитъ уже послѣ того, какъ опредѣлены имъ верховныя цѣли нашего существованія посредствомъ интроспективнаго изслѣдованія человѣческаго сознанія въ его относительно развитомъ уже состояніи. Вмѣсто того чтобы разсматривая человѣка какъ члена общественнаго организма, необходимо подчиненнаго законамъ цѣлаго, часть котораго онъ составляетъ, и такимъ образомъ нормы индивидуальной жизни опредѣлять съ точки зрѣнія соціальной, интуитивный моралистъ напротивъ требуетъ, чтобы высшими регулирующими идеями всѣхъ соціальныхъ, даже международныхъ отношеній были тѣже самыя всеобщія и необходимыя идеи нравственности, которыя составляютъ законъ совѣсти всякаго индивидуума.

Точка зрѣнія утилитарной этики на человѣческую нравственность можетъ быть названа по преимуществу соціальной. „Мое понятіе о нравственности“, писалъ недавно одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ исихологовъ Англіи, „есть то, что ея никогда не слѣдуетъ отдѣлять отъ разсмотрѣнія соціальнаго организма. Во всемъ что касается долга (duty), общество есть начало и конецъ, альфа и омега“ (1). Съ этой точки зрѣнія, охватывающей болѣе широкій горизонтъ человѣческой жизни, утилитаристъ надѣется дать систему правилъ частной и общественной нравственности болѣе раціональную, болѣе опредѣленную и точную, чѣмъ какая возможна съ ограниченной точки зрѣнія интуитивной этики. Всѣ нравственныя идеи, будутъ ли они выражены однимъ абстрактнымъ терминомъ, наприм. справедливость, честность, правдивость и т. п., или предложены въ видѣ предложеній, выражающихъ предписанія или требованія, отличаются неопредѣленностью. Намъ кажется, что мы вполнѣ понимаемъ смыслъ какого нибудь отвлеченнаго термина, выражающаго нравственное понятіе. Но если мы попробуемъ опредѣлить,

---

(1) *A. Bain.* Sidgwick's Methods of Ethics. Mind. Review of psychology. № II. 1876. p. 196.

что такое справедливость или несправедливость, то встрѣтимъ большія затрудненія. Милль говоритъ въ своей логикѣ: спросить, что такое справедливость? значитъ, другими словами, спросить: какое свойство человѣчество намѣрено приписывать, называя извѣстное дѣйствіе справедливымъ?“ (1). Но открытіе общихъ признаковъ, которые принадлежатъ всѣмъ дѣйствіямъ, фактамъ или отношеніямъ, обозначаемымъ этими названіями, представляетъ задачу не только въ высшей степени трудную, но даже едва ли исполнимую. Первое начало обобщенія моральныхъ понятій дано уже въ языкѣ, который заключаетъ въ себѣ значительное число абстрактныхъ терминовъ для выраженія этихъ понятій. Но эти обобщенія не опирались на научномъ анализѣ тѣхъ или другихъ феноменовъ нравственной жизни. Названія не присвоивались разомъ и преднамѣренно какому-нибудь классу предметовъ; а сначала придавались одной вещи, а потомъ на основаніи легкихъ ассоціацій сходства и посредствомъ цѣлаго ряда переходовъ распространялись и на другія вещи. Такимъ образомъ около одного названія нарастала цѣлая группа ассоціацій: оно становилось менѣе и менѣе яснымъ, менѣе и менѣе опредѣленнымъ и начинало прилагаться къ такимъ предметамъ, между которыми чрезвычайно мало общаго. Вслѣдствіе этого обстоятельства опредѣленіе терминовъ, выражающихъ нравственныя понятія имѣетъ своей задачей не только уяснить значеніе этихъ словъ, которое соединяется съ ними въ ненаучномъ, популярномъ сознаніи, сколько—въ томъ, чтобы показать, какой смыслъ должны имѣть эти термины для того, чтобы наука могла ими пользоваться. Такъ понимаетъ свою задачу утилитарная школа въ отношеніи къ широкимъ терминамъ употребляемымъ въ этикѣ. Она старается дать имъ точное соозначеніе и находитъ, что эта точность можетъ быть достигнута лишь посредствомъ принципа пользы, т. е. при предположеніи, что нравственное достоинство дѣйствій опредѣляется ихъ отношеніемъ къ общественному благу.

Неопредѣленность, неясность соозначенія есть самый крупный недостатокъ тѣхъ понятій, которымъ интуитивная школа приписываетъ апріорное происхожденіе. Они кажут-

(1) Система логики. Т. I. гл. VIII. стр. 184.

ся намъ ясными и предложенія составленныя изъ нихъ самоочевидными лишь до тѣхъ поръ, пока мы не начнемъ ихъ прилагать къ частнымъ фактамъ. Возмемъ, напримѣръ, самоочевидную обязанность говорить всегда правду. Очевидно, что этотъ принципъ не имѣетъ и не можетъ имѣсь всеобщаго приложенія. Неужели мы обязаны говорить всегда правду дѣтямъ, сумашедшимъ, больнымъ? Если мы знаемъ, что сказать правду матери о смерти ея дѣтей значило бы убить ее, неужели мы пожертвуемъ человѣческой жизнью ради абсолютной обязанности? Можно пересмотрѣть каждое изъ понятій и правилъ, которая признаются интуитивистами за абсолютныя, и найти, что всѣ они допускаютъ исключенія, которыя могутъ быть оправданы лишь съ утилитарной точки зрѣнія. Вообще приложеніе этихъ правилъ къ особымъ случаямъ ведетъ къ разнымъ затрудненіямъ: мы не можемъ исполнить одного моральнаго требованія, не нарушивъ другаго, которое считается также абсолютнымъ какъ и первое. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, которые нерѣдко встрѣчаются, особенно въ общественныхъ дѣлахъ, интуитивная этика безсильна дать какое-нибудь указаніе, предложить какой нибудь способъ соглашенія, средство выпутаться изъ затрудненія, или примирить противорѣчіе между нѣсколькими моральными истинами. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ всѣ трудности, неясности, противорѣчія устраняются, если мы будемъ разсматривать тѣ или другія правила и исключенія изъ этихъ правилъ съ точки зрѣнія ихъ отношенія къ человѣческому счастью,—счастью отдѣльныхъ людей, а особенно всего общества. Напримѣръ всѣ моралисты убѣждены, что наша обязанность оказывать повиновеніе авторитету можетъ простираться лишь до извѣстнаго предѣла. Но гдѣ оканчивается обязанность пассивнаго повиновенія и гдѣ начинается право сопротивленія? Этотъ вопросъ рѣшался различно, смотря по личнымъ убѣжденіямъ моралиста; но правильное рѣшеніе можетъ быть дано лишь съ утилитарной точки зрѣнія. Или возьмемъ другой примѣръ: въ понятіе справедливости входитъ идея равенства, равнаго распредѣленія правъ и обязанностей, или точнѣе, отрицаніе всякаго произвольнаго неравенства. Но и этотъ отрицательный критерій страдаетъ неопредѣленностью; поэтому не годится для полнаго опредѣленія того, что слѣдуетъ считать справедливымъ въ законахъ, или въ поведеніи. Потому что остается

нерѣшеннымъ еще весьма важный вопросъ: какія же неравенства допускаемыя законами и неравенства въ распредѣленіи удовольствій и страданій, внѣ сферы опредѣляемой закономъ, слѣдуетъ считать непроизвольными и разумными? И этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ лишь съ точки зрѣнія общественной пользы (1). Если съ этой точки зрѣнія пересмотрѣть всѣ понятія о долгѣ, господствующія въ наиболѣе образованныхъ націяхъ и у наиболѣе образованныхъ представителей этихъ націй, и если окажется, что во всѣ эти понятія утилитаризмъ вноситъ ясность, опредѣленность, устанавливаетъ между ними разумную связь и указываетъ ихъ взаимныя ограниченія, если наконецъ будетъ доказано, что и самъ здравый смыслъ человѣчества въ своихъ попыткахъ дать больше точности и опредѣленности нравственнымъ понятіямъ, безсознательно слѣдуетъ утилитарному методу и такимъ образомъ мораль здраваго смысла можетъ быть названа безсознательнымъ утилитаризмомъ; то лучшаго доказательства въ пользу научнаго достоинства утилитарнаго метода нельзя требовать (2).

Мы не считаемъ нужнымъ подробно слѣдить приложеніе утилитарнаго метода во всѣхъ его развѣтленіяхъ и проводить параллель между возрѣніями утилитарной и интуитивной этики въ болѣе мелкихъ пунктахъ науки о нравственности. Нашей цѣлью было указать различіе въ основныхъ принципахъ, общемъ направленіи, а преимущественно въ методическихъ пріемахъ этихъ двухъ враждебныхъ школъ, этихъ двухъ моральныхъ міровоззрѣній, которыя ведутъ между собой борьбу почти съ самаго разсвѣта философской мысли. Мы не высказались опредѣленно ни за то ни за другое изъ этихъ направленій нравственной философіи; потому что то и другое, по нашему убѣжденію, заключаетъ въ себѣ долю истины. Въ противномъ случаѣ тысячелѣтняя борьба между ними, которая велась наилучшими представителями человѣческой мысли, не имѣла бы смысла. Мы не думаемъ также, чтобы въ настоящее время со всей научной строгостью, со всей полнотой научнаго убѣжденія можно было признать которое нибудь изъ этихъ воззрѣній вполнѣ правильнымъ, въ ущербъ друго-

(1) *H. Sidgwick*: Methods of Ethics. B. III. ch. V. p. 238—240.

(2) *Ibidem*: B. IV. Ch. II. III. Proof of Utilitarianism.

му. Тѣ предметы, о которыхъ трактуетъ первая философія практической жизни, отличаются удивительной сложностью; вслѣдствіе чего ихъ трудно вполнѣ вдвинуть въ строго-опредѣленныя рамки научной теоріи. Въ вопросахъ, о которыхъ трактуетъ нравственная философія, возможны лишь приблизительныя рѣшенія. Вслѣдствіе громадной сложности причинъ, которыми опредѣляется человѣческая жизнь,—сложности увеличивающіеся еще болѣе, какъ скоро мы разсматриваемъ человѣка съ точки зрѣнія исторической и соціальной, судьба этики тѣсно связана съ общимъ прегрессомъ наукъ о человѣкѣ. Вслѣдствіе этой тѣснѣйшей ея зависимости отъ всѣхъ наукъ о человѣкѣ теперь она не можетъ быть названа наукой уже сформировавшейся. Поэтому, если гдѣ то особенно въ этой наукѣ, всякій догматизмъ, всякое безусловное заявленіе исключительной вѣрности того или другаго воззрѣнія—неумѣстно и свидѣтельствуетъ лишь объ узкомъ пониманіи ея задачъ, ея отношеній къ другимъ наукамъ и всѣхъ требованій методической строгости, отъ которой только и можно надѣяться внести свѣтъ въ эту въ высшей степени запутанную область практическихъ вопросовъ о человѣческой жизни.

Во всякомъ случаѣ не слѣдуетъ слишкомъ далеко простирать скептицизмъ въ отношеніи къ наукамъ о практической жизни человѣка. Вопросы нравственной философіи отличаются отъ вопросовъ метафизики тѣмъ, что допускаютъ научную обработку и болѣе или менѣе вѣроятное рѣшеніе, какого и можно только требовать отъ науки, имѣющей своимъ предметомъ чрезвычайно сложныя отношенія. Англійскій философъ Беркли говорилъ, что философы сами подняли пыль и жалуются, что ничего не видятъ. Беркли говорилъ, это разумѣ-одинъ изъ труднѣйшихъ и особенно запутанныхъ вопросовъ онтологіи. Но и исторія нравственной философіи представляетъ не меньше, если еще не больше этого схоластическаго тумана, впрочемъ съ тѣмъ весьма важнымъ различіемъ, что туманъ этотъ постепенно прояснялся и мы начинаемъ уже видѣть если не полный свѣтъ, но покрайней мѣрѣ значительные уже проблески истины. Поэтому изученіе историческаго развитія философскаго ученія о принципахъ практической жизни человѣка есть трудъ въ высшей степени благодарный. И особенно нужно это сказать объ англійской этикѣ.

Не говоря уже о практическомъ складѣ генія англійскаго народа, о богатомъ оригинальномъ развитіи соціальной и политическое его жизни, о томъ передовомъ значеніи, которое большею частью занимала англійская философія въ общемъ прогрессѣ европейской мысли и жизни, главное достоинство практической вѣтви этой философіи заключается въ ея тѣснѣйшей связи съ теоретическами науками о человѣкѣ, въ преобладающемъ значеніи вопросовъ о научномъ методѣ ее обработки и въ томъ ближайшемъ отношеніи, въ какомъ она всегда находилась къ дѣйствительной жизни и ея интересамъ. Благодаря этому безспорному превосходства англійской этики и не смотря на ея слабую связь съ глубокими вопросами метафизики, она представляетъ прогрессивное движеніе вмѣстѣ съ общимъ прогрессомъ науки и философіи, и если нельзя ее назвать наукой сформировавшейся, то во всякомъ случаѣ она даетъ намъ прочныя основанія, на которыхъ возможно вести дальнѣйшія научныя изслѣдованія, а главное—строго опредѣленный методъ, которымъ эти изслѣдованія должны слѣдовать.

По принятому обычаю намъ слѣдовало бы раздѣлить исторію нравственной философіи въ Англіи на періоды; но вообще дѣленіе англійской философіи по періодамъ представляется весьма неудобнымъ. Философское движеніе въ Англіи представляетъ одно непрерывное развитіе собственно двухъ направленій, строго эмпирическаго и интуитивнаго. Поэтому трудно отдѣлять напр. философію Гоббза отъ философіи Локка, или эту послѣднюю—отъ философіи Юма. Совершенно также раціоналистическое направленіе XVII вѣка продолжалось и въ XVIII, и философія здраваго смысла, выработанная Ридомъ, имѣетъ многихъ послѣдователей и въ настоящее время. Во всякомъ случаѣ для удобства обозрѣнія мы раздѣлимъ исторію англійской этики на слѣдующіе три отдѣла: 1) отъ Гоббза до Локка, 2) отъ Локка до Бентама и 3) отъ Бентама до настоящаго времени. Это дѣленіе почти совпадаетъ съ дѣленіемъ по столѣтіямъ; потому что философія Локка стоитъ впереди умственнаго движенія XVIII вѣка, а утилитаризмъ Бентама, замыкая все предшествовавшее развитіе утилитарной этики, въ тоже время находитъ для себя дальнѣйшее развитіе уже въ нынѣшнемъ столѣтіи. Во всякомъ случаѣ про обозрѣніи моральныхъ теорій въ Англіи нельзя держаться слишкомъ строго хронологическаго поряд-

ка, такъ какъ отступленія отъ него обусловливаются внутреннимъ родствомъ ученій и необходимостью прослѣдить извѣстное направленіе въ позднѣйшихъ его представителяхъ.

Авторъ старался знакомиться съ ученіемъ философовъ, о которыхъ онъ будетъ трактовать, непосредственно по ихъ произведеніямъ. Непосредственное изученіе моральныхъ теорій въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ предлагались ихъ авторами необходимо для того, чтобы правильно судить о нихъ. Если гдѣ, то именно въ этой области моральныхъ ученій, не возможно полагаться на приговоры историковъ философіи вообще и спеціальныхъ изслѣдователей исторіи этики въ частности; потому что большею частью эти приговоры изрѣкались подъ вліяніемъ предзанятыхъ убѣжденій и предрасположеній къ одному какому-нибудь направленію. Въ нѣмецкихъ трудахъ по исторіи философіи отводится слишкомъ мало мѣста для ученія англійскихъ философовъ, а особенно англійскихъ моралистовъ, и критическая оцѣнка ихъ теорій обыкновенно дѣлается съ точки зрѣнія той школы, къ которой принадлежалъ самъ историкъ философіи. Но сужденія и англійскихъ историковъ и критиковъ о своихъ собственныхъ соотечественникахъ не отличаются полнымъ безпристрастіемъ.

Для исторіи нравственной философіи въ Англіи кромѣ общихъ сочиненій по исторіи философіи: *Brucker*'а, *Buhle, Tiedemann*'а, *Tennemann*'а, *Ritter*'а, *Erdmann*'а и др., а также сочиненій по исторіи литературы *Hallam*'а, *Hettner*'а, *H. Taine*, можно указать слѣдующія сочиненія, посвященныя или исторіи нравственной философіи вообще, или только нѣкоторымъ ея отдѣламъ: *Garve*: Ueber die verschiedene Principien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeiten. 1798. *Schleiermacher*: Gruntd linien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803. *Stäudlin*: Geschicheder Moralphilosophie. 1822. *J. H. Fichte*: Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England. 1850. *E. Feuerlein*: Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen. 1857. *F. Vorländer*: Geschichte der philosophischen Moral-Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. 1855. Изъ англійскихъ сочиненій мы можемъ указать *A. Smith:* Theory of Moral Sentiments. 1759. P. VI. Of systems of Moral Philosophy. *D. Stewart*: Dissertation exhibiting the progress of metaphysical, ethical and political philosophy. 1815. 1821. (Works. ed. Hamilt. v. I). *J. Mackintosh:* On the progress of ethical philosophy, chiefly during the XVII and XVIII centuries. 1829. *W. Whewell:* Lectures on the history of Moral Philosophy. 1838. *S. S. Laurie:* Notes expository and critical on certain british Theories of Morals,

1868. Изъ французскихъ сочиненій авторъ имѣлъ въ виду: *V Cousin.* Cours de l'histoire de la philosophie moderne. 1847, особенно: L'histoire de la philosophie du XVIII siècle. 1829. *Th Jouffroy*: Cours du droit naturel 1866. *P. Janet*· L'histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. 2. ed. 1872 *Ch de Remusat*: L'histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke. 1875 Отдѣльныя монографіи и журнальныя статьи будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

I.

Этика у схоластиковъ и въ эпоху возрожденія.

Нравственная философія какъ теоретическое изслѣдованіе человѣческой нравственности, ея сущности, ея основаній и т. п. предполагаетъ уже довольно значительную степень развитія нравственнаго сознанія и моральной жизни у того или другаго историческаго—культурнаго народа. Этика предполагаетъ нравы (ἦθος), какъ грамматика предполагаетъ языкъ, или какъ логика—мышленіе. Нравственность, моральные навыки и воззрѣнія суть результатъ безсознательнаго развитія человѣчества; процессъ образованія моральныхъ понятій совершался въ теченіе длиннаго ряда поколѣній. Какъ мы не можемъ сказать, кто и когда изобрѣлъ языкъ, совершенно также мы не можемъ сказать, кто первый придумалъ нехитрыя правила житейской мудрости, кто первый учредилъ тѣ или другія моральные обычаи у извѣстнаго народа. Философскія теоріи нравственной жизни составляютъ продуктъ уже рефлективной работы человѣческаго ума, когда начинается процессъ вниканія, критики, преднамѣреннаго наблюденія и анализа. Наступаетъ эпоха въ жизни народа, когда обычныя правила поведенія, заключающіяся въ миѳахъ, легендахъ, въ эпическихъ сказаніяхъ и народной лирикѣ, въ пословицахъ и другихъ формахъ преданія, перестаютъ удовлетворять болѣе сложнымъ и развитымъ условіямъ жизни. Тогда авторитеты, пользовавшіеся всеобщимъ уваженіемъ и безконтрольнымъ господствомъ, отвергаются, и традиціи, на которыхъ опирался весь строй

частной, семейной, общественной и политической жизни признаются неудовлетворительными. Общество представляетъ двойной процессъ:—разложенія отжившихъ воззрѣній и порядковъ и реорганизаціи, т. е. возникновенія новыхъ идеаловъ и постепеннаго преобразованія жизни сообразно съ новыми условіями и потребностями. Философія, въ лицѣ передовыхъ умовъ, въ эти по преимуществу переходные моменты въ исторіи народа служитъ отчасти выраженіемъ указаннаго процесса, отчасти представляетъ сама значительную силу, ускоряющую переворотъ въ исторической судьбѣ націи и, въ извѣстной мѣрѣ, опредѣляющую его направленіе. Одни изъ мыслителей исключительно, или по преимуществу являются отрицателями утратившихъ жизненное значеніе воззрѣній, обличителями человѣческихъ заблужденій и неправды. Иногда непосредственно за этимъ періодомъ отрицанія и скептицизма, а иногда и одновременно начинается сознательная умственная работа, имѣющая уже положительныя цѣли,—теоретическое изслѣдованіе вопросовъ относительно важнѣйшихъ сторонъ частной и общественной жизни и установленіе разумныхъ основаній для человѣческаго поведенія.

Указанные три момента въ развитіи воззрѣній, имѣющихъ предметомъ практическія задачи и цѣли, съ достаточной ясностью въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ можно прослѣдить только въ древней Греціи. За продолжительнымъ періодомъ безсознательнаго творчества въ разныхъ сферахъ народной жизни тамъ слѣдовалъ періодъ разложенія традицій, традиціональныхъ понятій и бытовыхъ формъ, представителями чего въ философіи были сначала софисты, а потомъ разныя школы съ скептическимъ направленіемъ. Вслѣдъ за софистикой и подъ непосредственнымъ возбужденіемъ съ ея стороны обнаружилось стремленіе къ теоретическому изслѣдованію нравственности въ частной и общественной сферѣ,—стремленіе, выразившееся философскими теоріями моральной и политической жизни. Эту послѣдовательность развитія, это преемство самобытнаго и рефлективнаго моментовъ въ умственной исторіи христіанскихъ народовъ Европы прослѣдить уже гораздо труднѣе. Европейскіе народы имѣли позади себя богатую культуру древняго міра и развивались подъ вліяніемъ идей и учрежденій классической эпохи. Но важнѣйшимъ факторомъ, измѣнившимъ нравственные идеалы и возродившимъ нравственную жизнь человѣчества было христіанство.

Христіанство выдвинуло высокій идеалъ нравственной чистоты и совершенства, и дало особое значеніе и освященіе идеѣ долга. Оно внесло въ міръ идею равенства всѣхъ людей предъ Богомъ и возвысило значеніе личности; оно способствовало смягченію нравовъ, уничтоженію рабства, облагороженію семейныхъ отношеній. Подъ вліяніемъ христіанской идеи любви къ человѣчеству, любви ко всѣмъ несчастнымъ, слабымъ и угнетеннымъ возникли разныя общественныя учрежденія, которыхъ не существовало въ древности (1). Конечно, кромѣ религіозныхъ вліяній, опредѣлившихъ нравственныя воззрѣнія Европейскихъ народовъ, были и другія—совершенно свѣтскаго характера, заключавшіяся въ особенностяхъ расы, въ историческихъ судьбахъ того или другаго народа и въ преданіяхъ греко-римской образованности. Мы не считаемъ своей задачей прослѣдить дѣйствіе каждой изъ этихъ причинъ, что составляетъ собственно предметъ исторіи культуры, а не исторіи философскихъ теорій нравственной жизни. Въ болѣе близкомъ отношеніи къ спеціальному предмету нашего изслѣдованія находится вліяніе идей римскаго права на морально-юридическія теоріи новаго времени. Въ своемъ мѣстѣ будетъ указано, въ чемъ именно выразилось это вліяніе римскихъ юридическихъ воззрѣній въ нравственномъ ученіи первыхъ основателей новой этики. Теперь мы замѣтимъ, что оно видно даже въ богословіи западной Церкви, которое отличалось практическимъ направленіемъ и развивало догматы, имѣвшіе отношеніе къ нравственной жизни, какъ напр. о первородномъ грѣхѣ, о свободѣ воли и благодати, о предопредѣленіи и искупленіи. Отцы западной Церкви, воспитанные въ понятіяхъ римскаго права, выбирали для своихъ богословскихъ разсужденій и споровъ предметы родственные юридическимъ навыкамъ мысли. Они разсматривали богословскія проблемы сквозь призму легальныхъ понятій, облекали ихъ въ терминологію римскаго права и рѣшали тѣмъ же методомъ, которымъ пользовались римскіе юристы (2).

(1) Безпристрастную оцѣнку вліянія христіанства на моральный прогрессъ новыхъ народовъ можно найти въ сочиненіи *E. H. Lecky:* History of European Morals. 2 éd 1869. Ср. *A. Comte:* Phil. posit. vol. V. Lect. LIV.

(2) *H. Maine:* Ancient Law. 5 éd. 1875. ch. IX. p. 357—359.

Допуская высокій характеръ евангельскаго ученія о нравственности и великое значеніе христіанства въ нравственномъ прогрессѣ, во всякомъ случаѣ слѣдуетъ помнить, что христіанское ученіе о нравственности и научное ея изслѣдованіе—не одно и тоже. Нравственные идеалы христіанства понимались различнымъ образомъ,—сообразно съ условіями мѣста и времени, съ общимъ состояніемъ умственнаго просвѣщенія и нравственнаго развитія въ то или другое время, у того или другаго народа. Едва ли нужно напоминать, что во имя религіи любви, снисхожденія и прощенія обидъ совершались самыя ужасныя жестокости и дѣла самой вопіющей несправедливости. Но, независимо отъ этихъ злоупотребленій, возвышенность христіанской морали не исключаетъ необходимости научной, въ смыслѣ полной свободы отъ всякихъ богословскихъ предположеній, теоріи нравственности. Такъ называемое нравственное богословіе не есть свободное изслѣдованіе законовъ нравственной жизни. Оно, по необходимости, опирается на авторитетъ Слова Божія и догматическое ученіе Церкви. Оно не можетъ не разсматривать задачи и цѣли моральной жизни человѣка въ связи съ тѣми догматами, которые составляютъ самое основаніе христіанской нравственности. Отсюда, самый существенный элементъ всякаго научнаго изслѣдованія, элементъ критики оказывается отсутствующимъ въ богословскихъ системахъ нравственности. Посылки для заключеній ими принимаются на вѣру, и всякіе научные выводы допускаются лишь подъ условіемъ ихъ согласія съ извѣстными предположеніями, опирающимися на авторитетѣ. Умственная роль моралиста, при такомъ условіи, по необходимости ограничивается формальной обработкой извѣстныхъ понятій: приведеніемъ ихъ въ стройную систему, выводами изъ приня-

---

«Кто достаточно знакомъ съ римскимъ правомъ», говоритъ Мэнъ, «кто можетъ оцѣнить римскую уголовную систему и теорію обязательства, возникающую въ силу контракта, или проступка (delictum), кто знаетъ римскій взглядъ на долги, способы ихъ навлеченія, погашенія и передачи, а также римскія понятія о наслѣдственной продолжаемости личнаго существованія, тотъ поймете, откуда вышло то умственное настроеніе, для котораго проблемы западной теологіи оказались сродными,—какъ возникла фразеологія, въ которую облекались эти проблемы и пріемы умозаключенія (of reasoning), прилагавшіяся къ ихъ рѣшенію». p. 358.

тыхъ на вѣру положеній и приложеніемъ ихъ къ частнымъ случаямъ моральной жизни. Успѣхи богословскаго ученія о нравственности могутъ состоять, съ одной стороны, въ улучшеніи этой формальной стороны дѣла, а съ другой—въ усвоеніи результатовъ научныхъ изслѣдованій и въ приспособленіи къ успѣхамъ человѣческой культуры.

Прогрессъ этики, какъ и другихъ наукъ о человѣкѣ, какъ и всѣхъ вообще наукъ, состоялъ въ постепенномъ освобожденіи отъ господства теологіи и ложныхъ пріемовъ метафизики. Законъ о трехъ состояніяхъ, которыя послѣдовательно должна проходить каждая наука, открытый Контомъ, приложимъ не только къ теоретическимъ наукамъ о природѣ и человѣкѣ, но также и къ практическимъ дисциплинамъ, или наукамъ о нормативныхъ законахъ человѣческой дѣятельности. Этика, проходившая первые два фазиса, богословскій и метафизическій, въ настоящее время, по крайней мѣрѣ, обнаруживаетъ стремленіе къ полной независимости отъ теологіи и метафизики, и борьбой съ этими направленіями пріобрѣтаетъ характеръ положительный или строго-научный. Насколько удалось это наукѣ о нравственности на самомъ дѣлѣ, выяснится въ концѣ нашего изслѣдованія. Но во всякомъ случаѣ стремленіе къ самостоятельности представляетъ наиболѣе выдающуюся черту развитія моральныхъ ученій новаго времени.

Въ теченіе всего длиннаго періода, начиная съ упадка греческой философіи и до возрожденія ея въ XVII вѣкѣ, въ ученіи о нравственности была господствующей богословская точка зрѣнія. Развитіе христіанской этики не входитъ въ планъ нашего труда. Но вслѣдствіе ближайшаго отношенія новой философіи къ схоластикѣ, мы считаемъ не лишнимъ охарактеризовать моральныя умозрѣнія схоластиковъ.

Безплодіе схоластической философіи, неудовлетворительность ея метода и ничтожество достигнутыхъ ею результатовъ сдѣлались уже общимъ мѣстомъ въ исторической наукѣ. Схоластика была метафизика наихудшаго качества. Отличительная черта метафизическаго пріема объясненія природы, метафизическая манера смотрѣть на вещи состоитъ въ томъ, что причинами явленій признаются абстрактныя понятія, которыя какъ бы олицетворяются, разсматриваются

какъ нѣкоторыя реальныя существа, сокрытыя за явленіями и имѣющія способность производить ихъ. Таковы, наприм. субстанціи, сущности, сокровенныя качества въ тѣлахъ, жизненная сила и т п. Понятія о психическихъ способностяхъ, о силахъ, обнаруживающихся въ тѣхъ или другихъ явленіяхъ природы, становятся метафизическими принципами, какъ скоро признаются реальными агентами существующими въ предметахъ, причинами тѣхъ или другихъ ихъ свойствъ и совершающихся въ нихъ измѣненій. Каждая изъ метафизическихъ системъ имѣетъ иногда одинъ, иногда нѣсколько такихъ принциповъ, посредствомъ которыхъ она думала дать болѣе глубокое объясненіе дѣйствительности, чѣмъ то, которое могло бы быть получено посредствомъ индуктивнаго изслѣдованія предметовъ, какъ они даны намъ въ опытѣ. Вмѣсто того чтобы изучать природу изъ нея самой, открывать однообразія или законы, по которымъ происходятъ ея явленія, подмѣчать и сводить къ общимъ выраженіямъ отношенія между ними, метафизика всегда находила нужнымъ принимать сверхъ-опытныя причины феноменовъ, и отношенія между ними, открываемыя будто бы особымъ методомъ недоступнымъ для опытныхъ наукъ, выдавать какъ основаніе, причину и философское объясненіе отношеній наблюдаемыхъ въ опытѣ, или открываемыхъ индуктивнымъ методомъ (1).

При внимательномъ разсмотрѣніи подобныхъ метафизическихъ принциповъ оказывается, что всѣ они взяты изъ того же опыта, составляютъ или извѣстныя стороны того же міра феноменовъ, для объясненія котораго они возводятся въ достоинство сверхъопытныхъ началъ, или въ существѣ дѣла — суть отвлеченія наиболѣе общихъ признаковъ и свойствъ предметовъ и явленій природы, или наконецъ—выражаютъ тѣ общія формы, коренящіяся въ законахъ нашей природы, въ которыхъ мы воспринимаемъ предметы опыта и мыслимъ о нихъ. Напримѣръ, понятіе субстанціи есть понятіе о чемъ-то имѣющемъ болѣе прочное, болѣе устойчивое существова-

(1) Этотъ обычный пріемъ всѣхъ метафизическихъ системъ хорошо объясненъ *Siebeck*'омъ въ статьѣ: «Die metaphysischen Systheme in ihrem gemeinsamen Verhaltnisse zur Erfahrung», помѣщ. въ Vierteljahrschrift fur wissenschaftliche Philosophie. 1878 въ 1-и и 2-й книжкахъ.

ніе, чѣмъ признаки и свойства,—нѣчто, въ чемъ эти аттрибуты содержатся, однимъ словомъ—понятіе „вещи“ въ отличіе отъ ея „признаковъ“. Нѣкоторыя метафизическія теоріи возвели это понятіе въ достоинство особаго принципа тѣхъ или другихъ группъ явленій,—ихъ реальнаго производителя, даже придали этому понятію значеніе абсолютной причины міра и перваго начала философіи Въ кругу нашихъ психическихъ явленій существуютъ такія, которыя происходятъ такъ, что мы ихъ не замѣчаемъ,—явленія безсознательныя. Гартманъ сдѣлалъ „безсознательное“ метафизическимъ принципомъ своей философіи, которымъ будто бы объясняются всѣ міровые процессы, который вноситъ будто бы свѣтъ во всѣ „эмпирическія“ обобщенія естествознанія, устанавливаетъ между ними болѣе глубокую связь, чѣмъ та, которую въ состояніи уловить спеціальныя науки о природѣ,—раскрываетъ и объясняетъ даже такія вещи, которыя вѣчно остались бы внѣ компетентности обычныхъ научныхъ методовъ. Спрашивается, какимъ образомъ мы можемъ знать эти всеобщія начала бытія и знанія? какимъ образомъ нашъ умъ открываетъ отношенія въ этомъ сверхъопытномъ мірѣ реальныхъ причинъ явленій, наблюдаемыхъ въ опытѣ, а также и отношенія между этими метафизическими принципами и предметами, которые представляются чувствамъ? Въ разныхъ метафизическихъ системахъ философіи на эти вопросы давались отвѣты различные. Способъ происхожденія высшаго метафизическаго знанія и методъ его приложенія къ объясненію предметовъ и явленій этого міра понимался неодинаково. Большею частью предполагалось существованіе въ человѣкѣ особой способности знанія сверхъопытной реальности подъ разными наименованіями: способности созерцанія или непосредственнаго усмотрѣнія, интуитивнаго разума, интеллектуальнаго инстинкта и т. п. Эта способность различалась отъ способности логическихъ операцій, т. е.—образованія общихъ понятій, общихъ истинъ путемъ сравненія предметовъ и отвлеченія того что одинаково принадлежитъ многимъ изъ нихъ. По преимуществу логическая способность, называвшаяся часто разсудкомъ или дискурсивнымъ разумомъ, понималась какъ способность силлогизаціи, т. е.—вывода частныхъ истинъ изъ общихъ. Высшей умственной способности присвоялось непосредственное, т. е. не выводное, не силлогистическое, а прямое ус-

мотрѣніе истинъ всеобщихъ и необходимыхъ, которыя составляютъ первыя начала нашего знанія и, какъ утверждали многіе метафизики, внушаютъ знаніе о предметахъ сверхъопытныхъ. Какъ было уже объяснено въ вступленіи (1), въ числѣ такихъ истинъ, которыя по своей всеобщности и необходимости не могутъ будто бы имѣть опытнаго происхожденія, принимались и первыя начала нравственной жизни, аксіоматическія правила поведенія, отличающіяся тѣмъ же характеромъ самоочевидности и независимости отъ опыта и опирающихся на немъ индукцій. Аксіомы практическаго разума выражаютъ, что человѣкъ, или даже всякое разумное существо обязаны дѣлать, или какъ регулировать свое поведеніе, вездѣ и всегда, безъ всякаго отношенія къ особымъ условіямъ, въ которыя бываетъ поставленъ всякій нравственный дѣятель. Но наша нравственная жизнь можетъ быть разсматриваема и съ другой точки зрѣнія. Она есть фактъ, своего рода феноменъ въ ряду другихъ феноменовъ, и требуетъ подобно всѣмъ явленіямъ научнаго изслѣдованія, т. е. объясненія своего происхожденія, открытія законовъ (въ теоретическомъ смыслѣ) какъ тѣхъ, которымъ слѣдуютъ отдѣльныя ея проявленія, такъ и тѣхъ, которыми опредѣляется ихъ зависимость отъ другихъ явленій внѣшняго міра и нашей собственной природы. Тѣ метафизическія системы, которыя стремились къ полному и всестороннему міровоззрѣнію, смотрѣли и на человѣческую нравственность съ общей метафизической точки зрѣнія, объясняли фактъ человѣческой нравственности тѣми же сверхъ-опытными принципами, какъ и остальныя явленія и тѣмъ же методомъ, которымъ они надѣялись построить и всю систему человѣческаго знанія. Такъ теистическія философскія системы разсматриваютъ нравственную жизнь человѣка какъ послѣдствіе нравственной природы первой причины міра, или какъ обнаруженіе сверхъ-опытной природы духовной субстанціи; въ пантеистическихъ системахъ телеологическаго направленія нравственная жизнь представляется какъ жизнь сообразная съ божественными законами и цѣлями проявляющимися въ природѣ; у Гегеля—какъ одинъ изъ моментовъ діалектическаго развитія идеи и т. п.

---

(1) Стр. 27.

Схоластика была метафизика худшаго качества, потому что въ схоластической философіи принималось столько же метафизическихъ принциповъ, сколько существуетъ въ языкѣ терминовъ, означающихъ общія и отвлеченныя понятія. По крайней мѣрѣ такова была тенденція средневѣковаго реализма, коренившаяся въ ложной теоріи универсаловъ, т. е. общихъ понятій, которымъ приписывалось не только реальное существованіе въ предметахъ, но которыя разсматривались какъ причины предметовъ и производители явленій. Это значило заставлять природу слѣдовать нашимъ понятіямъ, а не понятія составлять согласно съ природой. Общія сущности схоластиковъ на самомъ дѣлѣ были понятія, плохо составленныя, плохо отвлеченныя отъ предметовъ,—безъ надлежащей критики, безъ точнаго изслѣдованія дѣйствительныхъ вещей,—результатъ неметодическаго, популярнаго мышленія, а иногда—слова не имѣющія никакого сколько нибудь понятнаго значенія. Отсюда вмѣсто изслѣдованія природы—словесныя упражненія, формальная игра словами, діалектическія тонкости и безплодныя силлогизаціи. Отсюда—постоянное стремленіе принимать слова за вещи и словесныя различія за различія въ самыхъ вещахъ. Схоластики преувеличили, довели до абсурда нѣкоторыя изъ капитальныхъ ошибокъ Аристотеля, ихъ авторитета въ философіи. Справедливо признавая предметомъ науки то, что есть въ вещахъ общаго и неизмѣннаго, совершенно вѣрно различая признаки предметовъ существенные отъ случайныхъ, Аристотель провелъ это различіе слишкомъ рѣзко, понялъ его въ смыслѣ абсолютномъ, а не относительномъ. Относительное постоянство родовыхъ и видовыхъ признаковъ предмета онъ принялъ за постоянство вѣчное и неизмѣнное, а частныя различія между вещами, которыя вытекаютъ изъ ихъ существенныхъ признаковъ, онъ совсѣмъ исключилъ изъ науки. Отсюда—преувеличенное пониманіе значенія силлогизма какъ органа науки и научныхъ открытій, отсюда—пренебреженіе индукціей, которая имѣетъ точкой отправленія единичныя вещи со всѣми ихъ общими и случайными признаками, и заключенія которой обыкновенно не имѣютъ характера той необходимости, которой отличается силлогизація. Но во всякомъ случаѣ Аристотель не отвергалъ значенія индукціи, и самъ въ своихъ естественно научныхъ изслѣдованіяхъ не могъ обойтись безъ индуктивнаго метода. Аристотель допус-

калъ, что верхнія посылки силлогизмовъ обыкновенно составляютъ индуктивное обобщеніе, что они составляются посредствомъ сравненія единичныхъ предметовъ или фактовъ,—исключенія того, въ чемъ эти факты различаются между собой, и удержанія и отвлеченія того, въ чемъ они сходятся. Казалось бы, что при такомъ пониманіи значенія индукціи, Аристотелю легко было установить настоящее отношеніе между индуктивнымъ и дедуктивнымъ методами, признать одинаковую ихъ важность и опредѣлить относительную ихъ роль съ общей задачѣ научнаго изслѣдованія. Но Аристотель отличительнымъ признакомъ всякаго научнаго вывода и главнымъ критеріемъ научности считалъ логическую необходимость, ту принудительность для нашего мышленія, которой отличается силлогизмъ, и въ силу которой, разъ согласившись съ истиной посылокъ, мы не можемъ не согласиться съ истиной и заключенія. Индуктивныя заключенія составляются, обыкновенно, на основаніи только незначительнаго числа фактовъ извѣстнаго рода, доступныхъ наблюденію, и не имѣютъ того характера несомнѣнности, которымъ отличается силлогизмъ. Поэтому Аристотель приписалъ научное значеніе и удѣлилъ мѣсто въ своей логикѣ только тому виду индукціи, который называется inductio per enumerationem simplicem, который, правда, по строгости заключенія есть типъ всякой индукціи, но практически весьма рѣдко приложимъ въ наукѣ. Съ другой стороны этотъ односторонній взглядъ Аристотеля на науку лишь со стороны логической связи научныхъ истинъ, или его исключительное вниманіе къ логическому подчиненію понятій и выводу частнаго изъ общаго служило причиной отсутствія въ логикѣ Аристотеля требованія повѣрки дедуктивныхъ заключеній или посредствомъ новыхъ наблюденій и опытовъ, или посредствомъ научныхъ истинъ, уже прочно установленныхъ въ наукѣ. Но полагаясь на достовѣрность силлогизаціи въ отношеніи къ заключеніямъ, Аристотель заботился лишь о томъ, чтобы и посылки силлогизма, преимущественно, большая посылка по первой фигурѣ, имѣли такой же характеръ необходимости. Для этого онѣ должны быть сами заключеніемъ новаго силлогизма, должны быть выведены изъ другой еще болѣе общей истины. Говоря другими словами, отношеніе, выражаемое какимъ-нибудь общимъ

предложеніемъ должно быть представлено частнымъ случаемъ другаго еще болѣе общаго отношенія. Доказательство этой высшей истины, этой major доказывающаго силлогизма, производится такимъ же способомъ, то есть,—посредствомъ новаго силлогизма, или посредствомъ вывода изъ истины еще болѣе общей и т. д. Такимъ образомъ получается цѣлый рядъ доказательствъ, цѣпь силлогизмовъ, изъ которыхъ достовѣрность одного держится на достовѣрности другаго. Но Аристотель понималъ, что эта цѣпь не можетъ быть безконечной, что доказывая одну истину другой, болѣе общей, мы придемъ наконецъ къ такой истинѣ, которой нельзя уже доказывать; потому что за неимѣніемъ средняго термина для новаго силлогизма невозможно уже построить такого силлогизма, заключеніемъ котораго служила бы эта истина. Такія истины, думалъ Аристотель, дѣйствительно существуютъ, и служатъ началомъ или основаніемъ всѣхъ научныхъ дедукцій. Онѣ не могутъ быть доказываемы и нетребуютъ доказательства; потому что отношеніе между ихъ терминами, т. е. субъектомъ и предикатомъ усматривается непосредственно, или безъ помощи средняго термина и силлогизаціи (1).

Таковы въ общихъ чертахъ были понятія о наукѣ и научномъ методѣ Аристотеля. Ясно, что методъ Аристотеля весьма близко подходитъ къ тому способу умозаключенія и доказательства, которымъ пользуется геометрія. Геометрія была единственная наука достигшая уже значительнаго развитія и точности въ вѣкъ Аристотеля, и многія особенности Аристотелевой логики, ея достоинства и недостатки

---

(1) Какимъ образомъ Аристотель понималъ происхожденіе такихъ не доказываемыхъ истинъ и аксіомъ? Гротъ, а вслѣдъ за нимъ Бэнъ думаютъ, что Аристотель считалъ ихъ индуктивными обобщеніями нѣкоторыхъ постоянныхъ отношеній между предметами опыта, т. е. приписываютъ отцу логики мнѣніе Д. С. Милля объ опытномъ происхожденіи аксіомъ. См. *Grote*: Aristotle v. II. *A. Bain*: Mental and moral science. Appendix B.

Но это мнѣніе невѣрно: оно не принимаетъ въ расчетъ метафизическаго ученія Аристотеля о дѣятельномъ умѣ, *νοῦς ποιητικός*, которому онъ усвоялъ именно знаніе истинъ всеобщихъ и необходимыхъ. Если принять во вниманіе, что этому уму Аристотель приписывалъ особое происхожденіе, что онъ считалъ его отдѣлимымъ отъ прочихъ психическихъ способностей, то мнѣніе объ эмпиризмѣ Аристотеля становится по крайней мѣрѣ весьма сомнительнымъ.

получаютъ для себя объясненіе при предположеніи, что Аристотель въ своихъ логическихъ изслѣдованіяхъ имѣлъ въ виду методъ геометрической дедукціи, которую онъ считалъ типомъ всякаго научнаго метода. Схоластики преувеличили еще больше, чѣмъ самъ Аристотель важность силлогизма, они признали его не только способомъ доказательства, но единственнымъ орудіемъ открытія новыхъ истинъ. Они разработали до мелочей формальную логику, но оставили безъ вниманія даже тѣ начатки логической теоріи индуктивнаго заключенія, которые были сдѣланы Аристотелемъ, и не обратили вниманія на индуктивный характеръ собственныхъ изслѣдованій этого мыслителя.

Ложныя воззрѣнія схоластиковъ на универсалы и методъ научнаго изслѣдованія не могли не сказаться вреднымъ образомъ и на нравственно-философскихъ ихъ умозрѣніяхъ. Ученіе схоластиковъ о нравственности обыкновенно входило въ составъ ихъ богословскихъ трактатовъ. Господствующая точка зрѣнія на этотъ отдѣлъ душевной жизни человѣка была теологическая, а та доля научныхъ объясненій, безъ которой не возможно было трактовать о морали, большею частью, заимствовалась у Аристотеля. Это слѣдуетъ сказать особенно о психологической сторонѣ этики Аристотеля, напримѣръ,—о его ученіи о произвольныхъ и непроизвольныхъ дѣйствіяхъ, о значеніи навыка въ дѣлѣ моральнаго воспитанія и т. д. Собственно моральное ученіе и нравственные идеалы стагирита, основанные на свѣтломъ воззрѣніи на человѣческую природу, полагавшіе добродѣтель въ гармоніи душевныхъ силъ, считавшіе моральное совершенство доступнымъ для самаго человѣка, слишкомъ широко расходились съ средневѣковыми понятіями о человѣческой испорченности и не могли нравиться схоластикамъ. Отсюда моральное ученіе Аристотеля передѣлывалось и приспособлялось къ духу религіозныхъ воззрѣній того времени. Критеріемъ добра и зла схоластическіе богословы обыкновенно принимали волю Божію, выраженную естественнымъ образомъ и открываемую самимъ человѣческимъ разумомъ, но гораздо яснѣе и опредѣленнѣе открытую въ Св. Писаніи и истолковываемую Церковью. При религіозномъ характерѣ жизни и воззрѣній средневѣковаго общества, этотъ критерій казался вполнѣ удовлетворительнымъ. Именемъ Божества предпи-

сывались правила хорошей жизни, а нерѣдко и обязанности исключительно въ интересахъ духовенства, или привиллегированныхъ сословій. Опираясь на волю Божію и во исполненіе ея, совершались высокіе подвиги любви и дѣла величайшей несправедливости и жестокости. Вопросъ о томъ, что слѣдуетъ считать дѣйствительно угоднымъ Богу и согласнымъ съ Его волей, какой признакъ, какой критерій долженъ служить для различенія воли Божіей въ смыслѣ нравственнаго добра—отъ того, что ошибочно считается такимъ, или что намѣренно прикрывается этимъ именемъ?—этотъ вопросъ не представлялся средневѣковымъ мыслителямъ, а если представлялся, то былъ рѣшаемъ тавтологически, именно—ссылкой на божественный же авторитетъ Слова Божія и Церкви, или на внутреннее убѣжденіе и голосъ совѣсти морального агента. Абелярдъ училъ, что хотя не всякое дѣйствіе хорошо, которое совершается по внушенію совѣсти, но всякое дѣйствіе, совершаемое противъ совѣсти, дурно. Гораздо лучше сдѣлать дурное дѣло, которое одобряетъ голосъ совѣсти, чѣмъ хорошее дѣло, которое она запрещаетъ. Въ первомъ случаѣ человѣкъ лишь заблуждается, въ послѣднемъ грѣшитъ (1).

Казалось бы, что всего естественнѣе было ожидать отъ схоластическихъ моралистовъ психологическаго ученія о совѣсти. Значеніе совѣсти какъ моральнаго критерія было выдвинуто по преимуществу христіанствомъ и составляетъ одно изъ отличій христіанскихъ воззрѣній на нравственную жизнь человѣка. Уясненіе психологическихъ фактовъ, обнимаемыхъ этимъ терминомъ, а также точное опредѣленіе правоспособности этого внутренняго критерія и границъ его приложенія составляло ближайшую задачу моральной науки, и мы увидимъ, что труды новыхъ изслѣдователей нравственной жизни обратились, именно, въ эту сторону. Схоластическія умствованія о совѣсти отличались теологическимъ ха-

---

(2) Non est peccatum nisi contra conscientiam. Ethica. c. XII Sic et illos qui persequantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. *Ibidem:* c. XIV. *Ueberweg:* Grundriss der Geschichte der Philosophie der scholast. Zeit. 1868. p. 142. *C F. Stäudlin:* Geschichte der Moralphilosophie. 1822. p. 480.

рактеромъ и для науки были также безплодны, какъ и всѣ ихъ умозрѣнія. Совѣсть разсматривалась скорѣе съ аллегорической, чѣмъ съ научной точки зрѣнія. Она есть свидѣтель, уличающій въ проступкахъ и преступленіяхъ, и судья, изрѣкающій приговоры на основаніи нравственнаго кодекса, присущаго душѣ, или открытаго Богомъ въ Св. Писаніи. Этой способности приписывалось *особое* сверхъестественное происхожденіе, *иное*, чѣмъ другимъ душевнымъ способностямъ, и ея голосъ считался голосомъ самаго Божества, немолчно раздающимся въ душѣ человѣка. Не отрицая весьма тѣсной связи нравственныхъ чувствъ съ религіозными, во всякомъ случаѣ замѣтимъ, что задача науки состоитъ въ томъ, чтобы аллегорическія представленія переводить на точный языкъ фактовъ, и точнымъ образомъ изслѣдовать процессъ моральнаго одобренія и порицанія, образно и смутно обозначаемый подъ именемъ суда совѣсти. Схоластическая психологія, какъ было уже замѣчено, вообще не шла дальше Аристотеля, а въ нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ представляла даже ретроградное движеніе. Если психологія моральныхъ чувствъ осталась почти незатронутой у этого философа, то неудивительно, что схоластики ничего не сдѣлали въ этомъ отношеніи. Вообще, какъ въ древней философіи, такъ и въ схоластикѣ, психологія чувствованій, или духовныхъ волненій оставалась почти незатронутой. Отсюда нравственность разсматривалась исключительно съ интеллектуальной ея стороны, а глубокое значеніе волненій, по отношенію не только къ произвольнымъ дѣйствіямъ, но и къ моральной ихъ оцѣнкѣ, было не понято. Послѣдствіемъ былъ раціоналистическій взглядъ въ этикѣ, стремленіе объяснять всѣ факты нравственнаго сознанія операціями интеллектуальныхъ способностей, причемъ весьма мало удѣлялось вниманія болѣе глубокимъ вліяніямъ сердечной жизни. Этотъ раціонализмъ, господствовавшій долгое время въ новой философіи, замѣтенъ и у схоластиковъ. Тѣ схоластическіе богословы, которые не довольствовались аллегорическими представленіями о совѣсти, большею частью смотрѣли на нее какъ на особую функцію разума, причемъ аффективная ея сторона совсѣмъ опускалась изъ виду (1).

(1) Ѳ. Аквинатъ опредѣлялъ совѣсть какъ знаніе о нашихъ поступкахъ,—предшествующее, или сопровождающее. Summa Theol. I. qu. 79 art. 12. 13. *Stäudlin:* Gerschichte der Moralphilosophie. p. 549.

Теологическая точка зрѣнія была преобладающей у всѣхъ схоластиковъ всѣхъ партій, на которыя они раздѣлялись въ частныхъ пунктахъ, преимущественно—въ вопросѣ объ общихъ понятіяхъ. Критерій воли Божіей, Св. Писанія и Церкви одинаково признавался высшимъ критеріемъ нравственности какъ реалистами разныхъ оттѣнковъ, такъ и номиналистами. Но во всякомъ случаѣ существовало важное различіе въ воззрѣніи на нравственность у крайнихъ представителей этихъ направленій, которое близко подходило къ капитальному разногласію моралистовъ древняго и новаго времени и представляло теологическую его форму. Это разнорѣчіе въ древности и въ новой философіи состояло въ томъ, слѣдуетъ ли считать нравственность, разумѣя подъ ней какъ понятія о добрѣ и злѣ, такъ и расположеніе къ нравственно добрымъ поступкамъ, прирожденной человѣку, составляющей существенную принадлежность человѣческой природы? или моральныя понятія и навыки составляютъ позднѣйшій, такъ сказать, искуственный продуктъ человѣческаго развитія, возникающій въ силу общественнаго и государственнаго порядка,—вслѣдствіе того, что одни дѣйствія, какъ согласныя съ цѣлями общежитія, одобряются или даже предписываются, а другія, отличающіяся противоположнымъ направленіемъ, осуждаются и запрещаются? Мы дали наиболѣе широкое выраженіе этимъ двумъ воззрѣніямъ, борьба между которыми наполняетъ собой исторію древней и новой этики. Это—споръ о нравственной природѣ человѣка, и интересъ къ нему поддерживался преимущественно теологическимъ и метафизическимъ его значеніемъ. Въ греческой философіи этотъ споръ, который можно прослѣдить съ софистовъ [1], получилъ классическую форму выраженія. Именно вопросъ ставился такимъ образомъ: существуетъ ли справедливость по природѣ (φύσει), или въ силу установленія (θέσει) и закона (νόμῳ)? Одни изъ греческихъ мыслителей утверждали, что нѣтъ ничего справедливаго по природѣ, но все почитаемое справедливымъ зависитъ отъ человѣческихъ учрежденій, отъ узаконеній правителей государства. Другіе философы считали такое мнѣніе отрицаніемъ всякаго различія между

---

[1] *G. C. Lewis*: A Treatise on the Methods of observat. and reasoning in Politics. 1852. v. II. ch. XVIII. § 6. Not. 19. p. 133—134.

добромъ и зломъ, и старались указать основаніе нравственныхъ понятій въ природѣ самаго человѣка, или въ природѣ вещей, т. е. въ общемъ міровомъ порядкѣ. Въ тѣсной связи съ этимъ послѣднимъ воззрѣніемъ, особенно—какъ оно развивалось въ стоической философіи, находится понятіе о *естественномъ правѣ* (lex naturalis, jus naturale) римскихъ юристовъ. Нравственно-добрую жизнь стоики опредѣляли какъ жизнь согласную съ природой (1), отчасти въ смыслѣ міроваго порядка, отчасти въ значеніи разумной природы самого человѣка. Отсюда нравственный законъ назывался закономъ природы. Въ этомъ сбивчивомъ значеніи слова „природа“ и неменѣе сбивчивомъ и другого термина „законъ“(2) идея естественнаго закона была усвоена римскими юристами, принадлежавшими большею частью къ стоической школѣ, которые приложили эту идею къ римскому закону всѣхъ народовъ (jus omnium gentium). Обычное право всѣхъ народовъ Италіи, кромѣ самихъ римлянъ, разсматривалось, при свѣтѣ стоическихъ понятій, какъ кодексъ естественнаго права, когда-то дѣйствительно существовавшаго въ естественномъ состояніи человѣчества (3). Такимъ образомъ смутное философское понятіе у римскихъ юристовъ превратилось въ историческую фикцію, которой, можетъ быть, первоначально и не придавалось много вѣры классическими писателями о правѣ, но которая считалась полезной, такъ какъ давала основаніе для дѣйствительно важнаго различія между законами. Римскіе писатели о правѣ обратили вниманіе, что нѣкоторые законы писаннаго и обычнаго права составляютъ общую принадлежность всѣхъ человѣческихъ племенъ. Таковы простѣйшія моральныя тре-

---

(1) *E. Zeller*. Philosoph. der Griechen. 2 Aufl. III. 1. p. 204—205.

(2) Этотъ терминъ «законъ природы» въ этическомъ его употребленіи есть смѣшеніе двухъ понятій слова «законъ», изъ которыхъ одно выражаетъ извѣстный порядокъ природы, однообразіе дѣйствительныхъ событій, а другое—означаетъ нѣкоторое правило, нѣкоторое требованіе, которое должно быть исполнено, но часто не исполняется и можетъ совсѣмъ не исполняться. Это смѣшеніе реальной и идеальной точки зрѣнія, въ связи съ неопредѣленностью другаго термина «природа», служило источникомъ большой путаницы въ моральныхъ и юридическихъ теоріяхъ, какъ въ древности, такъ и у новыхъ философовъ.

(3) *H. Maine*: Anc. law, ch. III. p. 57—61.

бованія, запрещающія, напримѣръ, воровство, или убійство. Эти правила освящаютъ нѣкоторыя права, коренящіяся въ самой природѣ человѣка, наприм. право на жизнь, на собственность, право имѣть жену, производить дѣтей, и налагаютъ соотвѣтствующія обязанности. Такія моральныя и юридическія правила, общія всѣмъ законодательствамъ, признавались правилами естественнаго закона, которымъ управлялись люди, когда не было еще государственной организаціи и положительнаго законодательства. Положительный законъ даетъ только добавочную санкцію всеобщимъ требованіямъ естественнаго закона или права, которыя имѣютъ обязательную силу и помимо его санкцій Законъ государства издаетъ только тѣ правила, въ которыхъ разные народы расходятся между собой, которыя разнообразятся по обстоятельствамъ мѣста и времени и измѣняются вмѣстѣ съ ними (1).

Теорія естественнаго права у стоиковъ и римскихъ послѣдователей ихъ философіи соединялась съ особой теоріей происхожденія нашего знанія тѣхъ правилъ, которыя въ своей совокупности составляютъ кодексъ естественнаго права, или законъ естественной справедливости. Подъ вліяніемъ стоическаго ученія о κοιναὶ ἔννοιαι, т. е. о понятіяхъ принадлежащихъ всѣмъ людямъ и, вѣроятно, не безъ вліянія ученія Платона о знаніи какъ о воспоминаніи душей видѣннаго ей въ прежнемъ существованіи, у римскихъ писателей возникло ученіе о врожденныхъ идеяхъ, въ числѣ которыхъ фигурировали и моральныя понятія, считавшіяся общей принадлежностью всѣхъ людей и обнимаемыя генерическимъ понятіемъ естественнаго права. Предполагалось, что всякій человѣкъ, на какой бы низкой ступени ни стоялъ, обладаетъ непогрѣшимой способностью знать то, что онъ долженъ дѣлать и чего не долженъ дѣлать въ несложныхъ обстоятельствахъ своей жизни,—нѣкотораго рода инстинктомъ добра и зла, который дала ему природа для руководства въ поведеніи. Эта теорія представляетъ популярную форму интуитивизма, которую было бы большой ошибкой смѣшивать съ другими формами философскаго интуитивизма, напримѣръ—съ ученіемъ Аристотеля о самоочевидныхъ истинахъ. Краснорѣчи-

(1) *J. Austin*: Lect. on Jurisprud. 1869. v. I. p. 214.

вымъ пропагандистомъ ученія о врожденныхъ идеяхъ былъ Цицеронъ (1).

Представителями ученія о нравственности, какъ о существенной принадлежности самой природы нравственныхъ существъ, на средневѣковой почвѣ были реалисты; защитниками противоположнаго воззрѣнія на нравственность, какъ существующую по волѣ законодателя въ силу установленія, —νόμῳ καὶ θέσει, были позднѣйшіе номиналисты. Какъ и всѣ философскія проблемы, и этотъ вопросъ объ отношеніи нравственности къ человѣческой природѣ у схоластиковъ имѣлъ богословскій характеръ. Они спрашивали объ отношеніи моральнаго закона не къ человѣческой волѣ, а къ волѣ самаго Божества. Признавая Бога верховнымъ законодателемъ, а моральный законъ выраженіемъ Его воли, съ которой мы должны сообразоваться въ своихъ поступкахъ, схоластики расходились въ вопросѣ о томъ, на какомъ основаніи Богъ предписываетъ дѣйствія извѣстнаго рода и воспрещаетъ дѣйствія противоположныя? Почему, напримѣръ, Богъ воспрещаетъ обманъ, клятвопреступленіе, присвоеніе чужой собственности? потому ли, что такіе поступки безнравственны по самой природѣ своей, или—только потому что такова воля Божества? Говоря другими словами: подчиняется ли сама божественная воля нравственному закону, какъ вѣчному, неизмѣнному закону божественнаго разума?

---

(1) Ни Платонъ ни Аристотель не утверждали, что человѣкъ обладаетъ какимъ-бы то ни было знаніемъ съ самой минуты рожденія, независимо отъ опыта и обученія. Мнѣніе, что человѣкъ является на свѣтъ съ готовымъ знаніемъ, первый высказалъ Цицеронъ. Способность, внушающую намъ важнѣйшія истины, наприм бытія Божія, безсмертія души, а также правила естественной справедливости Цицеронъ называлъ «recta ratio». Онъ приписывалъ божественное происхожденіе этой способности непогрѣшимаго знанія, и прославлялъ неизмѣняемость и всеобщность открываемыхъ ею истинъ. Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna... Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et interpretator omnium Deus. De republ. III. 22. *Ср.* De leg. II, 4.

или воля Божества не знаетъ никакихъ ограниченій, такъ что самъ моральный законъ зависитъ отъ этой воли и помимо ея не имѣетъ никакого внутренняго значенія, никакой обязательной силы? Одни изъ схоластиковъ склонялись въ пользу перваго предположенія, другіе, преимущественно, номиналисты,—въ пользу послѣдняго.

Ученіе о существенномъ характерѣ нравственныхъ понятій совпадало съ реалистической теоріей общихъ понятій, которымъ приписывалась реальность, реальное существованіе in re, или ante rem. Съ этой точки зрѣнія моральныя понятія разсматривались какъ сущности, реально содержащіяся въ поступкахъ и существующія даже независимо отъ моральныхъ дѣйствій и прежде ихъ, какъ идеи божественнаго разума, какъ вѣчный и неизмѣняемый законъ самой Божественной природы, которому подчиняется, правда, не въ смыслѣ принужденія, а свободно, и сама божественная воля. Богъ предписываетъ нравственное добро по причинѣ внутренняго его превосходства, а не на оборотъ, какъ думалъ Д. Скотъ и номиналисты, именно—что добрыя дѣйствія хороши лишь по тому, что они предписываются Богомъ (1).

Средневѣковый номинализмъ есть, собственно, отрицаніе реальности общихъ понятій, или отрицаніе сущностей въ вещахъ, соотвѣтствующихъ общимъ понятіямъ. Общія понятія для номиналиста суть лишь общія названія,—термины, означающіе предметы со стороны ихъ сходства. Реально существуютъ только индивидуумы, индивидуальныя вещи, а не общія понятія, которыя суть лишь продукты отвлеченія и обобщенія. Эта логическая теорія универсаловъ соединялась съ эмпирической теоріей происхожденія нашего знанія. Многія изъ положеній Вильгельма Оккама напоминаютъ теоріи позднѣйшихъ эмпириковъ, соотечественниковъ Оккама, для которыхъ средневѣковый номинализмъ прокладывалъ дорогу и былъ не безъ вліянія на ихъ номиналастическія же воззрѣнія (2). Но во всякомъ случаѣ роль средневѣковаго номинализма была скорѣе отрицательная: его значеніе опредѣляется не столько положительными заслугами, сколько

(1) *Ueberweg*: Geschichte der Phil der scholast. Zeit. p. 206.

(2) *F. A. Lange*: Geschichte des Materialismus. 2 ed. 1872. v. I. p. 175.

отрицаніемъ самой коренной ошибки средневѣковаго реализма. Номинализмъ былъ первымъ проблескомъ скептицизма, первымъ протестомъ противъ средневѣковой метафизики, съ ея олицетвореніями абстрактныхъ терминовъ и ея ложнымъ методомъ, который препятствовалъ всякимъ успѣхамъ человѣческаго знанія. Отрицаніе реальности понятій должно было привести къ сознанію необходимости прослѣдить образованіе понятій изъ опыта, что въ свою очередь должно было вести къ критикѣ общепринятыхъ понятій въ наукѣ и жизни. Въ отношеніи собственно къ нравственнымъ понятіямъ, отрицаніе этихъ понятій какъ реальныхъ сущностей, присущихъ поступкамъ извѣстнаго рода, вызывало потребность обратиться къ изслѣдованію самихъ фактовъ нравственной жизни, чтобы въ нихъ самихъ найти основаніе, почему одни изъ нихъ означаются терминами выражающими одобреніе, а другія—терминами внушающими порицаніе. Но это, такъ сказать, возбуждающее вліяніе номиналистической теоріи общихъ понятій могло обнаружиться лишь въ новой философіи, при измѣнившихся къ лучшему историческихъ обстоятельствахъ. Сила номинализма заключается единственно въ его отрицаніи метафизическаго употребленія понятій, притомъ—такого употребленія, какое дѣлала изъ нихъ средневѣковая философія, т. е. какъ реальныхъ причинъ наблюдаемыхъ нами явленій. Крайній номинализмъ, смѣшивающій понятія съ общими названіями, не можетъ быть названъ правильной психологической теоріей; не говоря уже о томъ, что онъ оставляетъ не рѣшеннымъ и открытымъ для науки вопросъ объ онтологическомъ значеніи общихъ понятій, о существованіи, или не существованіи въ природѣ общихъ типовъ, по которымъ образуются единичныя вещи того или другаго рода или вида. Этотъ вопросъ, составляющій предметъ споровъ даже и въ настоящее время, и не только въ философіи, но и въ естествознаніи, не рѣшается простымъ заявленіямъ, что въ природѣ нѣтъ ничего общаго, что общее есть лишь наша умственная манера обнимать однимъ терминомъ множество единичныхъ предметовъ. Это положеніе, составлявшее всегда сущность номинализма, остается до сихъ поръ недоказаннымъ. Номинализмъ имѣлъ значеніе, лишь насколько онъ прокладывалъ путь для научныхъ изслѣдованій. Но тотъ же номинализмъ, не опираясь на изученіи фактовъ, обозначаемыхъ общими названіями, легко

приводитъ къ отрицанію всякаго объективнаго содержанія, смутно или ясно означаемаго этими терминами,—можетъ отворять двери субъективизму, безсодержательности и произвольнымъ теоріямъ, относительно соотвѣтствующихъ феноменовъ. Исторія нравственной философіи содержитъ въ себѣ достаточно примѣровъ вреднаго вліянія крайняго номинализма въ отношеніи къ моральнымъ понятіямъ. То ученіе древнихъ и новыхъ скептиковъ въ этикѣ, что моральныя понятія не означаютъ ничего реальнаго, что они все свое значеніе и обязательную силу получаютъ лишь въ силу установленія человѣческаго, или Божественнаго, есть образчикъ поверхностнаго взгляда, къ которому можетъ вести номинализмъ, какъ отрицаніе объективнаго значенія моральныхъ понятій. Если основаніемъ, почему одни дѣйствія хороши, а другія не хороши въ моральномъ смыслѣ, служитъ единственно произволъ законодателя; то хорошее дѣйствіе этотъ произволъ можетъ сдѣлать дурнымъ, и самый дурной поступокъ можетъ сдѣлать хорошимъ. Слѣдовательно всѣ моральныя различія условны и, на самомъ дѣлѣ, не существуетъ ничего ни нравственно хорошаго ни злаго. Эта доктрина есть, собственно, отрицаніе нравственности: въ ея богословской формѣ она есть отрицаніе нравственныхъ атрибутовъ Божества и моральнаго характера религіи, вслѣдствіе чего она отнимаетъ основаніе и у человѣческой нравственности.

Во всякомъ случаѣ наиболѣе распространеннымъ и ортодоксальнымъ ученіемъ средневѣковой философіи было существованіе нравственности *φύσει*. Схоластики принимали прирожденную способность знать различіе между добромъ и зломъ и естественное предрасположеніе къ нравственно-доброй жизни. Нравственная природа человѣка дарована ему въ самомъ актѣ творенія и есть подобіе нравственныхъ совершенствъ Творца. Естественный бытъ человѣчества, о которомъ учили древніе мыслители и мечтали древніе поэты, въ христіанскомъ міросозерцаніи, былъ замѣненъ райскимъ состояніемъ первыхъ людей, когда они руководствовались естественнымъ свѣтомъ разума и по самой природѣ своей были расположены къ добру. Но этотъ свѣтъ померкъ вслѣдствіе грѣхопаденія, и добрыя наклонности уступили мѣсто грѣховнымъ, которыя сдѣлались наслѣдственными въ человѣческомъ родѣ; отсюда необходимость для спасенія человѣчества въ сверхъестественномъ откровe-

нiи и искупленiи. Христiанское ученiе о первородномъ грѣхѣ, — особенно въ духѣ бл. Августина, авторитетъ котораго былъ высоко уважаемъ схоластиками, противодѣйствовало раціоналистическимъ воззрѣнiямъ, все-таки замѣтнымъ и у схоластиковъ.

Съ XIII вѣка въ схоластической литературѣ встрѣчается понятiе естественнаго права, съ которымъ схоластики могли непосредственно познакомиться изъ римскихъ источниковъ. Довольно распространеннымъ было дѣленiе законовъ на естественные, человѣческiе и божественные, или откровенные. Первые два класса соотвѣтствуютъ классическому дѣленiю законовъ на естественные и положительные. Для насъ имѣетъ особый интересъ, какъ понимали схоластики отношенiе между этими двумя классами законовъ. Естественный законъ есть сумма нравственныхъ предписанiй, которыя имѣютъ для себя основанiе въ самой природѣ человѣка, и которыя признаются разумомъ и составляютъ нормы разумнаго поведенiя (1). Всѣ человѣческiе законы только тогда могутъ быть оправданы въ глазахъ разума, когда они могутъ быть выведены изъ предписанiй закона естественнаго. Такимъ образомъ органомъ практическихъ наукъ морали и права, сообразно съ общими понятiями о научномъ методѣ, признавался силлогизмъ. Посредствомъ силлогизма выводятся всѣ особыя предписанiя морали и права изъ всеобщихъ и необходимыхъ принциповъ естественнаго права, также какъ, по мнѣнiю схоластиковъ, всѣ частныя теоретическiя истины наука дедуцируетъ изъ немногихъ принциповъ, истина которыхъ самоочевидна. Впрочемъ въ отношенiи достовѣрности заключенiй теоретическихъ и практическихъ принималось одно важное различiе. Теоретическiй разумъ имѣетъ дѣло съ тѣмъ, что существуетъ необходимо, что не можетъ существовать иначе. Отсюда, теоретическiе выводы о существующемъ также достовѣрны какъ и тѣ всеобщiе принципы, которые составляютъ исходный пунктъ силлогизацiи. Но разумъ практическiй имѣетъ дѣло съ человѣческими дѣйствiями, которыя происходятъ случайно, которыя могутъ происходить и иначе, чѣмъ они произошли на самомъ дѣлѣ, такъ какъ они зависятъ отъ воли человѣка. Поэтому, необходимостью отличаются лишь всеобщiя

(1) *Stäudlin:* Gesch. der Moralphilosophie. p. 527—530.

практическія истины, но не выводы, дѣлаемые изъ нихъ. И чѣмъ дальше мы будемъ вести свои дедукціи, чѣмъ дальше будемъ уходить отъ всеобщихъ предписаній естественнаго закона и спускаться къ конкретнымъ фактамъ дѣйствительной жизни, тѣмъ меньше необходимости будетъ въ нашихъ заключеніяхъ. Говоря другими словами, естественный законъ, оставаясь неизмѣннымъ въ своихъ абстрактныхъ предписаніяхъ, въ частныхъ своихъ приложеніяхъ измѣняется сообразно съ обстоятельствами мѣста и времени. Принципомъ этихъ измѣненій служатъ соображенія пользы или вреда, требующія разныхъ ограниченій общихъ моральныхъ истинъ (1). Эти положенія Ѳомы Аквината напоминаютъ позднѣйшую теорію, господствовавшую преимущественно въ школѣ Рида,—о двоякомъ способѣ происхожденія этическихъ понятій: интуитивномъ—для тѣхъ, которыя общи всѣмъ людямъ, и опытномъ — для отличающихся измѣнчивостью сообразно съ обстоятельствами мѣста и времени. Двоякое происхожденіе предполагаетъ и двоякій критерій: достовѣрность всеобщихъ моральныхъ истинъ не нуждается въ повѣркѣ, такъ какъ она усматривается непосредственно, но тѣ видоизмѣненія и ограниченія, которымъ подлежатъ эти истины въ опредѣленныхъ конкретныхъ случаяхъ, испытываются критеріемъ полезности, т. е. ихъ вліяніемъ на счастье людей и цѣлыхъ человѣческихъ обществъ. Какъ первое приближеніе къ болѣе точной теоріи нравственности, эта смѣшанная интуитивно-утилитарная теорія не лишена значенія и могла служить руководствомъ при изслѣдованіи феноменовъ моральной жизни. Различіе между постояннымъ и измѣнчивымъ элементами въ нравственныхъ воззрѣніяхъ человѣчества имѣетъ за себя основаніе, и приложеніе критерія пользы къ объясненію различныхъ видоизмѣненій, которымъ подлежатъ моральныя идеи у разныхъ народовъ и въ разныя эпохи, было совершенно правильнымъ въ методическомъ отношеніи и могло вести къ важнымъ открытіямъ. Но для исполненія этой научной задачи требовалось гораздо больше, чѣмъ въ состояніи была сдѣлать схолатическая наука. Требовались наблюденія тѣхъ разнообразій, которыя дѣйствительно представляютъ моральныя понятія и обычаи у разныхъ народовъ и у одного и того-же народа, въ разные періо-

(1) Ibidem. p. 532—533.

ды его историческаго существованія. Такимъ образомъ нуженъ былъ широкій этнологическій и историческій опытъ, котораго не доставало схоластикамъ, и къ которому они не чувствовали ни малѣйшаго интереса. Но одного опыта, если бы даже онъ и возможенъ былъ для схоластиковъ, было мало: одно наблюденіе моральныхъ понятій и обычаевъ не повело бы дальше, такъ называемыхъ, эмпирическихъ обобщеній, которыя были бы пригодны лишь для незначительной группы феноменовъ этого рода; тогда какъ всякое распространеніе ихъ на другія, повидимому, сходныя явленія было бы весьма рискованнымъ. Законы нравственной жизни могутъ быть получены лишь посредствомъ дедукціи ихъ изъ болѣе общихъ законовъ человѣческой природы; тогда какъ эмпирическія обобщенія, какъ и отдѣльные факты, сами нуждаются въ объясненіи, которое они и находятъ для себя въ общихъ законахъ, сами составляя въ тоже время индуктивную ихъ повѣрку (1). Эти пріемы изслѣдованія могли привести къ тому важному заключенію, что всеобщія моральныя правила, признаваемыя всѣми людьми, составляютъ послѣдствіе и практическую сторону общихъ законовъ природы человѣка, тогда какъ ихъ варіаціи объясняются осложненіями этихъ законовъ, вслѣдствіе измѣнчивыхъ условій мѣста и времени. Такой взглядъ на задачи и пріемы какъ этики, такъ и другихъ моральныхъ наукъ составляетъ лишь позднѣйшее пріобрѣтеніе науки, и мы въ общихъ чертахъ привели его для того, чтобы измѣрить разстояніе, отдѣляющее болѣе зрѣлыя понятія новаго времени отъ господствовавшихъ въ средніе вѣка, а отчасти—и въ новой философіи. Схоластическая наука, въ силу преданій Аристотелевой логики, считала достойнымъ для себя предметомъ только истины всеобщія и необходимыя, которыя она думала получить сразу, не обращаясь къ изслѣдованію частностей,—истины, которыя она считала неотъемлемой принадлежностью человѣческаго разума, даровымъ подаркомъ природы, или божественнаго ея виновника. Всѣ частныя различія между вещами или явленіями она исключала изъ науки, какъ случайности, которыя будто-бы не могутъ быть подведены подъ общіе законы

(1) *J. S. Mill*: System of Logic. 7 ed. 1868. v. II. B. VI Ch. X. On the inverse deductive or historical Method.

и правила. Это осужденіе опиралось лишь на томъ основаніи, что частные факты не поддаются силлогизаціи, не могутъ быть выведены изъ немногихъ самоочевидныхъ истинъ, которыя, въ существѣ дѣла, обыкновенно отличаются чисто-формальнымъ характеромъ, а не рѣдко представляютъ пустыя тавтологіи Всеобщія моральныя истины, постуляты такъ называемаго естественнаго закона, о которыхъ толковали схоластики—именно такого рода. Ѳ. Аквинатъ главное мѣсто между ними отводилъ той неприложной истинѣ, что мы должны поступать согласно съ разумомъ, и приписывалъ этому неопредѣленному принципу такую же достовѣрность, какъ теоремѣ о равенствѣ угловъ треугольника. Мы должны поступать разумно: это—правда; но что значитъ поступать разумно, или какіе поступки разумны? Вотъ этой главной проблемы моральной науки схоластики не въ силахъ были рѣшить. Въ ближайшемъ опредѣленіи требованій естественнаго закона, когда приходилось рѣшать относительно опредѣленныхъ моральныхъ истинъ: слѣдуетъ ли ихъ считать обязательными для человѣка по самому ихъ существу, или только въ силу установленія божескаго или человѣческаго? между схоластическими докторами, также какъ и между интуитивистами новаго времени, обнаруживалось разногласіе. Между томистами и скотистами были споры о томъ, которыя изъ десяти заповѣдей считать предписаніями естественнаго разума и которыя—нѣтъ? Находились схоластики, которые празднованіе субботы признавали всеобщимъ правиломъ естественнаго закона, а обязанности въ отношеніи къ ближнимъ считали обязательными лишь только потому, что онѣ предписаны Богомъ (1).

Строго-научныя изслѣдованія явленій нравственной жизни опираются на томъ предположеніи, что эти дѣйствія опредѣляются извѣстными причинами, которыя могутъ быть констатированы, что опредѣленныя причины, дѣйствующія на волю какъ ея мотивы, сопровождаются всегда опредѣленными дѣйствіями, и что поэтому возможно открывать общіе законы, которымъ подчиняются дѣйствія разумныхъ агентовъ. Но всеобщность закона причинности, или идея однообразія

(1) *Ständlin*: Gesch. d. Moralphilos. p. 553—558.

природы, не исключающая и произвольныхъ дѣйствій человѣка, получила право гражданства въ наукѣ лишь въ сравнительно недавнее время. Въ древности ближе другихъ подходили къ этому воззрѣнію атомисты и стоики; но у первыхъ оно соединялось съ матеріализмомъ, а у послѣднихъ съ пантеизмомъ, и вообще у тѣхъ и у другихъ слабо отличалось отъ фатализма. Аристотель, величайшій авторитетъ схоластиковъ, училъ о существованіи въ природѣ явленій случайныхъ, которыя не опредѣляются причинами, и относительно которыхъ нельзя сказать впередъ, произойдутъ они или нѣтъ. Законъ исключеннаго третьяго не приложимъ къ этимъ явленіямъ: пока они не наступили въ дѣйствительности, можно и сообразно съ самой дѣйствительностью говорить о нихъ, что они могутъ быть и не быть, наприм. завтра можетъ идти и нейти дождь, какъ случится. Относительно этого явленія сегодня существуетъ моментъ безразличія,—возможность поворота и въ ту и другую сторону. Къ числу явленій, не вполнѣ опредѣляемыхъ предшествующими фактами или причинами, Аристотель причислялъ и произвольныя дѣйствія человѣка Въ человѣкѣ существуетъ способность производить извѣстныя дѣйствія и не производить ихъ, способность къ противоположнымъ рѣшеніямъ, *δύναμις ἐναντίων* (1). Въ этомъ ученіи Аристотеля слѣдуетъ видѣть зародышъ схоластической теоріи свободы воли, въ смыслѣ индифферентизма, или безразличія воли къ мотивамъ. Нѣкоторые изъ схоластическихъ писателей учили, что существуютъ причины необходимыя и свободныя. Причины явленій внѣшней природы суть причины необходимыя: онѣ необходимо производятъ извѣстныя дѣйствія, если не встрѣчаютъ для себя препятствій. Но воля человѣческая и божественная есть агентъ свободный, не зависящій отъ посторонннихъ причинъ. Воля опредѣляетъ саму себя, есть единственная причина своихъ обнаруженій. Отсюда произвольныя дѣйствія случайны и не могутъ быть предсказываемы. Правда, разумъ имѣетъ вліяніе на рѣшенія воли; но воля не связывается, не принуждается необходимо къ дѣйствіямъ соображеніями и внушеніями разума: она можетъ слѣдовать имъ и не слѣдовать, можетъ хотѣть чего-нибудь

(1) *G. Grote*, Aristotle 1872. v I. ch. IV. p. 165—167.

и дѣйствовать наперекоръ разуму (1). Читая эти положенія схоластиковъ второй половины XIII вѣка, мы какъ будто читаемъ новыхъ защитниковъ свободы воли,—противниковъ Гоббза, Коллинза, Спиноза и Лейбница и другихъ детерминистовъ. Тенденціи схоластики, схоластическія манеры мыслить продолжались и въ новой философіи въ нѣкоторыхъ философскихъ школахъ. Иногда онѣ выступали ясно, иногда—прикрыто, съ большими претензіями на глубину и научность и облеченные въ болѣе туманную терминологію. При изложеніи подобныхъ теорій воли на англійской почвѣ мы увидимъ такое же стремленіе къ олицетворенію воли въ видѣ особаго существа, одареннаго той же способностью выбора, той же произвольностью, которая отличаетъ и наши дѣйствія и которая остается также мало уясненной, если приписывается не намъ самимъ, а нѣкоторому агенту находящемуся въ насъ. Тоже стремленіе смѣшивать произвольныя дѣйствія съ дѣйствіями свободными въ смыслѣ независимости отъ причинъ, и дѣйствія зависящія отъ причинъ—съ дѣйствіями необходимыми, въ смыслѣ принужденія, отличаетъ и новыя теоріи индифферентизма воли, какъ и простодушныя умозрѣнія по этому предмету схоластиковъ. Таже боязнь послѣдствій для религіи и нравственности, которая всегда служила и сейчасъ служитъ главнымъ препятствіемъ къ принятію новыхъ научныхъ открытій, сказывается какъ у новыхъ защитниковъ безразличія воли къ мотивамъ, такъ и у схоластическихъ ихъ предшественниковъ.

Ученіе о необходимости человѣческихъ дѣйствій, съ нѣкоторыми ограниченіями, принималось тѣми изъ схоластиковъ, которые въ этомъ вопросѣ находились подъ вліяніемъ богословскихъ воззрѣній бл. Августина. Августинъ училъ о предопредѣленіи и необходимомъ дѣйствіи благодати, спасающей человѣка безъ всякихъ заслугъ съ его стороны. Онъ допускалъ свободу воли въ первомъ человѣкѣ до его грѣхопаденія, — училъ, что отъ самаго человѣка зависѣло исполнить или не исполнить заповѣдь Божію. Послѣ грѣхопаденія человѣкъ утратилъ свою свободу, сдѣлался рабомъ грѣха; поэтому онъ не можетъ дѣлать добрыхъ дѣлъ своими собственными усиліями. Но Богъ, избравшій

(1) *Stäudlin*: Gesch. der Moralphilos. p. 550—551.

отъ вѣчности однихъ людей къ спасенію, а другихъ къ погибели, чудомъ своей благодати склоняетъ волю избранниковъ къ добру и принуждаетъ ее къ добрымъ дѣйствіямъ, предоставляя другихъ влеченіямъ ихъ собственной порочной воли. По смыслу этого ученія, причиной добрыхъ дѣлъ оказывается не самъ дѣятель, а Божество, и вмѣненіе ихъ въ заслугу обусловливается единственно волей Божества. Не касаясь богословской стороны этого ученія, замѣтимъ лишь, что бл. Августинъ смѣшивалъ два различныхъ понятія о свободѣ воли. Говоря о свободѣ перваго человѣка грѣшить или не грѣшить, онъ разумѣетъ свободу въ метафизическомъ смыслѣ,—свободу воли отъ мотивовъ. Но говоря о порабощеніи воли грѣху и освобожденіи ея отъ этого рабства, онъ разумѣетъ свободу въ моральномъ смыслѣ, — независимость воли отъ грѣховныхъ мотивовъ, которая не исключаетъ ея зависимости отъ побужденій нравственно-добрыхъ (1). Многіе изъ замѣчательнѣйшихъ схоластиковъ держались Августинова ученія о предопредѣленіи и о дѣйствіи благодати на человѣческую волю; они старались лишь смягчить слишкомъ рѣзкій характеръ этого ученія и согласить теорію Августина съ нравственными совершенствами Божества. Но схоластики, занятые богословской стороной этой проблемы, ничего не сдѣлали для ея научной постановки и рѣшенія. Они смѣшивали метафизическую свободу съ моральной, и усложняли и безъ того сложный вопросъ объ отношеніи воли къ мотивамъ богословской проблемой объ отношеніи ея къ божественному предвѣдѣнію и предопредѣленію, т. е. къ уму и волѣ Божества. Метафизическія и теологическія затрудненія, къ которымъ приводилъ тотъ или другой взглядъ на значеніе воли человѣка, давали обильную пищу формальному остроумію схоластиковъ, которые своими тонкими различеніями (distinctiones) умѣли обходить извѣстную проблему, облекая ея въ туманъ безсодержательныхъ фразъ и давая ей лишь кажущееся объясненіе (2). Вопросъ о волѣ прежде

(1) Свобода Адама была posse non peccare, свобода святыхъ — non posse peccare. *Aug.* De corrupt. et gratia 33. *Ueberweg*: Die Patrist. Philos. Grundriss. v. II. p. 90. *Ср. A. Bain*: Moral and Mental Science. 1868. p. 408—410. *E. Zeller*: Theolog. Jahrbuch. Tub. 1854. p. 295. ff.

(2) Нѣкоторыя изъ этихъ тонкостей осмѣивалъ Гоббзъ. *См.* On Liberty and Necessity. Works. 1750. p. 474.

всего, есть вопросъ психологіи, которая дѣлаетъ предметомъ своихъ изслѣдованій произвольныя дѣйствія, независимо отъ всякихъ метафизическихъ или богословскихъ предположеній. Но мы видѣли уже, въ какомъ состояніи была схоластическая психологія: дальше Аристотеля она не шла, и если этотъ философъ недостаточно обратилъ вниманія на зависимость воли отъ мотивовъ и оставилъ вопросъ о произвольныхъ дѣйствіяхъ не выясненнымъ, то и подавно схоластики были не въ состояніи восполнить этотъ существенный недостатокъ своего авторитета въ философіи.

Чтобы дополнить общій очеркъ состоянія этики въ средніе вѣка, остается сказать нѣсколько словъ о *казуистикѣ*. Казуистика возникла изъ практическихъ потребностей римско-католической церкви: она первоначально служила руководствомъ для исповѣди, на которой могутъ представляться затруднительные для совѣсти кающагося случаи,—такъ называемые, casus conscientiae. Постепенно выработалась особая дисциплина, какъ слѣдуетъ относиться духовнику къ подобнымъ случаямъ, какія наставленія онъ можетъ предложить для такихъ фактовъ, относительно которыхъ общія правила оказывались недостаточными, или — когда представлялась коллизія нѣсколькихъ правилъ [1]. Лежавшая въ основѣ казуистики общая идея можетъ быть названа вѣрной. Въ жизни всегда могутъ представиться случаи, въ которыхъ весьма трудно найтись для человѣка даже съ высоко развитымъ нравственнымъ смысломъ. Наука, конечно, не можетъ указать правила на каждый подобный случай; это прочиворѣчило бы самому понятію правила, которое отличается всегда болѣе или менѣе общимъ характеромъ, е. е. имѣетъ приложеніе не къ одному, а къ цѣлой группѣ сходныхъ фактовъ. Но наука не ограничивается одними наиболѣе широкими правилами, которыя въ своемъ примѣненіи весьма часто допускаютъ и требуютъ исключеній и особыхъ видоизмѣненій. Научная теорія нравственности должна сводить эти особые случаи къ общимъ группамъ и для нихъ устанавливать особыя правила, отличающіяся лишь болѣе опредѣленнымъ содержаніемъ и имѣющія болѣе тѣсный кругъ приложенія, сравнительно съ болѣе широкими мораль-

---

[1] *Hallam*: Introd. to the Liter. of Europe. V. III. P. III. ch. IV. § 1. Ср. *Stäudlin*: Gesch. der christlichen Moral. 1808. p. 73—74.

ными истинами. Такія спеціальныя изслѣдованія моральной стороны нѣкоторыхъ явленій общественной или частной жизни, относительно которыхъ существуютъ разнообразные взгляды, выступающіе, по видимому, съ одинаковыми правами на разумность и на соотвѣтствіе съ требованіями нравственности или права, необходимо принимаютъ казуистическій характеръ. При изслѣдованіяхъ этого рода особенно и обнаруживается потребность въ одномъ общемъ критеріи, которымъ можно было бы испытывать сталкивающіяся воззрѣнія и опредѣлять съ возможной научной точностью тѣ ограниченія и исключенія, которымъ должны подлежать общія правила въ ихъ приложеніи къ сложнымъ фактамъ дѣйствительности. Такія изслѣдованія имѣютъ большую практическую важность, если только они дѣлаются въ истинно научномъ духѣ, имѣютъ предметомъ дѣйствительно-серьезные вопросы и производятся согласно съ условіями строгаго метода. Отсутствіе этихъ условій ведетъ къ произволу, къ мелочности и даже къ извращенію моральныхъ понятій. Богословская казуистика постепенно утратила жизненный интересъ и практическое значеніе, которыя она имѣла прежде. Казуисты устанавливали исключенія изъ моральныхъ правилъ часто совершенно произвольно: то въ духѣ неумѣреннаго ригоризма, то уже слишкомъ снисходительно. Образовалась особая теорія вѣроятностей для рѣшенія вопросовъ о нравственномъ тѣхъ или другихъ дѣйствій, не имѣющая ничего общаго съ научной теоріей вѣроятностей. Чтобы рѣшить какой-нибудь затруднительный вопросъ, требовалась вѣротная оцѣнка разныхъ авторитетовъ по этому премету. Такъ какъ всякій считалъ себя въ правѣ судить о достоинствѣ авторитета того или другаго изъ прежнихъ казуистовъ, то понятно, что *пробабилизмъ* давалъ полный просторъ для произвольныхъ толкованій. Нѣкоторыя ученія схоластическихъ казуистовъ отличались даже опаснымъ характеромъ и были осуждаемы на Соборахъ (1). Но казуистика оказалась особенно опаснымъ орудіемъ послѣ, въ рукахъ іезуитовъ, которымъ они пользовались для достиженія своихъ безнравственныхъ цѣлей. Казуистическія сочиненія, если не всѣхъ, то большинства учени-

(1) Таково было, напримѣръ, ученіе франциканца *Petit* о правѣ каждаго лица убить тирана,—ученіе, осужденное на Констанскомъ Соборѣ. *Stäudlin*: Gesch. d. christl. Moral. p. 61. ff.

ковъ Лойолы, имѣли цѣлью дать наставленія, какъ обходить правила строгой нравственности, если они оказывались неудобными. Ихъ тенденціи шли въ разрѣзъ съ истиннымъ духомъ христіанства и подрывали самыя основанія нравственности. Строгое нравственное чувство Паскаля было возмущено моралью іезуитовъ, и его сочиненіе Lettres provinciales было безпощаднымъ обличеніемъ ихъ безнравственнаго искусства. Оно положило конецъ, по крайней мѣрѣ, печатной, открытой пропагандѣ принциповъ іезутской нравственности.

Этотъ краткій обзоръ моральнаго ученія схоластиковъ приводитъ къ тому заключенію, что во весь длинный періодъ времени среднихъ вѣковъ этика, какъ наука, не сдѣлала никакихъ успѣховъ. Схоластическій методъ оказался совершенно безсильнымъ въ приложеніи къ сложнымъ вопросамъ нравственной жизни. Но, во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что богословскій характеръ схоластической этики соотвѣтствовалъ преобладающему интересу той эпохи, — былъ послѣдствіемъ общаго теологическаго міровоззрѣнія, господствовавшаго въ средніе вѣка. Философія схоластиковъ была продуктомъ самой жизни: и пока въ средневѣковомъ обществѣ оставались господствующими религіозно-церковные интересы, не было никакихъ побужденій къ самостоятельному изслѣдованію вопросовъ, касающихся нравственной жизни. Нравственное ученіе христіанской религіи, по своему высокому внутреннему превосходству, казалось, не требовало научной обработки и не допускало научной критики. Моральная жизнь средневѣковаго человѣка была такъ тѣсно связана съ религіозными представленіями, такъ полно была насыщена религіознымъ духомъ, что всякая мысль искать научныхъ основаній для нравственности должна была казаться богохульствомъ и посягательствомъ на неприкосновенность божественнаго авторитета. Кромѣ этого чисто религіознаго интереса, общаго всѣмъ религіознымъ системамъ, были и другіе мотивы не такого священнаго характера, которые служили препятствіемъ научной этикѣ. Вопросы, о которыхъ трактуетъ эта наука, суть вопросы самой жизни, и то или другое рѣшеніе ихъ не можетъ не затрогивать человѣческихъ интересовъ, особенно интересовъ господствующихъ классовъ въ обществѣ, какими были въ средніе вѣка духовенство и феодальное дворянство. И въ средніе вѣка можно было безопасно разсуждать о пробле-

махъ математики, потому что математика имѣетъ слишкомъ далекое отношеніе къ порядкамъ господствующимъ въ обществѣ. Но если бы, по замѣчанію одного изъ мыслителей новаго времени, геометрическія теоремы также затрогивали человѣческіе интересы, какъ—положенія наукъ о нравственности или о правѣ; то и свободное занятіе геометріей встрѣтило бы такое же противодѣйствіе, какъ и свобода мысли въ вопросахъ этики, политики и другихъ практическихъ наукъ (1). Съ другой стороны, если бы даже и не существовало этихъ препятствій въ самомъ строѣ средневѣковой жизни; то въ силу самаго характера предмета, съ которымъ имѣетъ дѣло этика, научное рѣшеніе моральныхъ проблемъ, при общемъ состояніи средневѣковой науки, представлялось не возможнымъ. Достаточно обратить вниманіе на зависимость этики отъ теоретическаго изслѣдованія человѣческой природы: достаточно вспомнить о тѣсной связи научной антропологіи съ науками о природѣ для того, чтобы понять, что научное изслѣдованіе нравственной жизни было преждевременно въ періодъ господства схоластики, т. е. если бы даже не существовало внѣшнихъ для него препятствій, то оно было не мыслимо, вслѣдствіе органической связи моральныхъ наукъ со всѣми другими науками. Научный прогрессъ совершался въ порядкѣ, опредѣляемомъ большей или меньшей сложностью отношеній, составляющихъ предметъ отдѣльныхъ наукъ. Явленія человѣческой жизни, частной и особенно общественной, отличаются наибольшей сложностью сравнительно со всѣми другими феноменами; поэтому научное ихъ объясненіе не можетъ обойтись безъ помощи другихъ наукъ, имѣющихъ ближайшее отношеніе къ тому же самому предмету, изслѣдующихъ тотъ же предметъ лишь съ другихъ точекъ зрѣнія. Этой двоякой зависимостью нравственной философіи: съ одной стороны—отъ характера воззрѣній господствующихъ въ обществѣ, а съ другой — отъ успѣховъ другихъ отраслей человѣческаго знанія объясняется, сравнительно, позднее появленіе самостоятельныхъ изслѣдованій въ этомъ отдѣлѣ философіи.

---

(1) *Th. Hobbes*: Leviath. c. XI. p. 140. Ed. 1750.

Въ эпоху возрожденія, обнимающую собой цѣлыхъ два столѣтія, этика, какъ наука, тоже не сдѣлала существенныхъ успѣховъ. Это было переходное время, когда старыя воззрѣнія болѣе и болѣе утрачивали значеніе, а новыя идеи не вполнѣ еще выяснились, чтобы найти для себя выраженіе въ философіи. Для того чтобы философская мысль новаго времени могла обратиться къ самостоятельнымъ изслѣдованіямъ естественныхъ основъ нравственности, нуженъ былъ процессъ эманципаціи человѣческаго разума и нравственной жизни отъ тѣхъ оковъ, которыя налагала на всю духовную жизнь человѣка средневѣковая Церковь. Указать причины упадка средневѣковой жизни, прослѣдить всѣ фазисы великой революціи, совершившейся въ эпоху возрожденія и создавшей новый порядокъ во всѣхъ сферахъ: духовной, общественно-политической и церковной,—есть дѣло исторіи культуры. Направленія, собственно, въ области философіи этой многознаменательной эпохи представляютъ слишкомъ много разнообразія для того, чтобы можно было охарактеризовать каждое изъ нихъ, хотя бы даже въ общихъ чертахъ (1). Для нашей цѣли достаточно указать на перемѣну въ нравственныхъ воззрѣніяхъ, которая болѣе или менѣе обнаружилась въ это время, какъ въ самой жизни, такъ и въ философскихъ направленіяхъ, выступившихъ на мѣсто схоластики.

Средневѣковый идеалъ моральной жизни былъ проникнутъ духомъ аскетизма. Въ глазахъ средневѣковаго аскета вся матеріальная природа представлялась, какъ нѣчто чуждое и враждебное нашей нравственной жизни, цѣль которой полагалась въ загробной жизни. Красота природы, красота человѣческихъ формъ, прекрасный міръ искуства, создаваемый самимъ человѣкомъ, съ точки зрѣнія средневѣковой морали,

(1) Философія эпохи возрожденія не нашла еще для себя спеціальнаго историка. Въ общихъ курсахъ болѣе другихъ удѣляется ей вниманіе у *Ritter*'а въ его. Die christliche Philosophie. 1859. v. II. ch I—III. Весьма важнымъ пособіемъ служитъ *Hallam*'а Introduction to the Literature of Europe v I и II. Моральное ученіе гуманистовъ и натуръ-философовъ обстоятельно изложено у *Stäudlin*'а въ его: Geschichte der christlichen Moral.

имѣли совершенно противоположное значеніе, чѣмъ они имѣютъ теперь и имѣли въ древней Греціи. Для средневѣковаго аскета, для Бернара, или Св. Франциска, прекрасное въ природѣ и искуствѣ было діавольскимъ наважденіемъ,—однимъ изъ тѣхъ безчисленныхъ средствъ къ человѣческой погибели, которымъ располагаетъ врагъ человѣческаго рода. Міръ сотворенъ Богомъ, но вслѣдствіе грѣха онъ подпалъ власти діавола: онъ лежитъ во злѣ и представляетъ человѣку тысячи искушеній на пути къ его небесной родинѣ. Всякое наслажденіе чувствъ, всякая забота о тѣлѣ, преступающая предѣлы крайней необходимости, съ этой точки зрѣнія, признавались грѣховными. Нашъ тѣлесный организмъ разсматривался не какъ орудіе для нашей духовной жизни и необходимое средство для осуществленія высшихъ цѣлей нашего существованія, а какъ нѣчто враждебное духу, какъ источникъ грѣховныхъ побужденій и склонностей,—препятствіе къ моральному преуспѣянію, котораго мы должны постоянно остерегаться и съ которымъ должны вести безпрерывную борьбу. Отсюда въ ряду нравственно-религіозныхъ требованій: отказъ отъ чувственныхъ удовольствій, даже самоумерщвленіе плоти, въ средніе вѣка, занимали первое мѣсто и считались средствомъ къ достиженію высшаго совершенства. Впрочемъ, говоря объ аскетизмѣ средневѣковой морали, мы не должны забывать, что вмѣстѣ съ этими требованіями: самоотреченія, умерщвленія плоти, презрѣнія внѣшней красоты и всѣхъ мірскихъ радостей предписывались также и дѣла высокой христіанской любви: — самопожертвованіе ради ближнихъ, состраданіе и дѣятельная помощь бѣднымъ и несчастнымъ и т. п. Поэтому, было бы несправедливо и односторонне имѣть въ виду одинъ лишь аскетизмъ средневѣковаго христіанства, забывая другія его стороны, которыми объясняется его высокое культурное значеніе въ исторіи человѣчества, и которыхъ оно не утратило и въ темный періодъ среднихъ вѣковъ. Это замѣчаніе мы считали не лишнимъ; потому что нѣкоторые изъ мыслителей новаго времени, относившіеся отрицательно къ христіанству, понимали его нравственный идеалъ исключительно въ смыслѣ средневѣковаго аскетизма, забывая при этомъ христіанскій характеръ собственно моральныхъ принциповъ, какъ наприм. принципа всеобщей любви къ человѣчеству, нечуждаго и средневѣковому христіанству.

Нравственное міровоззрѣніе эпохи возрожденія, находившее для себя выраженіе и въ философскихъ и литературныхъ произведеніяхъ гуманизма, и въ созданіяхъ искусства, и въ самихъ нравахъ и жизни образованныхъ классовъ общества, представляетъ отрицаніе аскетизма и возвращеніе къ свѣтлому, радостному міровоззрѣнію классической эпохи. Монашескія воззрѣнія среднихъ вѣковъ уступаютъ мѣсто нравственно-эстетическимъ идеаламъ великихъ мыслителей Греціи Прекрасное уже не разсматривается какъ нѣчто противоположное нравственно-доброму; напротивъ оно снова вступаетъ съ нимъ въ тѣснѣйшую связь, и идеаломъ совершенства, какъ въ древности, признается καλὸν κἀγαθόν, прекрасное и доброе вмѣстѣ. Любовь къ прекрасному не считается уже богопротивной; напротивъ, она признается средствомъ возвышенія къ божественному. Природа и Богъ не разсматриваются какъ нѣчто чуждое одно другому, какъ члены моральнаго контраста; напротивъ, подъ вліяніемъ платоновой философіи и неоплатонизма. природа признается внѣшнимъ выраженіемъ Божества, воплощеніемъ божественныхъ идей или силъ. Греческая философія, особенно въ періодъ ея борьбы съ христіанствомъ, была обоготвореніемъ природы, которая признавалась истеченіемъ божества и воплощеніемъ въ матеріи божественныхъ силъ. Это представленіе, въ неоплатонической школѣ, соединялось съ требованіемъ своего рода аскетизма, какъ средства къ освобожденію отъ чувственности и возвращенію души къ ея божественному первоисточнику. Представленія болѣе или менѣе пантеистическаго характера снова появляются въ эпоху возрожденія: они выступаютъ на смѣну слишкомъ рѣзкаго дуализма средневѣковой эпохи, но безъ того морально-аскетическаго оттѣнка, который они имѣли въ періодъ упадка греческой философіи и культуры. Неоплатоническія воззрѣнія соединяются съ классическимъ обожаніемъ красоты въ природѣ и искуствѣ. „Красота“, говоритъ одинъ поэтъ эпохи возрожденія, „раждается отъ Бога, а центръ ея есть нравственное добро“ (1). Понятно, что вмѣстѣ съ общимъ міровоззрѣніемъ измѣнился взглядъ и на человѣческое тѣло. Оно сдѣлалось однимъ изъ наиболѣе любимыхъ предметовъ иску-

(1) См. *M. Carriere:* Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung. 1871. v. IV. p. 11.

ства,—живости и пластики. Но въ произведеніяхъ искуства красота и благородство формы служили лишь внѣшнимъ воплощеніемъ высоко-нравственныхъ, общечеловѣческихъ идеаловъ. На тѣло перестали смотрѣть какъ на орудіе и источникъ грѣха, но какъ на высокохудожественное произведеніе природы, красотой своей выражающее красоту души. Удовлетвореніе его потребностей не только не считалось грѣховнымъ, но даже чувственныя наслажденія признавались вполнѣ согласными съ требованіями нравственности. Въ богатыхъ общинахъ Италіи чувственныя удовольствія переходили нерѣдко даже въ грубый матеріализмъ, напоминавшій худшія времена классическаго міра.

Измѣнившіяся понятія о нравственности находили для себя выраженіе въ изящной литературѣ, въ произведеніяхъ искуства, въ нравахъ и обычаяхъ образованныхъ классовъ общества. Многіе гуманисты, относясь враждебно къ схоластикѣ, не разрывали своей связи съ христіанствомъ, идеи котораго они старались согласить съ тѣми или другими философскими системами древняго міра. Они высоко уважали нравственное ученіе христіанской религіи, но понимали его въ общечеловѣческомъ гуманномъ духѣ. Но уже въ XVI вѣкѣ появляются идеи о независимости морали отъ религіи. Помпонацій, замѣчательнѣйшій изъ мыслителей ново-падуанской школы, опровергалъ всѣ аргументы, которыя могутъ быть представлены въ пользу безсмертія души, и высказывалъ убѣжденіе, что вѣра въ безсмертіе совсѣмъ не нужна для нравственности. Безсмертіе души придумано для тѣхъ, кто не можетъ управлять собой: для нихъ нужны будущія награды и наказанія, какъ мотивы хорошей жизни. Истинно добродѣтельный человѣкъ любитъ добродѣтель ради ея самой, и она служитъ для него единственной наградой ([1]). Въ концѣ XVI-го вѣка идея о независимости нравственности отъ религіи находитъ для себя болѣе и болѣе защитниковъ, особенно во Франціи, гдѣ подъ вліяніемъ идей возрожденія, еще въ XVI и въ началѣ XVII вѣка, готова была наступить просвѣтительная эпоха, отодвинутая въ силу историческихъ причинъ

([1]) *F. A. Lange*: Geschichte des Materialismus. 2 ed. v. I. p. 185. Впрочемъ, Помпонацій отрицалъ безсмертіе души какъ истину философскую, но принималъ ее какъ истину религіозную, которой мы должны вѣрить во имя божественнаго авторитета.

на цѣлое столѣтіе позже. Но даже и для позднѣйшихъ раціоналистовъ и деистовъ идеи Помпонація должны были представляться крайними. Какъ увидимъ послѣ, французскіе и англійскіе деисты, думая замѣнить христіанство религіей разума, въ числѣ догматовъ этой религіи принимали и безсмертіе души, какъ—истину, вмѣстѣ съ идеей Бога, составляющую теоретическую основу нравственности. Во второй половинѣ XVI-го вѣка у гуманистовъ Италіи появляется другое понятіе объ отношеніи нравственности къ религіи,—понятіе, представляющее компромиссъ между религіозной и чисто свѣтской моралью. Въ основаніи этого ученія, котораго держались Кампанелла, Телезій, Кремонини и нѣкоторые другіе натуръ-философы эпохи возрожденія, лежало слѣдующее разграниченіе между философіей и теологіей. Предметъ философіи, которая въ это время не отличалась вообще отъ науки, составляютъ предметы природы,—естественный порядокъ вещей, подлежащихъ чувственному наблюденію. Предметомъ теологіи служатъ предметы сверхчувственные, недоступные обыкновеннымъ способамъ познаванія. Человѣкъ, какъ существо двойственное, состоящее изъ души и тѣла, имѣетъ и двоякія потребности и цѣли: духовныя и тѣлесныя или, въ болѣе широкомъ смыслѣ, мірскія. Какъ существо духовное, человѣкъ долженъ руководствоваться религіозными принципами нравственности. Какъ существо поставленное въ тѣ или другія отношенія къ предметамъ чувственнаго міра, человѣкъ регулируетъ свое поведеніе разумомъ, или обычными правилами благоразумія, основанными на знаніи предметовъ природы и отношеній между ними (1). Это—собственно, схоластическое раздѣленіе между двумя областями духовныхъ и мірскихъ интересовъ,—съ тѣмъ только различіемъ, что схоластики стремились подчинить всю человѣческую жизнь теологіи и Церкви, тогда какъ мыслители эпохи возрожденія принимали равноправность той и другой области, изъ которыхъ, по крайней мѣрѣ, одна ставилась въ зависимость отъ человѣческаго разума и, такимъ образомъ, освобождалась отъ господства теологіи и Церкви. Это различіе между дуа-

(1) *H. Ritter:* Die christl. Philos. т. II. B. IV. Cap I. II. § 8. 9. 11. 12.

лизмомъ схоластиковъ и гуманистовъ дѣлалось еще болѣе рѣзкимъ вслѣдствіе того обстоятельства, что весьма многіе мыслители эпохи возрожденія подъ теологіей разумѣли совсѣмъ не то, что схоластики, именно — знаніе Бога философское, метафизическое, или даже непосредственное созерцаніе Божества въ неоплатоническомъ и мистическомъ смыслѣ.

Моральное ученіе философовъ эпохи возрожденія представляетъ мало оригинальнаго. Первоначально, взамѣнъ теологіи и схоластики, выдвигались тѣ или другія греческія философскія системы; при этомъ христіанское моральное ученіе, понимавшееся въ болѣе человѣческомъ и гуманномъ духѣ, чѣмъ въ средніе вѣка, вступало въ союзъ то съ догматами платонизма и неоплатонизма, то съ болѣе сухими формулами перипатетической школы. Мѣсто догматовъ христіанства заступаютъ идеи Платона, или формы Аристотеля; взамѣнъ сверхестественнаго откровенія средствомъ знанія высшихъ истинъ и сверхъопытныхъ объектовъ признается діалектика, или мистическое созерцаніе. Нравственныя понятія разсматриваются, какъ послѣдствіе теоретическаго міросозерцанія въ духѣ той или другой философской системы древняго міра. Расходясь болѣе или менѣе съ спеціальными догматами откровенной религіи[1], скорѣе игнорируя ихъ, чѣмъ вступая съ ними въ открытую полемику, новые послѣдователи Платона, Плотина, Пиѳагора, Аристотеля и другихъ мыслителей древности всё-таки удерживали основныя положенія теистической вѣры: идею Бога, вѣру въ Его міроуправленіе и будущее мздовоздаяніе, дуализмъ нашей духовной и тѣлесной природы и дуализмъ двухъ міровъ, естественнаго и сверхъестественнаго. Подвергать сомнѣнію эти воззрѣнія рѣшались немногіе, такъ какъ они считались опорой нравственнаго поведенія. Изъ философскихъ ученій древняго міра особымъ сочувствіемъ пользовался идеализмъ Платона, вслѣдствіе его религіозно-мистическаго направленія и идеальнаго воззрѣнія на задачи и цѣли человѣческой жизни. Аристотель, философія котораго отличается бо́льшимъ реализмомъ и даже нѣкоторымъ сродствомъ съ матеріализмомъ, имѣла болѣе ограниченный кругъ почитателей. Смѣлыя идеи Помпонація, его философское отрицаніе безсмер-

---

(1) Ibidem. § 13, 14.

тія души и его ученіе о независимой нравственности, заключались уже въ философіи Аристотеля,—представляли лишь особую варіацію толкованія дѣйствительныхъ воззрѣній этого философа. Но вслѣдствіе того значенія, которое имѣлъ Аристотель для схоластиковъ, его ученіе не пользовалось особымъ кредитомъ у гуманистовъ, которые не умѣли еще отличить подлиннаго Аристотеля отъ его схоластическихъ искаженій. Пантеистическая система стоиковъ, вслѣдствіе близости къ матеріализму, имѣла еще меньше поклонниковъ. Вліяніе стоической морали на моральныя теоріи новыхъ философовъ относится уже къ болѣе позднему періоду. Но изъ всѣхъ философскихъ ученій древности наибольшей свободой отъ религіозныхъ воззрѣній отличалось ученіе Епикура. Его моральная теорія, признававшая высшимъ благомъ, т. е. послѣдней цѣлью человѣческой жизни удовольствіе, представляетъ антитезъ аскетическому христіанству и, по видимому, больше чѣмъ другія моральныя теоріи древности соотвѣтствовала измѣнившимся воззрѣніямъ эпохи возрожденія. Но атомистическая философія Эпикура, не удовлетворявшая религіозно-мистическимъ тенденціямъ эпохи, нашла для себя послѣдователей позднѣе, именно въ XVII в, благодаря успѣхамъ естествознанія. Мораль эпикурейской школы, вслѣдствіе ея чисто классическаго характера и ея уже слишкомъ большой противоположности съ идеалистическими стремленіями христіанства, тоже не пользовалась особымъ кредитомъ въ эпоху гуманизма. Добродѣтель, какъ нравственная красота, признавалась достойной любви и предпочтенія сама по себѣ, а не какъ средство къ удовольствію, какъ училъ Епикуръ и его школа. Но, во всякомъ случаѣ, въ философской литературѣ эпохи возрожденія замѣтно нѣкоторое вліяніе епикурейскихъ воззрѣній (1) и имя Епикура перестало возбуждать суевѣрный ужасъ и отвращеніе, какъ

(1) *Кардан*ъ въ сочиненіи De Subtilitate, 1552, развилъ епикурейскій взглядъ на удовольствіе, какъ на отрицаніе или удаленіе страданія. Замѣчательно, что на основаніи этого отрицательнаго понятія объ удовольствіи Кардан пришелъ совсѣмъ къ другой теоріи жизни, чѣмъ Епикуръ: онъ утверждалъ, что нужно какъ можно больше искать причинъ для страданія, чтобы съ прекращеніемъ ихъ получить наибольшую сумму удовольствій. *Leon Dumont*: Theorie Scientifique de la Sensibilité. 1875. P. I. ch. II, p. 27—28.

это было въ средніе вѣка (¹). Строго говоря, ни одна изъ философскихъ системъ древности, какъ въ спекулятивномъ, такъ и морально-практическомъ ученіи, не была удовлетворительна, и не могла имѣть иначе какъ временное значеніе въ переходную эпоху отъ среднихъ вѣковъ къ новой исторіи. Классическія воззрѣнія и идеалы дѣйствовали оживляющимъ образомъ; но, выросшія совсѣмъ на другой почвѣ, они не удовлетворяли новымъ потребностямъ христіанскихъ народовъ Европы. Возродившійся классицизмъ служилъ лишь временной замѣной средневѣковой теологіи и философіи, и прокладывалъ дорогу для дальнѣйшаго самостоятельнаго духовнаго творчества въ разныхъ направленіяхъ.

То понятіе о мірѣ, которое въ состояніи были сообщить величайшіе изъ греческихъ философовъ, не было результатомъ терпѣливаго и методическаго изслѣдованія дѣйствительнаго міра, дѣйствительныхъ законовъ природы и человѣческой жизни. Нравственно-философскія ученія древнихъ находились въ зависимости отъ ихъ метафизическихъ теорій, въ основаніе которыхъ положена была весьма недостаточная доля наблюденій, строгихъ анализовъ и безупречныхъ обобщеній. Главная проблема этики, какъ она была поставлена въ греческихъ школахъ, именно—о высшемъ благѣ или о послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій, получила нѣсколько противорѣчащихъ одно другому рѣшеній; но ни одно изъ нихъ не отличалось хотя бы нѣкоторой приблизительной степенью научной точности. Каждая изъ соперничествующихъ теорій могла выставить за себя нѣсколько основаній, но каждая была безсильна отвѣчать на выраженія противоположныхъ доктринъ и, такимъ образомъ, одержать побѣду надъ всѣми ими. Каждая выдвигала одну какую нибудь сторону сложныхъ отношеній нравственной жизни, преувеличивая ее и оставляя въ тѣни другія. Всѣ моралисты древности были согласны въ томъ, что хорошая и счастливая жизнь есть

(¹) *Лаврентій Валла* (XV в.) въ «Діалогахъ объ удовольствіи и истинномъ благѣ» заставляетъ спорить стоика, епикурейца и христіанина о высшемъ благѣ. Епикурейское ученіе объ удовольствіи представлено болѣе согласнымъ съ христіанскимъ ученіемъ, чѣмъ стоическое презрѣніе всякихъ удовольствій. *H. Ritter*: Christ. Philos. v. II. B. IV. c. I. p. 44. *Fr. A. Lange*: Gesch. d. Mater. v. I. p. 188.

жизнь согласная съ разумомъ; но въ ближайшемъ опредѣленіи требованій разума они руководствовались скорѣе субъективными воззрѣніями, личными вкусами, чѣмъ научными изслѣдованіями человѣческой природы въ разнообразныхъ ея проявленіяхъ. Не говоря уже объ отсутствіи научной строгости принциповъ и методическаго ихъ приложенія, моральныя теоріи греческихъ мыслителей, по самому существу, не соотвѣтствовали болѣе развитому моральному сознанію и болѣе сложнымъ условіямъ новой жизни, развившейся подъ вліяніемъ христіанскихъ идей. Было бы слишкомъ долго разбирать всѣ недостатки греческихъ моральныхъ ученій, отражавшіе на себѣ неудовлетворительность самой древней культуры. Достаточно указать одну или двѣ черты, наиболѣе характеристичныя, которыя кладутъ печать глубокаго различія между древними и новыми воззрѣніями на нравственность, которыя нашли себѣ выраженіе и въ моральныхъ теоріяхъ древнихъ и новыхъ мыслителей. Въ Греціи политическая жизнь имѣла всеобъемлющее значеніе. Высшая нравственная цѣль всякаго гражданина полагалась въ служеніи отечеству, согласно обычаю предковъ и закону. Быть нравственно-доблестнымъ человѣкомъ значило быть хорошимъ гражданиномъ. Развитіе индивидуальности и свободы личности служило уже признакомъ политическаго упадка. Человѣкъ опредѣлялся какъ ζῶον πολιτικόν,—животное, предназначенное для жизни въ государствѣ и дѣятельности въ государственныхъ цѣляхъ. Платонъ объяснялъ индивидуума по аналогіи съ государствомъ, а не наоборотъ, какъ это дѣлается иногда теперь. Въ своемъ идеальномъ государствѣ онъ стремился исключить всякую индивидуальность, всякую личную инициативу, не опредѣляемую цѣлями государственнаго организма. Права личности, правда, были признаваемы въ позднѣйшихъ моральныхъ теоріяхъ, но все-таки—въ извѣстныхъ предѣлахъ. „Греческая этика“, по замѣчанію одного современнаго писателя, „никогда не эманципировалась отъ политики, индивидуализмъ не шелъ дальше предѣловъ государства, но никогда не могъ достичь предѣловъ всего человѣчества“ (1). Другая

(1) *A. Barrat:* Ethics and Politics. *Mind.* Quart. Review. 1877. № VIII. p. 455—456. Ср. *Vorländer*: Gesch. d. philos. Moral. 1855. p. 6—7.

отличительная черта греческой этики, находящаяся въ связи съ предыдущей, заключается въ слишкомъ ограниченной сферѣ, на которую распространялись ея нравственныя требованія. Нравственныя, также какъ и юридическія права и обязанности основывались, исключительно, на фактѣ сопринадлежности къ одному политическому союзу и ограничивались гражданами одного города, или одной республики. Не только рабы и варвары, но и чужестранцы, граждане другихъ греческихъ же городовъ, внѣ предѣловъ своей родины, оказывались безправными,—не могли разсчитывать на уваженіе своей личности и собственности, на любовь и участіе, которыми они пользовались дома. Въ позднѣйшихъ моральныхъ теоріяхъ эта исключительность, правда, значительно смягчается, особенно—у римскихъ стоиковъ и юристовъ, что объясняется громаднымъ расширеніемъ предѣловъ римскаго государства. Но, вообще, идея личности и соотносительная съ ней идея общечеловѣческаго права, или универсальности моральнаго закона, въ древности, не имѣли того полнаго и всеобъемлющаго значенія, какое они получили благодаря преимущественно христіанству. Евангельское ученіе возвысило значеніе человѣческой личности, независимо отъ извѣстной расы или національности, и распространило требованія любви и справедливости на все человѣчество. Христіанская религія окончательно освободила этику отъ политики, и вмѣсто государственной морали внесло въ міръ мораль чисто человѣческую, которая опредѣляется не частными различіями между людьми, а условіями общими всему человѣчеству. При политическомъ воззрѣніи на нравственность критеріемъ нравственности служитъ согласіе, или не согласіе человѣческихъ дѣйствій съ законами государства. Но для самаго индивидуума средствомъ оцѣнки своихъ собственныхъ поступковъ остается единственно лишь ихъ значеніе для его собственнаго счастья. Заботиться о благѣ другихъ онъ обязанъ лишь, насколько требуетъ того законъ страны, большею частью ограничивающійся отрицательными предписаніями, которыя суммируются въ общей формулѣ: *neminem laede. Omnes juva* есть уже выраженіе христіанской заповѣди всеобщей любви къ человѣчеству, до которой не возвысилось еще моральное сознаніе древнихъ. Христіанство, возвысивши значеніе личности, въ то же время выдвинуло внутрен-

ній и личный критерій нравственности. Христіанская добродѣтель есть нѣчто больше, чѣмъ простое исполненіе закона: она заключается въ внутреннихъ побужденіяхъ, въ чистотѣ стремленій и намѣреній, однимъ словомъ —въ сердцѣ человѣка, а не во внѣшнемъ его дѣяніи. Самыя характеристическія добродѣтели христіанства: вѣра, надежда, любовь, смиреніе, прощеніе обидъ, суть добродѣтели чувства, а не дѣйствія. Такимъ образомъ христіанскій критерій нравственности есть не внѣшнее соотвѣтствіе дѣйствій съ закономъ, а внутреннее сознаніе, или голосъ совѣсти самаго индивидуума(1). Вслѣдствіе этого глубокаго различія между классическими и христіанскими воззрѣніями на нравственность, становится яснымъ, что моральныя теоріи древнихъ мыслителей были уже анахронизмомъ въ эпоху возрожденія. Европейская мысль, освободившаяся отъ господства средневѣковой теологіи, не могла отказаться отъ культурныхъ идей христіанства, которыя не только не утратили своего значенія, но должны были служить внутренней движущей силой всѣхъ дальнѣйшихъ успѣховъ европейской цивилизаціи, въ истинномъ значеніи этого слова. Во всякомъ случаѣ, болѣе близкое знакомство съ моральными воззрѣніями древнихъ мыслителей осталось не безъ вліянія на развитіе нравственной философіи въ новое время. Новыя научныя изслѣдованія въ этой области большею частью примыкали не къ схоластической морали, съ которой они имѣли мало общаго, но къ классическимъ мыслителямъ, отчасти относясь къ нимъ полемически, а отчасти подчиняясь ихъ вліянію. Нѣкоторыя особенности моральныхъ ученій ранняго періода новой философіи находятъ для себя объясненіе въ этомъ сознательномъ, или безсознательномъ усвоеніи классическихъ воззрѣній, съ которыми новые писатели знакомились и прямо изъ греческой философской литературы, и изъ римскихъ писателей о правѣ.

Если гуманизмъ стремился обновить духовную жизнь новыхъ народовъ Европы посредствомъ возрожденія идеаловъ классическаго міра, то реформація является обновленіемъ религіозной жизни, возрожденіемъ истиннаго христіанства,

---

(1) *См.* Вступл. стр. 75. Ср. *A. Barrat*: Ethics and Politics. p. 457—458.

освобожденіемъ его отъ разныхъ историческихъ наростовъ, искажавшихъ истинный смыслъ и духъ евангельскаго ученія. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько удалось реформаціи достичь именно той цѣли, которую имѣли въ виду первые двигатели этого переворота, а также—всякую ея оцѣнку съ догматической точки зрѣнія, во всякомъ случаѣ нельзя не признать громаднаго историческаго значенія реформаціи, какъ для европейской культуры вообще, такъ и для нравственнаго прогресса въ особенности. Идеи гуманизма, сами по себѣ, въ ихъ свѣтскомъ, даже отчасти языческомъ характерѣ, едва ли могли одержать полную побѣду надъ средневѣковыми воззрѣніями и всѣмъ строемъ средневѣковой жизни, безъ помощи болѣе глубокаго переворота въ религіозно-церковной области. По обстоятельствамъ времени лишь религіозная реформа могла проложить путь для другихъ преобразованій, и духъ новаго времени могъ найти для себя охрану лишь подъ священнымъ знаменемъ религіи. Принципъ свободнаго изслѣдованія, одушевлявшій гуманистовъ и вообще передовыхъ мыслителей вѣка, могъ вырости, окрѣпнуть и проникнуть въ самую жизнь лишь подъ покровительствомъ религіозной реформы. Въ союзѣ съ болѣе свободными идеями гуманизма реформація постепенно привела къ освобожденію человѣческаго разума (1). Моральное значеніе реформаціи было не менѣе важно. Реформація, какъ протестъ противъ внѣшняго пониманія нравственности, въ смыслѣ сообразности дѣйствій съ церковными законами и уставами, нерѣдко имѣвшими мелочный обрядовый характеръ, служила дѣлу освобожденія человѣческой совѣсти даже больше, чѣмъ—освобожденія разума. Сообразно истинному духу христіанской религіи и христіанскихъ воззрѣній на нравственность, реформація стремилась возвратить центръ нравственной жизни на его настоящее мѣсто,—въ сердце, внутреннія его расположенія и побужденія. Такой смыслъ имѣло протестантское ученіе объ оправданіи вѣрой, а не дѣлами. Отрицая католическое ученіе объ оправданіи посредствомъ разныхъ внѣшнихъ и постороннихъ для самаго нравственнаго агента средствъ, реформація ставила человѣка въ

(1) *M. Carriere*: Die Kunst im Zusammenh. d. Culturentwick. v. IV. p. 278 ff.

непосредственную отвѣтственность предъ Богомъ, и такимъ образомъ способствовала усиленію чувства долга и отвѣтственности и поднятію нравственнаго уровня въ членахъ реформированныхъ церквей. Относясь совершенно безпристрастно къ религіозной реформѣ XVI вѣка, мы должны признать, что она оказала болѣе глубокое вліяніе на моральную сторону человѣческаго прогресса, чѣмъ возрожденіе классической образованности, вліяніе котораго было гораздо сильнѣе собственно въ умственной сферѣ (1).

Но, во всякомъ случаѣ, богословское ученіе о нравственности первыхъ реформаторовъ не только не разрѣшило тѣхъ проблемъ, которыя были выдвинуты въ спорахъ Августина съ Пелагіемъ; но, вслѣдствіе преувеличенія идей Августина о предопредѣленіи и благодати, теологія Кальвина вела къ отрицанію нравственной природы Божества и нравственнаго характера религіи. Первые реформаторы, а особенно Кальвинъ, стремились усилить естественную и моральную зависимость человѣка отъ Божества, но приходили къ отрицанію всякаго значенія собственной дѣятельности человѣка въ цѣляхъ нравственнаго преуспѣянія, или—всякаго участія индивидуума въ дѣлѣ своего спасенія. То недовѣріе къ человѣческой природѣ, къ способности человѣческаго разума знать истину и человѣческой воли творить добро, которое составляетъ прямое послѣдствіе христіанскаго догмата о первородномъ грѣхѣ, кальвинизмъ довелъ до крайности. По ученію Кальвина, человѣческая природа въ ея настоящемъ состояніи не содержитъ въ себѣ ни малѣйшей искры добра. Отсюда, все доброе, совершаемое христіаниномъ, совершается не имъ самимъ, а самимъ Богомъ, дѣйствіемъ Его благодати; тогда какъ всѣ дѣйствія, обусловливаемыя естественными побужденіями и влеченіями человѣческой природы,—необходи-

(1) При оцѣнкѣ историческаго значенія реформаціи слѣдуетъ всегда имѣть въ виду ея нравственный характеръ. Мыслители, не достаточно обращавшіе вниманіе на моральный характеръ религіознаго протеста XVI вѣка, большею частью несправедливы въ своихъ сужденіяхъ о реформаціи. Такъ *A. Comte* съ большимъ сочувствіемъ говоритъ о католичествѣ, чѣмъ о протестанствѣ. Несправедливость Контовыхъ сужденій о реформаціи замѣчена *J. S. Mill*'емъ: A Comte and positivisme. 2 ed. 1866. p. 111—113.

мо грѣховны. Съ этой точки зрѣнія добродѣтель естественнаго человѣка, напримѣръ Сократа, или Марка Аврелія, есть пустой призракъ (1). Такимъ образомъ, отрицая всякую заслугу со стороны человѣка, Кальвинъ и его послѣдователи учили, что Богъ отъ вѣчности однихъ предопредѣлилъ и избралъ ко спасенію, а другихъ къ погибели, не потому чтобы Онъ предвидѣлъ добрую жизнь однихъ и порочную другихъ, а просто—потому что такова была Его воля (2). Это ученіе представляетъ особую форму отрицанія нравственности—*φύσει* и особую форму морали—*νόμῳ καὶ θέσει*. Оно противорѣчитъ разуму, противорѣчитъ нравственнымъ понятіямъ человѣчества и христіанской идеѣ моральной отвѣтственности всякаго человѣка, какъ виновника своихъ дѣйствій. Ученіе о предопредѣленіи находилось въ внутреннемъ разладѣ съ духомъ самаго протестанства, провозгласившаго принципъ индивидуальной свободы и отвѣтственности человѣка предъ Богомъ; и если религіозная реформа оказала благодѣтельное нравственное вліяніе, то не въ силу, а скорѣе наперекоръ протестантскаго ученія о предопредѣленіи, въ духѣ чистаго Кальвинизма. Заслуга Арминія, выступившаго противъ крайностей кальвиновой теологіи и допускавшаго свободную дѣятельность самаго человѣка, какъ содѣйствующій факторъ оправданія, состояла въ томъ, что онъ и его послѣдователи отстояли независимость моральныхъ понятій отъ произвола, которому кальвинисты давали громкій титулъ воли Божества, но который, въ существѣ дѣла, былъ не что иное, какъ произволъ ихъ собственныхъ догматическихъ толкованій (3). Споры кальвинистовъ съ

---

(1) *Stäudlin*: Gesch. d. christl. Moral c. VI. p. 374—375.

(2) *Ibidem*. p. 376—383.

(3) Протестъ Арминія противъ Кальвинизма и борьба этихъ двухъ направленій протестантской теологіи имѣли важное значеніе въ исторіи европейской мысли. Во второй періодъ реформаціи принципъ авторитета почти совсѣмъ вытѣснилъ свободу мысли и изслѣдованія изъ протестанской теологіи. Протестанство начинало принимать характеръ замкнутаго, неподвижнаго догматизма: по видимому, готова была наступить эпоха новой, лютеранской схоластики. Протестъ Арминія противъ кальвинова догматизма способствовалъ развитію раціонализма въ нѣдрахъ протестанской

арминіанами снова выдвинули вѣковый вопросъ о свободѣ, или необходимости человѣческой воли: онъ снова, какъ въ V вѣкѣ нашей эры и въ той же почти богословской формѣ, сталъ волновать умы, сдѣлался предметомъ богословской литературы и богословскихъ споровъ Отчасти, сохраняя еще свою теологическую форму, онъ перешелъ въ XVII вѣкѣ и въ философскую литературу и, какъ увидимъ, имѣлъ весьма важное значеніе въ развитіи философской этики, какъ на континентѣ, такъ и у англійскихъ мыслителей.

Право индивидуальнаго сужденія въ дѣлахъ вѣры и моральной жизни, выдвинутое реформаціей, повело къ распаденію протестанской Церкви на множество сектъ. Каждая изъ нихъ враждовала съ прочими, считая себя одну хранительницей истиннаго христіанства. Религіозныя споры и распри, взаимныя опроверженія, обвиненія и даже гоненія служили причиной усиленія религіознаго скептицизма. Въ концѣ XVI вѣка смѣлѣе начинается пробиваться идея о независимости морали отъ религіозныхъ ученій положительнаго христіанства. Въ это время обнаруживается стремленіе замѣнить откровенную религію естественной, которая ограничивается вѣрой въ Бога, въ безсмертіе души, и исполненіемъ простѣйшихъ правилъ нравственности, неразлучныхъ съ самой природой человѣка и открываемыхъ человѣческимъ разумомъ. Идея естественной религіи или религіи разума

церкви и протестанской теологіи. Теологическій раціонализмъ XVII вѣка, проявившійся въ Голландіи, а потомъ и въ Англіи, выразился въ слѣдующихъ 3 пунктахъ: 1) Авторитетъ библіи признанъ былъ лишь въ значеніи руководительнаго начала для разума и совѣсти. 2) Символы, Исповѣданія вѣры, постановленія лютеранскихъ Соборовъ, признаны подлежащими критикѣ. Отсюда—отрицаніе за духовенствомъ права преслѣдованія лицъ, несогласныхъ съ положеніями лютеранской ортодоксіи. 3) Допущено различіе между основными и неосновными догматами: — весьма важная идея, что не всѣ догматы необходимы для спасенія, которая вела къ смягченію религіозной исключительности и вражды, подрывая всякій догматизмъ, и способствовала свободѣ философскаго мышленія. Собственно, въ моральной области, послѣдствіемъ распространенія раціонализма было признаніе нравственнаго значенія добрыхъ дѣлъ, совершаемыхъ лицами разныхъ христіанскихъ сектъ и даже не христіанами. *Tulloch*: Rational Theology and christian Philos. in England in XVII Cent. 1874 v. I. p. 18—35.

составляетъ сущность деизма, и съ этимъ ученіемъ въ его отношеніи къ нравственной философіи мы познакомимся послѣ. Теперь мы отмѣтимъ пока тотъ фактъ, что основныя положенія деизма, правда, не совсѣмъ еще ясно формулированныя, встрѣчаются уже у нѣкоторыхъ французскихъ писателей 2-й половины XVI вѣка. Въ это время, вмѣстѣ съ религіознымъ скептицизмомъ, появляются первые проблески и философскаго скептицизма, въ которыхъ нетрудно усмотрѣть вліяніе скептиковъ средней академіи. Представителемъ этого скептическаго направленія, въ популярной формѣ, во 2-й половинѣ XVI вѣка былъ Монтэнь. Его „Опыты“ имѣли вліяніе не только во Франціи, но и въ другихъ странахъ, не исключая и Англіи. Бэконъ былъ знакомъ съ идеями Монтэня, и въ философіи Гоббза, въ ея скептическомъ отношеніи къ разуму какъ источнику непогрѣшимаго знанія, замѣтны слѣды вліянія французскаго скептика.

Съ упадкомъ средневѣковой теологіи, снова пріобрѣтаетъ значеніе римская идея естественнаго права, вмѣстѣ съ интуитивной теоріей знанія основныхъ практическихъ истинъ. Господствующее значеніе въ морально-юридическихъ трактатахъ эта теорія, подъ вліяніемъ изученія источниковъ римскаго права и сочиненій римскихъ юристовъ, получила въ XVII вѣкѣ. Въ XVI в. въ католическо-богословской литературѣ теорія естественнаго права имѣла еще богословскій характеръ (1); тогда какъ у протестанскихъ писателей, болѣе или менѣе проникнутыхъ духомъ Кальвинизма, она не пользовалась сочувствіемъ. Эта теорія, какъ мы видѣли, выходила изъ предположенія всеобщности нравственнаго закона, который, имѣя основаніе въ самой природѣ человѣка, составляетъ принадлежность всего человѣчества. Монтэнь скептически отнесся къ этому ученію. Подобно Локку, онъ указывалъ на разнообразіе, даже противорѣчіе въ понятіяхъ людей о добрѣ

(1) Теорія естественнаго закона, съ богословско-католической точки зрѣнія, всего обстоятельнѣе была изложена іезуитомъ Суарецомъ въ сочиненіи: De legibus ac Deo Legislatore etc. начала XVII вѣка. Суарецъ слѣдовалъ, главнымъ образомъ, Аквинату и Дунсъ-Скоту, но его попытка сочетать различныя схоластическія теоріи привела къ эклектической системѣ, лишенной внутренней связи. *Чичеринъ*: Исторія политическихъ ученій. 1869, ч. I. стр. 389. *Hallam*. Liter. of Europe. v. III. ch. IV. §§ 33, 15—23.

и злѣ. „Неужели можно считать истиной“, спрашивалъ онъ, „что сегодня признается, а завтра отвергается? передъ чѣмъ преклоняются по одну сторону горы, или рѣки, и что по другую сторону считается обманомъ?“(1) Отвергая, такимъ образомъ, естественное основаніе для различія между добромъ и зломъ, самъ Монтэнь производилъ нравственныя понятія изъ законовъ, обычаевъ, вообще,—мнѣній, господствующихъ въ обществѣ. „Все, пользующееся въ обществѣ уваженіемъ, намъ кажется естественнымъ и разумнымъ; напротивъ все, что идетъ наперекоръ установившемуся обычаю, намъ кажется несогласнымъ съ разумомъ, хотя часто случается, что эта вѣра бываетъ весьма неразумна“(2). Непослѣдовательность Монтэня сказывается въ этой оговоркѣ: признавая единственнымъ источникомъ нравственныхъ понятій мнѣнія, господствующія въ обществѣ, онъ допускаетъ неразумность нѣкоторыхъ изъ этихъ мнѣній; слѣдовательно самъ признаетъ необходимость ихъ критики и, такимъ образомъ, признаетъ права разума, авторитетъ котораго онъ отрицаетъ. Скептицизмъ Монтэня имѣетъ такой же популярный характеръ, какъ и та теорія интуитивнаго знанія, на которую онъ нападалъ. Отвергая значеніе естественнаго разума, въ качествѣ непогрѣшимаго источника истины и руководителя въ жизни, указывая на самый слабый пунктъ этой теоріи, именно—на невозможность объяснить различіе въ моральныхъ воззрѣніяхъ человѣчества, самъ онъ былъ не въ состояніи замѣнить ее какой нибудь лучшей теоріей. Скептицизмъ Монтэня былъ направленъ противъ теологическаго догматизма, пользовавшагося въ своихъ цѣляхъ теоріей естественнаго права, которая включала понятіе о независимости нравственныхъ убѣжденій отъ государства и его законовъ. Намѣстникомъ правъ Церкви и значенія духовенства, съ упадкомъ средневѣковой жизни, сдѣлалось государство. Законы и учрежденія, какъ нормативное начало человѣческаго поведенія, получили теперь болѣе полное и нераздѣльное господство, чѣмъ они могли имѣть въ средніе вѣка. Вслѣдствіе этого перемѣщенія соціальной силы отъ Церкви къ государ-

(1) *Montaigne*: Essays. L. II. ch. XII.

(2) *Ibidem*, L. II. ch. XXII. *Vorländer*: Geschichte der philos. Moral. p. 192—193.

ству, защитники прерогативъ Церкви, особенно, іезуиты, въ своихъ нравственныхъ и политическихъ трактатахъ, выдвигали идею естественнаго, т. е. не зависящаго отъ свѣтской власти, нравственнаго и юридическаго закона, разумѣя подъ нимъ вѣчный божественный законъ, начертанный въ душѣ всякаго человѣка. Въ силу той же причины, писатели свѣтскаго, антитеологическаго направленія, отстаивая исключительныя права государства, относились скептически къ теоріи естественнаго закона. Они становились на сторону ученія о нравственности: νόμῳ καὶ θέσει, и выводили моральныя понятія изъ законовъ государства, или обычаевъ страны, и признавали ихъ единственнымъ критеріемъ справедливости. Одни преувеличивали необходимость и всеобщность естественныхъ понятій о нравственности и правѣ, другіе преувеличивали значеніе и обязательную силу законовъ, санкціонированныхъ властію, а вмѣстѣ съ тѣмъ—и разногласіе людей въ ихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ. Монтань, принадлежавшій къ антитеологической партіи, считалъ высшей обязанностію человѣка послушаніе, пассивное повиновеніе законамъ отечества, и отрицалъ право свободной ихъ критики. Этой чертой онъ сближается, изъ мыслителей слѣдующаго столѣтія, отчасти съ Декартомъ, а всего болѣе съ Гоббзомъ.

Такимъ образомъ, въ обстоятельствахъ времени и въ особыхъ условіяхъ европейскихъ государствъ, заключалась причина, почему первыя попытки въ области наукъ о человѣкѣ, о задачахъ и цѣляхъ его практической жизни, сначала обратились къ политикѣ и юриспруденціи, а не къ этикѣ, какъ наукѣ о нравственности, въ болѣе опредѣленномъ значеніи этаго слова. Въ политическихъ трактатахъ эпохи возрожденія, напримѣръ, у Макіавелли, нравственная точка зрѣнія подчинялась государственнымъ соображеніямъ (1). Нравственность раздѣляла судьбу съ религіей, съ которой она была связана тѣснымъ образомъ, и подчиненіе религіи свѣтскимъ соображеніямъ, и Церкви государству влекло за собой такое же подчиненіе и нравственности чисто утилитарной точкѣ зрѣнія и, притомъ, въ узкомъ національномъ смыслѣ. Религія и нравственность приносились

(1) «Государь», писалъ Макіавелли, «долженъ пріобрѣтать себѣ репутацію добродѣтели,—благочестія, милосердія, вѣрности разъ принятымъ обязательствамъ и т. п. Онъ можетъ даже имѣть эти качества, но все-

въ жертву интересамъ одного государства, или даже одного только главы государства.

Какъ возрожденіе европейской мысли, вообще, совершилось подъ вліяніемъ культурныхъ идей классической эпохи, такъ и возрожденіе практическихъ наукъ о человѣкѣ произошло, отчасти, благодаря распространенію и усвоенію идей римскаго права. Вслѣдствіе вліянія греческой философіи, преимущественно, стоической, въ римскомъ законодательствѣ и въ сочиненіяхъ римскихъ юристовъ идея права, въ ея этическомъ значеніи справедливости (aequitas), не только освободилась отъ подчиненія узкимъ политическимъ цѣлямъ, какъ это было еще въ Греціи, но получила значеніе верховнаго принципа юриспруденціи и законодательства (1). Философское выраженіе эта идея справедливости получила для себя въ теоріи естественнаго закона, (lex naturalis), или естественнаго права (jus naturale), слѣды которой, какъ мы видѣли, замѣтны и въ схоластической литературѣ, но которая получила особое значеніе уже у новыхъ писателей о морали и правѣ. Въ эпоху пробужденія раціонализма, ученіе о естественномъ разумѣ, какъ прирожденной всѣмъ людямъ способности знанія важнѣйшихъ истинъ и правилъ поведенія, нашло для себя вполнѣ благопріятную почву; такъ какъ въ это время человѣческая природа перестала уже разсматриваться испорченной, какъ это было въ средніе вѣка. Напротивъ, возникаетъ снова тотъ свѣтлый оптимистическій взглядъ на человѣка, на его естественную способность къ добру, который былъ господствующимъ у греческихъ мыслителей. Теорія естественнаго права въ томъ видѣ, въ какомъ она возникла у римскихъ правовѣдовъ и какъ она воспроизводилась въ XVI и XVII столѣтіяхъ, не имѣетъ научной цѣны. Какъ было уже замѣчено, она произошла вслѣдствіе смѣшенія и неясности понятій, при отсутствіи сколько нибудь сносной теоріи познанія и правильной исторической точки зрѣ-

---

таки долженъ быть господиномъ надъ самимъ собой, и быть готовымъ поступать вопреки всѣмъ нравственнымъ правиламъ, когда это оказывается выгоднымъ. Operare contro alla humanita, contro alla charita, contro alla religione. Princ. c. XVIII. *P. Janet*: Hist. de la sc. polit. 2 ed. 1872. p. 24.

(1) *H. Maine*: Ancient Law. ch. III. Law of Nature and Equity.

нія на моральный прогрессъ человѣчества. Теорія естественнаго права, предполагавшая однообразіе моральныхъ понятій въ человѣчествѣ во всѣ времена, основывавшая это представленіе на фиктивномъ предположеніи непогрѣшимой способности знанія, нѣкотораго инстинкта истины, будто бы, составляющаго готовый подарокъ природы, была не что иное, какъ фикція, полезная въ ея практическихъ приложеніяхъ, но лишенная всякой научной основы. Ея значеніе заключалось, собственно, въ томъ, что она выдвигала моральную идею справедливости, которая, подъ именемъ закона самой природы человѣка, какъ внушеніе разума, стоящее выше всѣхъ случайныхъ различій между людьми, признавалась въ качествѣ критерія всякаго положительнаго законодательства и всѣхъ правовыхъ отношеній между людьми. Такое значеніе идея естественнаго права имѣла въ древности; такое же значеніе пришлось ей имѣть и въ новой исторіи, пока не былъ открытъ ея фиктивный характеръ и слабая научная основа. Какія бы уклоненія ни представляла эта теорія, у тѣхъ или другихъ писателей, отъ ея первоначальнаго смысла, и какія бы приложенія изъ нея ни дѣлались къ освященію существующихъ несправедливостей и злоупотребленій, или къ слишкомъ поспѣшному опроверженію установившагося уже порядка; во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ признать, что теорія естественнаго права вводила идеальную точку зрѣнія на человѣческія отношенія, заявляла требованіе, чтобы всѣ эти отношенія были устроены разумно, сообразно съ идеями разума, которыя, по предположенію, и составляютъ кодексъ естественнаго закона, или естественнаго права. Это требованіе разумнаго порядка въ жизни, съ одной стороны, вело къ критикѣ существующихъ порядковъ, а съ другой—приводило къ ближайшему уясненію, въ чемъ, собственно, долженъ состоять этотъ разумный порядокъ жизни, частной и общественной и, такимъ образомъ, служило импульсомъ къ научнымъ изслѣдованіямъ въ области практическихъ вопросовъ о человѣкѣ.

Теорія естественнаго права получила наиболѣе серьезное научное употребленіе въ той же странѣ, которая первая вступила въ борьбу за свободу религіозную и политическую, гдѣ, въ слѣдующемъ столѣтіи, возникъ религіозный раціонализмъ и свобода мысли, гдѣ находили для себя убѣжище мыслители и другихъ странъ Европы. То обстоятельство, что

та же Голландія, которая произвела Арминія, произвела и Гуго Гроція, основателя новой юридической науки, не было случайнымъ. Твореніе Гроція: De jure belli et pacis, 1625. составляетъ одно изъ важнѣйшихъ проявленій того раціоналистическаго духа, который одушевлялъ Арминія и его послѣдователей въ ихъ борьбѣ съ кальвинизмомъ, который обнаружился и въ другихъ европейскихъ націяхъ весьма важными фактами ихъ умственной исторіи. Гроцій, первый, сдѣлалъ серьезную попытку научнаго рѣшенія важнѣйшихъ вопросовъ политики и юриспруденціи. Его задача была, собственно, опредѣлить законы международныхъ отношеній между государствами во время войны и мира, но эта цѣль требовала уясненія основныхъ понятій морали и права. Заслуга этого мыслителя состояла въ томъ, что онъ освободилъ юридическія и политическія науки отъ господства теологіи и указалъ имъ независимый принципъ въ идеѣ естественнаго права (1). Подъ естественнымъ правомъ Гроцій разумѣлъ нѣкоторое правило разума, которымъ опредѣляется характеръ тѣхъ или другихъ дѣйствій,—ихъ согласіе или несогласіе съ разумной природой человѣка и волей Божества. Но въ чемъ, именно, состоитъ этотъ критерій, или это правило разума, точнаго и опредѣленнаго отвѣта Гроцій не представилъ. Въ сочиненіи Гроція, по замѣчанію одного историка философіи права (2), нѣтъ единства принципа, и въ его разсужденіяхъ о предметахъ морали и права не видно строгости метода. Частныя нравственно-юридическія правила онъ выводилъ: то изъ соціальнаго инстинкта, или прирожденнаго чувства благожелательности, то изъ договора между государемъ и подданными, или между частными лицами, то изъ воли правителя государства, или изъ соображеній полезности. Самый предметъ изслѣдованій не былъ точно разграниченъ отъ другихъ родственныхъ сюжетовъ, и точка зрѣнія, съ которой онъ разсматриваетъ и рѣшаетъ вопросы политики, права и морали отличается сбивчивостью. Тоже замѣто и у другихъ мыслителей XVII вѣка, писавшихъ

(1) *Vorländer*: Gesch. d. philos. Moral, Rechts und Staatslehre. p. 29—30.

(2) *Ibidem*. p. 30—31.

подъ вліяніемъ Гроція (1). Главный недостатокъ этихъ ранних теорій морали и права заключается въ отсутствіи правильныхъ понятій о происхожденіи нашего знанія, вообще, и основныхъ этическихъ понятій и правилъ, въ частности,—въ отсутствіи сколько нибудь сносной психологіи нравственныхъ чувствъ и произвольной дѣятельности, а также—въ недостаткѣ историческихъ знаній и пріемовъ изслѣдованія. Этотъ послѣдній недостатокъ былъ причиной разныхъ произвольныхъ гипотезъ, въ родѣ, первоначальнаго контракта, или естественнаго быта человѣчества. Онъ обнаруживался отсутствіемъ всякаго понятія о историческомъ прогрессѣ и развитіи моральныхъ и юридическихъ воззрѣній, а также — оптимистическими воззрѣніями на человѣческую природу, преувеличенными понятіями о ея естественной склонности къ добродѣтели и т. п. Вся широкая сфера соціальныхъ вліяній на человѣка, вся громадная сложность разнообразныхъ отношеній, въ которыхъ находятся нравственныя и правовыя понятія людей съ другими явленіями общественно-государственной жизни, оставалась невыясненной; вслѣдствіе чего, въ старинной моральной юридической литературѣ, мы видимъ постоянные qui pro quo,—постоянную путаницу въ опредѣленіи отношеній между фактами политическаго рода и между моральными и юридическими принципами. Съ нѣкоторыми изъ указанныхъ недостатковъ мы встрѣтимся и въ англійской литературѣ XVII в., посвященной такого же рода изслѣдованіямъ, и тогда мы остановимся на нихъ подробнѣе. Но, во всякомъ случаѣ, эти недостатки, неизбѣжные по тогдашнему состоянію наукъ о человѣкѣ, нисколько не умаляютъ историческаго значенія первопачальныхъ попытокъ великихъ писателей XVII вѣка внести свѣтъ въ запутанную область нравственно-юридическихъ отноше-

---

(1) «Какой характеръ», спрашивалъ Бентамъ, «имѣютъ сочиненія Гроція, Пуффендорфа, Бурламаки? Слѣдуетъ ли ихъ считать политическими, или моральными,—историческими, или юридическими? Написаны ли они съ цѣлью простаго изложенія (expository), или также и критики (censorial)? Эти писатели, кажется, сами точно не опредѣлили предмета своихъ разсужденій». *Bentham*: Introd. to the Princ. of Morals and Legisl. p. 327. *D. Stewart*: Dissertation on the progress etc. P. I. ch. II. § 3. *Mackintosh*: On the progress of Ethics. ed. 1872. p. 54.

ній. Правильныхъ логическихъ и психологическихъ теорій нравственности мы еще долгое время не встрѣтимъ въ философской литературѣ и позднѣйшей эпохи. Соціальная точка зрѣнія и историческій методъ начинаютъ заявлять себя только со 2-й половины прошлаго вѣка, а съ достаточной научной строгостью выработаны лишь въ настоящемъ вѣкѣ. Вообще, великихъ писателей о правѣ, въ ихъ собственно юридическихъ изслѣдованіяхъ, нельзя судить съ той же точки зрѣнія, которая приложима къ оцѣнкѣ философскихъ, логическихъ и психологическихъ теорій. Послѣднія у нихъ могутъ быть неудовлетворительны, а первыя—въ высшей степени важны и плодотворны, не смотря даже на тѣ или другія ошибки, возникавшія вслѣдствіе неясности или сбивчивости ихъ философскихъ теорій. Отвергать важное значеніе такихъ мыслителей, какъ Гроцій, или Бентамъ, на томъ лишь основаніи, что они не были психологами, или что они не рѣшили основныхъ вопросовъ морали или права, было бы исторической несправедливостью (1). Первые принципы всякой науки, въ порядкѣ ея развитія, суть послѣдніе ея вопросы. Правда, они представляются иногда научной рефлексіи раньше многихъ частныхъ научныхъ проблемъ, но должны ждать точнаго рѣшенія до тѣхъ поръ, пока множество частныхъ фак-

---

(1) Доказательствомъ того, что психологъ весьма легко можетъ не оцѣнить великихъ заслугъ изслѣдователей въ области юридической, служитъ D. Stewart своимъ несправедливымъ отзывомъ о Гроціи Dissert. P. I. ch. II. § 3. p. 170—187. Галламъ доказалъ невѣрность критическихъ замѣчаній Стюарта и блистательно защитилъ великое значеніе Гроція въ исторіи юридическихъ наукъ Litcr. of Europe. v. III. ch. IV. §§ 130—225. «Вся этическая философія (Ethical Philosophy)» говоритъ этотъ историкъ, «въ вѣкъ Гроція была хаосомъ безсвязныхъ и произвольныхъ понятій, заимствованныхъ изъ разныхъ источниковъ: изъ древнихъ философскихъ школъ, Св. Писанія, у Отцевъ Церкви, изъ каноническаго права, у богослововъ-казуистовъ, раввиновъ, легистовъ,—а также изъ практики и мнѣній всѣхъ цивилизованныхъ народовъ прошлыхъ вѣковъ и тогдашняго времени: Іудеевъ, Грековъ, Римлянъ, торговыхъ республикъ и феодальныхъ государствъ новой Европы. Если Гроцій не совсѣмъ еще выпутался изъ этого, въ высшей степени, запутаннаго лабиринта, то во всякомъ случаѣ онъ выяснилъ многое, и чаще онъ указывалъ другимъ настоящую дорогу даже тамъ, гдѣ самъ еще былъ не въ состояніи идти по ней». *Ibidem.* § 151.

товъ не получатъ для себя надлежащаго освѣщенія, и пока наука не будетъ имѣть въ своемъ распоряженіи достаточный запасъ доказанныхъ и, отчасти, уже систематизированныхъ истинъ. Науки юридическія и моральныя, въ настоящее время, несравненно богаче научными объясненіями и строгими методами изслѣдованія, чѣмъ въ предшествовавшія столѣтія; но коренные вопросы этихъ наукъ объ основаніяхъ нравственности и права до сихъ поръ остаются предметомъ споровъ. Поэтому, требовать рѣшенія, вполнѣ точнаго и строго-научнаго, этихъ проблемъ отъ первыхъ изслѣдователей въ области моральныхъ и юридическихъ наукъ, и судить о значеніи ихъ работъ лишь съ этой точки зрѣнія, было бы на столько же несправедливо, какъ судить о Ньютонѣ на основаніи его метафизическихъ понятій о первой причинѣ движенія. Вообще, правило исторической критики должно быть таково, чтобы каждое научное произведеніе разсматривалось въ связи съ предшествовавшимъ состояніемъ той отрасли наукъ, къ которой оно относится, и оцѣнивалось скорѣе на основаніи того, что внесено имъ новаго въ эту науку, а не того, что оставлено имъ неконченнымъ, или даже незатронутымъ. Насколько тотъ или другой мыслитель исполнилъ ближайшія задачи, поставленныя ему предшествовавшимъ развитіемъ его науки, это должно служить мѣрою его достоинства и историческаго значенія.

Общій выводъ, къ которому приводитъ насъ разсмотрѣніе состоянія этики до начала XVII вѣка, есть неудовлетворительность, недостатокъ научности и несоотвѣтствіе умственнымъ, нравственнымъ и соціально-политическимъ потребностямъ новаго времени. Недовольство схоластической этикой, въ эпоху возрожденія, выразилось, съ одной стороны, въ возрожденіи классическихъ теорій, а съ другой,— религіознымъ протестомъ или реформаціей. Значеніе этихъ двухъ феноменовъ въ исторіи европейской культуры было громадно. Оно опредѣляется, съ наиболѣе общей точки зрѣнія, такимъ образомъ, что дѣйствіе возродившагося классицизма, преимущественно, проявилось въ умственной сферѣ, раціоналистическими тенденціями; тогда какъ дѣйствіе религіозной реформы было гораздо сильнѣе въ сферѣ нравственной, гдѣ оно выразилось свободой совѣсти, правомъ индивидуальнаго сужденія о дѣлахъ вѣры и усиленіемъ личной отвѣтственности человѣка передъ Богомъ. Весьма естественно, что эта

великая перемѣна въ духовной жизни передовыхъ народовъ Европы должна была создать новую науку и философію,— самостоятельныя попытки изслѣдованія дѣйствительности, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, и такія же самобытныя стремленія къ рѣшенію философскихъ проблемъ о мірѣ, о человѣкѣ и т. п. Первые успѣхи, въ этомъ стремленіи къ раціональному воззрѣнію на міръ, были сдѣланы въ области естествознанія. Когда науки о человѣкѣ, какъ съ физической, такъ и психической стороны, находились въ младенческомъ состояніи, естествознаніе вступило уже на путь великихъ и поразительныхъ открытій, по которому оно не переставало съ тѣхъ поръ идти съ возрастающимъ успѣхомъ. Нѣтъ нужды перечислять всѣ научныя открытія XVI и начала XVII столѣтій. Достаточно обратить вниманіе на ихъ отношеніе къ философіи вообще (1) и моральной философіи въ частности. Значеніе великихъ открытій въ естествознаніи, съ одной стороны, состояло въ ниспроверженіи схоластической науки и всего аристотелевско-средневѣковаго міровоззрѣнія. Простая, теперь, истина, что природу нужно изучать изъ нея самой, не судить о ней на основаніи предзанятыхъ и плохо составленыхъ понятій, а, на оборотъ, понятія составлять на основаніи изученія природы,—эта истина, составляющая главную мысль Новаго Органа Бэкона, была ясно сознана, лишь благодаря великимъ открытіямъ Коперника, Галилея, Кеплера, Гарвея и другихъ испытателей природы. Но, съ другой стороны, эти открытія имѣли въ выс-

(1) Въ общихъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, обыкновенно, мало обращается вниманія на связь новой философіи съ естествознаніемъ. Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le developpement des sciences de la nature, 1876 г., посмертное сочиненіе *Papillon*'а далеко не можетъ быть названо удовлетворительнымъ, вслѣдствіе неяснаго пониманія со стороны самого автора отношенія философіи къ естественнымъ наукамъ, что мѣшало ему оцѣнить и историческую зависимость между ними. Нѣкоторыя указанія по этому вопросу можно найти въ сочиненіяхъ: *Duhring*'a: Kritische Geschichte der Philosophie. 3 ed. 1873. Его-же: Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. *Fr. A. Lange*: Geschichte des Materialismus. 2 ed. 1873. *A. Comte*. Philos. positive. 1830—1842 г., и въ нѣкоторыхъ историческихъ монографіяхъ объ отдѣльныхъ философахъ.

шей степени плодотворное значеніе для новой философіи и въ положительномъ смыслѣ. Новая философія, постепенно освобождаясь отъ рабскаго положенія въ отношеніи къ теологіи, постепенно вступала въ тѣсную и живую связь съ опытными науками о природѣ. Можно сказать, что самымъ своимъ существованіемъ, кромѣ общихъ историческихъ культурныхъ условій, она всего больше обязана новымъ открытіямъ въ астрономіи и физикѣ, небесной и земной механикѣ, а также болѣе точнымъ воззрѣніямъ въ области этнографіи и исторіи. Оцѣнить значеніе каждаго изъ этихъ открытій въ отношеніи къ философіи потребовало бы слишкомъ много времени. Достаточно напомнить, что система Коперника радикально измѣнила старинное телеологическое представленіе о человѣкѣ, какъ цѣли всѣхъ явленій, совершающихся въ мірѣ. Законы движенія, открытые Галилеемъ, вполнѣ измѣнили популярныя понятія Аристотеля о движеніи, и послужили основаніемъ для механическаго міровоззрѣнія, которое подводитъ подъ одну общую научную точку зрѣнія множество явленій, считавшихся прежде совершенно изолированными, въ томъ числѣ, явленія біологическія и психическія, насколько они зависятъ отъ физіологическихъ условій. Во всякомъ случаѣ, не слѣдуетъ забывать, что связь философіи съ естествознаніемъ установилась не вдругъ, а по мѣрѣ развитія, съ одной стороны, естественныхъ наукъ, особенно—естественно-научныхъ изслѣдованій человѣческой природы, а съ другой стороны, благодаря успѣхамъ самой философіи,—болѣе строгому приложенію философской критики и философскаго анализа. Допуская важное значеніе для философіи естественно-научныхъ открытій, мы не должны забывать, что философія имѣетъ свой особый кругъ изслѣдованій, въ которомъ она работаетъ самостоятельно, пользуясь данными естественныхъ наукъ, отчасти, какъ исходной точкой отправленія въ своихъ собственныхъ изысканіяхъ, а отчасти—какъ средствомъ повѣрки своихъ обобщеній и заключеній. Отсюда, отношеніе существовавшее между философіей и спеціальными науками, обоюдное: подчиняясь вліянію научныхъ открытій, философія и сама вліяла на спеціальныя науки, давая имъ общія точки зрѣнія, высшіе методы научныхъ открытій, или устраняя ложныя метафизическія теоріи и методы, которые служили однимъ изъ главныхъ препят-

ствій научному росту человѣческаго знанія (1). Всѣ возгласы о вредѣ философіи, или о ея полномъ подчиненіи естественнымъ наукамъ, раздающіеся особенно громко въ настоящее время, опираются на слишкомъ узкомъ взглядѣ на задачи и цѣли человѣческаго знанія, а иногда составляютъ результатъ, просто, незнакомства съ философіей и ея исторіей.

Зависимость этики отъ естественныхъ наукъ вообще и отъ естественно-научнаго изслѣдованія человѣческой природы, въ общихъ чертахъ, была указана въ вступленіи къ этому труду (2). Это вліяніе сначала не было такъ прямымъ и очевиднымъ, какъ въ настоящее время, но во всякомъ случаѣ оно существовало, и обнаружилось важными результатами, какъ въ отношеніи принциповъ, такъ и самыхъ методовъ изслѣдованія фактовъ нравственной жизни. Какъ мы видѣли, главный недостатокъ греческой и средневѣковой этики состоялъ въ отсутствіи опредѣленныхъ и точныхъ пріемовъ рѣшенія тѣхъ или другихъ проблемъ, относящихся къ моральной жизни. Въ этомъ отношеніи, кромѣ нѣкоторыхъ замѣчаній Аристотеля о практическомъ силлогизмѣ, ничего не было сдѣлано. Блестящіе успѣхи естествознанія, обратили вниманіе на тѣ пріемы изслѣдованія, благодаря которымъ были сдѣланы эти научныя завоеванія. Вмѣстѣ съ тѣмъ возникло и постепенно усилилось убѣжденіе, что естественно-научный методъ можетъ и долженъ быть приложенъ также и къ объясненію явленій человѣческой жизни, долженъ сдѣлаться методомъ всѣхъ наукъ, не исключая и тѣхъ, которыя имѣютъ своимъ предметомъ факты и продукты психической жизни человѣка. Такъ какъ этика находится въ ближайшемъ непосредственномъ отношеніи къ психологіи, то распространеніе естественно-научныхъ пріемовъ объясне-

---

(1) Слѣдуетъ допустить, что вліяніе философіи на спеціальныя науки нерѣдко сказывалось и вреднымъ образомъ. Но это зависѣло отъ ретрограднаго характера лишь нѣкоторыхъ періодовъ въ новой философіи, и нѣкоторыхъ системъ, пріобрѣтавшихъ временное господство и имѣвшихъ переходное значеніе. Связь между другими философскими направленіями и естествознаніемъ существовала и прежде, существуетъ и теперь еще тѣснѣе, и должна сказаться выгодно, какъ для самой философіи, такъ и для естественныхъ наукъ.

(2) Стр. 10—11.

нія на психическія явленія должно было имѣть громадное вліяніе на развитіе моральныхъ наукъ новаго времени; такъ что всѣ успѣхи, такъ называемой, индуктивной психологіи, представляющей, именно, приложеніе естественно-научныхъ пріемовъ объясненія къ психической жизни, были въ тоже время успѣхами этики въ ея теоретическомъ отдѣлѣ. Такимъ образомъ, вліяніе естествознанія на новую этику обнаружилось, прежде всего, болѣе тѣсной связью съ психологіей, чѣмъ это было въ средніе вѣка и даже въ древности, гдѣ психологическія объясненія весьма часто находились въ зависимости отъ метафизическихъ предположеній. Это подчиненіе науки о нравственности психологіи, психологическимъ пріемамъ и теоріямъ, составляетъ особенно выдающуюся черту англійской философіи. Какія послѣдствія имѣло это подчиненіе этики психологической точкѣ зрѣнія, мы увидимъ послѣ. Впрочемъ нужно помнить, что этика, не смотря на свою дѣйствительную зависимость отъ психологіи, все-таки есть особая наука, которую не слѣдуетъ смѣшивать съ психологіей, или какимъ нибудь отдѣломъ этой науки, напримѣръ, съ психологическимъ ученіемъ о волѣ и ея мотивахъ, или съ анализомъ нравственныхъ чувствъ, или совѣсти. Этика зависитъ не отъ одной только психологіи, но также и отъ другихъ наукъ о человѣкѣ, особенно отъ соціологіи, или науки о законахъ общежитія. Отсюда, исключительное подчиненіе этики психологіи, въ смыслѣ науки объ общихъ законахъ психической жизни, можетъ быть причиной односторонности и даже ложнаго направленія моральныхъ теорій. Исторія англійской этики, какъ увидимъ, представляетъ достаточно примѣровъ этой узкости, исключительно, психологической точки зрѣнія при объясненіи моральныхъ явленій, и одинъ изъ самыхъ существенныхъ ея успѣховъ состоялъ, именно, въ расширеніи научнаго кругозора, благодаря большему вниманію къ соціальнымъ условіямъ нравственной жизни.

Но, во всякомъ случаѣ, правильная теорія психическихъ явленій существенно необходима для науки о нравственности: законы психической жизни должны составлять теоретическую основу практическихъ предписаній нравственной философіи. Даже строго-научное объясненіе фактовъ соціальной и исторической жизни не можетъ обойтись безъ помощи психологіи, которая, вмѣстѣ съ другими основными нау-

ками о человѣческой природѣ вообще, даетъ, покрайней мѣрѣ, часть тѣхъ общихъ принциповъ, изъ которыхъ выводятся однообразія явленій человѣческой жизни, представляемыхъ человѣческими обществами и государствами (1). Вслѣдствіе особыхъ причинъ, напримѣръ, трудности психологическихъ изслѣдованій въ нравственной области и большей доступности для наблюденія явленій, представляемыхъ цѣлыми обществами людей, весьма возможно пренебреженіе психологіей моральной жизни и исключительное или, по крайней мѣрѣ, преобладающее вниманіе къ соціальной и политической точкѣ зрѣнія на нравственность. Мы будемъ имѣть случай прослѣдить и это направленіе въ англійской этикѣ, служившее причиной нѣкоторыхъ серьезныхъ ошибокъ англійскихъ моралистовъ утилитарной школы. Дѣлая эти замѣчанія, мы, отчасти, устанавливаемъ ту критическую точку зрѣнія, съ которой, впослѣдствіи, будемъ обсуждать научное значеніе важнѣйшихъ моральныхъ теорій въ англійской философіи. Успѣхи психологіи, болѣе точные пріемы изслѣдованія психологической стороны моральной жизни мы будемъ признавать успѣхами этики, и въ тоже время считать недостаткомъ смѣшеніе спеціальныхъ задачъ этики съ психологическимъ ученіемъ о нравственности. Съ другой стороны, не менѣе важнымъ пріобрѣтеніемъ моральной науки служили лучшіе пріемы изслѣдованія историческихъ и соціальныхъ законовъ и условій, видоизмѣняющихъ, тѣмъ или инымъ образомъ, общіе психическіе законы нравственной жизни. Но какъ скоро эта точка зрѣнія, вслѣдствіе еще слабаго состоянія соціальныхъ и историческихъ наукъ, приводила или къ полному отрицанію нравственной жизни въ ея самостоятельномъ значеніи, или къ извращенію ея существеннаго характера; то обязанность исторической критики, отмѣтить эти вредныя послѣдствія, проистекающія отъ односторонняго употребленія, вообще, правильнаго и въ высшей степени плодотворнаго метода. Задача всякой практической науки о человѣкѣ, со стороны его нравственныхъ, соціальныхъ и политическихъ отношеній, состоитъ, между прочимъ, въ томъ, чтобы не приносить въ жертву ни индивидуума въ его значеніи, до извѣстной степени, самостоятель-

(1) *J. S. Mill*: System of Logic. v. II. B. VI. ch. IX. X.

наго и лично отвѣтственнаго агента, имѣющаго свои потребности и задачи, ради исключительно общественныхъ соображеній, и не опускать изъ виду этихъ послѣднихъ требованій, во имя личной свободы и правъ индивидуальности.

Правильная комбинація этихъ двухъ точекъ зрѣнія должна отличать, также, и строго-научную теорію нравственной жизни. На сколько новѣйшія изслѣдованія, по крайней мѣрѣ, приблизились къ рѣшенію этой проблемы, мы увидимъ послѣ, при обозрѣніи нѣкоторыхъ современныхъ моральныхъ теорій. Теперь замѣтимъ, что вліяніе естественнонаучнаго метода и великихъ открытій въ этой области 2-й половины XVI и начала XVII вѣка на научную обработку этики состояло въ распространеніи идей однообразія природы на произвольныя человѣческія дѣйствія, какъ и на всѣ феномены и обнаруженія психической жизни. Теперь только сдѣлалась возможной научная точка зрѣнія на нравственную жизнь; такъ какъ оказалось, что нравственныя дѣйствія суть явленія, правда, особаго рода, но во всякомъ случаѣ явленія, допускающія такое же объясненіе, какъ и феномены внѣшней природы. Задача науки въ отношеніи къ нимъ опредѣляется общими научными пріемами, которые оказались уже плодотворными въ приложеніи къ природѣ. Научная этика опирается на наблюденіи явленій моральной жизни; она должна, такъ или иначе, классифицировать ихъ, а главное отыскивать ихъ причины, какъ въ внутреннихъ состояніяхъ моральнаго лица, такъ и въ разнообразныхъ внѣшнихъ на него вліяніяхъ. Въ первый разъ это воззрѣніе на человѣческую нравственность было вполнѣ ясно высказано и послѣдовательно проведено въ изслѣдованіяхъ чисто научнаго характера въ Англіи, гдѣ къ началу XVII вѣка сгруппировались всѣ изложенныя условія зарожденія новой научной этики.

II.

Англійскіе моралисты XVII столѣтія.

Послѣ общаго очерка состоянія этики въ средніе вѣка и въ эпоху возрожденія едва ли нужно подробно говорить о положеніи этой науки въ Англіи въ это время. Тѣ же вопросы, тѣ же общія предположенія и пріемы разсужденія о человѣческой нравственности, которыя господствовали на континентѣ, существовали и здѣсь. Въ средніе вѣка въ Англіи процвѣтала схоластика, отличавшаяся тѣмъ же характеромъ и имѣвшая ту же судьбу, какъ и въ прочихъ государствахъ Европы. Преподаваніе нравственной философіи состояло въ комментированіи моральныхъ трактатовъ Аристотеля, съ нѣкоторыми измѣненіями и дополненіями въ духѣ христіанскаго ученія (1). Съ XIII вѣка преобладающимъ въ англійской схоластикѣ былъ номинализмъ, что указываетъ на существовавшее въ Англіи и тогда уже стремленіе къ эмпиризму. Понятія В. Оккама о происхожденіи нашего знанія напоминаютъ идеи Локка по этому предмету (2). Но, какъ было замѣчено, воззрѣнія номиналистовъ, болѣе трезвыя сравнительно съ фантазіями реалистовъ, были еще слишкомъ элементарны, чтобъ оказать какую-нибудь пользу для науки о нравственности. Положеніе, что общія понятія суть не что иное какъ слова, только служило къ усиленію теологическаго принципа въ этикѣ. Съ точки зрѣнія номинализма, нравственныя понятія суть тоже слова, не имѣющія внутренняя-

(1) Первыми статутами Оксфордскаго университета назначался штрафъ за всякое уклоненіе отъ Аристотеля. *Ch. Remusat*: Hist. de la philos. en Angl. depuis Bacon jusqu'à Locke. 1875. v. 1. p. 35.

(2) *Ueberweg*: Gesch. d. schol. philos. 1868. p. 212—215.

го содержанія: моральныя правила получаютъ свое значеніе лишь въ силу установленія, отъ воли Бога какъ верховнаго законодателя.

Причины, вызвавшія упадокъ схоластики на континентѣ Европы, обнаружились тѣми же послѣдствіями и въ Англіи. Идеи гуманизма въ Англіи нашли для себя отчасти уже подготовленную почву, и, благодаря болѣе свободнымъ государственнымъ порядкамъ, могли здѣсь привиться легче и пустить болѣе глубокіе корни, чѣмъ въ другихъ государствахъ. Не входя въ подробности умственнаго, нравственнаго и религіознаго возрожденія Англіи, замѣтимъ, что этотъ процессъ создалъ благопріятныя условія для философскихъ изслѣдованій, въ направленіи гуманномъ, свободномъ отъ теологическихъ предположеній (1). Но, во всякомъ случаѣ, XVII вѣкъ, особенно первая половина этого столѣтія представляетъ еще господство теологическихъ воззрѣній и интересовъ, выдвинутыхъ реформаціей.

Въ XVI вѣкѣ теологія англиканской церкви отличалась рѣзкимъ догматизмомъ въ духѣ Кальвина и его послѣдователей. Разумъ признавался неспособнымъ знать истину и быть руководителемъ въ нравственной жизни. Послѣдствіемъ этого крайняго теологическаго принципа были нѣкоторыя воззрѣнія, противорѣчившія разуму и оскорблявшія чувство справедливости, какъ ученіе объ осужденіи на вѣчную погибель всѣхъ язычниковъ, не исключая даже тѣхъ, которые были образцами высокой нравственной жизни, а также и дѣтей, умершихъ прежде крещенія (2). Но господство кальвинизма въ англійской теологіи было временное. Уже въ царствованіе Елизаветы обнаруживается болѣе гуманное направленіе у нѣкоторыхъ замѣчательнѣйшихъ теологовъ эпохи, напримѣръ, у Гукера (Hooker). Подъ вліяніемъ Арминія, Епископія и другихъ голландскихъ противниковъ кальвинизма, въ

---

(1) Англійскій гуманизмъ возникъ подъ вліяніемъ итальянскаго гуманизма эпохи возрожденія. Многіе изъ гуманистовъ Италіи искали для себя убѣжища въ Англіи отъ гоненій католическаго духовенства, и способствовали распространенію новыхъ идей и стремленій. Особенно эта эмиграція усилилась въ вѣкъ Елизаветы. *Ch. Remusat*: Hist. de la phil. en Angl. v. I. p. 53—55.

(2) *J. Hunt*: Religious Thought in England. v. I. p. 16, 33.

средѣ англійскаго духовенства образовалась сначала незначительная по числу, но сильная своимъ вліяніемъ, партія защитниковъ свободы разума и совѣсти. Нѣкоторые изъ писателей этого направленія высказывали уже мысль, которую въ послѣдствіи защищали англійскіе деисты, что религія заключается не въ догматахъ, а въ нравственности (1). Но не смотря на эти признаки раціонализма, напрасно мы стали бы искать въ богословской литературѣ XVII вѣка научныхъ изслѣдованій человѣческой нравственности. Теологія раціоналистическаго направленія служила протестомъ противъ узкаго пониманія христіанства у пуританъ и у другихъ диссидентовъ, и въ этомъ состоитъ ея историческое значеніе. Но богословскій раціонализмъ представлялъ характеръ двойственности: онъ страдалъ внутреннимъ противорѣчіемъ между противоположными принципами свободы разума и подчиненія его авторитету Слова Божія. Этотъ дуализмъ обнаружился и въ моральныхъ трактатахъ англійскихъ теологовъ XVII вѣка. Основаніемъ нравственной жизни, обыкновенно, они принимали Св. Писаніе и разумъ, или разумъ, просвѣщаемый и руководимый Откровеніемъ. Но если эти два принципа будутъ противорѣчить одинъ другому, то которому изъ нихъ слѣдуетъ отдавать предпочтеніе? По духу либеральнаго протестанства, человѣкъ имѣетъ право дѣйствовать на основаніи своего личнаго разумѣнія, личнаго толкованія Библіи. Но не значитъ ли это дѣлать личный произволъ принципомъ нравственной жизни? Нравственный законъ, по самому существу своему, долженъ стоять выше индивидуума, его личныхъ воззрѣній и произвола. Онъ есть норма дѣятельности, обязательная для всѣхъ людей, поставленныхъ въ одинаковыя обстоятельства. Но предоставлять каждому человѣку право по своему понимать то или другое нравственное правило, выраженное въ Св. Писаніи, не значитъ ли предоставлять ему право и освобождать себя отъ моральной обязанности въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ находитъ это для себя выгоднымъ, или когда увлекается страстями? Исторія религіозныхъ преслѣдованій и сектантской вражды представляетъ много примѣровъ извращенія религіи, когда божествен-

(1) *Tulloch*: Rat. Theol. in the XVII. Cent. v. I. p. 338—339. 408—409. 430.

нымъ авторитетомъ освящались корыстные расчеты и страстныя увлеченія. Этотъ субъективизмъ въ дѣлахъ вѣры и нравственности, по видимому, возведенный протестантствомъ въ правило, грозилъ полной анархіей, и не только въ области религіи и нравственности, но также и въ соціально политической сферѣ. Прежнія средневѣковыя основы человѣческаго поведенія рушились; авторитетъ Церкви, составлявшій объединяющее начало въ духовной жизни европейскихъ народовъ, былъ отвергнутъ. Реформація провозгласила свободу личности, свободу разума и совѣсти; но эта свобода могла перейти въ анархію, такъ какъ протестантская теологія была не въ состояніи пріобрѣсти ту власть надъ умами, какой пользовалась католическая система. Съ другой стороны, вопросъ о томъ, что слѣдуетъ дѣлать человѣку, какъ устроить жизнь, куда направить свою дѣятельность, зависитъ отъ разрѣшенія многихъ другихъ вопросовъ чисто теоретическаго характера. Но протестантская теологія опиралась на нѣкоторыхъ традиціональныхъ понятіяхъ, которыя были для нея выше всякой критики, разумность которыхъ не подлежала ни малѣйшему сомнѣнію, которыя оставалось только принять за основаніе для всякихъ моральныхъ разсужденій и поученій. Различіе между новой и средневѣковой теологіей заключалось лишь въ количествѣ такихъ не подлежащихъ разумному изслѣдованію и повѣркѣ истинъ, и въ отсутствіи діалектическихъ тонкостей, которыми были такъ богаты богословскія произведенія схоластической эпохи. Не смотря на формальное признаніе правъ человѣческаго разума, разумъ не вступилъ еще въ свои права, не заявилъ себя дѣйствительно разумнымъ міровоззрѣніемъ, которое могло бы послужить основаніемъ для раціональной системы практическихъ правилъ. Англійская теологія XVII вѣка, признавая права разума, въ то же время принимала важнѣйшія религіозныя истины и моральныя правила не въ силу ихъ разумности, а на основаніи ихъ божественнаго авторитета. Но какъ скоро правила нравственности принимаются во имя авторитета, моралисту остается только примѣнять ихъ къ частнымъ случаямъ жизни, или склонять людей къ исполненію требованій нравственнаго закона путемъ христіанской проповѣди и поученія. Теологическій принципъ оставляетъ мѣсто лишь для казуистики и проповѣди. Такъ было въ

средніе вѣка, такъ было и въ Англіи до возникновенія самобытной философской этики

Казуистическія и нравственно-поучительныя сочиненія англійскихъ теологовъ не имѣютъ значенія въ исторіи этики. Впрочемъ слѣдуетъ отмѣтить особое направленіе протестантской казуистики, сравнительно съ католической, которая въ это время разработывалась преимущественно іезуитами. Вслѣдствіе протестантскаго отрицанія устной исповѣди, англійскіе казуисты: Эмсъ (Ames), Пёркинсъ (Perkins), Галль (J. Hall), Сандерсенъ (Sanderson), Іеремія Тэлоръ (Jeremy Teylor) и др. были не столько казуисты, сколько моральные наставники; они занимались не рѣшеніемъ курьезныхъ случаевъ нравственной жизни, а старались преподать общія наставленія въ нравственности. Въ этихъ трактатахъ замѣтно стремленіе къ обобщенію и систематическому изложенію моральныхъ правилъ, къ выраженію ихъ въ такой формѣ, въ которой они могутъ служить руководствомъ не для одного только лица, въ одномъ какомъ-нибудь затруднительномъ случаѣ, но для всѣхъ людей, въ разныхъ обстоятельствахъ ихъ жизни, ихъ общественнаго положенія, ихъ семейнаго быта и т. п. Другая черта, отличающая моральные трактаты протестантскихъ теологовъ, сравнительно съ современными произведеніями іезуитской морали, заключалась въ достоинствѣ ихъ моральныхъ воззрѣній и неподкупной строгости моральныхъ требованій; тогда какъ іезуитская казуистика вела къ разрушенію самыхъ основаній моральной жизни. Но не смотря на это стремленіе къ систематизаціи и серьезность тона, богословскія сочиненія о нравственности имѣли совсѣмъ иную цѣль, чѣмъ научное изслѣдованіе принциповъ нравственности, и поэтому не входятъ въ исторію философской этики (1).

Такимъ образомъ, въ періодѣ возникновенія и первоначальнаго развитія новой философіи господствующимъ направленіемъ англійской мысли было теологическое. Вѣкъ Великаго Возмущенія и Революціи былъ вѣкъ религіозныхъ интересовъ и

(1) О казуистахъ Англіи XVII в. см. *Sinuddini* Gesch. der christl. Moral. p. 422—440. *Hallam*, Lit. of Europe. v. III. ch. IV. § 24. *Whewell*: Hist. of Mor. Phil. 1862. p. 26—37

процвѣтанія богословской мысли. Такія личности какъ Бэконъ, Гоббзъ и Локкъ въ XVII в. были весьма рѣдкимъ явленіемъ. Литература этой эпохи преимущественно была посвящена богословскимъ вопросамъ и богословской полемикѣ. Въ это время были еще весьма сильны традиціи средневѣковой философіи. Мы видимъ то же пренебреженіе опытнымъ знаніемъ, то же стремленіе рѣшать всѣ вопросы посредствомъ силлогизаціи и ту же манеру возводить въ значеніе реальныхъ сущностей и причинъ безсодержательныя абстракціи. Вотъ въ этой-то средѣ традиціональныхъ воззрѣній, утратившихъ свою жизненность, но не господство надъ умами, новаторскія идеи и стремленія передовыхъ мыслителей встрѣчали для себя наибольшее сопротивленіе; тогда какъ раціонализмъ наиболѣе просвѣщенныхъ теологовъ составлялъ благопріятное условіе для распространенія философскихъ идей.

Вопросы, касающіеся человѣческой практики, въ англійской философіи весьма рано сдѣлались предметомъ серьезно-научнаго вниманія. Начало нравственно-философскихъ изслѣдованій въ Англіи совпадаетъ съ началомъ новой философіи вообще. Первыя идеи относительно реформы этики и другихъ наукъ о человѣкѣ съ духовной его стороны, которыя можно отмѣтить названіемъ *наукъ моральныхъ*, были высказаны первымъ великимъ мыслителемъ новаго времени Бэкономъ. Эти предначертанія входили въ его общій планъ реформы всего научнаго знанія. Преемникъ Бэкона Томасъ Гоббзъ, подъ вліяніемъ реформаторскихъ идей Бэкона и отчасти въ духѣ его предположеній, сдѣлалъ первую попытку построенія полной системы практической философіи. Гоббзъ былъ защитникомъ матеріализма въ вопросѣ о принципѣ нашей психической жизни. Въ своихъ воззрѣніяхъ на общія понятія онъ былъ номиналистъ; тогда какъ относительно вопроса о происхожденіи и значеніи знанія держался эмпирическихъ воззрѣній, граничившихъ съ сенсуализмомъ. Въ этикѣ Гоббзъ отрицалъ самостоятельный характеръ моральной жизни и критеріемъ добра и зла признавалъ волю главы государства. Въ политикѣ онъ былъ защитникъ абсолютизма и полнаго подчиненія Церкви государству. Эти крайнія воззрѣнія Гоббза вызвали противъ его философіи ожесточенную полемику со стороны теологовъ и мыслителей интуитивнаго направленія. Центромъ реакціи и борьбы про-

тивъ новой философіи въ XVII в. былъ Кэмбриджъ, т. е. кембриджскій университетъ, гдѣ господствовалъ синкретизмъ христіанскаго ученія съ философіей Платона и неоплатниковъ. Теологи этой школы нападали не только на Гоббза, но и на его великаго современника Декарта: спасенія отъ механическаго міровоззрѣнія, общаго обоимъ этимъ мыслителямъ, они искали въ мистическихъ догматахъ древнихъ философовъ. Въ теоріи нравственности ученію Гоббза они противопоставили гипотезу реальнаго и абсолютнаго существованія моральныхъ понятій, въ духѣ Платоновой теоріи идей. Стремленіе избѣжать крайнихъ выводовъ философіи Гоббза вызвало изслѣдованія относительно вопросовъ морали и политики, отличавшіяся бо́льшей самостоятельностью. Въ XVII вѣкѣ Кумберландъ (Cumberland) сдѣлалъ попытку систематическаго изложенія морально политической теоріи, съ цѣлью опроверженія Гоббза. Какъ увидимъ послѣ, ученіе Кумберланда представляетъ довольно оригинальную форму утилитаризма, свободную отъ крайнихъ выводовъ Гоббзовой теоріи, въ существѣ дѣла, также утилитарной. Недостатокъ моральной политической системы Кумберланда есть отсутствіе какого-бы то ни было воззрѣнія на происхожденіе нашего знанія моральныхъ истинъ. Но, вслѣдствіе аналогіи, которую онъ постоянно проводилъ между основными моральными предписаніями и геометрическими аксіомами, а отчасти и между методами этики и геометріи, его теорія имѣетъ весьма тѣсное сродство съ воззрѣніями позднѣйшихъ моралистовъ, такъ называемой, интеллектуальной школы и оказала на нихъ довольно значительную долю вліянія. Уже этотъ бѣглый взглядъ на развитіе нравственной философіи въ Англіи въ XVII вѣкѣ показываетъ, что въ этомъ столѣтіи возникли и отчасти опредѣлились два направленія, эмпирическое и апріорное, или интуитивное, борьба между которыми составляетъ важнѣйшій интересъ какъ вообще въ исторіи англійской философіи, такъ и въ исторіи англійской этики. Философія Бэкона положила начало эмпирическому направленію, которое было продолжено Гоббзомъ, и моральное ученіе обоихъ этихъ мыслителей имѣетъ много общаго съ нравственными философскими теоріями XVIII вѣка эмпирической школы. Но это направленіе встрѣтило себѣ отпоръ со стороны писателей, принимавшихъ въ той или другой формѣ апріорное

происхожденіе нашего знанія основныхъ принциповъ теоретическаго и практическаго характера.

Болѣе подробное изложеніе англійскихъ теорій нравственности въ XVII вѣкѣ будетъ заключаться въ слѣдующихъ трехъ отдѣлахъ:

1. Реформа нравственныхъ наукъ въ философіи Бэкона.
2. Нравственно-политическая теорія Гоббза.
3. Реакція противъ Гоббза и интуитивныя моральныя теоріи второй половины XVII вѣка.

1. Реформа нравственныхъ наукъ въ философіи Бэкона.

Самобытное развитіе англійской философіи начинается, съ первыхъ десятилѣтій XVII столѣтія, философскими изслѣдованіями Бэкона, предметомъ которыхъ, главнымъ образомъ, служила метода научной индукціи, способъ открытія новыхъ научныхъ истинъ и законовъ природы. Историческая задача, предстоявшая Бэкону, съ одной стороны, заключалась въ критикѣ схоластическихъ понятій о методѣ и тѣхъ предположеній, на которыхъ эти понятія опирались. Эта задача Бэкономъ была исполнена, для того времени, блистательно. Бэконъ доказалъ безсиліе силлогистической методы, оторванной отъ индукціи, какъ своей основы, въ дѣлѣ открытія научныхъ истинъ. Онъ объяснилъ, что „всѣ превосходныя разсужденія и соображенія и всѣ тонкости силлогизаціи не въ силахъ похитить у природы хотя одну изъ ея тайнъ“ (1). „Въ самомъ дѣлѣ“, спрашиваетъ Бэконъ, „какое значеніе можетъ имѣть силлогизмъ, когда къ открытію основныхъ научныхъ истинъ (principia) онъ не прилагается, а къ открытію менѣе общихъ истинъ (axiomata media) прилагается безуспѣшно? Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній, предложенія состоятъ изъ словъ, но слова суть знаки понятій. Но если сами понятія, которыя суть основа всего, смутны, неразумно отвлечены отъ предметовъ, то и во всемъ, что строится на нихъ, нѣтъ никакой прочности. И такъ одна надежда на истинную индукцію“ (2). Другая—положительная задача философскихъ изслѣдованій Бэкона состояла въ томъ,

(1) Novum organ. p. I. Aph. X. XXIV. Works. ed. Spedding. 1872. v. I. p. 160—161.

(2) *Ibidem*: P. 1. Aph. XIII. XIV. p. 158.

чтобы выяснить существо и условія научной индукціи. Теперь Бэконова теорія индукціи представляется уже неудовлетворительной. „Значеніе методы Бэкона", говоритъ одинъ изъ современныхъ намъ англійскихъ изслѣдователей о методѣ, „получило для себя историческій приговоръ въ томъ обстоятельствѣ, что никто изъ великихъ двигателей науки ей не слѣдовалъ. Обратимъ ли мы вниманіе на Галилея, предшественника Бэкона, или—на Джильберта, его современника, или—на Декарта и Ньютона, жившихъ послѣ него, мы найдемъ, что научныя открытія дѣлались посредствомъ методы, совершенно противоположной той, которую защищалъ Бэконъ. Обыкновенное, ходячее мнѣніе то, что наука XVIII вѣка сдѣлала великіе успѣхи, потому что слѣдовала правиламъ Бэконовой индукціи; тогда какъ, на самомъ дѣлѣ, главнымъ орудіемъ научнаго прогресса былъ гипотетическій (дедуктивный) способъ изслѣдованія"(1).

Коренной недостатокъ логики Бэкона состоитъ въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе лишь на индукцію, какъ заключеніе отъ частнаго къ общему, и опустилъ изъ виду дедуктивный моментъ научной методы, какъ обратное заключеніе отъ общаго къ частному. Выраженіе „индуктивная метода" имѣетъ два значенія: одно широкое, а другое болѣе тѣсное. Въ широкомъ смыслѣ, метода индукціи обнимаетъ всѣ логическіе процессы научнаго изслѣдованія, будутъ ли они состоять въ заключеніяхъ отъ частныхъ фактовъ къ общимъ законамъ, или наоборотъ—въ выводѣ изъ общихъ законовъ ихъ послѣдствій. Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ индукція, говоря словами Милля, есть „процессъ, по которому мы заключаемъ, что то что истинно о нѣсколькихъ индивидуумахъ извѣстнаго класса, истинно о всѣхъ индивидуумахъ этого класса, или—что истинно въ извѣстное время, будетъ, при тѣхъ же обстоятельствахъ, истиннымъ и всегда"(2). Въ этомъ послѣднемъ значеніи индуктивная метода противополагается дедуктивной, тогда какъ индукція, въ широкомъ смыслѣ, включаетъ въ себѣ и дедукцію, какъ необходимый пріемъ научнаго объясненія природы. Индукція, какъ заключеніе отъ частнаго къ общему, и дедукція,

(1) *W. Jevons*: Principles of science. 1874. v. II. ch. XXIII. p. 134—136.

(2) *Миллъ*: Сист. логики ч. I. стр. 334—335.

выводъ частныхъ фактовъ и частныхъ ихъ однообразій изъ общихъ законовъ, постоянно сопутствуютъ одна другой, взаимно подкрѣпляютъ и дополняютъ одна другую. Исторія наукъ показываетъ, что наблюденіе и собираніе фактовъ только тогда получаетъ значеніе, когда наблюдатель, или экспериментаторъ уже имѣетъ нѣкоторую теорію, или нѣкоторое предположеніе относительно изучаемаго имъ предмета; въ противномъ случаѣ, среди громаднаго разнообразія явленій природы, онъ не будетъ знать, что наблюдать и какъ наблюдать. Эту руководительную нить даютъ ему уже установленныя истины, или счастливыя догадки, составляющія, нерѣдко, зародышъ будущей болѣе точной научной теоріи. Во всякомъ случаѣ, въ началѣ изслѣдованія, когда сдѣлано еще мало обобщеній, когда неизвѣстны еще простѣйшіе и наиболѣе общіе законы природы, преобладающей является индуктивная метода въ тѣсномъ смыслѣ. Исторія всѣхъ наукъ, за исключеніемъ математики, представляетъ сначала болѣе или менѣе продолжительный періодъ кропотливыхъ индуктивныхъ изслѣдованій,—періодъ наблюденія, экспериментаціи, собиранія частныхъ фактовъ, ихъ сравненія и анализа, съ цѣлью открытія того, что они имѣютъ общаго между собой, что связуетъ ихъ въ одну группу и составляетъ ихъ законъ. Но какъ скоро наукѣ удалось уже открыть нѣсколько широкихъ однообразій, открывается новая и особенно плодотворная дорога для научныхъ объясненій, именно, становится возможнымъ приложеніе дедуктивной методы. Обобщенія, оставшіяся до сихъ поръ изолированными, получаютъ раціональное объясненіе, и наука обогащается множествомъ новыхъ истинъ, связующихъ общіе принципы съ частными фактами. Въ періодъ чисто индуктивнаго, или эмпирическаго состоянія науки, задача изслѣдователя состоитъ въ томъ, чтобы къ даннымъ явленіямъ найти ихъ причины и законы. Но когда наука развилась настолько, что становится уже дедуктивной, задача ея получаетъ уже другой видъ, именно, она можетъ быть формулирована такимъ образомъ: когда даны явленія и нѣкоторыя ихъ причины и законы, то требуется найти другія причины и законы, заключающіяся въ данныхъ, какъ ихъ слѣдствіе. Вотъ эта послѣдняя часть научной проблемы была опущена Бэкономъ изъ виду: индуктивная, подготовительная работа изслѣдователя была принята имъ за полное разрѣшеніе всей научной зада-

чи и, притомъ, понята односторонне; такъ какъ внѣ живой связи съ научной дедукціей она имѣетъ видъ механическаго собиранія фактовъ. Бэконъ придавалъ слишкомъ мало значенія личной иниціативѣ и изобрѣтательности научнаго генія; онъ хотѣлъ снабдить будущихъ изслѣдователей природы наивозможно бо́льшимъ количествомъ правилъ на всякій могущій представиться имъ случай. Онъ былъ убѣжденъ, что, пользуясь его наставленіями: какъ составлять таблицы фактовъ, согласныхъ и несогласныхъ между собой въ извѣстномъ признакѣ, и какъ подыскивать особыя *инстанціи*, или особенно благопріятные случаи, человѣкъ даже посредственныхъ способностей въ состояніи будетъ дѣлать открытія и сдѣлаетъ ихъ больше и въ болѣе короткое время, чѣмъ великій геній науки, предоставленный самому себѣ (1). Бэконъ не обратилъ вниманіе на громаднѣйшее разнообразіе явленій природы и на ихъ удивительную сложность, вслѣдствіе чего и самые пріемы, оставаясь одинаковыми только въ самыхъ общихъ чертахъ, должны разнообразиться, сообразно съ особымъ характеромъ представляющихся случаевъ (2). Въ томъ и состоитъ сила научнаго генія, что онъ,

(1) Novum. org. p. I. Aph. LXI. CXXII.

(2) Одна изъ главныхъ причинъ неудовлетворительности ученія Бэкона о методѣ состояла въ томъ, что этотъ философъ недостаточно оцѣнилъ безконечное разнообразіе и сложность явленій природы. Правда, Бэконъ зналъ, что явленія природы составляютъ, обыкновенно результатъ дѣйствія не одной, а нѣсколькихъ причинъ. Но ему не былъ извѣстенъ фактъ, такъ называемаго, смѣшенія дѣйствій (intermixture of effects), когда нѣсколько причинъ соединяютъ свои отдѣльныя дѣйствія такимъ образомъ, что невозможно различить ихъ, или когда онѣ противодѣйствуютъ одна другой, или инымъ образомъ взаимно вліяютъ одна на другую, или когда, наконецъ, причины находятся въ взаимодѣйствіи съ своими результатами. Бэконъ не имѣлъ еще въ виду научныхъ объясненій подобнаго рода сложныхъ причинныхъ отношеній. Можно сказать, что природа представлялась ему гораздо проще, чѣмъ какова она въ дѣйствительности. Отсюда, во всѣхъ своихъ методологическихъ изслѣдованіяхъ и наставленіяхъ, онъ выходилъ изъ предположенія, что испытатель природы всегда въ состояніи анализировать сложный эффектъ на отдѣльныя дѣйствія изъ которыхъ онъ слагается и каждое изъ нихъ отнести къ его причинѣ. Для этой цѣли Бэконъ считалъ достаточнымъ сравненіе всѣхъ случаевъ, въ которыхъ извѣстное явленіе присутствуетъ, какъ и тѣхъ случаевъ, въ которыхъ оно отсутствуетъ. Тѣ обстоятельства, которыя окажутся,

не стѣсняясь никакими заранѣе предначертанными ему правилами, каждый разъ самъ рѣшаетъ, какъ лучше приняться за рѣшеніе научнаго вопроса, куда направить свои изслѣдованія, самъ придумываетъ опыты и разнообразитъ обстоятельства для того, чтобы уловить смыслъ тѣхъ или другихъ явленій природы. Всѣ мелочныя наставленія, вся эта техника индуктивнаго изслѣдованія, занимающая большую часть „Новаго Органа“ Бэкона, можетъ лишь стѣснять изслѣдователя, или, по меньшей мѣрѣ, совершенно безполезна для него.

Мы не считаемъ нужнымъ говорить о другихъ недостаткахъ философіи Бэкона, которые находятся въ менѣе близкомъ отношеніи къ этикѣ, чѣмъ односторонность его понятій о научной методѣ (1). Каковы-бы ни были эти недостатки, они, въ значительной мѣрѣ, объясняются состояніемъ науки въ то время, въ которое жилъ Бэконъ. Если теперь возможна болѣе зрѣлая теорія научныхъ методъ, то не слѣдуетъ забывать, что сами науки успѣли уже выработать свои методы и оправдать ихъ блестящимъ образомъ. Во всякомъ случаѣ ученіе Бэкона объ индукціи, при всей его неудовлетворительности съ современной точки зрѣнія, превосходитъ все, что было сказано по этому предмету Аристотелемъ и схоластиками. Великая заслуга Бэкона была та, что онъ стремился сдѣлать опытъ критическимъ. Его идеи

при этомъ сравненіи состояніе присутствующими или отсутствующими, вмѣстѣ съ присутствіемъ или отсутствіемъ явленія, будутъ причинами этого явленія. Nov. Org. p. II. Aph. XI. XII. Эти два пріема отчасти соотвѣтствуютъ методамъ «согласія» и «разницы» или, точнѣе, «соединенной методѣ согласія и разницы» логики Милля. Третій пріемъ индукціи Бэкона совпадаетъ съ той методой, которая у Милля называется методой «сопутствующихъ измѣненій». Nov. Org. p. II. Aph. XIII. Границы приложенія этихъ пріемовъ указаны Миллемъ въ его System of Logic. v. I. B. III. ch. VIII. X.

(1) Особенно въ послѣднее время съ разныхъ сторонъ раздаются обвиненія противъ Бэкона: указываютъ на его непониманіе великихъ открытій, сдѣланныхъ Коперникомъ, Галилеемъ и др., — на его стремленіе умалить важное значеніе естественно-научныхъ изслѣдованій Гарвея и Джильберта, — на дилетантизмъ его собственныхъ научныхъ попытокъ, не говоря уже о нехорошихъ свойствахъ его характера, какъ человѣка и какъ государственнаго дѣятеля. Нѣкоторыя изъ этихъ обвиненій справедливы, другія — слишкомъ рѣзки и не основаны на исторической оцѣнкѣ личности Бэкона и его значенія. Ср. *K. Fischer*: F. Bacon. 2 ed. ch. XVIII. XIX.

о значеніи, такъ называемыхъ, отрицательныхъ инстанцій (instantiae negativae) до сихъ поръ не потеряли своей силы. Это—случаи, или факты, противорѣчащіе какому-нибудь слишкомъ поспѣшному обобщенію, или теоріи. Основная идея „Новаго Органа", которую Бэконъ старался внушить изслѣдователямъ природы, есть та, что слѣдуетъ обращать вниманіе, не только на факты, подтверждающіе извѣстное обобщеніе, или предположеніе, но и на всѣ дѣйствительныя, или кажущіяся противорѣчія и исключенія изъ нихъ. Кто одушевленъ истиннымъ стремленіемъ знать природу, тотъ не только не станетъ избѣгать этихъ фактовъ, иногда ниспровергающихъ всѣ его любимыя теоріи, но пойдетъ имъ, такъ сказать, на встрѣчу, самъ намѣренно будетъ ихъ пріискивать для того, чтобы опытъ имѣлъ дѣйствительно научное значеніе и выводы отличались настоящей научной строгостью. Только то заключеніе будетъ истиннымъ, противъ котораго не будетъ ни одного опровергающаго его случая (1) Бэконъ, такимъ образомъ, былъ первымъ представителемъ и провозвѣстникомъ критическаго направленія новой философіи и науки. Въ своемъ ученіи объ *идолахъ*, или объ источникахъ заблужденій онъ требовалъ, чтобы изслѣдователь природы отказался отъ всѣхъ предзанятыхъ мнѣній и предположеній, въ чемъ бы ни таился ихъ источникъ. Въ ученіи объ отрицательныхъ инстанціяхъ этотъ философъ выразилъ ту великую мысль, что то же сомнѣніе и тотъ же духъ критики испытатель природы не долженъ оставлять и въ самомъ процессѣ своихъ изслѣдованій, потому что только при этомъ условіи наука можетъ предохранить себя отъ легковѣрной эмпиріи, отъ всѣхъ недостаточно обоснованныхъ выводовъ, однимъ словомъ, отъ тѣхъ же призраковъ знанія (idola), отъ которыхъ никогда несвободенъ человѣческій умъ, предоставленный самому себѣ (intellectus sibi permissus). Философія Бэкона, не смотря на крупные недостатки, не смотря на значительную примѣсь недоказанныхъ и не провѣренныхъ положеній, заимствованныхъ, большею частью, у итальянскихъ натуръ-философовъ эпохи возрожденія, отличается уже тѣмъ духомъ анализа и критики, которымъ характеризуется направленіе англійской философіи и которое особенно проявилось и получило чрезвычайно важное значеніе въ XVIII вѣкѣ.

(1) Nov. Org. p. I. Aph. XLVI. CV. p. II. Aph. XV. XVI.

У нѣмецкихъ историковъ философіи долго было господствующимъ мнѣніе, что основателемъ *философскаго критицизма* слѣдуетъ считать Канта. Съ этой точки зрѣнія вся до-кантовская философія, и не только апріорной школы Декарта и его преемниковъ, но также и опытной школы Локка, относится къ догматическому періоду новой философіи. Но это воззрѣніе, при лучшемъ знакомствѣ съ великими мыслителями XVII и XVIII столѣтій и при болѣе безпристрастной оцѣнкѣ ихъ историческаго значенія, оказывается невѣрнымъ (1). Философская критика, въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ рефлективное отношеніе человѣческаго духа къ результатамъ своей собственной дѣятельности, какъ анализъ и оцѣнка первоначальнаго безсознательнаго синтеза, не есть какое нибудь позднее явленіе въ исторіи философской мысли, но возникла вмѣстѣ съ самой философіей и составляетъ ея существенный характеръ. Философія, съ самаго своего разсвѣта въ древней Греціи, была уже критикой человѣческихъ понятій и вѣрованій. Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи она не могла не разрушить внутренняго согласія индивидуума съ самимъ собой и съ окружающей его духовной атмосферой традиціональныхъ вѣрованій. Греческая философія, особенно, въ лицѣ своихъ великихъ представителей Сократа, Платона и Аристотеля, близко подходила къ основному вопросу философской критики о *знаніи*. Что такое знаніе? какіе элементы входятъ въ него? откуда оно происходитъ? чѣмъ отличается истинное, настоящее знаніе отъ мнимаго, или на чемъ основывается его достовѣрность? Эти вопросы составляли уже важнѣйшую тему разсужденій лучшихъ мыслителей Греціи. Но греческая философія не рѣшила этой великой проблемы о знаніи. Греческая мысль представляетъ постоянное колебаніе меж-

(1) Въ новѣйшей нѣмецкой исторической литературѣ, особенно, такъ называемой, ново-кантіанской школы, критическій характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и важное значеніе англійской философіи нашли для себя надлежащее признаніе и оцѣнку. Спеціальная монографія *Kuno Fischer*'а: Francis Bacon und Seine Nachfolger. 2 ed. 1875. возникла изъ побужденія загладить прежнюю несправедливость въ отношеніи къ великимъ мыслителямъ Англіи. О значеніи англійскаго критицизма см. *F. A. Lange*: Gesch. Mater. *E. Düring*: Krit. Gesch. d. Philos. *A. Riel*: Phil. Krit. *E. Pfleiderer*: D Hume's Skeptic. и др. сочиненія.

ду крайностями догматизма, отличавшагося наивной вѣрой въ силы человѣческаго разума, и скептицизма, отвергавшаго возможность какого-бы то ни было знанія. Критическая проблема о знаніи, о его происхожденіи, его достовѣрности и предѣлахъ его приложимости сдѣлалась предметомъ серьезныхъ изслѣдованій въ новой философіи уже послѣ Бэкона. Философскій критицизмъ, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, какой усвоенъ ему въ нѣмецкой философіи, ведетъ свое начало, собственно, съ Локка, и былъ вызванъ крайностями картезіанскаго догматизма. Бэконъ считалъ знаніе воспроизведеніемъ самой дѣйствительности и былъ убѣжденъ, что оно достижимо для человѣка подъ условіемъ правильнаго методическаго употребленія его умственныхъ способностей (1). Но какимъ образомъ возможно знаніе дѣйствительности? или на чемъ основывается окончательная достовѣрность нашего знанія? этого вопроса Бэконъ не имѣлъ въ виду, равно какъ онъ не могъ предвидѣть и тѣхъ скептическихъ аргументовъ противъ возможности объективнаго знанія, которые были выдвинуты уже послѣ него. Въ этомъ пунктѣ Бэконъ оставался на почвѣ наивнаго догматизма, тогда какъ другими сторонами своей философіи, а, особенно, общимъ ея духомъ и направленіемъ онъ весьма много способствовалъ развитію критицизма въ англійской философіи (2). Философія Бэкона стоитъ впереди и, можно сказать, во главѣ всего эмпирическаго направленія. Не смотря на то, что Бэконъ не сдѣлалъ предметомъ своихъ изслѣдованій вопроса о происхожденіи знанія, составляющаго до сихъ поръ предметъ разногласія между послѣдователями Локка и Канта, можно сказать, что эмпирическая теорія знанія implicite заключается уже въ его философіи. Она содержится въ его критикѣ силлогизма, въ его недовѣріи къ апріорной методѣ, въ его требованіи, чтобы всѣ понятія составлялись на основаніи изученія и анализа конкретныхъ предметовъ и явленій и въ его стремленіи ограничить область доступнаго намъ знанія предѣлами наблюденія и опыта.

---

(1) Verum quod a principio diximus et perpetuo agimus, sensui et intellectui humano eorumque infirmitati autoritas non est derogauda sed auxilia praebenda. Nov. org. p. I. Aph. LXVII.

(2) Ср. *R. Leslie Ellis:* Gener. Pref. to Bacon's philos. works. ed. 1872. V. I. p. 64.

Новѣйшая наука признаетъ себя положительной, между прочимъ, на томъ основаніи, что она исключаетъ изъ круга своихъ изысканій вопросы теологіи и метафизики. Подъ метафизикой Бэконъ разумѣлъ нѣчто иное, чѣмъ разумѣлось прежде и послѣ него. Не входя въ изложеніе предположеній Бэкона о предметѣ и задачахъ метафизики, замѣтимъ лишь, что Бэконъ стремился провести строгую границу между физической и метафизической точками зрѣнія. Къ метафизикѣ онъ отнесъ ученіе о цѣляхъ природы и сдѣлалъ это въ интересахъ естествознанія; такъ какъ понятіе о цѣляхъ, взятое изъ нашей собственной природы, а не изъ природы вселенной, по мнѣнію Бэкона, портило въ концѣ прежнюю науку, вытѣсняя изъ нея изслѣдованіе физическихъ причинъ (1). Что касается теологіи, то Бэконъ исключилъ ее изъ научной области на томъ основаніи, что истины откровенной религіи суть непостижимыя для ума тайны, а поэтому и не могутъ быть предметомъ разумнаго изслѣдованія и доказательства, а должны быть принимаемы на вѣру. Относительно теологіи Бэконъ всталъ на точку зрѣнія, противоположную схоластической. Схоластика была, собственно, спекулятивная, или раціональная теологія: она стремилась согласить догматы вѣры съ разумомъ, найти для нихъ разумныя основанія. Бэконъ возвратился къ извѣстному положенію Тертулліана: credo quia absurdum est. Но, по замѣчанію К. Фишера, это изрѣченіе имѣетъ у отца новой философіи другой смыслъ, чѣмъ у Отца Церкви. У Тертулліана оно означаетъ безсиліе разума и исключеніе его изъ теологіи; у Бэкона, признававшаго силу разума, писавшаго о достоинствѣ наукъ, это изрѣченіе значило исключеніе теологіи изъ круга научныхъ изслѣдованій (2). Но Бэконъ не былъ атеистомъ; напротивъ, онъ считалъ науку самымъ надежнымъ средствомъ противъ суевѣрія и важнѣйшей служительницей религіи (3). Онъ допускалъ естественную теологію въ предѣлахъ научнаго знанія, какъ познаніе Бога изъ естественныхъ причинъ (4); тогда какъ невѣ-

(1) Nov. Org. P. I. Aph. XLVIII. De augm. scient. L. III. c. IV p. 569. ed. 1872.

(2) *K. Fischer*: Fr. Bacon etc. 2 ed. 1875 p. 404. ff.

(3) Nov. Org. P. I. Aph. LXXXIX.

(4) De augm. L. III. c. 2.

ріе и атеизмъ онъ признавалъ невозможными въ научномъ смыслѣ (1). Отвергая всякое значеніе разума въ вопросахъ вѣры и въ тоже время допуская возможность разумнаго убѣжденія въ бытіи Божіемъ, Бэконъ допустилъ противорѣчіе. Его компромиссъ между религіей и философіей оказался непрочнымъ; такъ какъ ни философія не могла исключить изъ круга своихъ изслѣдованій вопросовъ религіозной вѣры, ни теологія не могла удовольствоваться слѣпымъ признаніемъ, безъ всякихъ разумныхъ основаній, догматовъ религіозной вѣры. Вообще, философія Бэкона, при ея реалистическомъ направленіи, при ея стремленіи подчинить всѣ гуманныя науки принципамъ естествознанія, была не въ состояніи понять религію и объяснить ея глубокое значеніе въ ряду духовныхъ силъ человѣка. Во всякомъ случаѣ, мысли Бэкона объ отношеніи религіи къ философіи, равно какъ и другія философскія его воззрѣнія весьма близки къ тѣмъ, которыя сдѣлались господствующими въ эмпирической философіи XVII и XVIII вв. (2).

Реформаторскія стремленія Бэкона относились не только къ наукамъ о природѣ, или къ естествознанію, но включали также и науки нравственныя, имѣющія своимъ предметомъ духовную жизнь человѣка, съ разныхъ точекъ зрѣнія и въ различныхъ ея проявленіяхъ. Идея единства міровыхъ явленій, единства космоса и соотносительное понятіе о единствѣ науки, свойственныя нѣкоторымъ мыслителямъ эпохи возрожденія и всѣмъ великимъ мыслителямъ XVII вѣка, напр. Декарту и Спинозѣ, была присуща также и философіи Бэкона. Единство міра и науки о немъ, для Бэкона, включало тре-

---

(1) По взгляду Бэкона, гораздо легче вѣрить баснямъ корана и талмуда, чѣмъ думать, что міръ произошелъ безъ Разума. Serm. fid. XVI. *K. Fischer*: Fr. Bacon. p. 402.

(2) Эту зависимость мыслителей XVII и XVIII вв. отъ Бэкона прекрасно понялъ Jos. de Maistre, фанатическій противникъ новой философіи, всей душой ненавидѣвшій Бэкона. «Бэконъ былъ идолъ XVIII вѣка... его нужно судить по его духовному родству, а родственники его суть Гоббъ, Локкъ, Вольтеръ, Гельвецій, Кондильякъ, Дидро, д'Аламберъ и др. Бэконъ высказалъ основныя идеи энциклопедистовъ: оттого-то они и распространяли его славу и возвели его на тронъ философіи». Exam. de la philos. de Bacon. 1836. v. II p. 13. 18.

бованіе также и единства методы изслѣдованія всѣхъ явленій какого-бы то ни было рода. Бэконъ, первый въ новое время, высказалъ отчетливо ту мысль, что по индуктивной методѣ должны обрабатываться не только науки о предметахъ и явленіяхъ природы, но также и науки о человѣкѣ со стороны психической его природы. „Можетъ быть усомнится кто-нибудь", писалъ Бэконъ, „распространяется ли наше требованіе индуктивной методы единственно на естествознаніе, или—и на прочія науки: логику, этику, политику?" На этотъ вопросъ Бэконъ отвѣчалъ утвердительно. „Какъ обыкновенная логика, оперирующая (quae regit res) силлогизмомъ, имѣетъ отношеніе не только къ естественнымъ, но и ко всѣмъ наукамъ, такъ и наша, употребляющая индукцію, обнимаетъ все" (1). Бэконъ думалъ, что явленія психической жизни, равно и какъ факты жизни общественной могутъ быть описываемы, располагаемы по таблицамъ и т. д., также какъ и явленія внѣшней природы (2). Въ настоящее время индуктивный характеръ нравственныхъ наукъ о человѣкѣ принимается большинствомъ философовъ и спеціальныхъ изслѣдователей. Теперь не много найдется защитниковъ апріорнаго построенія психологіи, исторіи и политики. Эта послѣдняя метода дольше всего, какъ увидимъ, удерживалась въ нормативныхъ наукахъ о человѣкѣ, именно, въ этикѣ и философіи права. Предположеніе апріорнаго происхожденія основныхъ принциповъ этикъ, наукъ долгое время стремилось заковать философію человѣческаго поведенія въ неподвижныя рамки силлогистической методы. Великая мысль Бэкона о единствѣ методы въ приложеніи ко всѣмъ

---

(1) Nov. org. P. I. Aph. CXXVII.

(2) *Ibidem.* Это желаніе Бэкона относительно таблицъ, регистрирующихъ явленія моральной и соціальной жизни нашло для себя блистательное осуществленіе въ статистикѣ. Конечно, Бэконъ не имѣлъ понятія о статистической методѣ, въ основаніи которой лежитъ математическая теорія вѣроятностей. Но, во всякомъ случаѣ, замѣчательно, что статистика, какъ простое собираніе фактовъ, началась въ Англіи въ XVII вѣкѣ. Англійскіе статистики *Graunt* (1662), *Petty* (1699), *Derham* (1723) и *Short* (1738) оказали вліяніе на *Süssmilch*'а, который считается отцомъ статистики въ новомъ смыслѣ. См. А. *Oettingen*: Die Moralstatistik. 1868. p. 100—101.

фактамъ, подлежащимъ научному изслѣдованію, не исключая отношеній нравственныхъ и юридическихъ, находила для себя противодѣйствіе и въ историческихъ традиціяхъ, и въ господствующихъ тенденціяхъ философской мысли, и въ слабомъ развитіи наукъ о человѣкѣ въ предшествовавшія два столѣтія. Правда, идея Бэкона объ индуктивномъ характерѣ психологіи, этики и другихъ моральныхъ наукъ была усвоена англійской эмпирической школой, которая, дѣйствительно, стремилась къ индуктивной обработкѣ этихъ наукъ Но, вслѣдствіе взаимной связи, какъ бы, всеобщаго сочувствія между всѣми отдѣлами человѣческаго знанія, а также по причинѣ сложности явленій и трудности вопросовъ, которыя составляютъ предметъ наукъ о духовной природѣ человѣка, ихъ прогрессъ совершался весьма медленно, сопровождался цѣлымъ рядомъ ошибокъ и достигалъ немногихъ цѣнныхъ результатовъ. Дѣло въ томъ, что одного общаго предположенія, что моральныя науки должны слѣдовать естественно-научной методѣ, для дѣйствительно плодотворной разработки этихъ наукъ весьма недостаточно. Метода науки, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, не можетъ быть ей предписана заранѣе, не можетъ быть перенесена на нее извнѣ, изъ другой научной области. Она создается вмѣстѣ съ самой наукой, развивается вмѣстѣ съ ней и, притомъ, посредствомъ разнаго рода попытокъ, весьма часто оказывающихся неудачными. Поэтому, отдавая полную справедливость идеѣ Бэкона объ индуктивной методѣ всѣхъ наукъ о человѣкѣ, въ томъ числѣ и нравственной философіи, допуская историческое вліяніе этого воззрѣнія на послѣдующихъ мыслителей эмпирической школы, во всякомъ случаѣ, мы не должны преувеличивать заслуги Бэкона въ этомъ отношеніи. Понятія этого философа объ индуктивной методѣ, въ приложеніи къ психологіи, этикѣ, политики и другимъ наукамъ, о которыхъ онъ трактуетъ въ сочиненіи: „De augmentis et dignitate scientiarum“. имѣютъ еще весьма элементарный характеръ Съ другой стороны, въ умѣ Бэкона, вмѣстѣ съ убѣжденіемъ о необходимости обработывать науки о человѣкѣ способомъ одинаковымъ съ науками о природѣ. соединялось другое убѣжденіе, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ первымъ. Именно, Бэконъ называлъ естествознаніе (philosophia naturalis) великой матерью всѣхъ наукъ, корнемъ,

чрезъ который онѣ получаютъ свои жизненные соки. Отсюда, по мнѣнію Бэкона, всѣ науки о человѣкѣ: психологія, нравственная философія и наука о человѣческомъ обществѣ (philosophia civilis), должны заимствовать свои основные принципы и законы изъ естественныхъ наукъ, должны разработываться какъ отдѣльныя вѣтви естествознанія, или, говоря другими словами, должны быть сведены къ ученію о природѣ. Въ противномъ случаѣ эти науки не будутъ имѣть глубины, но должны будутъ, по выраженію Бэкона, „услаждаться поверхностью и разнообразіемъ вещей“ (1), т. е. находиться въ положеніи простаго эмпиризма. Но Бэконъ не объяснилъ, какія положенія естественно-научнаго характера могли бы быть приняты за основныя начала нравственныхъ наукъ, и какимъ образомъ изъ „разсмотрѣнія свѣтовыхъ, звуковыхъ и механическихъ явленій“ (2) могли бы быть получены законы нравственной и соціальной жизни. Впрочемъ эту мысль о подчиненіи моральныхъ наукъ естествознанію Бэконъ высказалъ вскользь и не остался ей вѣренъ въ своихъ предначертаніяхъ относительно разныхъ улучшеній въ той или другой наукѣ этого рода, изложенныхъ въ его сочиненіи „De augmentis“. Идея Бэкона нашла для себя осуществленіе лишь въ послѣднее время, именно, у новѣйшихъ защитниковъ механическаго способа объясненія психическихъ процессовъ. На сколько основательны претензіи этого рода, мы скажемъ подробнѣе при разсмотрѣніи новѣйшихъ попытокъ построенія этики на принципахъ матеріализма, или механическаго монизма.

Сочиненіе Бэкона „De augmentis scientiarum“ есть попытка систематизаціи всего человѣческаго знанія. Въ основаніи этого творенія лежала та же мысль, которая руководила изслѣдованіями О. Конта, именно, — представить всѣ науки въ ихъ взаимной связи, какъ развѣтвленія одной системы знанія. Бэконъ, также какъ и Контъ, классифицируетъ науки, разсматриваетъ состояніе каждой изъ нихъ въ его время и указываетъ на тѣ улучшенія, которыя, по

(1) Nil fere habeant altitudinis in profundo, sed per superficiem et varietatem rerum tantum labantur. Nov. org. P. I. Aph. LXXX.

(2) *Ibidem.*

его мнѣнію, въ нихъ желательны. Не входя въ подробности Бэконовой классификаціи наукъ, утратившей въ настоящее время всякое значеніе, мы обратимъ вниманіе на то мѣсто, которое онъ указывалъ этикѣ въ ряду другихъ наукъ о человѣкѣ. Ученіе о человѣкѣ Бэконъ дѣлилъ на два широкихъ отдѣла: науку о человѣческой природѣ (philosophia humanitatis) и науку о человѣческомъ общежитіи (philosophia civilis). Первая разсматриваетъ человѣка отдѣльно отъ другихъ людей, послѣдняя изучаетъ его какъ членъ общественнаго союза. Философія человѣческой природы распадается опять на двѣ отдѣльныхъ науки, изъ которыхъ одна изучаетъ тѣло, а другая—душу. Наука о духовной природѣ человѣка распадается на *логику* и *этику*, изъ которыхъ первая трактуетъ объ умѣ, а послѣдняя—о волѣ и страстяхъ (1). Логика и этика, по замѣчанію Бэкона, суть какъ бы двѣ родныя сестры, такъ какъ во всей природѣ нѣтъ болѣе тѣсной связи (sympathia), какъ между истиной и благомъ (2). Въ этой классификаціи этика представляется изолированной отъ науки объ общежитіи, подъ которой Бэконъ разумѣлъ нѣчто соотвѣтсвующее соціологіи. Конечно, никакая классификація не можетъ обойтись безъ искуственнаго раздѣленія того, что сродно по своей природѣ, что, съ одной точки зрѣнія, можетъ составить два класса, а на основаніи другихъ соображеній, можетъ быть отнесено къ одному классу Но этика находится въ весьма тѣсной связи и взаимодѣйствіи съ теоріей общественной жизни; такъ что будучи оторвана отъ этой связи, она, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ своихъ отдѣлахъ не можетъ имѣть научнаго характера. Этотъ недостатокъ Бэконовой классификаціи характеризуетъ большую часть моральныхъ теорій старинныхъ мыслителей. Послѣ мы увидимъ, какія послѣдствія имѣло отсутствіе соціальной точки зрѣнія на нравственность въ моральныхъ теоріяхъ прошлаго вѣка. Другое замѣчаніе, по поводу положенія, указаннаго этикѣ въ классификаціи Бэкона, касается ея отношенія къ психологіи. Бэконъ смотрѣлъ на этику и на логику какъ на соподчиненныя части

(1) De augmentis. L. IV. c. I. p. 580, ed. 1872.

(2) *Ibidem*. p. 644.

психологіи. Это сближеніе между логикой и этикой превосходно, и слѣдуетъ жалѣть, что родственная связь между ними, заключающаяся въ ихъ практическомъ направленіи, часто опускалась изъ виду. Ошибка Бэкона заключалась не въ томъ, что онъ смотрѣлъ на логику и этику, какъ отдѣлы одной науки о духовной природѣ человѣкѣ. Въ то время, когда писалъ Бэконъ, подчиненіе этики психологіи, даже смѣшеніе этической и психологической точки зрѣнія могло имѣть гораздо меньше вреда, чѣмъ насильственное отдѣленіе науки о нравственности отъ ея психологической основы и подчиненіе морали метафизикѣ или теологіи. Но, во всякомъ случаѣ, въ опредѣленіи содержанія науки о нравственности и отношеніи ея къ другимъ родственнымъ наукамъ всякая односторонность, какъ бы она исторически ни оправдывалась, какъ бы она ни была даже полезна по состоянію этой науки въ данное время, въ концѣ концовъ обнаруживается разнаго рода неудобствами и становится препятствіемъ ея развитію дальше извѣстнаго предѣла. Логика и этика предполагаютъ уже психологическіе законы умственной и произвольной дѣятельности. Этика, въ силу особаго характера фактовъ моральной жизни, отличающихся большой сложностью и зависимостью отъ болѣе разнообразныхъ причинъ, находится даже въ болѣе тѣсной зависимости отъ психологіи, чѣмъ логика, имѣющая дѣло съ абстрактными законами и формами мысли. Но психологическіе законы и законы логики и этики—не одно и тоже: первые выражаютъ однообразіе, или порядокъ явленій умственной и активной жизни, какъ они происходятъ на самомъ дѣлѣ; тогда какъ законы логики и моральной науки суть извѣстныя нормы, или требованія, которымъ должны слѣдовать мышленіе и поведеніе въ виду извѣстныхъ цѣлей Бэконъ, какъ весьма многіе изъ позднѣйшихъ писателей о нравственности, смѣшивалъ теоретическую точку зрѣнія съ практической. Отсюда неудовлетворительность его опредѣленія этики, какъ науки о волѣ, аппетитахъ и страстяхъ. Задача этики, на сколько она отличается отъ психологическаго изслѣдованія упомянутыхъ сторонъ душевной жизни, состоитъ въ научномъ опредѣленіи, на основаніи данныхъ не одной психологіи, но и другихъ наукъ о человѣкѣ, какія особенности въ нашей волѣ, аппетитахъ и страстяхъ составляютъ отличи-

тельный признакъ нормальнаго, или нравственно-хорошаго состоянія нашей душевной жизни и нашего поведенія. Психологическимъ законамъ подчиняются всякія чувства, и низкія и возвышенныя, имъ слѣдуетъ всякая воля, и преступная и добродѣтельная, совершенно также, какъ законамъ физіологіи необходимо подчиняются и нормальные и патологическіе процессы тѣла. Мы обращаемъ вниманіе на этотъ недостатокъ въ понятіи Бэкона о предметѣ этики, въ виду подобной же ошибки у большинства англійскихъ моралистовъ прежнихъ двухъ столѣтій. Реформаторскихъ предположеній Бэкона, относительно нѣкоторыхъ улучшеній въ наукѣ о нравственности, мы коснемся лишь настолько сколько они дѣйствительно нашли для себя приложеніе у позднѣйшихъ изслѣдователей въ этой научной области.

Бэконъ раздѣлялъ этику на двѣ части: одна содержитъ ученіе о задачахъ и цѣляхъ нравственной жизни; другая часть, практическая, учитъ, какъ воспитывать и направлять душевныя силы, согласно съ нравственными правилами, установленными въ первой части. Первый отдѣлъ соотвѣтствуетъ традиціональной этикѣ, какъ она была понимаема древними мыслителями; послѣдній, который Бэконъ называлъ *георгикой души*, отчасти соотвѣтствуетъ нынѣшней педагогикѣ. Этой науки совсѣмъ не было въ вѣкъ Бэкона; онъ первый высказалъ идею о ея необходимости и далъ первыя указанія относительно предмета, наиболѣе общихъ точекъ зрѣнія и направленія этой важной въ практическомъ отношеніи научной отрасли (1).

Понятія Бэкона о задачахъ и пріемахъ этики отличаются *реалистическимъ* характеромъ. Онъ постоянно имѣлъ въ виду потребности человѣческой жизни, и требовалъ, чтобы всѣ научныя изслѣдованія о человѣческомъ поведеніи направлялись къ практическимъ цѣлямъ и повѣрялись практической приложимостью. Съ этой точки зрѣнія Бэконъ смотрѣлъ на моральныя теоріи древнихъ философовъ, и этимъ критеріемъ оцѣнивалъ ихъ достоинства и недостатки. Бэ-

(1) Идеи Бэкона, весьма замѣчательныя съ исторической точки зрѣнія, осуществились, отчасти, въ трактатѣ Локка «On education» 1693 г., которымъ открывается рядъ педагогическихъ изслѣдованій прошлаго вѣка.

конъ находилъ, что греческіе мыслители, главнымъ образомъ, стремились дать человѣчеству „превосходные образцы и точныя описанія добродѣтельной и счастливой жизни, какъ истинные объекты человѣческихъ стремленій и усилій. Но какими путями, посредствомъ какой „дисциплины“ душа можетъ достигать этихъ идеаловъ? относительно этого существенно важнаго пункта они или ничего не сказали, или сказали весьма мало практически приложимаго къ дѣлу“ (1). Всѣ разсужденія древнихъ о наивысшемъ благѣ (summum bonum) Бэконъ считалъ безполезными Для христіанина высшее благо, это—вѣчныя награды, уготованныя праведникамъ; онъ долженъ надѣяться на нихъ, но не разсуждать, не умствовать о нихъ. Христіанское ученіе о будущей жизни и о послѣднемъ мздовоздаяніи принадлежитъ теологіи, а не философіи. Такимъ образомъ разграниченіе между теологіей и философіей, въ отношеніи къ ученію о нравственности, Бэконъ полагалъ въ томъ, что послѣднія цѣли существованія человѣка и его моральныя отношенія къ Творцу принадлежатъ теологіи; тогда какъ нравственная философія имѣетъ дѣло съ цѣлями земной жизни, которыя могутъ быть достигаемы собственными силами человѣка, безъ сверхъестественной помощи. Относительно этихъ границъ между богословской и философской этикой слѣдуетъ замѣтить то же, что было высказано о разграниченіи между теологіей и философіей вообще. Дуализмъ вѣры и знанія, религіозныхъ и мірскихъ интересовъ Бэконъ оставилъ безъ всякаго примиренія. Онъ былъ убѣжденъ, что всѣ мірскія соображенія, въ случаѣ столкновенія, должны уступать мѣсто религіознымъ мотивамъ. Нравственную философію онъ называлъ „служанкой теологіи, которая по малѣйшему мановенію должна исполнять всѣ повелѣнія своей госпожи“ (2). Вѣкъ Бэкона былъ вѣкомъ религіозной вѣры, религіозныхъ интересовъ и начинавшейся религіозной борьбы, которая разразилась уже послѣ него. Особенно въ это время долженъ былъ навязчиво представляться вопросъ, какимъ образомъ человѣку найти для себя надлежащій путь среди проти-

(1) De augm. L. VII. c. I. p. 743—744.

(2) *Ibidem:* c. III. p. 732.

ворѣчивыхъ воззрѣній и сталкивающихся интересовъ? Но философія, по мысли Бэкона, въ видахъ собственной безопасности должна быть въ мирѣ со всѣми религіозными партіями: она „не должна подрывать ничьей вѣры, не разрушать ни одного алтаря“ (1). Но это, по видимому, смиренное подчиненіе теологіи, которое требовалъ Бэконъ отъ философа-моралиста, означало, собственно, исключеніе теологическихъ проблемъ изъ круга научныхъ изслѣдованій. Отдавши религіи, что принадлежитъ ей, Бэконъ во всѣхъ своихъ разсужденіяхъ о нравственной жизни остается независимымъ отъ какихъ бы то ни было религіозныхъ вѣрованій; о цѣляхъ и задачахъ человѣческой жизни онъ говоритъ такъ, какъ будто бы совсѣмъ не существовало религіи, съ ея сверхъестественными основаніями нравственной жизни, съ ея особыми обѣтованіями и угрозами относительно будущихъ наградъ и наказаній.

Цѣль человѣческой жизни, на сколько она опредѣляется условіями и отношеніями земнаго существованія, по ученію Бэкона, есть *благо* (bonum), т. е. *счастье*. Благо бываетъ двухъ родовъ: *индивидуальное* (Bonum Individuale, Bonum Suitatis), т. е. счастье самаго дѣйствующаго лица, и *общее* (Bonum Communionis), т. е. благо того общественнаго союза членъ котораго есть это лицо. Человѣкъ долженъ искать, и дѣйствіями своими достигать не только личнаго счастья, но и счастья другихъ людей и блага всего общества. Спрашивается: почему? На основаніи какихъ соображеній и побужденій человѣкъ долженъ заботиться о чужомъ счастьи? Основаніе этой обязанности Бэконъ находилъ, съ одной стороны, въ общемъ порядкѣ природы, или, употребляя обычное въ то время выраженіе, въ *природѣ вещей*, а съ другой стороны,—въ природѣ самаго человѣка, въ его естественныхъ расположеніяхъ и наклонностяхъ. Всякая вещь можетъ быть разсматриваема, или какъ дѣлое, или какъ часть болѣе обширнаго цѣлаго. Отсюда, всякой вещи присуще двоякое стремленіе: къ собственному сохраненію, и къ сохраненію и благу того цѣлаго, часть котораго она составляетъ. Это послѣднее благо могущественнѣе (potentior)

(1) *R. Leslie Ellis:* General preface etc., p. 6

и выше по достоинству (dignior) (1). Въ человѣкѣ стремленіе трудиться ради общаго блага коренится въ естественномъ расположеніи любить другихъ людей. Между всѣми аффектами, чувствованіями и стремленіями человѣческой души высшее значеніе Бэконъ приписывалъ любви. Она есть высшая доблесть человѣка, важнѣйшее преимущество (praerogativa), отличающее его отъ животныхъ,—отраженіе въ его душѣ самой божественной природы. „Отнимите у человѣка любовь", писалъ Бэконъ, „остается одно животное, и притомъ самое безпокойное, вредное и несчастное" (2). Любовь къ ближнимъ Бэконъ признавалъ чувствомъ совершенно безкорыстнымъ; оно исключаетъ всякую мысль о собственныхъ интересахъ, и во имя любви человѣкъ способенъ жертвовать своимъ собственнымъ счастьемъ (3). Бэконъ былъ далекъ отъ эгоистической теоріи благожелательныхъ чувствъ, равно какъ и отъ позднѣйшей гипотезы развитія чувствованій этого рода изъ эгоистическихъ, по общимъ законамъ психической жизни.

Бэконъ былъ убѣжденъ, что принципъ дѣятельной любви къ человѣчеству долженъ быть положенъ въ основаніе всѣхъ будущихъ изслѣдованій въ нравственной философіи, какъ наиболѣе сообразный съ духомъ христіанства и съ потребностями новыхъ народовъ Европы. Бэконъ думалъ, что главный недостатокъ этики древнихъ заключался въ эгоистическомъ характерѣ ея основоположеній. Лучшіе мыслители Греціи Платонъ и Аристотель отдавали предпочтеніе умственной, созерцательной жизни (*θεωρία*) предъ практической дѣятельностью. Но Бэконъ, совершенно въ духѣ новаго времени, считалъ жизнь дѣятельную и полезную для общества выше. Причину онъ полагалъ въ томъ, что какъ ни хороши умственныя наслажденія, они составляютъ счастье только самого мыслителя; тогда какъ жизнь, посвященная прак-

(1) De augm. L. VII. c. I. p. 717. Бэконъ, слѣдуя нѣкоторымъ натурфилософамъ эпохи возрожденія, былъ убѣжденъ въ существованіи симпатій и антипатій во всей природѣ,—въ минералахъ и растеніяхъ, какъ и у животныхъ. Такъ желѣзо стремится къ магниту, увлекаемое симпатіей къ нему, но при увеличеніи тяжести оно теряетъ эту любовь и стремится, какъ добрый гражданинъ, къ своей отчизнѣ, т. е. землѣ. *Ibidem.*

(2) Sermones fideles. 10. 13.

(3) De augm. L. VII. c. I. p. 724.

тическимъ интересамъ способствуетъ счастью многихъ людей (1). Выходя изъ этого принципа всеобщей любви къ человѣчеству, Бэконъ надѣялся примирить существенное разногласіе между древними моралистами, представителями котораго, особенно, были стоики и эпикурейцы. Тѣ и другіе согласны были въ томъ, что цѣль человѣческой жизни есть счастье; но первые полагали счастье въ добродѣтели, а послѣдніе въ удовольствіи. Но тѣ и другіе въ своихъ разсужденіяхъ и спорахъ разумѣли счастье самаго нравственнаго дѣятеля, а не другихъ людей и всего общества. Говоря другими словами, стоики и эпикурейцы думали рѣшить основный вопросъ этики съ субъективной точки зрѣнія моральнаго агента, а не съ объективной точки зрѣнія общества, общественныхъ отношеній и интересовъ. Но если бы, по замѣчанію Бэкона, они согласились понимать счастье въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то споръ ихъ разрѣшился бы самъ собою. Они пришли бы къ тому заключенію, что человѣкъ всего вѣрнѣе можетъ обезпечить собственное счастье, заботясь о счастьи другихъ, работая на пользу общества и всего человѣчества. Самое высшее и самое чистое удовольствіе можетъ намъ дать удовлетворенная совѣсть, сознаніе, что намѣренія наши всегда чисты, всегда направлены къ добру и правдѣ, хотя бы они и не сопровождались внѣшнимъ успѣхомъ.

Воззрѣнія Бэкона на задачи и цѣли моральной жизни, по своему духу, близко подходятъ къ эвдемоническимъ теоріямъ моралистовъ XVIII вѣка. Забота объ общественномъ благѣ, которую Бэконъ признавалъ высшей задачей и обязанностью всякаго члена общества, сближаетъ его моральныя предначертанія съ утилитаризмомъ, который признаетъ критеріемъ нравственности всеобщее счастье, или, слѣдуя формулѣ Бэнтама, „наибольшее счастье наибольшаго числа людей“. Бэконъ выставилъ тотъ же принципъ утилитаризма, но онъ не далъ ему надлежащаго обоснованія и научной разработки. Недостаточно высказать и формулировать какое нибудь моральное требованіе, какъ основный принципъ этики; но имъ слѣдуетъ воспользоваться, именно, какъ критеріемъ, для оцѣнки относительнаго достоинства, взаимнаго отноше-

(1) De augm. L. VII, c. I, p. 718—719.

нія и подчиненія частныхъ правилъ моральной жизни. Только та истина можетъ быть принята какъ основный принципъ моральной науки, посредствомъ которой можно оправдать дѣйствительное значеніе тѣхъ или другихъ моральныхъ правилъ, опредѣлить точнымъ образомъ границы ихъ положенія, или тѣ ограниченія, которымъ они подлежатъ въ ихъ практическомъ примѣненіи и, вообще, установить между ними разумную связь и іерархическую зависимость. Конечно, Бэконъ не имѣлъ въ виду изложить полной теоріи нравственности; онъ думалъ дать лишь нѣкоторыя указанія для будущихъ изслѣдователей въ этой области. Но и съ этой точки зрѣнія идеи Бэкона о предметахъ моральной науки: о благѣ общемъ и индивидуальномъ, о любви, какъ естественномъ предрасположеніи къ добродѣтели, и о внутренней гармоніи удовлетворенной совѣсти, представляются еще весьма элементарными и носятъ на себѣ отпечатокъ своего популярнаго происхожденія. Отношеніе Бэкона къ этимъ вопросамъ замѣчательно, потому что оно указываетъ на тѣ затрудненія, на которыя натолкнулись позднѣйшіе моралисты, и содержитъ въ зародышѣ нѣкоторыя серьезныя ошибки, обнаружившіяся въ эвдемоническихъ теоріяхъ XVIII вѣка. Бэконъ различалъ благо индивидуальное и общественное, но онъ не указалъ въ какомъ отношеніи должны быть между собой то и другое. Онъ отдавалъ предпочтеніе дѣятельности, направленной во благу всего общества, но это былъ его личный взглядъ, выраженіе его собственныхъ убѣжденій. Возможно ли доказать, что человѣкъ всегда и во всемъ долженъ жертвовать своимъ счастьемъ ради ближнихъ? Съ точки зрѣнія популярнаго сознанія, не всякое попеченіе о своихъ выгодахъ предосудительно, и забота о чужихъ интересахъ не всегда признается обязанностью, которую человѣкъ долженъ непремѣнно исполнить. Спрашивается: какимъ образомъ провести границу, далѣе которой личное стремленіе къ счастью осуждается съ нравственной точки зрѣнія и должно уступать мѣсто общественнымъ и человѣколюбивымъ побужденіямъ? Бэконъ былъ не въ состояніи научнымъ образомъ отвѣчать на этотъ вопросъ, который сдѣлался, въ послѣдствіи, однимъ изъ наиболѣе затруднительныхъ пунктовъ въ англійской этикѣ. Относительно мотивовъ нравственнаго поведенія Бэконъ высказалъ два противорѣчащихъ одно другому воззрѣнія, которыя потомъ сдѣлались отправной противоположныхъ направ-

вленій въ нравственной философіи. Бэконъ то выражаетъ мысль, что только тѣ поступки могутъ быть названы истинно-добрыми, которые дѣлаются изъ безкорыстной любви къ человѣчеству, то высказываетъ убѣжденіе, что забота о нашемъ личномъ счастьи побуждаетъ насъ заботиться о счастьи другихъ людей, или что добрая жизнь составляетъ необходимое условіе нашего собственнаго счастья. Первое положеніе выражаетъ безкорыстный взглядъ на добродѣтель, послѣднее ставитъ ее въ зависимость отъ личныхъ побужденій, какъ средство для утонченныхъ наслажденій спокойной совѣстью и внутренней гармоніей. Послѣднее мнѣніе преобладаетъ у Бэкона и придаетъ эвдемоническій характеръ его воззрѣніямъ на нравственность. Понятіе о внутренней гармоніи, о невыразимомъ счастьи человѣка добродѣтельнаго было у него результатомъ оптимистическаго взгляда на міръ и жизнь, которымъ отличалось большинство мыслителей XVIII вѣка. Этотъ оптимизмъ замѣтенъ и у Бэкона, не смотря на то, что онъ жилъ и писалъ въ періодъ господства кальвинизма въ англійской теологіи. Въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ онъ держался ортодоксальнаго ученія англійской церкви; но въ философскихъ произведеніяхъ онъ высказывалъ слишкомъ свѣтлый взглядъ на человѣческую природу. Бэконъ не только принималъ въ человѣкѣ *естественную* склонность любить ближнихъ и жертвовать для нихъ своимъ личнымъ счастьемъ, но преувеличивалъ силу этой склонности, и считалъ ее сильнѣе эгоистическихъ побужденій. Это возарѣніе есть идеализація дѣйствительныхъ стремленій человѣческой природы, смѣшеніе того, что желательно, что должно бы быть, съ тѣмъ, что существуетъ на дѣлѣ. Та широкая любовь, обнимающая все человѣчество, которую Бэконъ считалъ природнымъ свойствомъ человѣка, предполагаетъ уже высокое развитіе нравственныхъ чувствъ; въ настоящее время она есть идеалъ, къ которому приближаются весьма немногіе. Можно сказать, конечно, что этотъ высокій уровень чувства любви къ ближнимъ согласенъ съ природой человѣка, но въ ея идеальномъ значеніи, съ человѣческой природой, какой она должна быть, а не какъ она существуетъ въ дѣйствительности.

Человѣческая природа", „естественный законъ человѣческой природы", „прирожденныя идеи", „естественныя склонности" человѣческой души, эти и подобныя понятія господ-

ствуютъ въ моральныхъ и юридическихъ трактатахъ XVII и XVIII столѣтій. Но всѣ разсужденія о человѣческой природѣ весьма долгое время имѣли чисто гадательный характеръ. Они не имѣли для себя достаточно широкаго и твердаго индуктивнаго основанія въ наблюденіяхъ человѣческой природы у разныхъ народовъ, въ разныя эпохи и на разныхъ ступеняхъ культуры. Отсюда, широкій просторъ личнымъ, чисто субъективнымъ воззрѣніямъ того или другаго мыслителя. Отсюда, рѣзкія противорѣчія въ сужденіяхъ о человѣческой природѣ, встрѣчающіяся въ старинной философской литературѣ.

Преобладающее направленіе, какъ всей философіи Бэкона, такъ и его предначертаній относительно будущихъ изслѣдованій въ области этики, клонилось не къ идеальнымъ построеніямъ, а къ изслѣдованію дѣйствительныхъ явленій моральной жизни (1). Нѣкоторыя изъ соображеній Бэкона, сдѣланныя въ этомъ духѣ, обнаруживаютъ въ немъ ясное пониманіе дѣйствительныхъ потребностей научной этики. Такъ Бэконъ требовалъ, чтобы будущіе изслѣдователи обратили вниманіе не только на здоровое нормальное состояніе общественнаго организма, но также и на соціальные недуги и средства къ ихъ врачеванію (2). Новѣйшія изслѣдованія по статистикѣ преступленій и нѣкоторыхъ пороковъ, имѣющихъ общественный характеръ, отчасти, представляютъ исполненіе желаній великаго мыслителя. Они даютъ уже нѣкоторую возможность „открывать тайныя убѣжища и измѣрять глубины зла (mali latibula et profunda)“. Что касается соціальной терапевтики, о которой говорилъ Бэконъ, то этотъ отдѣлъ соціальной науки, во многихъ отношеніяхъ, остается такимъ же desiratum, какимъ онъ былъ и во времена Бэкона.

---

(1) Бэконъ ставитъ въ особенную заслугу Макіавелли, что онъ обратилъ вниманіе на то, что дѣйствительно происходитъ между людьми, а не на то, что люди должны дѣлать. De augm. L. VII. c. II. p. 730. Собственные „Опыты“ (Essays) Бэкона, нравственно-политическаго содержанія, отличаются, по словамъ Галлама, глубокой наблюдательностью и практической мудростью. Галламъ ставитъ ихъ наравнѣ съ сочиненіями Макіавелли и считаетъ лучшими произведеніями англійской литературы въ этомъ родѣ. *Hallam*: Lit. of Europe. v. III. ch. IV. § 33—34.

(2) De augm. L. VII. c. II. p. 730.

Согласно съ реалистической тенденціей своей философіи Бэконъ придавалъ особую важность той части этики, которую онъ называлъ *георгикой души*, искуствомъ возделывать, т. е. воспитывать и развивать духовныя силы человѣка. Бэконъ, первый, ясно выразилъ мысль, что это искусство должно опираться на твердыхъ данныхъ науки (1). Первая мысль о научномъ изслѣдованіи человѣческихъ характеровъ принадлежитъ тоже ему. Онъ удивлялся, какъ мало было сдѣлано до него въ этомъ чрезвычайно важномъ отдѣлѣ науки о человѣкѣ. Бэконъ отличалъ историческій пріемъ изображенія характеровъ отъ психологическаго ихъ изслѣдованія, которое должно быть искуственнымъ и точнымъ разложеніемъ его на составныя части(2). Идея Бекона о необходимости особой науки о характерѣ нашла для себя исполненіе только у современныхъ психологовъ Англіи (3). Чрезвычайно важное значеніе для искусства воспитанія должно имѣть, по мысли Бэкона, изслѣдованіе аффектовъ и страстныхъ волненій души (doctrina de affectibus et perturbationibus). Бэконъ былъ недоволенъ всѣмъ, что было написано въ древности о страстяхъ. Самымъ важнымъ пробѣломъ этики Аристотеля онъ считалъ отсутствіе какой-бы то ни было теоріи страстей: этотъ философъ, говоря объ удовольствіяхъ и страданіяхъ вообще, совсѣмъ не касался страстныхъ душевныхъ состояній. „Это то же самое“, замѣчаетъ Бэконъ, „какъ если бы кто вздумавъ писать о свѣтѣ, ни слова не сказалъ о цвѣтахъ“ (4). Этимъ сравненіемъ Бэконъ внушалъ ту мысль, что страсти и духовныя волненія суть особыя видоизмѣненія простѣйшихъ психическихъ фактовъ удовольствія и страданія. Наука о нравственности и педагогика, какъ ея прикладная часть, не могутъ

---

(1) De augm. L. VII. c. III. 731—732.

(2) *Ibidem* p. 734.

(3) *A. Bain*: On the study of character. 1861. J. S. *Mill*. Logic. v. II. B. VI. ch. V. Въ этой главѣ Миллъ говоритъ объ *этологіи* какъ наукѣ объ образованіи характера. Впрочемъ, понятія Бэкона о характерѣ отличались еще большой неопредѣленностью.

(4) De augm. L. VII. c. III. p. 735.

обойдтись безъ изслѣдованія природы страстей, ихъ зависимости отъ другихъ духовныхъ состояній, ихъ взаимнаго вліянія и внѣшняго выраженія. „Моралистъ“, говоритъ Бэконъ, „опираясь на этомъ знаніи, до нѣкоторой степени можетъ управлять страстями: можетъ пользоваться одной для подавленія другой и, такимъ образомъ, держать всѣ ихъ въ надлежащемъ порядкѣ“. На этомъ взаимодѣйствіи душевныхъ аффектовъ основывается воспитательное дѣйствіе наградъ и наказаній, составляющихъ главную опору общественнаго порядка. Надежда и страхъ имѣютъ преобладающее значеніе въ жизни человѣка; искусно пользуясь ими можно подавлять вредныя влеченія и навыки (1).

Бэконъ превосходно понялъ значеніе *привычки*, или *навыка* въ психической жизни. Онъ критически опровергъ ученіе Аристотеля, что въ отношеніи къ прирожденнымъ свойствамъ человѣка всякое упражненіе и воспитаніе совершенно безсильны. Аристотель училъ, что нѣкоторыя способности мы пріобрѣтаемъ, а другія имѣемъ отъ природы, въ совершенно готовомъ, такъ сказать, законченномъ видѣ. Такъ, напримѣръ, внѣшнія чувства мы имѣемъ отъ природы вполнѣ сформированными: они съ самаго начала обнаруживаютъ свойственной имъ энергіей, или дѣятельностью. Мы не учимся видѣть или слышать, какъ учимся читать или играть на флейтѣ (2). Конечно, это различіе между прирожденными и пріобрѣтенными свойствами нашей природы имѣетъ за себя основаніе и дѣлаетъ честь уму Аристотеля. Но оно было понято имъ уже слишкомъ рѣзко; такъ какъ прирожденныя свойства этотъ философъ признавалъ абсолютно неизмѣняемыми. Это воззрѣніе, какъ доказали новѣйшія изслѣдованія, невѣрно въ теоретическомъ отношеніи и можетъ вести къ вреднымъ практическимъ послѣдствіямъ. Бэконъ обнаружилъ невѣрность теоріи Аристотеля: въ ученіи древняго мыслителя онъ открылъ, по его собственному выраженію, „нѣкоторую узкость взгляда (angustias quasdam contemplationis)“. Цѣль философіи Бэкона, его реформы наукъ и научной методы было господство человѣка надъ природой.

---

(1) *Ibidem*: p. 735.

(2) Arist. Eth. Nicom. II. I. 1—4. *Ср.* Прим. въ изд. *A. Grant*: The Ethics of Arist. 3 ed. 1874. v. I. p. 480—482.

Но Бэконъ хотѣлъ и считалъ возможнымъ распространить эту власть человѣка и на его собственную природу. Онъ думалъ, что человѣкъ можетъ, въ значительной мѣрѣ, развивать и усовершенствовать свои *естественныя* силы и способности. Аристотель ошибался, когда говорилъ, что мы не учимся видѣть, или слышать. Упражняя зрѣніе, мы становимся болѣе зоркими; стараясь замѣчать тонкіе переливы звуковъ, мы можемъ улучшить слухъ; упражняя голосъ, мы дѣлаемъ его болѣе звучнымъ и пріятнымъ и т. п. (1). Въ этой идеѣ Бэкона о измѣняемости человѣческой природы и ея способности къ усовершенствованію сказался духъ новаго времени. Въ древности понятіе о прогрессѣ, въ смыслѣ поступательнаго движенія впередъ, было неизвѣстно. Эта идея отличаетъ собой міровоззрѣніе новыхъ народовъ: она коренится въ христіанской религіи, особенно въ евангельскомъ требованіи безконечнаго моральнаго усовершенствованія.

Уступивши религіи ея тайны, Бэконъ съ тѣмъ большей увѣренностью стремился утвердить господство науки во всемъ, что доступно человѣческому разуму. На науку онъ смотрѣлъ, какъ на средство къ улучшенію нашего состоянія въ этомъ мірѣ, къ пріобрѣтенію власти надъ естественнымъ теченіемъ явленій природы и къ усовершенствованію собственныхъ силъ и способностей, физическихъ и духовныхъ. Философія Бэкона проникнута духомъ благороднаго утилитаризма, глубокимъ сознаніемъ человѣческихъ бѣдствій и стремленіемъ направить дѣятельность человѣческаго разума къ ихъ облегченію (2). У Бэкона теорія и практика, наука и жизнь не преставляются въ разъединеніи, не разсматриваются какъ члены контраста, какъ это было у нѣкоторыхъ, и притомъ лучшихъ мыслителей древности. Цѣль человѣческаго знанія, по ученію Бэкона, обогатить человѣчество открытіями, дать ему власть надъ природой и, такимъ образомъ,

---

(1) De augm. V. VII. c. III. p. 737.

(2) Въ діалогахъ: «Redargutio Philosophiarum» и «New Atlantis» Бэконъ заставляетъ главныхъ собесѣдниковъ высказывать мысль, что настроеніемъ истиннаго мудреца должно быть чувство глубокой жалости къ людямъ. *R. Leslie Ellis.* Preface. p. 58.

способствовать уменьшенію бѣдствій и умноженію счастья (1). Но этотъ утилитарный взглядъ на науку у Бэкона не отличался грубымъ реализмомъ, оцѣнивающимъ всѣ результаты духовной дѣятельности человѣка лишь со стороны однихъ матеріальныхъ нуждъ и потребностей человѣческой природы. Напротивъ, Бэконъ высказывалъ ту мысль, что само познаніе истины составляетъ высокую цѣль человѣка, и имѣетъ больше цѣны, чѣмъ всѣ выгоды, какія человѣчество можетъ извлечь изъ научныхъ открытій (2). Бэконъ признавалъ научное знаніе весьма важнымъ факторомъ и нравственнаго прогресса, и смотрѣлъ на науку какъ на средство къ самосовершенствованію. Наука освобождаетъ насъ отъ наивнаго изумленія предъ чрезвычайными явленіями природы, уменьшаетъ страхъ смерти, даетъ мужество въ несчастіи, увѣренность надежды въ достиженіи цѣлей и честность въ исполненіи обязанностей. Умственное развитіе и господство подъ страстями находятся въ тѣснѣйшей связи между собой: истина и моральное добро, по словамъ Бэкона, различаются между собой не больше, какъ печать и ея оттискъ (3). Бэконъ имѣлъ даже нѣсколько преувеличенное понятіе о значеніи умственнаго просвѣщенія по отношенію къ нравственности. Въ духѣ начинавшагося распространяться въ его время раціонализма, онъ недостаточно оцѣнилъ значеніе духовныхъ волненій, какъ мотивовъ нравственной жизни и совершенно нормальныхъ психическихъ антецедентовъ нашихъ дѣйствій. Духовныя волненія, Бэконъ признавалъ возмущеніями (perturbationes) души, болѣзненными ея состояніями, и нравственное здоровье полагалъ въ господствѣ разума надъ страстями (4). Бэконъ, самъ, своимъ личнымъ примѣромъ, темными сторонами своего ха-

(1) Nov. org. p. I. Aph. LXXXI.

(2) *Ibidem*: Aph. CXXIV.

(3) Первая книга De dignitate et augmentis scientiarum почти вся посвящена изображенію достоинства науки и опроверженію возраженій, которыя могутъ быть высказаны противъ нея. Cfr. Works. ed. Spedding. v. I. p. 479—480.

(4) De augm. L. VII. c. III. p. 735.

рактера, служитъ наилучшимъ поясненіемъ того разлада, который можетъ существовать въ душѣ человѣка между умственнымъ совершенствомъ и нравственнымъ достоинствомъ. Во всякомъ случаѣ, мысль Бэкона о тѣсной связи между наукой и жизнью, его глубокое убѣжденіе, что вся человѣческая практика должна руководствоваться свѣтомъ истиннаго знанія, составляетъ чрезвычайно важную истину и имѣла важное значеніе въ исторіи нравственныхъ наукъ и практическихъ дисциплинъ. Идеи Бэкона теперь сдѣлались уже ходячими истинами. Но въ то время, когда философія едва успѣла освободиться отъ теологической опеки, когда положительное знаніе едва начинало возрождаться послѣ вѣковаго застоя и встрѣчало упорную вражду со стороны фанатическаго невѣжества; мысли Бэкона о достоинствѣ науки и ея громадномъ значеніи для жизни имѣли свое значеніе и важность. Онѣ должны были глубоко дѣйствовать на новое поколѣніе мыслителей и испытателей природы, должны были возбуждать въ нихъ то же безпредѣльное уваженіе къ истинному знанію, которымъ былъ проникнутъ и самъ великій реформаторъ новой философіи.

Въ отношеніи къ нравственнымъ наукамъ вообще, Бэконъ представляется такимъ же реформаторомъ, какъ и въ отношеніи къ наукамъ о природѣ. Эти послѣднія зародились прежде, чѣмъ Бэконъ вздумалъ подвергнуть пересмотру старинныя воззрѣнія о научной методѣ и выработать новую теорію индуктивнаго изслѣдованія, болѣе согласную съ дѣйствительными пріемами естественныхъ наукъ. Но въ то время, когда наука о природѣ успѣла уже обогатиться великими открытіями, этика и другія науки о духовной природѣ человѣка находились въ жалкомъ положеніи. Тѣ требованія, которыя поставилъ Бэконъ будущимъ изслѣдователямъ въ кругѣ моральныхъ наукъ, обнаруживаютъ въ немъ замѣчательный тактъ и, большею частью, вѣрное пониманіе недостатковъ и пробѣловъ въ современномъ ему состояніи этихъ наукъ, а также и способовъ устранить эти недостатки и восполнить эти пробѣлы. Ни одна наука не можетъ обойтись безъ нѣкоторыхъ понятій о томъ, что она должна изслѣдовать и какъ изслѣдовать. Эти понятія, сначала, по необходимости, отличаются неопредѣленностью и односторонностью; но они служатъ точкой опорой для пер-

воначальныхъ изслѣдованій въ той или другой научной области. Бэконъ, первый, высказалъ въ высшей степени плодотворную идею о подчиненіи феноменовъ нравственной жизни общимъ условіямъ и требованіямъ той же методы, которой слѣдуютъ естественныя науки. Онъ былъ первымъ основателемъ *положительнаго* направленія въ моральныхъ наукахъ. Другой великій мыслитель XVII вѣка Декартъ сдѣлалъ гораздо больше для естествознанія, чѣмъ Бэконъ. По словамъ Конта, Декартъ распространилъ господство положительнаго знанія такъ далеко, какъ только онъ могъ осмѣлиться въ то время. Но ученіе о человѣческой нравственности, о принципахъ человѣческаго поведенія этотъ мыслитель предоставилъ теологіи и метафизикѣ. Бэконъ не думалъ проводить такого раздѣленія между естественными и моральными науками: онъ стремился къ возрожденію этихъ послѣднихъ посредствомъ приложенія къ нимъ тѣхъ же самыхъ пріемовъ изслѣдованія, отъ которыхъ онъ ожидалъ великихъ результатовъ и въ области естествознанія (1). Направленіе Бэкона въ послѣдствіи оказалось одностороннимъ, но совсѣмъ не потому, чтобы указанный имъ методъ моральныхъ наукъ былъ ложнымъ, а, напротивъ, потому что въ этихъ наукахъ, большею частію, требованія строгой методичности не исполнялись во всемъ ихъ объемѣ и со всей строгостью. Безпристрастное, свободное отъ всякихъ предзанятыхъ воззрѣній, изученіе исторіи всѣхъ моральныхъ наукъ въ новое время приводитъ къ тому заключенію, что ихъ успѣхи были сдѣланы, именно, въ томъ направленіи, которое было указано для нихъ Бэкономъ, т. е. благодаря тѣмъ же пріемамъ опытнаго изслѣдованія, которымъ обязаны естественныя науки своими открытіями.

Въ отношеніи, собственно, къ этикѣ вліяніе Бэкона ограничивалось общимъ требованіемъ, что и эта наука должна слѣдовать индуктивной методѣ. Но какимъ образомъ эта метода должна быть приложена къ рѣшенію спеціальныхъ вопросовъ науки о нравственности? прямаго отвѣта мы не находимъ у Бэкона. Бэконъ ничего не говоритъ о томъ, какіе факты въ этикѣ должны быть исходнымъ пунктомъ

(1) *A. Comte*: Phil. posit. v. VI. p. 303.

индуктивныхъ обобщеній, какимъ образомъ изслѣдователь долженъ собирать и группировать ихъ, пріискивать разныя инстанціи и постепенно приходить къ обобщеніямъ, выражающимъ законы нравственной жизни? Было бы несправедливо ставить въ вину великому мыслителю этотъ недостатокъ опредѣленныхъ понятій о методѣ нравственной философіи. Если метода этики до сихъ поръ составляетъ предметъ споровъ, то странно было бы требовать, чтобы первыя реформаторскія идеи относительно этой вѣтви философіи были вполнѣ ясны и опредѣленны.

Бэконъ самъ не рѣшилъ ни одного существенно важнаго вопроса науки о нравственности. Напротивъ, въ его предначертаніяхъ замѣтны уже нѣкоторые недостатки, которыми отличаются позднѣйшія моральныя теоріи исключительно реалистическаго направленія. Бэконъ стремился освободить этику отъ теологическаго характера, который она имѣла въ средніе вѣка. Въ этомъ случаѣ Бэконъ сдѣлалъ правильный шагъ, который былъ указанъ ему его историческимъ положеніемъ. Но, вмѣстѣ съ исключеніемъ теологическихъ понятій, Бэконъ исключилъ и религіозную сторону и религіозныя основанія нравственной жизни. Съ своей реалистической точки зрѣнія Бэконъ былъ не въ состояніи надлежащимъ образомъ оцѣнить взаимную связь религіи и нравственности. Какъ и большая часть англійскихъ философовъ предшествовавшихъ двухъ столѣтій, онъ понималъ религію, исключительно, съ теоретической ея стороны, какъ систему вѣрованій, освященныхъ авторитетомъ. Психологическія основанія религіозной вѣры, ея глубокое основаніе въ потребностяхъ человѣческой природы, ея идеальный характеръ и связь съ наиболѣе возвышенными влеченіями человѣческаго сердца оставались terra incognita для Бэкона, также какъ и для позднѣйшихъ мыслителей антитеологическаго направленія. Отсутствіе исторической точки зрѣнія и всякихъ понятій о методѣ историческаго изслѣдованія было причиной непониманія значенія религіи для умственнаго и нравственнаго прогресса человѣчества.

Въ отношеніи къ теоріямъ нравственности невѣрное понятіе о религіи имѣло то значеніе, что вмѣстѣ съ религіозными основами моральной жизни игнорировались идеальныя цѣли человѣческой жизни, какъ общественной, такъ и част-

ной. Преобладающее вниманіе моралистовъ было обращено на обычныя побужденія человѣческой дѣятельности, которыя весьма легко принимались за единственно - возможныя пружины поведенія; отсюда правила житейской мудрости, или обыкновеннаго благоразумія признавались настоящими нормами моральной жизни. Какія причины, заключавшіяся въ самихъ историческихъ и соціальныхъ условіяхъ эпохи, противодѣйствовали этому грубому реализму и поддерживали нѣкоторый идеальный элементъ въ моральныхъ теоріяхъ того времени, нами будетъ указано послѣ. Бэконъ стремился обратить вниманіе будущихъ моралистовъ не на идеалы, т. е. цѣли, осуществленіе которыхъ желательно въ жизни, а на средства, посредствомъ которыхъ эти цѣли могутъ быть достигаемы. Этика, по мнѣнію Бэкона, должна быть тѣмъ, что теперь назвали бы механикой страстей, или естественной исторіей человѣческаго характера. Вопросъ о высшей цѣли нравственной жизни, который занималъ древнихъ, Бэконъ исключилъ изъ науки, на томъ основаніи, что его рѣшеніе превышаетъ человѣческій разумъ и принадлежитъ теологіи. Бэконъ опустилъ изъ виду, что такъ какъ выборъ и комбинація средствъ опредѣляется цѣлью, которой они должны служить; то главное значеніе въ этикѣ, какъ и въ другихъ нормативныхъ наукахъ о человѣкѣ, имѣетъ твердое научное опредѣленіе цѣлей человѣческаго поведенія въ томъ или другомъ кругѣ практическихъ отношеній. Оставляя въ тѣни этотъ вопросъ и обращая главное вниманіе въ область теоретическихъ изслѣдованій о человѣкѣ, Бэконъ допустилъ односторонность, которая заявила себя въ послѣдствіи существенными недостатками въ моральныхъ теоріяхъ писателей, такъ называемой, эмпирической школы. Впрочемъ, указывая на односторонность исключительно реалистическаго воззрѣнія на человѣческую жизнь и нравственность, мы совсѣмъ не думаемъ становиться на точку зрѣнія метафизическихъ моральныхъ системъ, отвергающихъ приложимость индуктивной методы къ разрѣшенію вопросовъ этики и принимающихъ особый источникъ знанія этихъ истинъ и особую методу построенія науки человѣческой практики. Индуктивная метода, въ широкомъ смыслѣ, включающемъ научную

индукцію и дедукцію, есть единственный органъ научнаго знанія. Но было бы ошибочно предполагать, что приложеніе строго-научной методы необходимо должно приводить къ устраненію идеальныхъ сторонъ нашей духовной природы. Такъ какъ способность человѣка полагать цѣлью своей дѣятельности высокіе нравственные идеалы и стремиться къ ихъ осуществленію существуетъ реально, то строго-научный изслѣдователь не имѣетъ права ее игнорировать Напротивъ, онъ долженъ принять эти стремленія какъ фактъ, отвести и для нихъ надлежащее мѣсто въ ряду другихъ мотивовъ человѣческой дѣятельности и, если возможно, объяснить ихъ научнымъ образомъ Въ этомъ смыслѣ реализмъ въ наукѣ о нравственности также необходимъ, какъ и въ наукахъ о природѣ. При теоретическомъ изслѣдованіи явленій человѣческой жизни, цѣль котораго заключается въ открытіи законовъ, или однообразій этихъ явленій, идеальная точка зрѣнія исключается по самому существу дѣла, вслѣдствіе чего весьма легко могутъ быть оставляемы безъ вниманія и идеальныя стороны нашей природы, хотя онѣ должны быть предметомъ такого же научнаго вниманія, какъ и другія явленія духовной жизни. Моралистъ, дѣлающій предметомъ своего изученія человѣческое поведеніе, какъ оно существуетъ фактически, а не какимъ оно должно бы быть въ идеальномъ смыслѣ, весьма легко можетъ признать единственной пружиной человѣческихъ дѣйствій побужденія чисто эгоистическаго характера вслѣдствіе лишь наибольшей ихъ распространенности. Человѣческія дѣйствія, обусловливаемыя иными, высшими побужденіями, онъ будетъ объяснять тоже съ эгоистической точки зрѣнія. Едва ли нужно говорить, что такого рода теоріи не составляютъ послѣдствія индуктивной методы въ приложеніи къ явленіямъ нравственной жизни, а напротивъ суть прямое нарушеніе ея требованій. Это крайне реалистическое направленіе, замѣтное у Бэкона, вполнѣ рельефно обрисовалось въ морально-политической теоріи Томаса Гоббза, который писалъ подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ философскихъ воззрѣній Бэкона.

2 Нравственно-политическая теорія Гоббза.

Философская мысль Гоббза (1) двигалась и развивалась въ томъ направленіи, которое было указано Бэкономъ. Въ настоящее время трудно указать всѣ вліянія, подъ которыми сформировались воззрѣнія Гоббза и опредѣлить точную мѣру каждаго изъ нихъ. У Гоббза мы видимъ то же презрѣніе къ схоластической мудрости, ту же идею единства знанія и научной методы, тотъ же антитеологическій и антиметафизическій образъ мысли, что и у Бэкона. Но, благодаря своему болѣе основательному естественно-научному и математическому образованію, Гоббзъ избѣжалъ многихъ ошибокъ своего предшественника, и восполнилъ нѣкоторые недостатки его ученія о методѣ. По словамъ Грота, „онъ превосходилъ Бэкона всѣми качествами, отличающими настоящаго изслѣдователя въ философіи: ясностью пониманія, глубиною анализа трудныхъ вопросовъ, строгостью выводовъ изъ разъ принятыхъ посылокъ, ясностью изложенія и стремленіемъ открывать и высказывать истину, какъ бы она ни оскорбляла человѣческіе предразсудки и интересы“(2).

Подобно Бэкону, Гоббзъ былъ невысокаго мнѣнія о греческой философіи. Особенно онъ не имѣлъ ни малѣйшаго сочувствія къ тому направленію греческой мысли, предста-

---

(1) Если Бэконъ можетъ быть названъ представителемъ старшей генераціи XVII вѣка, а Локкъ—младшей, то Гоббзъ представляетъ собой среднюю генерацію этого столѣтія Наиболѣе зрѣлый періодъ философско-литературной дѣятельности этого мыслителя относится къ половинѣ XVII в. По замѣчанію К. Фишера, три величайшіе мыслители, которыхъ имѣла Англія въ теченіи XVII столѣтія, были сыновьями этого столѣтія, и ихъ ученія относятся между собой какъ ихъ эпохи Бэконъ соотвѣтствуетъ реформаціи, Локкъ революціи (1688 г.), Гоббзъ—эпохѣ великаго возмущенія и реставраціи. Гоббзъ былъ свидѣтелемъ гражданскихъ и религіозныхъ смутъ, междоусобной войны, кончившейся казнью Короля, учрежденія республики и возвращенія Стюартовъ Событія этой эпохи, знаменательной въ исторіи не только Англіи, но и всей Европы, и личныя политическія убѣжденія Гоббза опредѣлили характеръ его морально-политической теоріи. Такъ какъ Гоббзъ былъ приверженецъ королевской партіи и врагъ религіозной и политической свободы, то главной цѣлью его морально-политическихъ трактатовъ было доказать необходимость абсолютизма верховной власти въ государствѣ.

(2) *G. Grote*: Minor works. 1873. p. 61.

вителями котораго были Сократъ, Платонъ и Аристотель. Онъ усвоилъ реалистическій духъ новой науки, которымъ были проникнуты произведенія Бэкона, и не видѣлъ ничего хорошаго въ идеалистическомъ и телеологическомъ міровоззрѣніи этихъ мыслителей древности. Болѣе сродной его уму и болѣе согласной съ новыми научными идеями представлялась ему философія греческихъ атомистовъ. Но не смотря на сходство въ общихъ принципахъ съ матеріализмомъ и сенсуализмомъ Эпикура и Лукреція, философія Гоббза представляетъ оригинальный продуктъ философской мысли XVII вѣка. Этотъ вѣкъ, по всей справедливости, можетъ быть названъ классическимъ вѣкомъ естествознанія; въ это время закладывались прочныя основанія важнѣйшихъ наукъ о природѣ и вырабатывались строгія методы научнаго объясненія ея явленій. Гоббзъ былъ современникъ Декарта, принадлежалъ къ числу лицъ, находившихся въ умственномъ общеніи съ этимъ великимъ мыслителемъ, и, до извѣстной степени, не могъ не подчиниться вліянію его могучаго генія. Онъ усвоилъ у Декарта механическій принципъ объясненія природы, или ту идею, что всѣ феномены должны быть объясняемы какъ движенія частицъ матеріи, подлежащія измѣренію и вычисленію. Въ философіи Бэкона эта идея представляется еще неясной; но у Декарта, который былъ не только философъ, но и великій математикъ и естествоиспытатель, она сдѣлалась руководительнымъ началомъ научныхъ изслѣдованій. Съ механической точки зрѣнія, т. е. посредствомъ механическихъ толчковъ и движеній частицъ вещества, Декартъ объяснялъ не только неорганическую, но и органическую природу. На человѣческое тѣло, какъ и на тѣло всякаго животнаго, онъ смотрѣлъ какъ на механизмъ, въ высшей степени сложно устроенный, и всѣ органическіе процессы онъ объяснялъ движеніями частицъ вещества, изъ которыхъ состоитъ тѣло. Онъ не дѣлалъ исключенія для феноменовъ и психической жизни, которые съ ихъ физіологической стороны онъ подчинялъ общимъ законамъ механическихъ дѣйствій. Декартъ, первый, стремился установить связь между природой органической и неорганической, первый, смѣло высказалъ и провелъ, на сколько позволяло ему состояніе науки его времени, въ высшей степени важную идею *единства законовъ природы*. Мы не рѣшаемся утверждать, что всѣ свои естественно-научныя воззрѣнія Гоббзъ

усвоилъ у Декарта. Но, во всякомъ случаѣ, общія понятія о явленіяхъ и процессахъ природы, высказанныя Гоббзомъ въ сочиненіи „De corpore“ 1655 г., одинаковы съ принципами картезіанской физики

Гоббзъ расходился съ Декартомъ въ воззрѣніи на природу мыслящаго въ насъ начала. Декартъ въ этомъ вопросѣ держался дуалистической точки зрѣнія: кромѣ матеріи онъ признавалъ въ человѣкѣ особую духовную субстанцію, не имѣющую ничего общаго съ матеріей. Но Гоббзъ отвергалъ безтѣлесную субстанцію. Вселенная представлялась ему совокупностью всѣхъ вещественныхъ субстанцій, или тѣлъ (aggregate of all bodies). Понятія субстанціи и тѣла для него были тожественны; выраженіе „безтѣлесная субстанція“ онъ считалъ противорѣчивымъ (1). Съ матеріализмомъ у Гоббза соединялась сенсуалистическая теорія знанія. Все знаніе онъ сводилъ къ ощущеніямъ: мышленіе считалъ только преемствомъ представленій, а представленія — ощущеніями, утратившими свою первоначальную живость (decaying sensations). Такимъ образомъ Гоббзъ не только проводилъ основное положеніе эмпиризма, что въ разумѣ нѣтъ ничего, что первоначально не было бы дано въ ощущеніи, но онъ отождествлялъ разумъ и всю умственную активность съ ощущеніями и ихъ комбинаціями (2). Эмпирическая теорія знанія характеризуется, прежде всего, отрицаніемъ возможности какихъ-бы то ни было истинъ, не зависящихъ отъ опыта. Но эмпиризмъ можетъ и не соединяться съ отрицаніемъ всякаго умственнаго элемента въ нашемъ знаніи. Напротивъ, онъ можетъ разсматривать знаніе, какъ результатъ умственныхъ операцій надъ матеріаломъ, который первоначально даётся чрезъ ощущенія. Защитникъ эмпирической теоріи знанія можетъ признать участіе умственнаго фактора даже и въ чувственныхъ воспріятіяхъ, въ образованіи самыхъ элементарныхъ представленій о внѣшней реальности. Эмпирическая теорія расходится съ апріорной въ томъ, что она при-

(1) Leviathan. p. III. ch. XXXIV. Moral and political works. 1750. p. 271—272.

(2) *Ibidem*. p. I. ch. I. p. 99. ch. II. p. 101. ch. III. p. 104. Human Nature. ch. I. § 7. ch. IV. § 1.

знаетъ опытъ источникомъ всѣхъ нашихъ понятій, убѣжденій, самихъ законовъ, или формъ нашей познавательной дѣятельности, и опытъ же считаетъ единственнымъ критеріемъ достовѣрности какихъ-бы то ни было истинъ, какъ бы онѣ ни представлялись намъ самоочевидными съ перваго взгляда. Эмпирическая теорія въ англійской философіи развивалась постепенно, параллельно съ видоизмѣненіями противоположной теоріи апріоризма и посредствомъ борьбы съ этой послѣдней. Въ то время когда писалъ Гоббзъ, наиболѣе распространенной была популярная форма теоріи знанія, именно, предположеніе, что душа является на свѣтъ съ готовымъ запасомъ понятій, или идей, которыя сначала находятся, правда, въ скрытомъ (latent) состояніи, но оживаютъ потомъ подъ вліяніемъ чувственныхъ впечатлѣній. Ученіе Декарта о врожденномъ знаніи, въ существѣ дѣла, немного отличалось отъ этой популярной теоріи врожденныхъ идей. Декартъ, какъ и вся апріорная школа докантовскаго періода философіи, источникомъ знанія признавалъ разумъ; тогда какъ роль ощущеній онъ ограничивалъ тѣмъ, что они служатъ къ пробужденію умственной дѣятельности, самобытно, по поводу ихъ, образующей извѣстныя представленія и понятія. Дуализму духа и вещества, у мыслителей апріорной школы, соотвѣтствовалъ дуализмъ чувственнаго опыта и разумнаго знанія. Они противополагали идеи разума впечатлѣніямъ чувствъ и представленіямъ единичныхъ объектовъ, и главное участіе въ знаніи приписывали раціональному элементу, стараясь свести до минимума значеніе чувственнаго элемента. Ощущенія, съ точки зрѣнія Декарта, съ которымъ, въ существѣ дѣла, были согласны Мальбраншъ, Спиноза и Лейбницъ, не только не сообщаютъ знанія того, что реально существуетъ и реально происходитъ въ природѣ, но прикрываютъ и затемняютъ это знаніе. Впечатлѣнія чувствъ смутны, тогда какъ идеи разума ясны и раздѣльны (claraе et distinctae). Отсюда происходило недовѣріе къ опытному знанію, опирающемуся на ощущеніяхъ; отсюда же вытекало преувеличенное мнѣніе о исключительной достовѣрности заключеній, полученныхъ дедуктивнымъ путемъ изъ идей разума, отличающихся будто бы непосредственной очевидностью.

Сенсуалистическая теорія Гоббза, сводившая все знаніе къ ощущеніямъ, при всей своей неудовлетворительности, была первымъ протестомъ опытной философіи противъ теоріи врож-

денныхъ идей, составлявшей главный оплотъ метафизики и раціональной теологіи того времени. Эмпирическая теорія знанія, правда, не была новымъ явленіемъ въ философіи. Понятіе о происхожденіи знанія изъ чувственныхъ впечатлѣній было высказываемо нѣкоторыми мыслителями Греціи. Многіе изъ схоластиковъ и теологовъ, современниковъ Гоббза и Декарта, держались того же воззрѣнія (1). Что отличаетъ философію Гоббза въ этомъ вопросѣ о знаніи, это—ея критическій духъ и направленіе, свойственныя, вообще, новой философіи и, особенно, англійской эмпирической школѣ. Гоббзъ критически отнесся къ коренному заблужденію средневѣковаго реализма, къ реалистической манерѣ олицетворенія абстракцій, которая служила источникомъ безчисленныхъ заблужденій въ философіи метафизическаго направленія (2). Критическій тактъ Гоббза сказался уже въ томъ, что въ вопросѣ объ общихъ понятіяхъ онъ былъ ревностнымъ защитникомъ номинализма Важность этого шага мы поймемъ, если вспомнимъ, что замѣчательнѣйшіе мыслители Англіи Локкъ, Берклей и Юмъ, въ этомъ отношеніи, были весьма близки къ воззрѣніямъ Гоббза. Слѣдуетъ впрочемъ замѣтить, что номиналистическое отрицаніе реальности общихъ понятій у Гоббза было проведено уже слишкомъ рѣзко. Съ своей сенсуалистической точки зрѣнія Гоббзъ не обратилъ вниманія на тѣ умственные процессы, которые имѣютъ мѣсто при образованіи общихъ понятій, безъ которыхъ общія названія не имѣли бы внутренняго содержанія, или *соозначенія*,—были бы чѣмъ-то въ родѣ ярлыковъ, наклеиваемыхъ на множество предметовъ. Этотъ недостатокъ находится въ связи съ другими ошибками въ воззрѣніяхъ Гоббза, напримѣръ, съ его ложнымъ понятіемъ о мышленіи какъ простомъ соединеніи названій. Неудовлетворительность Гоббзовой теоріи общихъ названій сказалась, отчасти, и въ моральномъ его ученіи. Но указывая недостатки Гоббзова номинализма, мы не должны забывать, что его крайности были вызваны крайностями противоположнаго рода. Въ то время, когда жилъ Гоббзъ, когда наука и философія могли еще весьма

(1) *Bouillier*: Hist. de la philos. cartes. v. I. ch. V. p. 106.

(2) Leviathan. p. I. ch. IV. p. 108—109. Hum. Nat. ch. V. § 6.

мало дать взамѣнъ господствовавшей прежде схоластической мудрости, почти всѣ установившіяся понятія требовали пересмотра. Великіе мыслители новаго времени должны были прокладывать новые пути, вырабатывать новыя методы и устанавливать новыя точки зрѣнія. Они проводили свои рефораторскія идеи въ борьбѣ съ укоренившимися навыками мысли, съ старыми заблужденіями въ формѣ вѣковыхъ преданій, освященыхъ авторитетомъ самой религіи. Гоббзъ былъ однимъ изъ такихъ реформаторовъ новой философіи; не смотря на свои одностороннія, иногда совсѣмъ ложныя воззрѣнія, онъ стоялъ уже на той дорогѣ, на которой философія новаго времени оказала всего болѣе успѣховъ. Гоббзъ былъ защитникомъ Бэконовскаго, или опытнаго направленія философіи, и рѣшительнымъ борцомъ противъ ложныхъ тенденцій метафизики. Въ то время, когда Декартъ думалъ найти отвѣтъ на всѣ глубокія метафизическія проблемы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ посредствомъ апріорной методы, Гоббзъ, въ духѣ идей своего предшественника, указывалъ философіи болѣе скромную роль, ограничивалъ ее кругомъ предметовъ, доступныхъ для наблюденія и опыта, и, такимъ образомъ, закладывалъ основаніе эмпирической философіи и философской критики, ниспровергшей, впослѣдствіи, блестящее, но эфемерное зданіе метафизическихъ системъ XVII и первой половины XVIII столѣтій. Въ нѣкоторыхъ воззрѣніяхъ Гоббзъ былъ прямымъ предшественникомъ Локка, въ другихъ—онъ былъ даже впереди этого философа (1). Такова, напримѣръ, его мысль объ относительности всего нашего знанія, находившаяся, правда, въ противорѣчіи съ его матеріализмомъ. Гоббзъ, первый, понялъ важное значеніе въ психической жизни законовъ ассоціаціи идей и, первый, стре-

(1) Милль отдаетъ предпочтеніе Локку предъ Гоббзомъ въ глубинѣ и оригинальности. *См.* Сист. Лог. перев. Лаврова. т. I. стр. 135. Относительно «глубины» можно согласиться съ Миллемъ, но «оригинальность» Локка слѣдуетъ принимать въ нѣсколько ограниченномъ объемѣ. Философія Локка имѣетъ то преимущество предъ Гоббзовой, что она имѣла уже за собой развитіе картезіанской философіи; вслѣдствіе чего критика Локка, направленная противъ догматизма школы Декарта, имѣла болѣе важное значеніе и отличается большей глубиной, чѣмъ критика Гоббза, преимущественно имѣвшая въ виду теологію схоластическаго направленія.

мился дать имъ довольно широкое приложеніе къ объясненію сложныхъ психическихъ феноменовъ. Психологическая метода Гоббза, не смотря на неизбѣжно элементарный ея характеръ, дѣлаетъ его предшественникомъ не только Локка, но и Гертли (Hartley) (1).

Мы сказали уже, что господствующей идеей философіи XVII вѣка была идея единства міроваго цѣлаго, которому должна соотвѣтствовать одна цѣльная и согласная въ своихъ частяхъ система знанія. Эта идея руководила Декарта въ его попыткѣ апріорнаго построенія полной философской системы, изъ одного принципа, посредствомъ одной методы; ее стремился осуществить и Спиноза въ своей грандіозной системѣ. Но философскія системы Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница отличались метафизическимъ характеромъ; такъ какъ они принимали способность человѣческаго разума знать не только тѣ вещи, которыя даны въ опытѣ, но и сверхъопытныя ихъ причины и основанія. Философскія построенія континентальныхъ мыслителей, въ значительной степени, мотивировались стремленіемъ дать раціональныя основанія важнѣйшимъ религіознымъ вѣрованіямъ, и предлагались какъ системы вполнѣ доказанныхъ религіозныхъ истинъ. Гоббзъ тоже стремился къ систематизаціи человѣческаго знанія, но въ другомъ духѣ, чѣмъ Декартъ и его преемники. Онъ опредѣлялъ философію, какъ познаніе дѣйствій, или явленій изъ ихъ предполагаемыхъ причинъ и, наоборотъ, познаніе возможныхъ причинъ изъ извѣстныхъ уже дѣйствій, посредствомъ правильнаго умозаключенія (2). Цѣль философіи состоитъ въ томъ, чтобы выходя изъ знанія причинъ, мы могли предсказывать дѣйствія и употреблять эти причины согласно потребностямъ практической жизни. Гоббзъ исключалъ изъ философіи всякій *трансцендентный* элементъ, какъ недоступный для человѣческаго разума; онъ ограничи-

---

(1) *Hallam*: Intr. to the Lit. of Europe, v. III. § 153. Галламъ говоритъ, что Гертли, въ нѣкоторомъ смыслѣ, можетъ быть названъ комментаторомъ Гоббза, такъ какъ своими психологическими изслѣдованіями онъ далъ полное разъясненіе и развитіе идеямъ Гоббза. p. 129.

(2) De corpore Op. lat. ed. Molesworth. v. I. p. 2. 3. *Cp.* Leviath. P. VI ch. XLVI. p. 396. ed. 1750.

валъ ее предѣлами опыта и заключеній на немъ основанныхъ, а цѣлью ея признавалъ практическую пользу. Въ своемъ опредѣленіи философіи Гоббзъ указываетъ и на методу, которой она должна слѣдовать. Заключеніе отъ предполагаемыхъ причинъ къ ихъ дѣйствіямъ есть метода гипотезы и дедукціи, а заключеніе отъ дѣйствій, какъ они даны въ опытѣ, къ неизвѣстнымъ ихъ причинамъ есть индукція, какъ ее понималъ и объяснялъ Бэконъ. Гоббзъ отличалъ *простую опытность* (experience) отъ *научнаго знанія* (philosophy). Опытность пріобрѣтается посредствомъ запоминанія фактовъ, въ ихъ порядкѣ сосуществованія и преемства; тогда какъ наука занимается изслѣдованіемъ причинъ, обусловливающихъ существованіе этихъ фактовъ, или явленій. Орудіемъ науки служитъ *умозаключеніе* (ratiocinatio), которое состоитъ въ разложеніи и сложеніи, или—въ *анализѣ* сложнаго факта на его простѣйшіе производители, и въ *синтезѣ* сложныхъ фактовъ изъ ихъ простѣйшихъ производителей, или причинъ. Аналитическая метода въ порядкѣ изслѣдованія предшествуетъ синтетической. Въ чувственномъ опытѣ намъ данъ предметъ со всѣми его признаками. Для того, чтобы объяснить себѣ происхожденіе (generatio) многихъ предметовъ того же рода, мы должны отдѣлять ихъ признаки, различать признаки этихъ признаковъ и т. д., до тѣхъ поръ, пока не придемъ къ наиболѣе простымъ изъ нихъ. Отыскавши причину этихъ послѣднихъ, мы объяснимъ происхожденіе и самихъ вещей (1). Этотъ пріемъ соотвѣтствуетъ Бэкоповой индукціи, т. е. заключенію отъ единичныхъ предметовъ и явленій къ ихъ общимъ причинамъ и законамъ. Но Гоббзъ, по всей вѣроятности, подъ вліяніемъ воззрѣній Декарта, дополнилъ индуктивную теорію Бэкона, указавши важное значеніе обратнаго пріема заключенія отъ общаго къ частному, отъ предполагаемыхъ причинъ къ ихъ дѣйствіямъ. Это, бываетъ, когда сначала строится теорія, на основаніи установленныхъ уже законовъ природы, а затѣмъ, посредствомъ ея, объясняются замѣчаемыя въ опытѣ явленія и однообразія между ними. Гоббзъ, подобно Декарту, призна-

(1) De corp. L. I. c. I. 32. c. VI § 1. *Ср.* Leviath. P. I. ch. V. p. 122.

валъ образцомъ всѣхъ наукъ, въ отношеніи методы, геометрію, въ которой изъ опредѣленій, съ помощью незначительнаго числа аксіомъ, выводятся законы пространственныхъ отношеній. Слѣдуетъ замѣтить, что Декартъ признавалъ безусловную достовѣрность основныхъ принциповъ математики, или математическихъ аксіомъ, и надѣялся открыть такія же самоочевидныя истины и въ философіи, какъ основаніе метафизическихъ дедукцій. Но Декартъ, какъ естествоиспытатель, могъ пользоваться и дѣйствительно пользовался дедуктивной методой въ совершенно научномъ духѣ, т. е. полагая всю силу доказательства не въ самоочевидныхъ истинахъ, а въ опытной повѣркѣ предположеній и абстрактныхъ теорій (1). Вопросъ о самоочевидности аксіомъ и о возможности такихъ же не доказываемыхъ истинъ и въ другихъ наукахъ сдѣлался предметомъ философскихъ изслѣдованій уже послѣ Декарта и Гоббза. Этотъ послѣдній держался основныхъ принциповъ эмпирической теоріи знанія, которая получила у него сенсуалистическій оттѣнокъ; такъ какъ всѣ понятія, не исключая и математическихъ, онъ разсматривалъ, какъ представленія, или воспроизведенія конкретныхъ предметовъ чувственнаго опыта, объединяемыя общимъ названіемъ (2). Отсюда, всякая общая истина, съ точки зрѣнія Гоббза, есть соединеніе общихъ названій, дѣлаемое въ видахъ распространенія нашихъ заключеній о конкретныхъ вещахъ на всѣ предметы того же рода. Истина предложеній состоитъ въ правильномъ сочетаніи такихъ названій, а вѣрность заключеній — въ надлежащемъ порядкѣ между предложеніями. Первымъ условіемъ научной точности Гоббзъ считалъ хорошо составленныя *опредѣленія*. „Кто ищетъ точной истины“, писалъ онъ, „тотъ долженъ помнить, что значитъ всякое слово, употребляемое въ разсужденіяхъ, и пользоваться имъ всегда въ этомъ опредѣленномъ значеніи. Иначе, онъ можетъ запутаться въ словахъ, какъ птица — въ силкахъ, и чѣмъ больше онъ будетъ усиливаться освободиться, тѣмъ больше будетъ путаться“ (3). — „Въ правильномъ

(1) *F. A. Lange:* Gesch. d. Mater. 2 ed. 1873. v. I. p. 239—240.

(2) Levialh. P. I. ch. IV. p. 108—109.

(3) Ibidem. p. 109.

опредѣленіи названій заключается первое употребленіе языка, которое есть пріобрѣтеніе знанія, а въ невѣрныхъ опредѣленіяхъ, или въ отсутствіи всякихъ опредѣленій состоитъ его первое злоупотребленіе, изъ котораго происходятъ всѣ ложныя и безразсудныя мнѣнія“ (1)“. Опредѣленія должны быть составляемы сообразно съ природой опредѣляемыхъ вещей; они должны быть результатомъ индуктивнаго изслѣдованія конкретныхъ фактовъ, аналитическаго ихъ разложенія на простѣйшіе элементы и производители. Давая опредѣленія этимъ основнымъ принципамъ, общимъ множеству конкретныхъ вещей, изслѣдователь выводитъ потомъ изъ этихъ опредѣленій частныя научныя истины. Гоббзъ обратилъ вниманіе, что истины, получаемыя посредствомъ прямаго заключенія отъ частнаго къ общему, большею частью, не имѣютъ значенія законовъ природы. Эмпирическія обобщенія не объясняютъ, почему явленія непремѣнно должны происходить такъ, а не иначе; они не даютъ права утверждать, что явленія вездѣ и всегда будутъ происходить такъ, какъ это наблюдалось до сихъ поръ. Эти обобщенія могутъ получить характеръ дѣйствительныхъ законовъ природы только тогда, когда они будутъ объяснены, или выведены изъ другихъ болѣе общихъ научныхъ истинъ. Ученіе Гоббза о необходимости какъ индуктивной такъ и дедуктивной методы слѣдуетъ признать болѣе согласнымъ съ дѣйствительными пріемами научнаго изслѣдованія, чѣмъ воззрѣнія Бэкона и Декарта, изъ которыхъ одинъ опустилъ изъ виду значеніе дедукціи, а другой оставилъ безъ надлежащаго вниманія индуктивное ея основаніе.

Наиболѣе важный недостатокъ ученія Гоббза о методѣ состоитъ въ томъ, что признавая геометрію типомъ всякой науки, онъ не различилъ особыхъ обстоятельствъ, которыя дѣлаютъ неприложимой отвлеченную геометрическую методу къ наукамъ, имѣющимъ дѣло не съ количественными законами явленій. Своеобразность математическихъ построеній и дедукцій имѣетъ для себя основаніе въ совершеннѣйшей однородности матеріала, именно, количественныхъ отношеній. Числа и алгебраическіе ихъ знаки, элементы про-

(1). Ibidem. p. 140.

странства и составляемыя изъ нихъ фигуры вполнѣ однородны; поэтому они могутъ быть абсолютно равны и находиться въ совершенно тожественныхъ отношеніяхъ между собою. Напротивъ, тѣ явленія, которыя составляютъ предметъ другихъ наукъ, весьма различны между собой; они составляютъ естественные классы или группы, которыя только съ большимъ трудомъ могутъ быть сводимы къ нѣкоторымъ простѣйшимъ отношеніямъ, каковы, напримѣръ, законы движенія (1). Вслѣдствіе однородности пространственныхъ отношеній, въ геометріи аналитическій пріемъ открытія наиболѣе простыхъ и общихъ отношеній между отдѣльными элементами пространства не представляетъ особой трудности. Такъ, идею квадрата легко разложить на болѣе общія идеи плоскости, прямыхъ угловъ и равныхъ сторонъ (2). Отсюда и геометрическія опредѣленія, говоря сравнительно, составляются легко: они не предполагаютъ продолжительныхъ и весьма трудныхъ изслѣдованій, какъ опредѣленія другихъ наукъ, а требуютъ лишь логической точности формальнаго выраженія. Изъ этихъ опредѣленій, съ помощію аксіомъ, дедуцируются болѣе сложныя истины, или теоремы; при этомъ вся сила доказательства заключается въ логической правильности выводовъ, которые весьма рѣдко нуждаются въ опытной повѣркѣ. Поэтому, въ геометріи аналитическій моментъ изслѣдованія, составляющій, во всякомъ случаѣ, необходимое условіе всѣхъ построеній и выводовъ, представляется менѣе важнымъ, чѣмъ синтетическій выводъ сложныхъ истинъ изъ немногихъ простѣйшихъ предположеній и опредѣленій. Математикъ вполнѣ полагается на достовѣрность своихъ дедукцій, если только онѣ правильны въ логическомъ отношеніи: онъ не останавливается на каждомъ шагу для того, чтобы сличать свои заключенія съ дѣйствительностью, какъ это обязанъ дѣлать изслѣдователь въ другихъ наукахъ. Причина такой увѣренности и этого безпрепятственнаго, почти безконтрольнаго господства дедуктивной методы, въ такихъ абстрактныхъ наукахъ какъ геометрія, заключается въ томъ, что въ нихъ нѣтъ мѣста тому, что постоянно встрѣчается

(1) Ср. *B. Erdman:* Die Axiome der Geometrie. 1877. p. 160—161.

(2) Это—примѣръ самаго Гоббза. De corp. L. I. ch. VI. § 4.

въ механикѣ: именно, случаю противодѣйствія силъ, или причинъ, уничтожающихъ, или видоизмѣняющихъ одна другую. Результатъ, вытекающій изъ одного геометрическаго принципа, не заключаетъ въ себѣ ничего, что противорѣчило бы результату, вытекающему изъ другаго такого же принципа. Что доказано одной геометрической теоремой, то не можетъ быть измѣнено, или опровергнуто на основаніи другой какой-нибудь теоремы (1). Поэтому въ геометріи нѣтъ надобности, при выводѣ послѣдствій изъ одного принципа, принимать во вниманіе измѣняющее дѣйствіе другихъ принциповъ; тогда какъ исполненіе этого условія, необходимое во всѣхъ другихъ наукахъ, весьма усложняетъ ихъ дедукціи и придаетъ имъ другой характеръ и другую степень научной достовѣрности (2). Вотъ это различіе дедуктивныхъ пріемовъ въ геометріи и наукахъ, имѣющихъ дѣло съ конкретными явленіями, было неизвѣстно Гоббзу. Онъ зналъ только одинъ видъ дедуктивной методы, образцомъ которой служила для него геометрія, и думалъ приложить его къ изслѣдованію явленій нравственной и соціально-политической жизни. Въ этомъ заключается самый крупный недостатокъ Гоббзовой морали и политики, которымъ объясняется большая часть его ошибочныхъ воззрѣній. Гоббзъ недостаточно оцѣнилъ всю трудность изслѣдованія явленій этого рода. Онъ строилъ свои теоріи на основаніи немногихъ посылокъ, которымъ онъ приписывалъ значеніе всеобщихъ законовъ человѣческихъ дѣйствій; но онъ не принималъ въ расчетъ многихъ фактовъ, которые идутъ въ разрѣзъ съ его основными принципами и, такимъ образомъ, дѣлаютъ непригодными всѣ его заключенія. Съ другой стороны, этотъ мыслитель, полагаясь на безспорный характеръ посылокъ и логическую строгость дедукцій, мало обращалъ вниманія на повѣрку своихъ выводовъ, посредствомъ ихъ сравненія съ дѣйствительными явленіями частной и общественной жизни. Гоббзъ приводитъ, правда, нѣкоторые факты въ доказательство правильности своихъ положеній, но приводитъ, обыкновенно, тѣ, которые согласны съ ними и опускаетъ изъ виду тѣ, которые противорѣчатъ имъ. Если бы Гоббзъ, со-

(1) *Миллъ*: Сист. логики. ч. II. кн. VI. гл. VIII. стр. 462—463.

(2) Тамъ же: гл. IX. стр. 471.

гласно съ требованіемъ Бэкона, самъ старался отыскивать противорѣчащіе его теоріямъ случаи (instantiae negativae, sev contradictoriae); то онъ пришелъ бы къ убѣжденію, что самыя основанія, на которыхъ опираются его теоріи, шатки, что онъ принялъ въ расчетъ не всѣ причины, которыми обусловливаются явленія человѣческой жизни, а лишь часть этихъ причинъ, и что, слѣдовательно, всѣ его выводы, не смотря на ихъ кажущуюся строгость, или прямо ложны, или страдаютъ односторонностью.

Во всякомъ случаѣ, эти недостатки, неизбѣжные почти въ самомъ началѣ научныхъ изслѣдованій о такихъ сложныхъ явленіяхъ, каковы явленія человѣческой жизни, частной и общественной, не уменьшаютъ заслугъ Гоббза по отношенію къ нравственнымъ наукамъ и нравственной философіи. Хорошо уже было то, что Гоббзъ сдѣлалъ предметомъ методическаго изслѣдованія эти важные вопросы, имѣющіе высокій научный интересъ и громадную практическую важность, и стремился исполнить свою задачу на иныхъ основаніяхъ и въ совершенно другомъ духѣ, чѣмъ всѣ прежніе мыслители. Гоббзъ, первый, рѣшился осуществить великую идею Бэкона о преобразованіи нравственныхъ наукъ посредствомъ строгаго методическаго изслѣдованія относящихся къ нимъ явленій. Онъ закладывалъ основаніе наукамъ, представлявшимся Бэкону еще какъ desiderata, какъ науки, существованіе которыхъ было бы желательно. Мы видѣли, что предначертанія Бэкона о будущемъ направленіи изслѣдованій въ этой области отличались еще большей неопредѣленностью. Бэконъ требовалъ, чтобы всѣ науки о человѣкѣ, съ его духовной стороны, обработывались посредствомъ индуктивной методы. Но если индуктивная метода Бэкона весьма часто представляется не приложимой къ объясненію явленій внѣшней природы, то, въ отношеніи къ болѣе сложнымъ феноменамъ нравственной и политической жизни, эта метода оказывается совершенно безсильной; такъ что посредствомъ ея не можетъ быть получено ни одно обобщеніе, сколько-нибудь удовлетворяющее требованіямъ научной строгости. Геометрическая метода Гоббза, при всѣхъ ея недостаткахъ, давала ему, по крайней мѣрѣ, возможность логически строго, хотя фактически и неудовлетворительно, разсуждать о законахъ частной и общественной жизни че-

ловѣка; тогда какъ, по правиламъ Бэконовой индукціи, самый терпѣливый собиратель фактовъ и сочинитель таблицъ не въ состояніи идти дальше нѣкоторыхъ эмпирическихъ обобщеній, значеніе которыхъ ограничивается только кругомъ принятыхъ во вниманіе явленій (1). Конечно, попытка Гоббза построить такую же строго-доказанную систему морали и политики, какова геометрія, оказалась неудачной; такъ какъ онъ былъ не въ силахъ вдвинуть богатое разнообразіе явленій человѣческой жизни въ тѣсныя рамки геометрической дедукціи. Но развитіе моральныхъ наукъ совершалось, также какъ и развитіе наукъ о природѣ, посредствомъ исключенія ложныхъ воззрѣній и постепеннаго приближенія къ правильнымъ точкамъ зрѣнія и пріемамъ изслѣдованія. Строго проведенная, хотя бы и ложная теорія, въ любой научной области, имѣетъ, по крайней мѣрѣ, то значеніе, что она охватываетъ одной общей связью значительное число фактовъ, которые безъ нея оставались бы внѣ научнаго кругозора. Основанія, на которыхъ Гоббзъ строилъ философію практической жизни, оказались слишкомъ узкими; но его заслуга состояла въ томъ, что онъ прослѣдилъ эти принципы въ ихъ послѣдствіяхъ и, такимъ образомъ, облегчилъ ихъ повѣрку для будущихъ изслѣдователей. Постоянное стремленіе Гоббза къ математической точности опредѣленій и выводовъ, его вѣрность разъ принятымъ принципамъ и пріемамъ представляла хорошій примѣръ для всѣхъ послѣдующихъ изслѣдователей въ этой области. Этимъ объясняется то высокое уваженіе, которымъ пользовались нравственно-политическіе трактаты Гоббза у замѣчательнѣйшихъ его современниковъ и у позднѣйшихъ мыслителей, посвящавшихъ свои труды тѣмъ же вопросамъ морали, политики и права (2).

---

(1) Ср. *Милль*: Система логики. т. II. кн. VI. гл. VII.

(2) См. отзывы о Гоббзѣ Декарта, Пуффендорфа и др. въ біографіи Гоббза, помѣщенной въ изданіи его морально-политическихъ сочиненій, 1750 г., а также письма нѣкоторыхъ знаменитыхъ современниковъ этого философа, напечатанныя вмѣстѣ съ его трактатомъ: De cive. Въ Англіи имя Гоббза пользовалось большимъ уваженіемъ въ школѣ Бентама. См. *J. Austin*: Lect. on Jurisprudence 1869. v. I. p. 287—289. Защитникомъ Гоббза, противъ несправедливыхъ обвиненій Макинтоша былъ Д. Милль въ сочиненіи: Fragment on Mackintosh. ed. 1870. Sect. II. p. 99—105. О. Контъ весьма сочувственно говоритъ о Гоббзѣ, о трезвомъ на-

Гоббзъ смотрѣлъ на себя какъ на реформатора въ области наукъ о человѣкѣ, и основывалъ свое право, именно, на открытіи строгой методы, которая должна привести, по его мнѣнію, къ замѣчательнымъ открытіямъ въ нравственныхъ наукахъ и способствовать человѣческому счастью. Гоббзъ думалъ, что для полнаго счастья человѣчества не достаетъ только, чтобы нравственная философія (philosophia moralis) пріобрѣла точность геометріи (1). Главной причиной общественнаго зла и неурядицы, по его мнѣнію, служатъ не столько страсти: честолюбіе, алчность, и т. п., сколько смутныя понятія, господствующія въ обществѣ, о правѣ и справедливости. Гоббзъ считалъ главнымъ врачествомъ противъ всѣхъ общественныхъ недуговъ умственное просвѣщеніе и, въ особенности, строго-научное выясненіе человѣческихъ правъ и обязанностей. Человѣческій родъ наслаждался бы глубокимъ миромъ, честолюбіе и страсти сдѣлались бы безоружными, если бы наука о государствѣ и о поведеніи людей, какъ членовъ государственнаго союза, была также строго обработана, какъ наука о геометрическихъ фигурахъ. „А теперь", замѣчаетъ Гоббзъ, „сколько причинъ для споровъ и вражды, для общественнаго разлада и междоусобій, когда понятія о правѣ въ высшей степени неясны, когда одни хвалятъ то, что другіе порицаютъ, когда одинъ и тотъ же человѣкъ объ одной и той же вещи сегодня держится однихъ, а завтра другихъ понятій, и свои собственныя дѣйствія судитъ иначе, чѣмъ когда замѣчаетъ ихъ въ другихъ" (2). Эта неустойчивость, сбивчивость и противорѣчивость нравственно-юридическихъ понятій, по мнѣнію Гоббза служитъ яснымъ доказательствомъ, что всё, что было до сихъ поръ написано философами о морали и правѣ; нисколько не послужило для разъясненія истины. Нравственную философію, въ широкомъ смыслѣ этого названія, обнимающемъ мораль, философію права и политику Гоббзъ уподоблялъ большей дорогѣ, по ко-

---

правленіи его изслѣдованій Контъ относилъ Гоббза къ числу метафизиковъ, но находилъ у него зачатки положительнаго направленія соціальной науки. Philos post ed. 1842. v. VI. p. 696.

(1) De cive 2 ed 1647. Epist. dedicat. При изложеніи моральной теоріи Гоббза мы пользовались всѣми трактатами этого философа.

(2) De cive. Ep. dedic.

торой можетъ ходить всякій, на которой происходятъ нерѣдко ссоры и драки, но на которой никто не сѣетъ и ничего не растетъ". Сужденія Гоббза о древнихъ моралистахъ, большею частью, отличаются несправедливостью, и выражались въ болѣе рѣзкой формѣ, чѣмъ сужденія Бэкона, который въ нѣкоторыхъ случаяхъ отдавалъ справедливость греческимъ мыслителямъ, хотя, вообще, и не сочувствовалъ направленію ихъ моральныхъ теорій(1). Преувеличенное мнѣніе Гоббза о благодѣтельныхъ послѣдствіяхъ для человѣческой нравственности и счастья, которыхъ онъ ждалъ отъ своихъ морально-политическихъ изслѣдованій, сближаетъ его со многими изъ мыслителей просвѣтительной эпохи XVIII вѣка, особенно, съ школой французскихъ экономистовъ, которые главнымъ средствомъ противъ общественныхъ золъ признавали распространеніе въ народныхъ массахъ здравыхъ моральныхъ и политическихъ понятій (2) Гоббзъ, какъ и большинство философовъ прошлаго вѣка, недостаточно принялъ во вниманіе эмоціональную сторону мотивовъ человѣческихъ дѣйствій; вслѣдствіе чего онъ преувеличилъ значеніе умственнаго элемента въ нашемъ поведеніи. Поэтому, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій, онъ говоритъ такъ, какъ будто бы человѣку достаточно имѣть ясныя понятія о своихъ истинныхъ интересахъ для того, чтобы и поступать соотвѣтственнымъ образомъ. Гоббзъ не былъ раціоналистъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ этимъ именемъ называются мыслители апріорнаго направленія, которые считаютъ человѣческій разумъ источникомъ истины и нравственнаго закона. Но если подъ раціонализмомъ разумѣть то направленіе въ нравственной философіи, которое преувеличиваетъ значеніе разума какъ руководителя жизни, въ ущербъ духовнымъ волненіямъ или страстнымъ состояніямъ души, то слѣды та-

(1) Причиной рѣзкихъ отзывовъ Гоббза о древнихъ философахъ была его ненависть къ свободнымъ учрежденіямъ греческихъ республикъ. Теоріи древнихъ, болѣе или менѣе проникнутыя этимъ духомъ гражданской и политической свободы, Гоббзъ называлъ «ученіями скотскими, глупыми, которыя были причиной всѣхъ раздоровъ и убійствъ». De cive. Praefatio ad lectores. Отзывы о греческихъ философахъ въ «Левіаѳанѣ» умѣреннѣе по выраженіямъ, но одинаковы по духу. Leviath. P. VI. ch. XLVI. Of darkness of vain Philosophy.

(2) *J. Austin:* Lect. on Jurisprudence v. I p. 289. Note.

кого раціонализма замѣтны и у Гоббза, хотя они находили для себя противодѣйствіе въ другихъ его воззрѣніяхъ: въ его общемъ пессимистическомъ взглядѣ на человѣческую природу и въ его отрицаніи всякихъ правъ человѣческой личности въ отношеніи къ государству и его законамъ, слѣдовательно, и права свободнаго сужденія, или свободнаго употребленія разума.

Нравственная философія (philosophia moralis), по опредѣленію Гоббза, есть наука о *естественномъ правѣ* (jus naturale) (1). Уже это опредѣленіе показываетъ, что нравственность, въ болѣе тѣсномъ и опредѣленномъ значеніи этого слова, какъ извѣстное расположеніе воли и извѣстное направленіе поведенія человѣка въ его индивидуальномъ, или, лучше сказать, общечеловѣческомъ значеніи, не была спеціальнымъ предметомъ изслѣдованій Гоббза. Но, въ строгомъ смыслѣ, нельзя сказать также, чтобы цѣлью Гоббза была философія права, философское обоснованіе юридическихъ понятій, анализъ идеи права и выводъ изъ нея нормъ юридическихъ отношеній. Вѣрнѣе сказать, что изслѣдованія Гоббза касались разнородныхъ сюжетовъ, которые распредѣляются теперь по отдѣльнымъ наукамъ и обнимаютъ собой нѣкоторые отдѣлы этики, философіи права и политики. Область морали и права у Гоббза была также не разграничена, юридическая и нравственная точки зрѣнія у него также смѣшивались, какъ и у Гроція и у всѣхъ политическихъ писателей XVII вѣка. Гоббзъ думалъ рѣшить, главнымъ образомъ, нѣкоторые вопросы, которые составляютъ предметъ теоріи государства. Особое значеніе въ его изслѣдованіяхъ имѣетъ проблема объ историческомъ происхожденіи государственной организаціи, а вмѣстѣ съ ней и всего юридическаго порядка, нормируемаго верховной властью (2). Это смѣшеніе разныхъ сюжетовъ и разныхъ точекъ зрѣнія проистекало изъ неясности понятій самаго этого мыслителя и служитъ признакомъ младенческаго состоянія всей этой группы наукъ въ то время.

Сообразно съ своими понятіями о научной методѣ, которая должна включать въ себѣ два особыхъ пріема, анализъ и синтезъ, Гоббзъ начинаетъ свои изслѣдованія съ ана-

(1) De cive Epist. dedicat.
(2) Ibidem

лиза того, что составляетъ предметъ этихъ изслѣдованій, т. е. человѣческаго общества. Какъ для изученія какого-нибудь сложнаго механизма слѣдуетъ изучить дѣйствіе каждой изъ его частей, а для этого требуется разложить машину, разобрать ее по частямъ и отдѣльно разсмотрѣть вещество, фигуру и движеніе каждой изъ нихъ; такъ и при изслѣдованіи механизма государственной жизни слѣдуетъ, если не актуально, то умственно, разложить его на составные элементы, которые въ этомъ случаѣ будутъ люди, соединенные вмѣстѣ единствомъ верховной власти. Проводя этотъ анализъ дальше, изслѣдователь обязанъ составить правильное понятіе о человѣческой природѣ и ея свойствахъ для того, чтобы открыть какія изъ этихъ свойствъ дѣлаютъ человѣка способнымъ къ образованію государственнаго союза и какія противодѣйствуютъ государственной организаціи. Руководствуясь этими данными науки о человѣческой природѣ, нужно потомъ синтетически опредѣлить, какимъ образомъ люди должны быть соединены между собой для того, чтобы ихъ союзъ былъ основанъ на началахъ справедливости, и достигалъ своей цѣли, т. е. общественнаго спокойствія и благосостоянія (1). Такимъ образомъ, Гоббзъ первый ясно высказалъ и стремился провести въ собственныхъ своихъ изслѣдованіяхъ ту мысль, что для объясненія явленій, происходящихъ въ человѣческихъ обществахъ, необходимо знать законы отдѣльныхъ элементовъ, изъ которыхъ общество слагается, т. е. законы человѣческой природы. Но какимъ образомъ могутъ быть открываемы эти простѣйшіе законы, которые, по мнѣнію Гоббза, должны имѣть значеніе основныхъ принциповъ, изъ которыхъ посредствомъ дедуктивной методы выводятся всѣ частныя научныя истины о человѣческомъ обществѣ? Въ настоящее время едва ли нужно много распространяться о томъ, что разнообразныя свойства и обнаруженія человѣческой природы должны быть предметомъ самаго тщательнаго наблюденія, что всѣ выводы относительно ея законовъ должны опираться на широкомъ индуктивномъ базисѣ и быть повѣряемы всѣми средствами, какими можетъ располагать наука. Изслѣдованіе человѣческой природы, съ разныхъ сторонъ и съ разныхъ точекъ

(1) *Ibidem.* Praef. ad lect.

зрѣнія, въ настоящее время распредѣляется между спеціальными науками, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особые пріемы, опредѣляемые особыми свойствами предмета изысканій. Но въ вѣкъ Гоббза нѣкоторыя изъ нынѣшнихъ наукъ о человѣческой природѣ находились лишь въ элементарномъ состояніи, тогда какъ другія совсѣмъ не существовали. Уже это одно соображеніе показываетъ эфемерный характеръ предпріятія Гоббза—открыть законы человѣческой природы лишь своими индивидуальными усиліями и вывести изъ нихъ съ геометрической точностью законы соціально-политической жизни человѣчества.

Въ наиболѣе близкомъ отношеніи къ этому предмету изысканій Гоббза находится психологія, такъ какъ законы общества, въ сущности, суть не что иное, какъ законы человѣческихъ дѣйствій и ихъ психологическихъ причинъ (1). Отсюда Гоббзъ своей морально-политической теоріи думалъ дать психологическое основаніе въ наиболѣе общихъ законахъ духовной природы человѣка, которые въ его геометрической политикѣ должны были имѣть значеніе аксіоматическихъ истинъ.

Психологія Гоббза, съ точки зрѣнія современныхъ, болѣе развитыхъ понятій о задачахъ и пріемахъ психологическихъ изслѣдованій, представляется весьма неудовлетворительной. Такъ называемая метода психологическаго анализа, опирающаяся на наблюденіи психической жизни и состоящая въ объясненіи сложныхъ явленій посредствомъ ассоціаціи простѣйшихъ духовныхъ состояній, была разработана въ Англіи уже значительно позже Гоббза. Но Гоббзъ имѣлъ уже понятіе объ ассоціаціи идей и его психологическія объясненія, въ своемъ общемъ характерѣ, имѣютъ нѣкоторое сходство съ позднѣйшими анализами психологовъ школы Гертли. Гоббзъ старался объяснять сложные факты психической жизни изъ элементарныхъ, и самый способъ его объясненія иногда представляетъ приложеніе законовъ ассоціаціи. Но, вообще, анализы Гоббза отличаются еще грубостью пріемовъ и несоотвѣтствіемъ съ дѣйствительными процессами психической жизни. Главный недостатокъ психологическихъ теорій Гоббза заключался въ слабости индуктивной

(1) Милль. Сист. лог. т. II. кн. VI гл. VII. стр. 452.

ихъ основы, въ отсутствіи строго опредѣленныхъ принциповъ объясненія и въ весьма недостаточной повѣркѣ выводовъ посредствомъ сличенія ихъ съ дѣйствительными фактами. Въ психологіи Гоббза преобладаетъ метода той же геометрической дедукціи, посредствомъ которой онъ стремился объяснять сложные факты общественныхъ отношеній изъ простѣйшихъ законовъ человѣческой природы. За исходный пунктъ психологическихъ изслѣдованій онъ принималъ не самыя явленія, которыя онъ думалъ объяснить, а наиболѣе общій и коренной фактъ психической жизни, именно, законъ самосохраненія. Гоббзъ, посредствомъ болѣе или менѣе остроумныхъ соображеній, старался показать, какимъ образомъ изъ этого основнаго факта могли бы возникнуть болѣе сложныя психическія состоянія. Принципъ самосохраненія у Гоббза имѣетъ значеніе аксіоматической истины, которая сама не доказывается, но предполагается во всѣхъ его объясненіяхъ и построеніяхъ. Но Гоббзъ не предложилъ себѣ вопроса, насколько дѣйствія этого, дѣйствительно, основнаго закона могутъ видоизмѣняться подъ вліяніемъ другихъ фактовъ нашей природы. Если геометрическая метода, по самому существу дѣла, не умѣстна въ наукѣ о человѣческомъ обществѣ, то она оказывается особенно непригодной въ психологіи. Не входя въ подробныя разсужденія о психологической методѣ, замѣтимъ лишь, что въ этой наукѣ должна преобладать индуктивная метода, въ болѣе тѣсномъ смыслѣ, заключенія отъ наблюдаемыхъ фактовъ къ ихъ законамъ. Причина заключается въ томъ, что психологіи не откуда заимствовать основныхъ принциповъ для того, чтобы на основаніи ихъ опредѣлять законы духовныхъ явленій. Психологія сама, своими собственными средствами, должна открыть эти наиболѣе общія однообразія психической жизни, эти коренные факты нашей природы, и единственнымъ средствомъ для этого можетъ служить опытная метода наблюденія и опирающійся на ней анализъ и обобщенія. Только послѣ этого психологіи открывается возможность употребленія дедуктивнаго пріема, т. е. построенія теорій на основаніи полученныхъ уже индуктивнымъ путемъ законовъ психической жизни, и повѣрки этихъ теорій посредствомъ новыхъ наблюденій, или другихъ научныхъ истинъ—тамъ, гдѣ этотъ послѣдній способъ повѣрки оказывается возможнымъ.

Основный фактъ человѣческой природы, постоянная цѣль человѣческихъ стремленій и дѣйствій, по ученію Гоббза, есть самосохраненіе. Человѣкъ не можетъ не желать всего, что служитъ къ сохраненію его жизни, его здоровья и благосостоянія. Слѣдуя Бэкону, Гоббзъ отвергалъ классическое понятіе о наивысшемъ благѣ, какъ послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій. Summum bonum, по мысли древнихъ философовъ, есть такое благо, которое, въ случаѣ обладанія имъ, удовлетворило бы всѣмъ стремленіямъ человѣческой души, дальше котораго и больше котораго человѣкъ не могъ бы ничего желать. Это понятіе, въ духѣ классическаго міровоззрѣнія, выражало идею полноты и законченности, какъ нѣкотораго идеальнаго состоянія человѣческой души. Гоббзъ противопоставилъ этому понятію идею безпрерывнаго прогресса, постояннаго перехода отъ однихъ желаній къ другимъ. Полное удовлетвореніе нашихъ желаній невозможно. Оно противорѣчило бы понятію жизни, которая состоитъ въ безпрерывной смѣнѣ состояній, въ постоянномъ переходѣ отъ одного состоянія къ другому. Пока мы живемъ, мы не перестаемъ желать, и прекращеніе желаній было бы прекращеніемъ самой жизни. Такимъ образомъ человѣческое счастье, по взгляду Гоббза, не есть нѣчто законченное; оно, напротивъ, включаетъ постоянный прогрессъ желаній отъ одного предмета къ другому, причемъ достиженіе желаемой цѣли становится средствомъ для дальнѣйшей цѣли и т. д. Цѣль человѣческихъ стремленій заключается не въ томъ, чтобы насладиться однажды навсегда, а въ томъ, чтобы обезпечить себѣ средства для удовлетворенія будущихъ желаній (1). Въ этомъ понятіи о счастьи сказалась національная черта англійскаго народа, его постоянное стремленіе къ обладанію, не столько въ цѣляхъ дѣйствительнаго наслажденія, сколько въ видахъ будущаго обезпеченія.

Понятіе счастья и несчастья Гоббзъ сводилъ къ субъективнымъ чувствамъ удовольствія и неудовольствія, или страданія. Коренное стремленіе человѣка къ самосохраненію выражается двумя особыми состояніями душевной жизни: *желаніемъ* (desire) и *отвращеніемъ* (aversion). Мы жела-

(1) Leviath. P. I. ch. XI. p. 137. Ou Hum. Nat. ch. VII. §§ 5—6.

емъ всего, что служитъ цѣли самосохраненія, и отвращаемся отъ всего, что противодѣйствуетъ ей. Съ физической стороны, желаніе и отвращеніе суть движенія въ направленіи къ предмету, или отъ него, мельчайшихъ частицъ нашего тѣла, а съ психической, или субъективной стороны они сознаются нами какъ *удовольствія* или *страданія*. Кромѣ этихъ чувствъ, называемыхъ также любовью и ненавистью, Гоббзъ допускалъ еще состояніе безразличія, т. е. равнодушія къ такимъ вещамъ, которыя оставляютъ насъ въ состояніи покоя, не возбуждаютъ ни желанія, ни отвращенія (1). Замѣтимъ, что эти краткія опредѣленія не были у Гоббза результатомъ научныхъ изслѣдованій физіологическихъ и психологическихъ законовъ эмоціональной жизни. Гоббзъ не обратилъ вниманія на исключенія изъ того общаго правила, что удовольствія и страданія служатъ субъективнымъ выраженіемъ полезныхъ и вредныхъ вліяній на организмъ; но если бы онъ и замѣтилъ факты несогласные съ этимъ закономъ, то, по состоянію тогдашней науки, онъ былъ бы не въ состояніи объяснить ихъ. Но, говоря вообще, отношеніе между чувствами удовольствія и страданія, съ одной стороны, и самосохраненіемъ какъ цѣлью органической жизни—съ другой, существуетъ, и психологическій законъ Гоббза, при всей его неопредѣленности, былъ усвоенъ, съ нѣкоторыми измѣненіями, и притомъ, больше въ способѣ выраженія, чѣмъ въ существѣ дѣла, позднѣйшими психологами и моралистами.

Все, что составляетъ для насъ предметъ желанія, продолжаетъ Гоббзъ, мы называемъ *благомъ* (good), и все что возбуждаетъ въ насъ отвращеніе, мы считаемъ *зломъ* (evil). Такъ какъ, съ субъективной стороны, обнаруженіемъ (appearance) блага служитъ удовольствіе, а страданіе есть указаніе зла; то для человѣка благо есть то, что даетъ ему удовольствіе, и зло есть все, что причиняетъ страданіе (2). Эти термины добро и зло, по ученію Гоббза, относительны, т. е. они выражаютъ отношеніе предметовъ, обозначаемыхъ этими терминами, къ тому лицу, которое упо-

(1) Leviath. ch. VI. p. 116—118.

(2) Ibidem. p. I. ch. VI. p. 118. Hum. Nat. ch. VI. De corpore c. XXV.

требляетъ ихъ. Понятія людей о добрѣ и злѣ, по мнѣнію Гоббза, чисто субъективны: они опредѣляются индивидуальными особенностями каждаго лица; поэтому, что одному кажется добромъ, то другому можетъ казаться зломъ. Гоббзъ отвергалъ существованіе блага, которое было бы такимъ просто и абсолютно, т. е. безъ всякаго отношенія къ чувствамъ и потребностямъ индивидуума (1). Отсюда Гоббзъ дѣлалъ то заключеніе, что не существуетъ и не можетъ быть общаго критерія (common rule) добра и зла, который былъ бы взятъ съ самой природы вещей, т. е. который основывался бы на реальныхъ свойствахъ тѣхъ предметовъ, которые называются хорошими или дурными. Тамъ, гдѣ нѣтъ государственнаго порядка, этимъ критеріемъ служитъ сама человѣческая личность, а въ государствѣ государь, или вообще тѣ лица, въ рукахъ которыхъ находится верховная власть. Мы видѣли уже, что Гоббзъ не придавалъ никакой цѣны популярнымъ понятіямъ о нравственности.

Въ своей классификаціи названій онъ выдѣлялъ особый классъ названій *непостоянныхъ* (inconstant), т. е. не имѣющихъ одного постояннаго значенія. Къ числу ихъ онъ относилъ термины, означающіе моральныя понятія, напримѣръ, названія добродѣтелей и пороковъ. Причина такой неустойчивости заключается, по мнѣнію Гоббза, именно въ относительности понятій этого рода. Названія даются вещамъ для того, чтобы выразить наши представленія (conceptions) о нихъ; но психическія состоянія, соотвѣтствующія моральнымъ терминамъ, суть наши аффекты, наши чувства удовольствія и неудовольствія. Такъ какъ вещи аффицируютъ насъ различнымъ образомъ, то мы неизбѣжно даемъ имъ и разныя названія. Природа вещи остается одинаковой, но различіе въ впечатлѣніяхъ, производимыхъ ею на разныхъ субъектовъ, или на одного и того же субъекта при различныхъ условіяхъ, сообщаетъ ей и различный характеръ въ отношеніи пріятности или непріятности, придаетъ ей какъ бы окраску нашихъ страстей. Человѣческіе поступки, характеризуемые моральными терминами, дѣйствуютъ на насъ также различнымъ образомъ, сообразно съ

(1) There being nothing simply and absolutely Good or Evil. Leviath. p. 171.

расположеніями, вкусами, интересами разныхъ лицъ. Отсюда, что одинъ называетъ благоразуміемъ, другой зоветъ трусостью, что одинъ прославляетъ какъ справедливость, другой осуждаетъ какъ жестокость и т. п. Это непостоянство и разногласіе въ понятіяхъ о добрѣ и злѣ, какъ они существуютъ въ обществѣ, дѣлаетъ ихъ не пригодными для научныхъ умозаключеній (1). Выводъ, который долженъ былъ бы сдѣлать Гоббзъ, это необходимость научной обработки нравственности. Съ научной точки зрѣнія, популярныя понятія о добрѣ и злѣ могутъ, правда, оказаться неудовлетворительными, но не вполнѣ ложными, а напротивъ, заключающими въ себѣ нѣкоторую долю истины. Задача науки, въ отношеніи къ нравственнымъ воззрѣніямъ человѣчества, должна состоять не въ отрицаніи ихъ, а въ критической ихъ оцѣнкѣ и переработкѣ съ цѣлью болѣе точнаго ихъ опредѣленія и уясненія, согласно съ болѣе строгими методами и твердо установленными данными наукъ о человѣкѣ. Моральныя изслѣдованія Гоббза, отчасти, преслѣдовали эти научныя цѣли. Онъ стремился дать точное опредѣленіе понятіямъ этики съ точки зрѣнія своихъ теоретическихъ предположеній о человѣческой природѣ. Но, какъ всѣ новаторы, Гоббзъ придавалъ уже слишкомъ мало значенія популярнымъ понятіямъ о нравственности. Одного факта ихъ разногласія было для него достаточно, чтобы признать ихъ не имѣющими никакой цѣны и не только въ смыслѣ научныхъ истинъ, но даже въ смыслѣ практическихъ нормъ нашего поведенія. Съ другой стороны, Гоббзъ съ цѣлью преувеличивалъ разногласіе и противорѣчіе въ понятіяхъ людей о нравственности, именно, для того, чтобы дать опору своей политической доктринѣ, признававшей единственнымъ критеріемъ добра и зла лишь законы, издаваемые верховной властью въ государствѣ, или волю главы государства.

Гоббзъ былъ одинъ изъ первыхъ мыслителей новаго времени, который весьма ясно высказалъ мысль объ относительности нашего знанія. Относительность нравственныхъ понятій у него составляла послѣдствіе того болѣе общаго положенія, что все, что мы знаемъ о вещахъ, суть лишь тѣ

(1) Leviath. P. I. ch. IV. p. 111—112.

впечатлѣнія, или видоизмѣненія нашей чувствительности, которыя онѣ въ насъ производятъ. Гоббзъ обратилъ вниманіе, что всѣ наши понятія о предметахъ внѣшняго міра, и не только о такъ называемыхъ *вторичныхъ* качествахъ вещества, но и о сопротивленіи, протяженіи, движеніи, сводятся къ ощущеніямъ, что поэтому они не передаютъ намъ реальныхъ свойствъ предметовъ, какъ они существуютъ въ себѣ, но лишь какъ они представляются намъ въ нашемъ чувственномъ опытѣ (1). Но эта идея у Гоббза была выражена безъ надлежащей осторожности: соединяясь съ сенсуалистической теоріей знанія, его теорія относительности, будучи послѣдовательно проведена, равняется отрицанію всякой возможности знанія объективнаго. Такъ какъ, по мнѣнію Гоббза, знаніе состоитъ изъ ощущеній, ихъ воспроизведеній и комбинацій; то его ученіе объ относительности знанія означало, что вещи существуютъ такъ, какъ мы ихъ ощущаемъ. Этотъ крайній релятивизмъ, или субъективизмъ сближаетъ Гоббза съ Протагоромъ, который считалъ человѣка мѣрой всѣхъ вещей, и подъ человѣкомъ разумѣлъ всякаго индивидуума, притомъ со стороны его чувственной природы. По ученію этого софиста выходило, что вещи существуютъ такъ, какъ каждый изъ насъ ощущаетъ ихъ. Но такое понятіе объ относительности знанія заключаетъ насъ въ тѣсномъ кругѣ субъективности, ведетъ къ отрицанію всякаго различія между дѣйствительно существующимъ и только кажущимся, и не объясняетъ возможности истинъ общихъ для всѣхъ людей. Формула Протагора: „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей", будучи понята въ вышеуказанномъ смыслѣ, опускаетъ изъ виду, что человѣкъ есть мѣрило истины не одними ощущеніями, но и высшими способностями познанія. Съ другой стороны она принимаетъ человѣка въ смыслѣ

(1) Hum. Nat. ch. III. Whatsoever accidents or qualities our sense make us think there be in the world, there be not there, but are seeming and apparitions only. § 10, p. 4. Правда, Гоббзъ сейчасъ же прибавляетъ, что единственно реальныя вещи въ мірѣ суть движенія, которыми порождаются феномены. Но Гоббзъ, какъ впослѣдствіи и Локкъ, не обратилъ вниманія, что, признавая всѣ свойства предметовъ ощущеніями и приписывая абсолютную реальность матеріи и движеніямъ ея частицъ, онъ допустилъ противорѣчіе. Ср. *E. Caird*: Critic. account of the philos. of Kant. 1877. Introd. ch. IV. p. 58—61.

только индивидуума, со всѣми его особенностями, физическими и душевными предрасположеніями, дарованіями и недостатками, со всѣми различіями ума, образованія и т. п. Если всякій человѣкъ, въ этомъ смыслѣ, есть мѣрило истины; то всякія мнѣнія истинны: объясненія человѣка глупаго такъ же достовѣрны, какъ и великаго ученаго. Въ такомъ случаѣ всѣ мнѣнія, существовавшія въ разныя времена у разныхъ народовъ, одинаково вѣрны, или, другими словами, нѣтъ различія между истиной и ложью (1). Но возможно быть защитникомъ относительности знанія, и не впадать въ эту ошибку. Говоря другими словами, можно отрицать абсолютное знаніе, и не впадать въ крайности сенсуализма и субъективизма. Формула Протагора получаетъ совершенно понятный смыслъ, если понять ее такимъ образомъ, что человѣкъ есть мѣрило истины для себя самого, т. е. что истина для него есть то, что онъ считаетъ истиной. Правда, это трюизмъ, даже почти тавтологическая истина, но она совсѣмъ не ведетъ къ тѣмъ выводамъ, которые изъ положенія Протагора были сдѣланы еще въ древности, и которые изъ теоріи относительности знанія нерѣдко дѣлаются и теперь. Болѣе зрѣлая теорія знанія признаетъ его относительнымъ не только къ нашей способности ощущеній, но также и къ разуму, какъ способности логической переработки впечатлѣній и правильныхъ выводовъ отъ непосредственнаго даннаго въ нашемъ чувственномъ опытѣ къ дѣйствительнымъ свойствамъ вещей и реальнымъ процессамъ природы. Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей со стороны законовъ всей его познавательной дѣятельности, общихъ всѣмъ субъектамъ этого вида. Поэтому, не всякій человѣкъ есть мѣрило истины для другихъ людей, хотя всякій служитъ мѣрой ея для себя самого. Всѣ мы считаемъ свои мнѣнія истинными, но вѣрно ли они вообще, обязательно ли принимать ихъ для всякаго другаго мыслящаго субъекта, это зависитъ отъ тѣхъ основаній, которыя могутъ быть представлены въ защиту ихъ, отъ согласія или несогласія ихъ съ законами логики и научной методы.

---

(1) Мы не рѣшаемся утверждать, что такое значеніе формула Протагора имѣла у самаго этого софиста, но это толкованіе было дано ей Платономъ, въ его Діалогѣ «Теэтетъ». *G. Grote*: Plato and oth. compan. of Socrates. 1867. 2 ed. v. II. p. 323.

Относительность моральныхъ понятій можетъ быть понята въ томъ же невѣрномъ смыслѣ, какъ и относительность всякихъ понятій и всего человѣческаго знанія. Скептики древняго и новаго времени постоянно указывали на чрезвычайное разнообразіе, въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже противорѣчіе въ понятіяхъ о добрѣ и злѣ, о справедливости и неправдѣ у разныхъ народовъ, или въ различныя эпохи. Скептическое заключеніе, къ которому приводили подобныя наблюденія, было то, что человѣкъ есть мѣрило добраго и злаго, что хорошее, справедливое, честное есть то, что ему кажется такимъ, что, поэтому, нѣтъ объективнаго, общаго для всѣхъ людей критерія нравственнаго добра, какъ нѣтъ такого же критерія истины. Слѣдуетъ обратить вниманіе, что скептицизмъ въ отношеніи къ нравственнымъ понятіямъ на практикѣ можетъ вести къ болѣе опаснымъ послѣдствіямъ, чѣмъ отрицаніе объективнаго значенія теоретическихъ истинъ. Причина заключается, съ одной стороны, въ дѣйствительно бо́льшемъ разнообразіи моральныхъ и правовыхъ понятій, обычаевъ и законовъ въ человѣчествѣ, чѣмъ теоретическихъ убѣжденій. Эти послѣднія, вслѣдствіе своей зависимости отъ меньшаго количества условій, а главное, въ силу большаго постоянства важнѣйшаго изъ этихъ условій,—самой внѣшней природы и ея законовъ, отличаются большимъ постоянствомъ и однообразіемъ, сравнительно съ практическими идеями, которыя зависятъ отъ множества причинъ измѣнчиваго характера. Скептическое отрицаніе знанія встрѣчаетъ опроверженіе въ каждомъ удачномъ объясненіи явленій природы, въ каждомъ оправдавшемся предсказаніе, во всякомъ практическомъ приложеніи научной истины. Но моральный скептицизмъ, отрицаніе одинаково обязательныхъ для всѣхъ моральныхъ истинъ находитъ для себя поддержку въ постоянныхъ разногласіяхъ, противорѣчивыхъ мнѣніяхъ людей, повидимому, одинаково разумныхъ и умственно развитыхъ. Это сомнѣніе поддерживается фактомъ безпрерывныхъ нарушеній моральнаго закона, которыя обнаруживаютъ слабость моральныхъ правилъ и навыковъ въ большинствѣ человѣчества. Моральный скептицизмъ встрѣчаетъ для себя также сильную поддержку въ страстныхъ влеченіяхъ и порочныхъ наклонностяхъ, которыя находятъ для себя легкое оправданіе въ отрицаніи общеобязательнаго закона нравственности. Вообще моральное

убѣжденіе, вѣра въ величіе и святость нравственнаго закона, сознаніе необходимости подчинить ему свой индивидуальный произволъ зависятъ гораздо больше отъ воли самого индивидуума, чѣмъ убѣжденіе въ истинѣ научныхъ открытій и необходимости законовъ природы. Послѣдствія теоретическаго скептицизма, если бы кто-нибудь вздумалъ въ своемъ поведеніи игнорировать законы природы, наступаютъ быстро и неизмѣнно; тогда какъ послѣдствія нарушенія нравственныхъ правилъ не такъ непосредственны и ясны, потому что они задерживаются въ своемъ наступленіи, вслѣдствіе вліянія противодѣйствующихъ причинъ, и нерѣдко падаютъ на другія лица, а не на самого виновника безнравственныхъ, или преступныхъ дѣйствій. Вслѣдствіе этихъ причинъ скептическое отрицаніе объективнаго значенія законовъ нравственной жизни и основывающихся на нихъ правилъ нравственности можетъ казаться болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ отрицаніе истинъ спекулятивнаго характера. Относительность моральныхъ понятій, не смотря на большее ихъ разнообразіе, должна быть понимаема, также какъ и относительность теоретическихъ истинъ, не въ смыслѣ индивидуализма и субъективизма, исключающихъ объективное значеніе нравственнаго закона. Правила нравственности относительны къ человѣческой природѣ въ томъ смыслѣ, что они коренятся въ дѣйствительныхъ ея свойствахъ, соотвѣтствуютъ глубокимъ ея потребностямъ и имѣютъ для себя основаніе и въ особенныхъ условіяхъ, создаваемыхъ фактомъ человѣческаго общежитія. Но это значитъ, что предписанія и требованія моральнаго закона стоятъ выше личныхъ мнѣній, вкусовъ, страстей и произвола индивидуальной личности, потому что они основаны на законахъ человѣческой природы такихъ же строгихъ и неизмѣнныхъ, какъ и законы внѣшней природы. Разнообразіе человѣческихъ понятій о нравственности также мало говоритъ противъ объективнаго значенія моральныхъ истинъ, какъ и разногласіе людей въ объясненіяхъ природы ничего не говоритъ противъ возможности научныхъ истинъ о природѣ. Задача научнаго изслѣдованія человѣческой нравственности состоитъ, именно, въ томъ, чтобы указать объективное основаніе для нравственнаго поведенія въ законахъ самой природы человѣка и въ условіяхъ человѣческаго общежитія.

Но эти теоретическія изслѣдованія въ области психологіи и соціологіи должны быть также строги, также согласны съ требованіями научной методы, какъ и объясненія внѣшней природы. Психологъ и моралистъ не имѣютъ права произвольно искажать человѣческую природу, выдвигать одни изъ ея свойствъ и игнорировать другія. Моральныя теоріи, основанныя на недостаточныхъ психологическихъ данныхъ, по необходимости, будутъ страдать односторонностью, по необходимости, будутъ указывать ложное направленіе человѣческой дѣятельности. Моральная теорія Гоббза страдаетъ, именно, отсутствіемъ достаточно широкаго и научно-строгаго психологическаго основанія. Гоббзъ представилъ человѣческую природу въ худшемъ свѣтѣ, чѣмъ она есть на самомъ дѣлѣ. Онъ опустилъ изъ виду высшія стремленія и благородные мотивы человѣческихъ дѣйствій. смотрѣлъ на человѣка какъ на эгоиста. замкнутаго въ себѣ самомъ и помышляющаго, единственно, объ удовлетвореніи своихъ животныхъ потребностей. Относительность моральныхъ понятій у Гоббза означаетъ ихъ отношеніе не ко всѣмъ свойствамъ человѣка, а къ его себялюбивому стремленію обезпечить самому себѣ наивозможно большую сумму удовольствій при наименьшей суммѣ страданій.

Всѣ удовольствія и страданія Гоббзъ дѣлилъ на два класса: *чувственныхъ и духовныхъ*. Въ разныхъ сочиненіяхъ онъ давалъ тѣмъ и другимъ разныя опредѣленія, указывалъ различные признаки, которыми эти два класса различаются между собой([1]). Но всѣ эти опредѣленія составлены безъ всякаго отношенія къ высшимъ сторонамъ духовной жизни, такъ въ классъ духовныхъ удовольствій не включены удовольствія умственныя, эстетическія, моральныя и религіозныя. Всѣ удовольствія, которыя Гоббзъ называлъ духовными, или представляютъ нѣкоторую модификацію чувственныхъ, или отличаются отъ этихъ послѣднихъ совершенно побочными обстоятельствами, напримѣръ, отношеніемъ ко всему организму, или къ опредѣленнымъ органамъ тѣла ([2]). Въ „Левіаѳанѣ“, наиболѣе зрѣломъ изъ всѣхъ трактатовъ Гоббза, различіе меж-

([1]) De cive. c. I. § 2. Hum. Nat. ch. VII. § 8.

([2]) Hum. Nat. ch. VII. § 8.

ду чувственными и духовными удовольствіями полагается въ томъ, что первыя вызываются въ насъ непосредственнымъ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ; тогда какъ послѣднія сопровождаютъ представленія пріятныхъ послѣдствій въ будущемъ отъ такихъ предметовъ, непосредственное впечатлѣніе которыхъ можетъ быть и непріятно (1). Это объясненіе включаетъ въ себѣ нѣкоторую долю правды, насколько оно принимаетъ во вниманіе широкое участіе въ болѣе сложныхъ духовныхъ волненіяхъ умственнаго элемента (2). Дѣйствительно, многія, такъ называемыя, высшія наслажденія духа вызываются въ насъ сложными комбинаціями чувственныхъ впечатлѣній и ихъ воспроизведеній, какъ напримѣръ. наслажденія эстетическія Но происхожденіе такого рода волненій изъ элементарныхъ чувствъ отличается весьма сложнымъ характеромъ и для своего объясненія требуетъ болѣе тонкихъ пріемовъ психологическаго анализа, чѣмъ пріемы Гоббзовой психологіи. Гоббзъ стремился вывести всѣ духовныя волненія изъ тѣхъ чувствъ удовольствія и страданія, которыя связаны съ упражненіемъ органовъ чувствъ и состояніями нашего тѣла, совершенно также какъ онъ силился свести всѣ умственные процессы къ ощущеніямъ. Не говоря уже о томъ, что одними законами ассоціаціи невозможно объяснить всѣхъ психическихъ явленій, не предполагая другихъ законовъ психической жизни, самое употребленіе принципа ассоціаціи у Гоббза отличается еще совершенно грубымъ характеромъ. Это видно изъ приведеннаго выше объясненія разницы чувственныхъ и духовныхъ наслажденій. У Гоббза выходитъ, что наслажденіе, испытываемое скрягой, при видѣ добытаго путемъ лишеній золота, можетъ быть названо духовнымъ въ томъ же смыслѣ, какъ и наслажденіе художественной картиной, или сознаніе исполненнаго долга.

Если мы всмотримся ближе въ ученіе Гоббза объ ассоціаціи идей, то замѣтимъ, что изъ двухъ законовъ ассоціаціи, которыя принимаются лучшими современными психологами Англіи, онъ имѣлъ въ виду больше законъ *смежности*, чѣмъ *сходства*. Причина заключалась въ большей до-

(1) Leviath. p. I. ch. VI. p. 118.

(2) Ср. *A. Bain* The emot. and the will 186[illegible] ch. II p. 33.

ступности для наблюденія операцій смежности, чѣмъ сходства, а отчасти въ недостаточномъ вниманіи Гоббза къ высшимъ фактамъ психической жизни, гдѣ преобладающимъ оказывается законъ сходства. Этимъ объясняется ложное воззрѣніе Гоббза, что наука, въ отличіе отъ поэзіи и простой эмпиріи или опытности, занимается одними лишь различіями между вещами (1). Это воззрѣніе, встрѣчающееся только въ одномъ изъ мелкихъ трактатовъ Гоббза, противорѣчитъ его же собственному понятію о задачѣ научныхъ изслѣдованій, которая состоитъ въ открытіи причинъ общихъ многимъ явленіямъ, что предполагаетъ усмотрѣніе сходства между явленіями (2). Но характеръ большей части психологическихъ объясненій Гоббза, особенно въ сферѣ духовныхъ волненій, показываетъ, что онъ не подозрѣвалъ важнаго значенія закона ассоціаціи идей по сходству.

Изъ всѣхъ видовъ ассоціаціи по смежности Гоббзъ обратилъ особое вниманіе на связь причины и дѣйствія, и на особый видъ того же отношенія, связь цѣли и средствъ. Гоббзъ былъ убѣжденъ, что сложныя чувствованія, или духовныя волненія возникаютъ изъ желанія, которое, какъ мы видѣли, коренится въ основномъ фактѣ психической жизни, стремленіи къ самосохраненію. Каждое изъ волненій, по мнѣнію Гоббза, непремѣнно включаетъ въ себѣ представленіе пользы или вреда отъ тѣхъ или другихъ предметовъ, вызывающихъ это волненіе. Такимъ образомъ простыя чувства, выведенныя Гоббзомъ изъ закона самосохраненія, чувства желанія, любви, ненависти, радости и печали, даютъ начало болѣе сложнымъ чувствованіямъ, вслѣдствіе нѣкоторыхъ особыхъ обстоятельствъ, между которыми наиболѣе важное заключается въ различіи самихъ объектовъ нашего стремленія и сравненіи ихъ между собой, а также и въ сужденіи субъекта о вѣроятности достиженія имъ цѣли своихъ желаній (3). Желаніе, соединяющееся съ увѣренностью въ полученіи желаемаго, есть надежда. По различію въ объектахъ желаніе становится сребролюбіемъ, славолюбіемъ и т. п.

---

(1) Hum. Nat. ch. X. § 4

(2) De corp. I. I. c. VI § 2.

(3) Leviath. ch. VI. p. 118—120.

Въ другомъ сочиненіи всѣ духовныя волненія, или, какъ называлъ ихъ Гоббзъ, страсти (passions) онъ выводилъ изъ кореннаго стремленія человѣка къ силѣ (power), въ значеніи обладанія разными способами удовлетворенія своихъ желаній, и изъ способности человѣка на основаніи воспоминаній о прошедшемъ представлять будущее. Всѣ страсти возникаютъ изъ представленія силы, посредствомъ которой можетъ быть обезпечено нѣкоторое удовольствіе, или устранено нѣкоторое страданіе въ будущемъ (1). Эти объясненія показываютъ, что для Гоббза не существовало безкорыстныхъ волненій, въ которыя не входило бы представленіе той пользы или вреда, которыя человѣкъ можетъ ожидать отъ того или другаго предмета, возбуждающаго въ немъ волненіе. Эгоизмъ Гоббзовой морали лежитъ въ самомъ основаніи его психологіи страстей, въ его понятіи о происхожденіи ихъ изъ кореннаго стремленія человѣческой природы къ самосохраненію. Не мудрено, поэтому, что всѣ дальнѣйшія объясненія тѣхъ или другихъ духовныхъ волненій сдѣланы съ этой общей точки зрѣнія на человѣческую природу. Мы коснемся ученія Гоббза относительно только тѣхъ духовныхъ волненій, которыя имѣютъ особенно важное значеніе въ этикѣ.

Въ моральной жизни играютъ весьма важную роль чувства благожелательныя, чувства симпатіи, сожалѣнія, любви, благодарности и т. п., такъ какъ они служатъ мотивомъ дѣйствій, имѣющихъ своей ближайшей цѣлью благо нашихъ ближнихъ. Всѣ эти чувствованія Гоббзъ разсматривалъ какъ нѣкоторую модификацію эгоистическаго желанія собственнаго блага. Мы жалѣемъ другаго человѣка, находящагося въ несчастіи; потому что представляемъ, что подобное бѣдствіе можетъ случиться и съ нами (2). Чувство сожалѣнія (pity) бываетъ сильнѣе, когда предметомъ его бываютъ люди, по нашему убѣжденію, не заслуживающіе несчастія. Причина та, что въ такомъ случаѣ возможность такого же бѣдствія и для насъ кажется намъ болѣе вѣроятной; такъ какъ, что случается съ невиннымъ, можетъ случиться и со всякимъ. По той же причинѣ, при видѣ заслуженнаго наказанія, состраданіе находится на низшей степени; по-

(1) Hum. Nat. ch. VIII. §§ 1—3.

(2) Hum. Nat. ch. IX § 10. Leviath. P. I. ch. VI. p. 120.

тому что, не зная за собой преступленій, мы не можемъ представить себѣ возможность страданія и для насъ съ такой живостью, какъ въ предъидущемъ случаѣ (1). Если изъ чувства сожалѣнія мы оказываемъ помощь ближнему, то дѣлаемъ это для того, чтобы намъ самимъ избавиться отъ страданія (2). Гоббзъ отличалъ еще особое чувство любви (charity), или благорасположенія (goodwill), которыя мы имѣемъ лишь къ нѣкоторымъ личностямъ. Это чувство онъ объяснялъ также эгоистическими расчетами. Человѣкъ любитъ другаго человѣка, единственно, ради удовольствія, или выгоды, которую онъ надѣется получить отъ него въ будущемъ (3) Мать проводитъ безсонныя ночи у постели больнаго дитяти, по мнѣнію Гоббза, потому, что она желаетъ сохранить для себя будущую опору. Дѣлать добро по чувству любви Гоббзъ считалъ возможнымъ лишь по отношенію къ людямъ близкимъ, напримѣръ, къ дѣтямъ, роднымъ и т. п Если мы оказываемъ благодѣянія людямъ совершенно постороннимъ, то мы дѣлаемъ это не изъ любви къ нимъ, а въ обмѣнъ полученныхъ, или ожидаемыхъ услугъ, или изъ чувства страха, заставляющаго жить въ мирѣ съ другими людьми Вообще Гоббзъ не зналъ и не допускалъ безкорыстной любви къ человѣчеству, безъ всякихъ расчетовъ, просто въ силу общности нашей природы; тѣмъ болѣе онъ не могъ понять возможности любить враговъ по евангельской заповѣди. Правда, Гоббзъ допускалъ, что человѣкъ можетъ сочувствовать страданіямъ другихъ и, побуждаемый этимъ чувствомъ, оказывать имъ нѣкоторыя услуги. Но если Гоббзъ говоритъ о чувствахъ соціальныхъ, то опредѣленія, которыя онъ дастъ этимъ чувствамъ, превращаютъ ихъ въ эгоистическія; такъ что симпатія и любовь къ ближнимъ

---

(1) Hum Nat. ch IX. § 10.

(2) По разсказу *Aubrey* біографа Гоббза, этотъ философъ, встрѣтивши разъ больнаго старика, подалъ ему милостыню. Какое то духовное лицо спросило при этомъ Гоббза поступилъ ли бы онъ такъ если бы Христосъ не повелѣлъ благотворить нищимъ? «Да», отвѣчалъ Гоббзъ.— «Почему же?»— «Потому что при видѣ этого старика я страдалъ самъ, а теперь моя милостыня облегчила мое страданіе». *Aubrey*: Lives etc v II. p. 623 *J. Mill* Analysis etc. v. II. p. 306.

(3) Leviath P. I. ch VI. p. 119.

разсматриваются имъ какъ видоизмѣненіе, или особый видъ любви къ себѣ. Гоббзъ нигдѣ не высказывалъ мысли, что благожелательныя чувства, возникая изъ чувствъ эгоистическихъ, пріобрѣтаютъ особый характеръ, вслѣдствіе чего въ сознаніи они представляются различными отъ тѣхъ болѣе простыхъ состояній сознанія, изъ которыхъ они образуются по законамъ ассоціаціи. Эта теорія *психологическаго превращенія* однихъ состояній сознанія въ другія, по видимому, специфически различныя отъ нихъ, возникла послѣ и была неизвѣстна Гоббзу. На основаніи позднѣйшей теоріи мысль о себѣ въ волненіяхъ сострадапія, или любви можетъ отодвигаться на задній планъ, или совсѣмъ исчезать; тогда какъ, по смыслу ученія Гоббза, мысль о собственныхъ интересахъ постоянно присутствуетъ въ этихъ чувствахъ и служитъ дѣйствительнымъ мотивомъ дѣйствій, совершаемыхъ въ пользу ближнихъ. Отрѣшиться отъ своего *я*, забыть въ моментъ дѣйствія его отношеніе къ нашему собственному счастью, Гоббзъ считалъ противоестественнымъ (1).

Кромѣ благожелательныхъ чувствъ сострадапія и любви, Гоббзъ касается нѣкоторыхъ другихъ фактовъ психиче-

---

(1) *Джемсъ Милль* оправдывалъ Гобоза противъ обвиненія въ отрицаніи безкорыстныхъ мотивовъ, которое выставлялось писателями интуитивной школы какъ самый крупный недостатокъ его моральной теоріи. Уличая Мэкинтоша въ непониманіи истиннаго смысла Гоббзова ученія о благожелательныхъ чувствахъ (Mack. Eth. Phil. sect. IV. § 4), Милль говоритъ, что Гоббзъ не отвергалъ этихъ чувствъ, какъ мотивовъ воли, и не утверждалъ, что личный интересъ есть единственное побужденіе нашихъ дѣйствій, онъ хотѣлъ лишь анализировать соціальныя чувства, но разложить сложное психическое явленіе на элементарныя состоянія сознанія и указать условія его образованія не значитъ еще отвергать или уничтожать (annihilate) это чувство. Благодарность остается благодарностью, благородство благородствомъ, такими же и послѣ психологическаго анализа, какъ и прежде его. *J. Mill.* Fragm. on Mackintosh 1870. sect. II. p. 51 Но эта защита, по нашему мнѣнію, не удовлетворительна. Совершенно вѣрно, что психологическое объясненіе не измѣняетъ дѣйствительнаго характера чувствъ благожелательныхъ Но совершенно вѣрно также и то, что Гоббзъ отвергалъ ихъ безкорыстный характеръ, признавалъ ихъ эгоистическими. Милль могъ защищать эту точку зрѣнія, но не имѣлъ права утверждать, что Гоббзъ не отвергалъ этихъ чувствъ какъ безкорыстныхъ мотивовъ нашихъ дѣйствій Онъ удержалъ лишь ихъ названія но въ своихъ опредѣленіяхъ придалъ имъ вполнѣ эгоистическій характеръ.

ской жизни, имѣющихъ важность въ моральной жизни, и даетъ имъ опредѣленія. Эти опредѣленія, не смотря на ихъ остроуміе, не имѣютъ научнаго достоинства; такъ какъ они искажаютъ существенныя черты опредѣляемыхъ феноменовъ психической жизни. Положимъ, Гоббзу требуется опредѣлить *смиреніе* (humility). По его мнѣнію, оно есть сознаніе нашей слабости въ достиженіи средствъ къ самосохраненію и умноженію счастья. Это настроеніе духа мы называемъ смиреніемъ, когда оно намъ нравится, или отвѣчаетъ нашимъ собственнымъ расчетамъ; въ противномъ случаѣ, мы клеймимъ его позорнымъ названіемъ *униженія* (1). Христіанская добродѣтель смиренія, какъ сознаніе ничтожества нашихъ заслугъ сравнительно съ высокимъ идеаломъ нравственной чистоты, есть нѣчто другое, чѣмъ смиреніе, по опредѣленію Гоббза. Или возьмемъ другой примѣръ изъ Гоббзовыхъ объясненій моральныхъ чувствъ. *Раскаяніе* (repentance) онъ опредѣляетъ какъ чувство сожалѣнія, возникающее въ насъ, когда мы замѣчаемъ, что наши поступки не ведутъ къ предположенной цѣли. Это психическое состояніе, по мнѣнію Гоббза, включаетъ въ себѣ нѣкоторую примѣсь радостнаго чувства. Человѣкъ груститъ о сдѣланномъ промахѣ, но въ то же время радуется, что онъ открылъ ошибку и можетъ выбрать другой лучшій способъ достиженія цѣли (2). Если бы это опредѣленіе было вѣрно, то раскаяніе преступника означало бы сожалѣніе, что ему не удалось достичь цѣли преступленія, или спрятать концы въ воду. Весьма оригинально, хотя также неудовлетворительно, объясненіе Гоббза, что такое *совѣсть*. Это названіе, подъ которымъ въ теологической литературѣ, современной Гоббзу, разумѣлся голосъ самого Бога, немолчно раздающійся въ душѣ человѣка, по мнѣнію Гоббза, люди даютъ мнѣніямъ, къ которымъ они страстно привязаны, какъ бы они ни были нелѣпы. О такихъ мнѣніяхъ люди говорятъ, что они внушаются совѣстью, желая этимъ выразить ихъ мнимое достоинство. Слово „совѣсть“ (conscience) Гоббзъ производилъ отъ conscire, знать что-нибудь вмѣстѣ съ другими людьми; буквально совѣсть значитъ: совмѣстное знаніе многихъ лицъ объ одномъ

(1) Hum. Nat. ch. IX. §. 2. Leviath. P. I. ch. VI. p. 119.

(2) De cive. C. XVII. §. 25. Hum. Nat. ch. IX. §. 7.

и томъ же фактѣ. Первоначально этотъ терминъ означалъ мнѣніе всего общества о поступкахъ того или другаго изъ его сочленовъ; но въ послѣдствіи тотъ же терминъ, въ метафорическомъ смыслѣ, сталъ означать то знаніе, которое сами люди имѣютъ о своихъ тайныхъ дѣйствіяхъ и помыслахъ. Такъ какъ говорить что нибудь и дѣлать вопреки мнѣнію всего общества считалось нехорошимъ и непозволительнымъ; то это же чувство осужденія было перенесено, вмѣстѣ съ терминомъ, и на отношеніе субъекта къ своимъ собственнымъ словамъ и поступкамъ. Отсюда и произошло то правило, по мнѣнію Гоббза, въ высшей степени вредное, что не хорошо говорить что нибудь или дѣлать противъ совѣсти ([1]). Едва ли нужно говорить, какъ неудовлетворительно это понятіе о совѣсти какъ внутреннемъ критеріи нравственнаго характера чувствованій, расположеній, актовъ воли и обусловливаемыхъ ими внѣшнихъ дѣйствій. Совѣсть есть знаніе, но знаніе особаго рода, сопровождающееся особыми волненіями одобренія, или порицанія. Это—знаніе, имѣющее особый эмоціональный оттѣнокъ; оно отличается отъ всякаго другаго знанія и другихъ волненій своимъ отношеніемъ къ нравственному закону, и своимъ особымъ авторитетомъ, сравнительно съ остальными фактами психической жизни. Задача психологическаго изслѣдованія, въ отношеніи къ феноменамъ моральнаго сознанія, смутно обозначаемымъ этимъ терминомъ „совѣсть“, прежде всего состоитъ въ томъ, чтобы отдѣлить умственные и эмоціональные элементы, заключающіеся въ одномъ, по видимому, простомъ актѣ нравственнаго одобренія и порицанія, и указать отношеніе тѣхъ и другихъ къ произвольной дѣятельности. Потомъ каждый изъ этихъ элементовъ психологія должна прослѣдить до его причинъ такъ далеко, какъ только можетъ, и объяснить процессъ постепеннаго осложненія нравственныхъ чувствъ въ связи съ постепеннымъ развитіемъ нравственныхъ понятій. Эта задача была еще не по силамъ Гоббзу. Въ психологіи Аристотеля и схоластиковъ, какъ мы видѣли уже, факты нравственнаго сужденія и сопровождающія ихъ духовныя волненія особаго характера представляли почти не затронутый сюжетъ. Гоббзъ былъ одинъ изъ первыхъ философовъ,

---

([1]) Leviath. P. I. ch. VII. p. 123. P. II. ch. XXIX. p. 240.

посвятившихъ вниманіе этой трудной области моральныхъ феноменовъ. Какъ истый новаторъ, онъ не стѣснялся преданіями прежней философіи, теологическими воззрѣніями и популярными мнѣніями и чувствами. Непосредственнымъ матеріаломъ для научной обработки служили для него термины, съ весьма неопредѣленнымъ значеніемъ, которые даны въ самомъ языкѣ. Отсюда у Гоббза, также какъ у греческихъ основателей нравственной философіи, вытекало сознаніе необходимости опредѣленія этихъ терминовъ, съ цѣлью придать имъ болѣе точное значеніе. Но такъ какъ во всѣхъ наукахъ, имѣющихъ дѣло съ конкретными фактами, опредѣленія должны быть результатомъ точныхъ наблюденій, строгихъ анализовъ и индуктивныхъ обобщеній, то этому требованію должны удовлетворять и опредѣленія этики. Психологія Гоббза, съ ея преобладающею методою геометрической дедукціи, была безсильна дать строго-научныя основанія для его опредѣленій разныхъ терминовъ, имѣющихъ отношеніе къ человѣческой нравственности. Опредѣленія нѣкоторыхъ терминовъ, какъ замѣтилъ Д. С. Милль, представляютъ ту особую трудность, что опредѣляемые термины не присваиваются разомъ и преднамѣренно одному классу предметовъ, а сначала придаются одной вещи, а потомъ распространяются, чрезъ цѣлый рядъ переходовъ, на другія дальнѣйшія вещи. Этимъ процессомъ названіе переходитъ, по послѣдовательнымъ звѣньямъ сходства, отъ одного предмета къ другому, пока его не начнутъ прилагать къ вещамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ первыми вещами, которымъ оно первоначально усвоялось (1). Отвлеченные термины, выражающіе нравственныя понятія, именно—такого рода. Задача изслѣдователя, въ отношеніи къ этимъ понятіямъ, состоитъ въ открытіи качества, или признака общаго всѣмъ фактамъ, къ которымъ прилагается, или прилагалось соотвѣтствующее названіе. Весьма часто, при изслѣдованіи такого рода, можетъ оказаться, что никакого общаго признака, связывающаго всѣ факты, означаемые однимъ именемъ въ одинъ классъ, указать нельзя. Тогда изслѣдователю предстоитъ другая и наиболѣе трудная задача—самому образовать искуственный классъ, который означался бы этимъ названіемъ (2). Но это фикси-

(1) Сист. логики. Рус. пер. т. I. стр. 185.

(2) *Тамъ-же*: стр. 186.

рованіе значенія терминовъ морали и права не должно быть дѣломъ личнаго произвола самого изслѣдователя, но должно быть результатомъ критики важнѣйшихъ значеній, соединяемыхъ съ даннымъ терминомъ, и терпѣливаго изученія законовъ, управляющихъ человѣческими дѣйствіями и отношеніями въ нравственно-юридической области. Опредѣленія Гоббза не имѣютъ этого научнаго характера; они любопытны лишь, на сколько они характеризуютъ неудовлетворительность его методы и вообще того направленія, къ которому относится его философія.

Продолжая изложеніе психологическихъ воззрѣній Гоббза, имѣющихъ особую важность для пониманія его моральнаго ученія, мы должны коснуться его понятій о *религіи*. Гоббзъ не былъ атеистомъ, въ чемъ обвиняли его враги (1). Но если обратить вниманіе на общій тонъ ученія Гоббза о религіи, ея происхожденіи и значеніи въ человѣческой жизни, то легко замѣтить значительную холодность, даже положительное несочувствіе этого мыслителя въ религіозномъ отношеніи. Поэтому, впечатлѣніе, производимое сочиненіями Гоббза на современниковъ, становится понятнымъ. Религія, у Гоббза, отдѣляется отъ суевѣрія весьма тонкой, почти незамѣтной чертой. Какъ религія, такъ и всякое суевѣріе, по его ученію, основывается на чувствѣ страха предъ невидимыми силами (unseen powers). Если разсказы (tales) объ этихъ силахъ признаются верховной властью въ государствѣ, то они

(1) Гоббзъ не былъ даже вольнодумцемъ (freethinker), въ томъ смыслѣ, въ какомъ назывались такъ англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты XVIII вѣка. Въ теологіи онъ былъ раціоналистъ, какъ и многіе современные ему теологи: онъ только шелъ дальше въ томъ ограниченіи числа обязательныхъ догматовъ христіанской религіи, которое замѣтно уже у многихъ теологовъ англиканской Церкви. Но Гоббзъ не отвергалъ божественнаго характера христіанства и богодухновенности книгъ Св. Писанія. Сочиненія его заключаютъ въ себѣ много текстовъ, которые Гоббзъ приводилъ въ доказательство своихъ положеній, при чемъ онъ не рѣдко искажалъ подлинный ихъ смыслъ. Гоббзъ въ теченіи своей жизни оставался вѣрнымъ сыномъ англиканской Церкви и, умирая, напутствовалъ себя по ея обрядамъ. Бэль (Bayle) передаетъ изъ жизни Гоббза одинъ фактъ, свидѣтельствующій о томъ, что ему доступны были религіозныя волненія. Dict. hist 1740. v. II. p. 776—778.

называются *религіей*; въ противномъ случаѣ—*суевѣріемъ* (1). Правда, Гоббзъ прибавляетъ, что истинная религія отличается отъ всѣхъ ложныхъ тѣмъ, что принимаемыя ей невидимыя силы дѣйствительно таковы, какими она признаетъ ихъ. Не говоря уже о томъ, что это послѣднее опредѣленіе противорѣчитъ первому, Гоббзъ, выходя изъ принциповъ своего матеріализма и сенсуализма, не имѣлъ никакой возможности серьезно утверждать, что религіозныя понятія соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ свойствамъ невидимой силы, составляющей предметъ религіозной вѣры. Гоббзъ держался ученія Бэкона объ относительныхъ границахъ между вѣрой и знаніемъ. Онъ утверждалъ, что человѣческій разумъ не въ силахъ составить себѣ никакихъ понятій о природѣ первой Причины міра кромѣ отрицательныхъ (2). Въ самомъ дѣлѣ, какого рода представленіе, или понятіе о Богѣ возможно, если, по ученію Гоббза, всякое представленіе есть воспроизведеніе тѣла и его качествъ, а понятіе есть не больше какъ названіе, общее многимъ тѣламъ? Гоббзъ внушаетъ, если прямо не защищаетъ ту мысль, что понятіе о Богѣ было бы вполнѣ раціонально, если бы допустить матеріальность невидимой, всепроникающей и все приводящей въ движеніе силы (3). Но преобладающимъ убѣжденіемъ Гоббза было то, что существо Божіе непостижимо для разума и атрибуты, приписываемые Божеству, не имѣютъ ни какого отношенія къ Его природѣ, а выражаютъ лишь наше почтеніе къ Нему (4). Вмѣстѣ съ прочими божественными свойствами Гоббзъ отвергалъ и нравственныя, какъ не имѣющія въ приложеніи къ Богу объективнаго значенія. Это отрицаніе нравственной природы Божества составляло у Гоббза послѣдствіе его понятій о нравственности, которая существуетъ и въ человѣкѣ не по его природѣ, а лишь въ силу установленія верховной власти въ государствѣ. От-

---

(1) Leviath. P. I. ch. VI. p. 119.

(2) Oeuvres de Descartes. ed. V. Cousin. 1824. v. I. Object. de M. Hobbes. p. 488—491.

(3) Leviath. ch. XII. Ср. *F. A. Lange*: Gesch. d. Mater. v. I. p. 284—285.

(4) Leviath. ch. XII. p. 141.

рицаніе моральныхъ атрибутовъ Божества, Его святости, благости и правосудія, должно было вести Гоббза къ отрицанію и нравственнаго управленія міра Богомъ ради высшихъ цѣлей добра и справедливости. Гоббзъ также мало былъ расположенъ къ телеологическому міровоззрѣнію, какъ и Бэконъ, какъ и великіе мыслители идеалистическаго направленія, Декартъ и Спиноза. Всѣ эти мыслители стремились постичь міръ какъ необходимый порядокъ всѣхъ явленій, въ ихъ взаимной связи, какъ одно цѣлое, управляемое по непреложнымъ законамъ. Господствующей идеей философіи XVII вѣка была идея причинной связи, а не цѣли, какъ это было въ прежнемъ аристотелевско-схоластическомъ міровоззрѣніи. Въ этомъ пунктѣ философія XVII вѣка, этой классической эпохи математики и естествознанія, обнаруживаетъ замѣчательную близость къ тенденціямъ современной мысли (1). Для Гоббза, Богъ былъ безмѣрная сила, которая произвела міръ и управляетъ имъ безъ всякой мысли о чьемъ либо благѣ, или совершенствѣ, сообразно съ строгими законами естественнаго механизма. На этой силѣ и основывается право Бога, по которому Онъ царствуетъ надъ людьми, и на томъ же основаніи эти послѣдніе обязаны Ему повиновеніемъ (2). Если Богъ наказываетъ грѣш-

(1) Философія XVII вѣка отождествляла законы Божественной Воли съ законами природы, по которымъ необходимо совершаются явленія. Большинство мыслителей этого вѣка отрицали, такъ называемое, частное провидѣніе, т е. попеченіе Божества о каждомъ отдѣльномъ существѣ. Такая тенденція, имѣющая, собственно, пантеистическій характеръ, обнаружилась въ наиболѣе чистомъ видѣ въ системѣ Спинозы, но она замѣтна даже у такого богословствующаго мыслителя, какъ Мальбраншъ. Богъ Малъбранша есть строгій исполнитель неизмѣнныхъ законовъ собственной Воли, которые Онъ разъ навсегда предначерталъ для своихъ дѣйствій въ мірѣ, но которыхъ Онъ самъ не можетъ нарушить. Мальбраншъ допускалъ нравственную природу Божества, принималъ, что нравственный законъ установленъ самимъ Богомъ, и что Богъ воздаетъ каждому по дѣламъ его. Но замѣчательно, что этотъ патеръ католической Церкви, принимая въ Богѣ премудрость и правосудіе, никакъ не находилъ возможнымъ допустить Его благость, въ смыслѣ милосердія, любви и прощенія къ грѣшникамъ. Богъ, по мнѣнію Мальбранша, такъ же неумолимъ, какъ и природа: Онъ не прощаетъ и не милуетъ; Его наказаніе слѣдуетъ за содѣяннымъ преступленіемъ съ строжайшей необходимостью. *F. Bouiller*: Hist. de la philos. cartes. 1868. v. II. p. 119—120.

(2) Leviath p. II. ch. XXXI. p. 256.

ника, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы Онъ не могъ вполнѣ справедливо наказать человѣка и безъ всякой съ его стороны вины (1). Въ этомъ пунктѣ религіозное ученіе Гоббза совпадало съ наиболѣе возмутительными положеніями кальвинизма. Едва ли нужно разбирать критически понятія Гоббза о Богѣ и отношеніи между Богомъ и человѣкомъ, отличающіяся односторонностью, произволомъ и отсутствіемъ всякой доказательности. Научное изслѣдованіе религіи, религіозныхъ вѣрованій и религіозныхъ чувствъ, сколько-нибудь точныя понятія о происхожденіи религіи и о послѣдовательномъ развитіи религіозныхъ воззрѣній, въ связи съ другими сторонами духовной природы человѣка, составляютъ даже и въ настоящее время научную проблему, для рѣшенія которой сдѣлано еще весьма немного. Но въ XVII вѣкѣ, при отсутствіи исторической точки зрѣнія и исторической и сравнительной методы, при общемъ элементарномъ состояніи наукъ о человѣкѣ, при недостаткѣ всякихъ вспомогательныхъ средствъ, которыми располагаетъ теперь наука, не могло быть и рѣчи о строго-научной философіи религіи. Въ то время относительно всякихъ вопросовъ о *происхожденіи* тѣхъ или другихъ фактовъ духовной жизни: религіи, нравственности, языка, семейства, общества, государства, были возможны лишь догадки, которыя, обыкновенно, имѣли характеръ вымысловъ, поражающихъ своей наивностью. Гоббзово объясненіе происхожденія религіи, весьма близкое къ воззрѣніямъ Эпикура и его школы, не лучше и не хуже другихъ подобныхъ же объясненій, которыя выдвигались и послѣ него и, сравнительно,—еще въ недавнее время. Подобныя объясненія могутъ быть правильны, могутъ быть ложны, могутъ представлять нѣчто среднее между истиной и ложью, но они не имѣютъ научнаго значенія, вслѣдствіе отсутствія всякой доказательности.

Понятія Гоббза о существѣ отношенія между Богомъ и человѣкомъ, которое лежитъ въ основаніи религіи, противорѣчитъ убѣжденіямъ наиболѣе развитаго религіознаго сознанія. Религія, лишенная нравственнаго элемента, основанная, единственно, на чувствѣ страха предъ невѣдомой силой, не имѣющей никакихъ нравственныхъ свойствъ, не есть

(1) De cive, c. XV. § 5. Annot. p. 252.

религія, и эта сила, при всей своей неизмѣримости, не можетъ быть предметомъ религіознаго почитанія. Религія, отрицающая нравственную природу Божества, не имѣетъ права обращаться къ человѣку съ моральными требованіями, такъ какъ она исключаетъ всякую идею отвѣтственности человѣка предъ Богомъ. Гоббзъ прямо не касался отношенія религіи къ морали. Но его понятія о религіи исключаютъ религіозный мотивъ нравственной жизни. Онъ чувствовалъ положительную антипатію къ той восторженности, съ которой разныя религіозныя секты, въ борьбѣ съ политическимъ и церковнымъ деспотизмомъ, отстаивали право вѣрить по своему и жить согласно съ своими вѣрованіями. Религіозный энтузіазмъ, для Гоббза, какъ и для многихъ мыслителей слѣдующаго столѣтія, былъ то же, что и фанатизмъ. Духъ индивидуализма и свободы, составлявшій самое существо религіознаго протеста, онъ считалъ крайне вреднымъ въ государствѣ,—главнымъ препятствіемъ для общественнаго спокойствія и благосостоянія. Единственное средство къ прекращенію этого зла Гоббзъ видѣлъ въ подчиненіи Церкви государству и религіозныхъ стремленій мірскимъ интересамъ. Но эту мысль онъ проводилъ съ такой же рѣзкостью, почти съ такимъ же фанатизмомъ, съ какимъ религіозныя секты защищали право свободы совѣсти противъ деспотизма государства и Церкви. Гоббзъ требовалъ не только ограниченія этой свободы, насколько того требуютъ государственныя цѣли, но и полнаго ея подавленія. Его вражда противъ духовенства съ его притязаніями на господствующее значеніе въ обществѣ и государствѣ, его ненависть къ религіознымъ сектантамъ съ ихъ претензіями на независимое существованіе въ государствѣ, переходили въ равнодушіе къ самой религіи и къ религіознымъ мотивамъ нравственнаго поведенія. Гоббзъ не замѣтилъ глубокихъ моральныхъ и политическихъ стремленій своего вѣка, которыя, среди всей неурядицы общественныхъ смутъ и вражды, представляли прогрессивное начало при переходѣ Англіи къ высшей организаціи политической и религіозной жизни.

Чтобы дополнить изложеніе психологической теоріи Гоббза, слѣдуетъ обратить вниманіе на его ученіе о *волѣ*. Этотъ отдѣлъ психологіи имѣетъ ближайшее отношеніе къ этикѣ; потому что непосредственнымъ предметомъ нравственнаго

сужденія, т. е., нравственнаго одобренія и порицанія служатъ поступки человѣка, тогда какъ духовныя волненія подлежатъ этому суду лишь своимъ отношеніемъ къ произвольной дѣятельности, насколько они служатъ причиной человѣческихъ поступковъ. Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ моралистовъ допустили въ этомъ отношеніи сбивчивость, но Гоббзъ совершенно ясно училъ, что суду моральному, также какъ и юридическому, можетъ подлежать лишь то, что находится въ волѣ человѣка, что онъ можетъ дѣлать или недѣлать, допустить или предотвратить по собственному усмотрѣнію. Мы не можемъ не имѣть тѣхъ или другихъ чувствованій, не можемъ не испытывать, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, волненій страха, надежды или гнѣва, поэтому мы и не отвѣтственны за нихъ. Но дѣйствія, къ которымъ насъ побуждаютъ эти волненія, въ значительной степени зависятъ отъ нашей воли: уступая страстямъ, человѣкъ могъ бы и не уступить имъ; онъ самъ дѣлаетъ выборъ между тѣмъ или другимъ образомъ дѣйствія, а потому и подлежитъ моральному суду и признается виновнымъ или невиновнымъ въ извѣстномъ поступкѣ (1). Всѣ дѣйствія, по отношенію къ волѣ, Гоббзъ дѣлилъ на три класса: произвольныя, непроизвольныя и смѣшанныя. *Произвольныя* (voluntary) дѣйствія суть тѣ, которыя совершаются по собственному желанію человѣка; *непроизвольныя* (unvoluntary), которыя дѣлаются въ силу физической необходимости, или по принужденію; *смѣшанныя* (mixt) — отчасти по собственному желанію, отчасти по принужденію (2). Дѣйствія, вызываемыя какимъ-нибудь страстнымъ порывомъ, положимъ, гнѣвомъ, слѣдуетъ считать произвольными, когда ихъ совершаетъ человѣкъ способный различать добро отъ зла. Человѣкъ за такого рода поступки подлежитъ отвѣтственности на томъ основаніи, что онъ имѣлъ время въ спокойные моменты своей жизни обсудить, въ какихъ случаяхъ

(1) Hum. Nat, ch. XXII. § 5.

(2) Гоббзъ поясняетъ эти послѣднія дѣйствія слѣдующимъ примѣромъ, когда человѣка ведутъ въ тюрьму, то дѣйствіе ходьбы, т. е. передвиганіе ногъ есть актъ произвольный, совершающійся по собственному избранію индивидуума, который понимаетъ, что если онъ откажется идти, то его поведутъ насильно; но *въ тюрьму* человѣкъ идетъ непроизвольно. Hum. Nat. ch. XXII § 5.

хорошо и въ какихъ дурно уступать охватывающей его страсти (1). Признакъ, отличающій, по мнѣнію Гоббза, произвольныя дѣйствія отъ непроизвольныхъ, заключается въ болѣе или менѣе сложномъ психологическомъ фактѣ обсужденія, или обдумыванія, который, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, непосредственно предшествуетъ дѣйствію, а въ другихъ, какъ въ приведенномъ выше случаѣ, можетъ быть отдѣленъ отъ него значительнымъ промежуткомъ времени. Процессъ *обдумыванія* (deliberation) Гоббзъ описывалъ такимъ образомъ. Въ душѣ человѣка, которому предстоитъ выборъ сдѣлать или не сдѣлать извѣстный поступокъ, попеременно возникаютъ желаніе, отвращеніе, надежда и страхъ, вмѣстѣ съ представленіями хорошихъ или дурныхъ послѣдствій отъ предполагаемаго дѣйствія Одинъ моментъ человѣкъ желаетъ этихъ результатовъ и стремится къ нимъ, въ другой отвращается отъ нихъ; и вся эта смѣна представленій, вмѣстѣ съ соотвѣтствующими имъ аффектами, продолжающаяся до тѣхъ поръ, пока человѣкъ не рѣшится, наконецъ, сдѣлать или не сдѣлать поступокъ, называется обдумываніемъ (2). Въ этомъ ряду преемственно смѣняющихся желаній или нежеланій послѣднее желаніе или отвращеніе называется *волей* (will), или, точнѣе, *актомъ воли* (act of willing) (3). Это понятіе о волѣ Гоббзъ противопоставилъ схоластическимъ воззрѣніямъ, олицетворявшимъ волю въ видѣ особаго агента, который, будто бы, взвѣшиваетъ всѣ соображенія и мотивы въ пользу поступка и противъ него, и наконецъ разрѣшаетъ его или запрещаетъ. Такое понятіе о волѣ, какъ и многія другія ложныя теоріи схоластиковъ, опиралось на стремленіи приписывать реальное бытіе абстракціямъ. Отсюда возникло ложное понятіе о психическихъ способностяхъ, какъ о нѣкоторыхъ агенціяхъ, или силахъ, существующихъ въ душѣ, кромѣ феноменовъ душевной жизни, и находящихся къ этимъ послѣднимъ въ отношеніи ихъ причинъ, или производителей. Олицетвореніе классовъ духовныхъ явленій подъ видомъ особыхъ агентовъ служило препятствіемъ правильному объясненію психической жизни, подобно тому какъ въ физіологіи фикція жизненной силы бы-

(1) Hum. Nat. ch. §§ 3, 4.
(2) Leviath. ch. VI. p. 120. Hum. Nat. ch. XII. § 1.
(3) Hum. Nat. ch. XII. § 2.

ла препятствіемъ для строго-научныхъ изслѣдованій жизненныхъ процессовъ. Ложный метафизическій взглядъ на душевныя способности особенно долго и упорно удерживался въ приложеніи къ феноменамъ произвольной дѣятельности, или къ актамъ воли. Причина заключалась въ томъ, что олицетвореніе воли, подъ видомъ особаго агента, рѣшающаго дѣйствія, независимо отъ мотивовъ, служило опорой метафизической теоріи свободы человѣческой воли. Схоластической теоріи воли Гоббзъ противопоставилъ другой и болѣе правильный взглядъ на волю, какъ на послѣдній психическій актъ рѣшимости сдѣлать или не сдѣлать извѣстный поступокъ. Между этимъ психическимъ состояніемъ и слѣдующимъ затѣмъ дѣйствіемъ, училъ Гоббзъ, нѣтъ мѣста для вмѣшательства особаго дѣятеля, называемаго волей. Когда человѣкъ, обдумывающій поступокъ, останавливается на томъ или другомъ рѣшеніи, это рѣшеніе дѣлаетъ не воля, этотъ воображаемый агентъ, а само лицо, которое колебалось между разными планами и намѣреніями, т. е. самъ человѣкъ.

Ученіе Гоббза о волѣ составляетъ наиболѣе важную его заслугу въ психологіи: оно послужило твердой точкой опоры для дальнѣйшей разработки феноменовъ воли, или человѣческой активности. Воззрѣнія Гоббза на этотъ предметъ, правда, были не совсѣмъ удовлетворительны. Онъ смѣшивалъ духовныя волненія съ актами воли, или, другими словами, не достаточно обратилъ вниманіе на различіе между пассивной и активной сторонами психической жизни. Гоббзъ не только отвергалъ существованіе воли какъ особаго принципа духовной дѣятельности, но отождествлялъ актъ воли съ тѣмъ аффектомъ, который беретъ окончательный перевѣсъ надъ всѣми другими. Такимъ образомъ онъ сгладилъ тѣ особыя черты психической активности, на основаніи которыхъ ея явленія составляютъ особый классъ въ ряду другихъ классовъ духовныхъ явленій. Вслѣдствіе этого недостатка психическій процессъ обдумыванія и колебанія, или конфликтъ мотивовъ получилъ у Гоббза чисто механическій характеръ. У него выходило, что въ моментѣ колебанія воли сталкиваются противоположныя силы, изъ которыхъ, наконецъ, одерживаетъ верхъ одна, тогда какъ самый агентъ, все это время, остается пассивнымъ зрителемъ того, что происходитъ въ его душѣ.

Гоббзъ былъ первымъ *детерминистомъ* новаго времени, первымъ критикомъ схоластической теоріи свободы воли и защитникомъ необходимости человѣческихъ дѣйствій. Вопросъ о свободѣ или необходимости человѣческихъ дѣйствій, въ теченіи всего XVI и первой половины XVII вѣка, имѣлъ богословскій характеръ; отчасти съ тѣми же теологическими предположеніями онъ перешелъ и въ философію. Философы метафизическаго направленія, напримѣръ, Спиноза и Лейбницъ стремились рѣшить, выходя изъ собственныхъ принциповъ, тотъ же вопросъ объ отношеніи воли человѣческой и воли Божіей, который былъ важнѣйшимъ вопросомъ тогдашней теологіи, и служилъ предметомъ ожесточенныхъ споровъ между кальвинистами и арминіанами, іезуитами и янсенистами. Съ другой стороны, вопросъ о свободѣ воли получилъ особый интересъ, независимо отъ своихъ теологическихъ осложненій, вслѣдствіе распространенія естественно-научныхъ пріемовъ на человѣческую природу, на всѣ явленія человѣческой жизни, въ томъ числѣ, и на произвольныя дѣйствія человѣка. Было уже замѣчено, что идея единства мірозданія и общности законовъ, управляющихъ феноменами, была господствующей въ философіи XVII вѣка. Предположеніе однообразія, или подчиненія опредѣленнымъ законамъ и человѣческихъ дѣйствій составляло послѣдствіе этого научнаго воззрѣнія. Стремленіе къ одному цѣльному міровоззрѣнію было присуще также и философіи Гоббза. Но онъ думалъ придти къ цѣльному взгляду на міръ болѣе простымъ способомъ, чѣмъ его великій современникъ Декартъ и его преемники въ томъ же апріорно-метафизическомъ направленіи. Эти послѣдніе хотѣли примирить дуализмъ духа и вещества посредствомъ какого нибудь высшаго метафизическаго принципа. Гоббзъ отвергалъ дуализмъ человѣческой природы: онъ отбросилъ духовную субстанцію, а явленія психической жизни признавалъ свойствомъ матеріи. Все, что съ субъективной стороны намъ представляетъ какъ феномены сознанія: ощущенія, представленія, аффекты и т. п., въ самой реальности, по мнѣнію Гоббза, суть лишь движенія вещественныхъ частицъ, составляющихъ нашъ организмъ. Такъ какъ эти движенія совершаются по законамъ механики, т. е. каждое изъ нихъ необходимо обусловливается какимъ-нибудь предшествующимъ движеніемъ

и необходимо вызываетъ движеніе послѣдующее; то и психическія явленія должны слѣдовать тому же строгому закону механической необходимости. Детерминизмъ Гоббза, такимъ образомъ, заключался уже въ его механическомъ пониманіи психической жизни. Но доказательства, которыми онъ подкрѣплялъ свое отрицаніе свободы воли, имѣютъ болѣе общій характеръ; они высказаны имъ безъ всякаго отношенія къ матеріалистической гипотезѣ и остаются въ своей силѣ, какого бы предположенія мы ни держались относительно природы мыслящаго въ насъ начала.

Необходимость человѣческихъ дѣйствій Гоббъ доказывалъ всеобщностью закона причинной связи. Все, что происходитъ въ мірѣ, имѣетъ свою причину и ничего не начинаетъ существовать безъ всякаго основанія (1). Ясно, что наши поступки суть внѣшнія послѣдствія нашей воли, или нашихъ желаній и хотѣній, но и эти послѣднія должны имѣть причину, которой не можетъ быть сама воля, какъ утверждаютъ защитники свободы воли Такъ какъ воля есть не что иное, какъ послѣднее желаніе сдѣлать тотъ или другой поступокъ, то она должна имѣть для себя причину. Отсюда слѣдуетъ, что всѣ наши произвольныя дѣйствія необходимо опредѣляются, или обусловливаются предшествующими причинами и, поэтому, происходятъ необходимо (2). Необходимая причина, по взгляду Гоббза, есть тоже, что и причина достаточная, т. е. такая, которой ничего не

---

(1) Гоббъ превосходно понялъ невѣрность ученія Аристотеля о случайномъ характерѣ будущихъ, или не наступившихъ еще событій. Онъ отрицалъ существованіе какихъ-бы то ни было случайныхъ явленій въ природѣ. Наша неувѣренность относительно фактовъ, имѣющихъ произойти, зависитъ отъ невѣденія всѣхъ причинъ, всѣхъ условій, существующихъ въ данный моментъ, которыми эти факты предопредѣлены уже заранѣе и предопредѣлены необходимо. Поэтому, относительно будущихъ событій въ природѣ нѣтъ ни какого колебанія, нѣтъ, такъ сказать, раздумья и выбора между противоположными дѣйствіями. Поэтому, законъ исключеннаго третьяго вполнѣ приложимъ къ этимъ событіямъ Of Lib. and Neces. p. 477—478. 484—485. Замѣтимъ что это разоблаченіе ошибки Аристотеля, въ одномъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ всей философіи, дѣлаетъ величайшую честь уму Гоббза.

(2) Of Liberty and Necessity. p. 483—484. Moral. Works. ed. 1750.

достаетъ для произведенія дѣйствія (1). Человѣческія дѣйствія своимъ непосредственнымъ предшествующимъ имѣютъ мотивъ, одержавшій побѣду надъ всѣми другими, конкурировавшими съ нимъ во время колебанія и обдумыванія предполагаемаго поступка со всѣми его послѣдствіями. Но этотъ послѣдній актъ воли не есть цѣлая причина поступка, а только послѣднее звѣно въ цѣломъ ряду причинъ и дѣйствій. Что обусловливаетъ и дѣлаетъ необходимыми наши дѣйствія, это — совокупность всѣхъ причинъ, вліяющихъ на насъ и располагающихъ насъ извѣстнымъ образомъ. Послѣдній сильнѣйшій мотивъ можетъ быть названъ причиной дѣйствія и его необходимой причиной лишь потому что онъ дополняетъ собой сумму всѣхъ другихъ причинъ. Онъ производитъ дѣйствіе, какъ послѣдняя капля производитъ изліяніе воды черезъ край сосуда, или какъ послѣдній гранъ тяжести ломаетъ спину тяжело навьюченной лошади (2).

Гоббзъ обратилъ вниманіе на сбивчивость понятій *необходимость* и *свобода*, которая служила главнымъ источникомъ ошибочныхъ воззрѣній въ вопросѣ о свободѣ воли. Гоббзъ, первый изъ новыхъ философовъ, старался дать точное соозначеніе этимъ терминамъ для того, чтобы самый споръ о свободѣ или необходимости дѣйствій освободить отъ словесныхъ двусмысленностей и, такимъ образомъ, поставить на болѣе вѣрную дорогу къ его разрѣшенію. Защитники *индифферентизма* воли постоянно смѣшивали понятіе необходимости, въ смыслѣ зависимости дѣйствій отъ причинъ, съ понятіемъ принужденія, въ смыслѣ зависимости дѣйствій отъ причинъ внѣшнихъ, не заключающихся въ самомъ дѣйствующемъ лицѣ. Гоббзъ требовалъ болѣе строгаго различенія между этими понятіями, неопредѣленно соозначаемыми словомъ „необходимость“. *Необходимость* (necessity) дѣйствія не есть одно и то же съ *принужденіемъ* (compulsion) къ дѣйствію; потому что всѣ дѣйствія имѣютъ причину, но не всѣ совершаются по принужденію. Кто дѣлаетъ по-

(1) Это понятіе о причинѣ страдаетъ неопредѣленностью, хотя оно, съ нѣкоторыми оговорками, впрочемъ, не касающимися существа дѣла, принято и Д. С. Миллемъ въ его Логику. Наиболѣе точное и согласное съ современными естественно-научными идеями понятіе о причинности можно найти у Льюса въ его: Problems of Life and Mind. 1875. v. II. P. V.

(2) Of Lib. and Neces. p. 472—473.

ступокъ подъ угрозой быть убитымъ, тотъ дѣйствуетъ вынужденно, т. е. противъ воли; но кто дѣлаетъ что-нибудь изъ любви, мщенія, или ради выгоды, тотъ свободенъ отъ принужденія, хотя его дѣйствія также зависятъ отъ причинъ, какъ и тѣ, которыя обусловливаются внѣшнимъ неотразимымъ вліяніемъ на волю. Принужденіе можетъ быть такъ сильно, что совершенно исключаетъ выборъ (election) между совершеніемъ поступка или несовершеніемъ его. Но необходимость дѣйствій, въ смыслѣ ихъ зависимости отъ причинъ, вполнѣ согласна съ возможностью для человѣка выбирать между тѣмъ или другимъ образомъ поведенія; хотя слѣдуетъ помнить, что этотъ выборъ имѣетъ для себя причины и не происходитъ безъ достаточныхъ основаній (1). Поэтому, необходимость дѣйствій не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ *фатализма*, какъ это не рѣдко дѣлали и дѣлаютъ защитники свободы воли. Фаталистъ предполагаетъ, что событіе непремѣнно произойдетъ извѣстнымъ, заранѣе предопредѣленнымъ образомъ, какія бы мѣры человѣкъ ни принималъ къ его предотвращенію (2). Тѣ, которые смѣшиваютъ детерминизмъ съ фатализмомъ забываютъ, что теорія причинной зависимости произвольныхъ дѣйствій въ числѣ причинъ, опредѣляющихъ эти дѣйствія, принимаетъ не только внѣшнія вліянія, но и внутреннія психическія состоянія дѣйствующаго лица: его мысли, чувства, склонности, при-

(1) Of Lib. and Necess. p. 478—479

(2) Одинъ изъ современныхъ Гоббзу защитниковъ свободы воли выставлялъ противъ него такого рода возраженіе, что если справедлива его теорія необходимости человѣческихъ дѣйствій, то безполезны всѣ мѣропріятія относительно будущаго. «Если справедливо», писалъ онъ, «что все въ мірѣ совершается съ строжайшей необходимостью, то къ чему всѣ науки и искуства? Зачѣмъ мнѣ лечиться, когда я необходимо долженъ умереть? Къ чему могутъ служить совѣты, наставленія, увѣщанія, если человѣкъ въ данномъ случаѣ не можетъ поступить иначе, чѣмъ онъ долженъ поступить»? Опроверженіе этихъ возраженій для Гоббза не представляло никакого затрудненія. Гоббзъ отвѣчалъ, что всѣ эти факты: совѣты, увѣщанія, собственная предусмотрительность и принимаемыя мѣры, суть также причины будущихъ дѣйствій, содѣйствующія вмѣстѣ съ другими причинами въ ихъ произведеніи или устраненіи. Хорошій совѣтъ д. га есть одна изъ причинъ, препятствующихъ безразсудному поступку и способствующихъ поступку благоразумному. Медицинская помощь есть причина исцѣленія болѣзни и т. п. Of Lib. and Necess. p. 476.

вычки и т. п. Даже внѣшнія вліянія становятся причинами поступковъ, обыкновенно, чрезъ посредство этихъ внутреннихъ состояній, т. е., вызывая въ насъ извѣстныя ощущенія, представленія, или видоизмѣняя извѣстнымъ образомъ наше настроеніе. Поэтому, теорія детерминизма нисколько не исключаетъ, напротивъ, предполагаетъ важное значеніе воспитанія и образованія, какъ средства къ нашему усовершенствованію и лучшему направленію нашей дѣятельности.

Если необходимость человѣческихъ дѣйствій не есть одно и то же съ принужденіемъ къ дѣйствію и фатализмомъ, или подчиненіемъ независящему отъ насъ роковому порядку событій, то и понятіе свободы имѣетъ другой смыслъ, чѣмъ тотъ, который давали ему защитники свободы. *Свобода* (liberty) по опредѣленію Гоббза, есть отсутствіе всѣхъ препятствій къ дѣйствію, не заключающихся въ самой природѣ и внутреннихъ состояніяхъ и предрасположеніяхъ дѣйствующаго лица (1). Свобода есть контрастъ принужденію, но не контрастъ необходимости: отъ закона причинной связи никто не свободенъ, но многія изъ своихъ дѣйствій мы совершаемъ свободно, т. е. безъ всякаго принужденія, или по собственному усмотрѣнію и желанію. Споръ у детерминистовъ съ защитниками свободы воли совсѣмъ не о томъ, можетъ ли человѣкъ сдѣлать что нибудь, если онъ захочетъ, а о томъ, можетъ ли человѣкъ захотѣть сдѣлать что нибудь безъ всякой причины, просто лишь потому что онъ этого хочетъ? Говоря другими словами: опредѣляется ли воля человѣка причинами, или она сама можетъ быть причиной себя самой? Гоббзъ признавалъ свободу въ первомъ смыслѣ и отвергалъ въ послѣднемъ. Онъ соглашался, что человѣкъ можетъ дѣлать, что хочетъ, но считалъ нелѣпымъ говорить, что человѣкъ можетъ хотѣть, если того хочетъ (2). Если для того, что бы захотѣть нуженъ особый актъ воли, то, спрашивается, какая же причина этого послѣдняго? Этой причиной, съ точки зрѣнія защитниковъ свободы воли, можетъ быть опять таки только воля, т. е. новый актъ воля. Но тотъ же вопросъ можно повторить и объ этомъ послѣднемъ и т. д. въ безконечность. Тогда получится безконечный рядъ актовъ воли, опредѣляющихъ

(1) Of. Lib. p. 482. Leviath. P. II. ch. XXI. p. 188.
(2) *Ibidem.* p. 470.

одинъ другой до тѣхъ поръ, пока послѣдній не произведетъ поступка, такъ что можно сказать, что человѣкъ хочетъ хотѣть хотѣть хотѣть и т. д. ad infinitum, что очевидно не имѣетъ смысла (1).

Свобода воли признавалась способностью свойственной лишь человѣку, которой онъ отличается отъ животныхъ. Если свобода дѣйствій есть отсутствіе препятствій, то животныя могутъ двигаться безпрепятственно, въ силу побужденій, заключающихся въ нихъ самихъ. Не ужели, спрашивали защитники свободы человѣческихъ дѣйствій, дѣйствія животныхъ могутъ быть названы свободными? Они слѣдуютъ слѣпо своимъ инстинктамъ и аппетитамъ; тогда какъ человѣкъ, существо разумное и свободное, самъ ставитъ цѣли для своей дѣятельности и свободно выбираетъ средства къ ихъ достиженію. Въ этой способности самоопредѣленія заключается высокое преимущество разумной и нравственной природы человѣка. Благодаря ей человѣкъ выбираетъ между добромъ и зломъ и есть агентъ нравственно и юридически отвѣтственный. Человѣкъ, дѣлая злое дѣло, могъ бы и не дѣлать его, если бы захотѣлъ; вотъ поэтому оно и вмѣняется ему, относится къ его личности какъ результатъ его свободнаго выбора; поэтому и существуютъ нравственныя требованія и законы, санкціонируемыя верховной властью, предписывающія одни дѣйствія и воспрещающія другія; вслѣдствіе той же причины одни поступки человѣка заслуживаютъ похвалу, одобреніе, тогда какъ другія порицаются и наказываются. Если бы дѣйствія человѣка были также необходимы, какъ и дѣйствія животныхъ, если бы между волей человѣка и животныхъ не существовало никакого различія; то человѣческая нравственность не имѣла бы основанія и моральная отвѣтственность была бы лишена смысла. Это мнѣніе о значеніи свободы воли для нравственной жизни человѣка существовало и въ средніе вѣка, но оно пріобрѣло особое значеніе у тео-

(1) Hum. Nat. ch XII. § 6. Этотъ аргументъ, обыкновенно, приписывается Гербарту, нѣмецкому философу нынѣшняго столѣтія. Но Гербартъ могъ заимствовать его или у Гоббза, или у детерминистовъ XVIII вѣка, особенно, у *Edwards'a*, который часто обращался къ нему въ своемъ сочиненіи: On Freedom of Will, 1754.

логовъ-раціоналистовъ XVII вѣка, которые, защищая достоинство нравственной природы человѣка противъ ученія Кальвина, защищали также и свободу воли, какъ основаніе отвѣтственности человѣка предъ Богомъ. Въ этомъ духѣ возражалъ Гоббзу одинъ изъ прелатовъ англійской Церкви, усвоившій себѣ воззрѣнія Арминія на этотъ предметъ (1). Онъ утверждалъ, что съ точки зрѣнія Гоббза уничтожается всякое различіе между человѣкомъ и животными,—между людьми взрослыми и разумными, и дѣтьми, идіотами и сумасшедшими. Это возраженіе было основано на различіи между агентами свободными и автоматическими (spontaneous)(2). Но Гоббзъ нисколько не уклонялся отъ выводовъ. Различіе между человѣкомъ и животными онъ полагалъ въ степени разумности, а не въ свободѣ или необходимости дѣйствій. Онъ училъ, что въ этомъ отношеніи между человѣкомъ и животными нѣтъ существенной разницы. Дѣйствія животныхъ мо-

---

(1) Ирландскій епископъ *Bramhall*, современникъ Гоббза. Въ опроверженіе философіи Гоббза онъ написалъ особое сочиненіе: The Catching of Leviathan. См о немъ *J. Hunt*: Religious Thought in England. 1870. v I. p. 328. 404.

(2) Любопытна судьба этихъ терминовъ: αὐτομάτος и первоначально соотвѣтствовавшаго ему spontaneus. Въ классической литературѣ αὐτομάτος, въ буквальномъ смыслѣ, значило: движущійся по собственной волѣ, имѣющій причину движенія въ себѣ самомъ. Въ этомъ смыслѣ животныя и человѣкъ могутъ быть названы автоматами. Но, впослѣдствіи, это слово стало прилагаться къ механизмамъ, только подражающимъ движенію живыхъ существъ, и терминъ автоматъ сталъ употребляться, какъ это видно и у Гоббзова оппонента, какъ контрастъ термину «произвольный», который отождествлялся съ терминомъ «свободный». Этотъ переходъ прежняго значенія αὐτομάτος въ противоположное замѣтенъ еще у Аристотеля. Phys. II. 6. Латинское слово spontaneus, которымъ схоластики передавали это греческое слово, благодаря измѣненію значенія своего прототипа, осталось двусмысленнымъ. Оппонентъ Гоббза употреблялъ его въ смыслѣ «непроизвольный», тогда какъ Гоббзъ стремился возвратить ему прежнее его значеніе, именно, въ приложеніи къ дѣйствіямъ, которыя дѣятель совершаетъ sponte sua, т. е. по собственному побужденію. Замѣчательно, что въ XVIII вѣкѣ этотъ терминъ употреблялся въ Гоббзовомъ смыслѣ; тогда какъ въ нынѣшнемъ столѣтіи, наприм. у О. Конта, значеніе его опять сдѣлалось сбивчивымъ. Впрочемъ, въ англійской литературѣ, большею частью, удерживается словоупотребленіе XVIII вѣка, которое слѣдуетъ считать вообще правильнымъ.

гутъ быть также произвольными, потому что они обдумываютъ свои дѣйствія; человѣкъ колеблющійся, какъ поступить въ данномъ случаѣ, дѣлаетъ не больше, чѣмъ и лошадь, дѣлающая выборъ между двумя дорогами. Гоббзъ обратилъ вниманіе на тотъ фактъ, что многія дѣйствія, совершавшіяся прежде обдуманно, или сознательно, могутъ переходить въ автоматическія. Въ этомъ пунктѣ Гоббзъ предупредилъ Гэртли, которому, впрочемъ, принадлежитъ заслуга болѣе обстоятельнаго изложенія и объясненія этого психологическаго факта. Съ точки зрѣнія матеріалиста, между дѣйствіями совершающимися механически и дѣйствіями произвольными нѣтъ и не можетъ быть существенной разницы. Гоббзъ отрицалъ всякую разницу, въ отношеніи къ свободѣ и необходимости дѣйствій, не только между животными и человѣкомъ, но и между живыми существами и предметами неодушевленной природы. Дѣйствія человѣка происходятъ съ той же необходимостью, съ какой и камень падаетъ на землю; потому что какъ скоро даны всѣ ихъ условія, они происходятъ неминуемо. Съ другой стороны, если свобода дѣйствія означаетъ отсутствіе противодѣйствующихъ причинъ, то движенія неодушевленныхъ агентовъ могутъ быть также названы свободными, какъ и дѣйствія человѣка. По мнѣнію Гоббза, можно сказать, что вода, текущая безпрепятственно, есть такой же свободный агентъ, какъ и человѣкъ, безпрепятственно отдающій свои силы на служеніе великому дѣлу(1). Логическій умъ Гоббза не отступалъ передъ этими выводами изъ теоріи детерминизма, которые отвергались, или, по крайней мѣрѣ, значительно смягчались детерминистами позднѣйшей эпохи.

Если не существуетъ, какъ училъ Гоббзъ, никакого различія между моральными и физическими агентами, въ отношеніи необходимости и свободы дѣйствій тѣхъ и другихъ, то на чемъ же основывается нравственная отвѣтственность человѣка? Какой смыслъ могутъ имѣть похвалы и порицанія, награды и наказанія? Какое право имѣетъ Высшее Существо награждать и наказывать людей за ихъ поступки, когда они составляютъ необходимое послѣдствіе

(1) Leviath. p. II. ch. XXI. p. 188.

Имъ же самимъ установленнаго порядка? Отвѣчая на это возраженіе, которое высказывалось также и арминіанами противъ послѣдователей Кальвина, Гоббзъ смѣло становился на точку зрѣнія женевскаго реформатора, и совершенно открыто, безъ всякихъ оговорокъ и ограниченій, допускалъ всѣ выводы, какія могутъ быть сдѣланы изъ ученія о предопредѣленіи (1). Гоббзъ, вообще, не стѣснялся практическими послѣдствіями, къ которымъ можетъ привести какая-бы то ни было научная теорія, лишь бы она была согласна съ дѣйствительностью (2). Но онъ не допускалъ, что детерминизмъ ведетъ къ отрицанію моральной и юридической отвѣтственности. Основанія, на которыхъ зиждется нравственный и общественный порядокъ, остаются непоколебимыми и съ точки зрѣнія детерминизма. Законы, предписывающія одни дѣйствія и воспрещающія другія, совсѣмъ не предполагаютъ свободы воли, въ смыслѣ ея независимости отъ причинъ. Законъ караетъ за дѣйствія произвольныя, т. е. совершаемыя безъ всякаго внѣшняго принужденія, въ силу мотивовъ, заключающихся въ самомъ агентѣ. Законъ не только не исключаетъ зависимости воли отъ мотивовъ; напротивъ, самымъ своимъ существованіемъ онъ предполагаетъ эту зависимость, такъ какъ наказаніе, которымъ онъ угрожаетъ преступнику, онъ предлагаетъ какъ добавочный мотивъ удерживаться отъ преступленія. Наказаніе есть одно изъ звѣньевъ въ цѣпи причинъ и дѣйствій, вліяющихъ на поведеніе, и цѣль, съ которой законодатель назначаетъ его, состоитъ въ томъ, чтобы вліять на человѣческую волю и воспитывать ее для дѣйствій справедливыхъ. Законы не имѣли бы смысла, были бы совершенно безполезны и, поэтому, несправедливы, если бы человѣческая воля не опредѣлялась побужденіями, если бы она производила дѣйствія вопреки мотивамъ, т. е. если бы была справедлива теорія индетерминизма. Но, продолжаетъ настаивать защитникъ свободы воли, неужели справедливо наказывать человѣка за поступки, которыхъ онъ не въ состояніи былъ предотвра-

(1) Of Lib. and Necess p. 473—474.

(2) «Истина», писалъ Гоббзъ, «останется истиной, какія бы практическія приложенія ни были изъ нея сдѣланы. Не то важно, что годится для проповѣди, а что вѣрно въ научномъ отношеніи». *Ibidem*: p. 475.

тить; такъ какъ они, по теоріи детерминизма, опредѣляются причинами независящими отъ самого человѣка? Гоббзъ предвидѣлъ это возраженіе: онъ чувствовалъ, что его ученіе о необходимости человѣческихъ дѣйствій противорѣчитъ обыкновеннымъ понятіямъ о наказаніи какъ возмездіи за нарушеніе закона. Если наказаніе есть отплата зломъ за зло, то оно можетъ быть заслуженнымъ и справедливымъ только въ томъ случаѣ, когда лицо, совершившее преступленіе, могло и не совершить его. Только при этомъ предположеніи, кажется, человѣкъ и можетъ быть виновнымъ въ злодѣяніи. Но если человѣческая воля каждый разъ необходимо такова, какъ она опредѣляется всей предшествовавшей исторіей индивидуума, всѣми разнообразными вліяніями, которыя большею частью, не подлежатъ его контролю, то спрашивается: какимъ же образомъ человѣкъ можетъ быть признанъ виновнымъ въ своемъ поступкѣ, и во имя какой справедливости онъ можетъ подлежать наказанію? Что бы уклониться отъ этого возраженія, детерминисту остается одно средство: отвергнуть этотъ взглядъ на наказаніе какъ на возмездіе. Такъ поступилъ и Гоббзъ. Цѣль наказанія, дѣлающая его справедливымъ, оправдывающая его, съ точки зрѣнія детерминизма, есть исправленіе преступника и благо всего общества. Законъ караетъ преступника не за то, что уже прошло и чего нельзя воротить, а для того чтобы сдѣлать его и другихъ людей справедливыми. Такимъ образомъ, наказаніе имѣетъ въ виду не прошедшее зло, а будущее благо. Но развѣ справедливо, спрашиваетъ самъ Гоббзъ, наказывать одного за дѣйствіе совершенное имъ по необходимости, съ цѣлью исправить другаго? Онъ отвѣчалъ, что преступника наказываютъ, удаляютъ изъ общества, лишаютъ жизни, какъ существо вредное для общества. По тому же праву, по которому искореняются всѣ вредныя (noxious) существа, т. е. ради самосохраненія и самозащиты, и государство наказываетъ преступниковъ, которые самымъ фактомъ своего преступленія ставятъ себя внѣ покровительства законовъ (1).

---

(1) Of. Lib. and Necess, p 476.

Критическая оцѣнка Гоббзова ученія о необходимости человѣческихъ дѣйствій, послѣ того, что было уже сказано о его метафизическихъ и психологическихъ воззрѣніяхъ, не представляетъ особаго затрудненія. Детерминизмъ воли, или причинная зависимость ея актовъ и обусловливаемыхъ ими дѣйствій допускаетъ значительную широту толкованій и различіе въ воззрѣніяхъ какъ на существо психической жизни, такъ и на значеніе причинной зависимости въ кругѣ психическихъ явленій. Отрицаніе свободы воли можетъ соединяться, и исторически соединялось съ весьма различными, даже противоположными понятіями о духовной природѣ человѣка: спиритуалистъ можетъ, также какъ и матеріалистъ, допускать причинную обусловленность произвольныхъ дѣйствій, широко расходясь между собой не только въ вопросѣ о принципѣ духовныхъ явленій, но и въ понятіяхъ о причинной зависимости явленій этого рода. Вообще, слѣдуетъ замѣтить, что проблема о свободѣ или необходимости отличается значительной сложностью: она включаетъ въ себѣ нѣсколько другихъ чрезвычайно важныхъ и наиболѣе трудныхъ вопросовъ философіи. Нѣкоторые изъ нихъ имѣютъ весьма общій характеръ. Таковы, напримѣръ, вопросы о томъ, что такое сила вообще? какъ слѣдуетъ понимать отношеніе между силой и дѣйствіемъ? или въ чемъ заключается существо причинной связи? Другія проблемы касаются непосредственно характера тѣхъ явленій, о причинной зависимости которыхъ спорили и до сихъ поръ спорятъ между собой защитники и противники свободы воли, именно, о принципѣ духовныхъ явленій и объ отношеніи этихъ явленій къ физіологическимъ процессамъ тѣла. Слѣдуетъ ли отличать причинную зависимость между психическими состояніями отъ такой же зависимости между отдѣльными процессами нервной механики, или на преемство феноменовъ сознанія слѣдуетъ смотрѣть какъ на послѣдствіе болѣе глубокихъ и болѣе основныхъ законовъ физіологическаго характера? Всѣ эти вопросы имѣютъ высокій теоретическій интересъ, но въ тоже время всѣ они представляютъ трудности, которыя до сихъ поръ составляютъ еще предметъ оживленныхъ споровъ. Наконецъ, существуетъ еще вопросъ, также тѣсно связанныхъ съ проблемой о волѣ, который находится въ ближайшемъ отношеніи къ нравственной жизни, а потому имѣетъ особую важность для этики и другихъ нормативныхъ наукъ:

это—вопросъ о значеніи человѣческой личности въ отношеніи къ разнымъ внѣшнимъ на нее воздѣйствіямъ, о той долѣ самостоятельности, которая должна быть признана за ней, среди всѣхъ возможныхъ на нее вліяній, физическихъ, психическихъ, соціальныхъ и т. п. Съ этимъ теоретическимъ вопросомъ тѣсно связанъ вопросъ уже чисто практическій, о нравственной отвѣтственности моральнаго лица, заключеннаго въ этой цѣпи причинъ и дѣйствій. Вслѣдствіе этой компликаціи проблема свободы воли представляетъ до сихъ поръ много еще спорнаго, нерѣшеннаго и, можетъ быть, окончательно и совсѣмъ неразрѣшимаго (1). Во всякомъ случаѣ, вмѣстѣ съ развитіемъ науки и успѣхами философіи, или, точнѣе, философской критики эта сложная проблема въ настоящее время представляется, если не вполнѣ рѣшенной, то во всякомъ случаѣ лучше поставленной и болѣе выясненной, сравнительно съ ея состояніемъ въ вѣкъ Гоббза, т. е. почти въ самомъ началѣ новой философіи.

Гоббзово ученіе о необходимости человѣческихъ дѣйствій представляетъ раннюю и, поэтому, еще не разработанную форму детерминизма. Метода, которой подходилъ Гоббзъ къ рѣшенію этого вопроса, была та же конструктивная, геометрическая метода, которой онъ пользовался въ своихъ психологическихъ построеніяхъ. Причинную зависимость человѣческихъ дѣйствій Гоббзъ основывалъ не на индуктивномъ изслѣдованіи и анализѣ отдѣльныхъ фактовъ этой

(1) Удивительна развязность, тонъ самоувѣренности и догматизма наихудшаго качества, который господствуетъ въ разсужденіяхъ матеріалистовъ о свободѣ воли. Особенно этими качествами отличаются русскіе отрицатели свободы, украшающіе себя кое-какими заимствованіями изъ детерминистической литературы Запада. Въ числѣ произведеній этого рода наиболѣе видное мѣсто занимаетъ A. Herzen: Physiologie de la volonté. Смѣлыя, но плохо продуманныя разсужденія автора показываютъ, что онъ не измѣрилъ вопроса, о которомъ онъ трактуетъ, во всей его трудности. Вотъ что говоритъ одинъ изъ замѣчательныхъ современныхъ писателей Англіи о свободѣ воли: «Свобода воли представляется мнѣ нерѣшенной проблемой, предметомъ, о которомъ, я долженъ сознаться, я не имѣю никакого знанія. Причина состоитъ въ томъ, что мысль моя объ этомъ вопросѣ не отличается внутреннимъ согласіемъ сама съ собой, что зависитъ отъ неудовлетворительнаго состоянія моихъ понятій. Устранить эту неудовлетворительность я не въ силахъ, а потому я вынужденъ отказаться отъ всякаго сужденія по этому вопросу». *H. Sidgwick:* Methods of Ethics. 1874. B. I. ch. V. p. 45.

зависимости, а выводилъ посредствомъ силлогизаціи изъ всеобщаго закона причинной связи. Конечно, если все въ мірѣ имѣетъ причину, то должны имѣть причину и произвольныя дѣйствія разумныхъ агентовъ. Гоббзу не приходила въ голову возможность отрицанія всеобщности причинной связи, возможность изъятія изъ этого закона нѣкоторыхъ фактовъ психической жизни человѣка, допускаемая новѣйшими защитниками индифферентизма (1). Противъ этого отрицанія всеобщности причинной связи, очевидно, силлогистическая аргументація оказывается совершенно безсильной. Другихъ болѣе вѣскихъ доказательствъ, какія даетъ, напримѣръ, новѣйшая статистика, Гоббзъ не зналъ. Съ другой стороны, проблема свободы или необходимости представлялось Гоббзу гораздо менѣе сложной, чѣмъ какова она въ дѣйствительности. Съ точки зрѣнія матеріализма Гоббзъ смотрѣлъ на человѣка, какъ на агрегатъ частицъ вещества, подлежащій такимъ же закономъ механики, какъ и всякій другой матеріальный предметъ. Гоббзъ также упрощалъ свою задачу о произвольныхъ дѣйствіяхъ человѣка, какъ упрощаютъ ее и современные матеріалисты: онъ отвергалъ психическую активность, какъ особаго рода процессъ сознательной жизни, сознательныхъ цѣлей и предначертаній, правда, обусловливаемый процессами тѣла, но въ то же время господствующій надъ ними и направляющій ихъ сообразно съ особыми цѣлями психической жизни. Различіе между Гоббзомъ и новѣйшими отрицателями самостоятельнаго значенія психической жизни состояло лишь въ неразработанности и въ грубости матеріалистическихъ представленій раннѣй эпохи; но существо Гоббзовыхъ воззрѣній, относительно подчиненія человѣка роковой необходимости матеріальныхъ процессовъ его тѣла, было тоже что и теперь. Необходимость произвольныхъ дѣйствій человѣка значила для Гоббза тоже, что и необходимость матеріальныхъ процессовъ внѣшняго міра.

Ученіе Гоббза нельзя назвать фаталистическимъ въ смыслѣ восточно-религіозной покорности судьбѣ, предначертавшей всякому человѣку напередъ его дѣйствія и событія

(1) *H. Lotze*: Mikrokosmos, 1856. v. I. p. 285. *H. Ulrici*: Grundz. der. pract. Philos. v I. Naturrecht, 1873. p. 42—51.

его жизни, которыя происходятъ независимо отъ желаній и усилій самаго человѣка. Но Гоббзъ не обратилъ надлежащаго вниманія на особый характеръ человѣческой самодѣятельности, вслѣдствіе которой человѣкъ, до извѣстной степени, самъ можетъ быть господиномъ своей судьбы; поэтому его теорія воли граничитъ съ фатализмомъ. Гоббзу были неизвѣстны нѣкоторые чрезвычайно важные факты психической жизни: онъ не подозрѣвалъ, что человѣкъ, до извѣстной степени, можетъ управлять своими психическими актами, удалять, напримѣръ, образы воображенія, подавлять страстные порывы, воспитывать свою волю и быть дѣятельнымъ соучастникомъ въ образованіи или исправленіи собственнаго характера. Ученіе Гоббза о волѣ, въ ряду теорій отрицавшихъ свободу воли, представляетъ, собственно, переходную форму отъ фатализма къ новѣйшему детерминизму, который включаетъ въ общую теорію причинныхъ отношеній воли и фактъ самодѣятельности и, поэтому, широко расходится съ фаталистическими понятіями о роковой необходимости человѣческихъ дѣйствій, слѣды которыхъ замѣтны еще у Гоббза и другихъ детерминистовъ прошлаго вѣка (1). Гоббзова теорія необходимости получила особенно

---

(1) Д. С. Милль различаетъ три фазиса, или три ступени развитія, которыя детерминизмъ проходилъ съ логической правильностью. Сначала отрицаніе свободы воли является въ видѣ фатализма, отличительная черта котораго состоитъ въ томъ, что онъ признаетъ неизмѣняемость дѣйствій даже и тогда, когда измѣняются ихъ извѣстныя причины. Эта неизмѣняемость разсматривается какъ результатъ нѣкоторой трансцендентальной силы, называемой *судьбой* (fatum). На слѣдующей ступени детерминизмъ объясняетъ неизмѣняемость дѣйствій постоянствомъ ихъ причинъ, независимо уже отъ предположенія судьбы. Во всякомъ случаѣ, дѣйствія представляются наступающими роковымъ образомъ, вслѣдствіе роковаго наступленія ихъ причинъ Ученіе Гоббза и детерминистовъ слѣдующаго столѣтія принадлежитъ къ этому типу. Наконецъ, на послѣдней ступени, детерминизмъ выдвигаетъ идею измѣнчивости самыхъ причинъ, отъ которыхъ зависятъ произвольныя дѣйствія, вслѣдствіе чего указывается широкая возможность измѣнять дѣйствія, модифицируя ихъ причины. *J. S. Mill*: Exam. of Hamilt. philos. 3 ed. 1867. Намъ кажется, что различіе, проводимое Миллемъ между второй и третьей формой детерминизма, несущественно и даже несовсѣмъ вѣрно. Съ одной стороны, измѣняемость дѣйствій вмѣстѣ съ измѣненіемъ причинъ есть логиче-

рѣзкій отталкивающій характеръ, вслѣдствіе отрицанія всякихъ высшихъ побужденій, или мотивовъ человѣческой дѣятельности, кромѣ тѣхъ, которые общи человѣку съ животными. По ученію Гоббза, человѣкъ, совершая дѣйствіе, каждый разъ повинуется тому мотиву, который, какъ сильнѣйшій, одержалъ верхъ надъ всѣми прочими. Противъ этого положенія, общаго Гоббзу со всѣми детерминистами, едва ли можно спорить. Намъ кажется, что всѣ возраженія, выставленныя противъ него защитниками индифферентизма воли, не выдерживаютъ критики; потому что сила мотива, или его окончательная побѣда надъ другими побужденіями заявляется и можетъ заявляться единственно только тѣмъ, что онъ вызываетъ извѣстное дѣйствіе. Но это отношеніе воли къ мотивамъ совсѣмъ не исключаетъ возможности человѣку поступать на основаніи разумныхъ расчетовъ и нравственныхъ побужденій, не смотря на то, что мотивы этого рода, по видимому, гораздо слабѣе чувственныхъ, или страстныхъ влеченій нашей природы. Если человѣкъ во имя долга преодолѣваетъ какую-нибудь склонность, или страсть, то отсюда уже слѣдуетъ, что чувство долга въ немъ сильнѣе эгоистическихъ побужденій. Но та безспорная истина, что воля склоняется сильнѣйшимъ мотивомъ есть истина теоретическая, которая, конечно, имѣетъ громадную важность и для практическихъ наукъ о человѣческомъ поведеніи, но, во всякомъ случаѣ, не исключаетъ особой точки зрѣнія на поступки человѣка,

---

ское послѣдствіе постоянства причинныхъ отношеній. Если одни и тѣже причины всегда производятъ одинаковыя дѣйствія, то ясно, что съ измѣненіемъ причины необходимо измѣняется и дѣйствіе. Съ другой стороны, Гоббзъ не отвергалъ, что человѣческія дѣйствія обусловливаются причинами измѣнчиваго характера. Онъ только недостаточно понялъ степень этой измѣнчивости и не обратилъ вниманіе на громадную сложность причинъ, вліяющихъ на наше поведеніе. Но главная его ошибка состояла въ томъ, что онъ считалъ чѣловѣка существомъ пассивнымъ, преувеличивалъ его зависимость отъ внѣшнихъ причинъ и не замѣтилъ той внутренней активности, въ силу которой мы, до нѣкоторой степени, можетъ управлять собой Это послѣднее соображеніе, сближающее новѣйшихъ детерминистовъ съ защитниками свободы воли, и составляетъ, по нашему убѣжденію, наиболѣе характеристичную черту современныхъ научныхъ теорій причинной зависимости произвольныхъ дѣйствій.

свойственной этимъ наукамъ. Въ этикѣ, какъ наукѣ о нормахъ нравственной жизни, имѣетъ первостепенную важность вопросъ не о силѣ тѣхъ или другихъ побужденій, а о нравственномъ значеніи вызываемыхъ ими дѣйствій. Науку о нравственности интересуетъ не то безспорное, хотя, въ моральномъ смыслѣ, безразличное положеніе, что сильнѣйшій мотивъ склоняетъ человѣка къ дѣйствію. а вопросъ о томъ, почему мотивы одного рода *должны быть* сильнѣе другихъ, или сдѣлаться преобладающими пружинами нашего поведенія? Человѣкъ, безспорно, имѣетъ склонность эгоистически наслаждаться благами жизни и, безспорно, эта склонность въ немъ весьма часто беретъ верхъ надъ другими побужденіями, напримѣръ, оказать помощь ближнему въ его несчастіи и для этого отказаться отъ нѣкоторой доли своихъ благъ и наслажденій. Этотъ послѣдній мотивъ слабѣе, но за нимъ, какъ мы убѣждены, остается право быть двигателемъ воли, предпочтительно предъ эгоистическими побужденіями. Спрашивается, на чемъ основывается это право? на какомъ основаніи человѣкъ иногда обязанъ жертвовать своимъ счастьемъ ради высшихъ цѣлей? Относительная сила мотивовъ, ихъ отношеніе къ разуму и волѣ, ихъ борьба и переходъ въ дѣйствіе, все это составляетъ предметъ психологическихъ изслѣдованій. Этика принимаетъ теоремы психологіи о мотивахъ, но осложняетъ ихъ новымъ вопросомъ о ихъ относительномъ достоинствѣ съ моральной точки зрѣнія. Вслѣдствіе ложной теоріи психической жизни, исключавшей всякія высшія стороны духовной жизни, моральная точка зрѣнія представляется у Гоббза почти совсѣмъ отсутствующей. Онъ смотрѣлъ на явленія человѣческой активности лишь со стороны механизма обусловливающихъ ихъ мотивовъ, которые онъ сводитъ къ чувствамъ удовольствія и страданія; но вопросъ о моральномъ значеніи мотивовъ не представлялся ему во всей его силѣ и важности. Гоббзъ не былъ отрицателемъ нравственной стороны человѣческой жизни, въ смыслѣ сознательнаго и преднамѣреннаго исключенія моральной точки зрѣнія на человѣческія дѣла и отношенія Напротивъ, онъ думалъ дать научное обоснованіе законамъ нравственной жизни и общественнаго порядка, вывести ихъ изъ коренныхъ свойствъ человѣческой природы и, такимъ образомъ, поставитъ ихъ выше человѣческихъ страстей и произвола. Это серьезное на-

правленіе изслѣдованій Гоббза, большею частью, опускалось изъ виду писателями, вступавшими съ нимъ въ полемику. Ученіе Гоббза о нравственности и правѣ не имѣетъ того легкомысленнаго и безнравственнаго оттѣнка, котораго не чужды произведенія нѣкоторыхъ свободомыслящихъ моралистовъ слѣдующаго вѣка. Ошибки Гоббза проистекали, такимъ образомъ, не отъ недостатка собственной его моральной серьезности, а отъ предзанятыхъ воззрѣній, отъ его пессимизма въ воззрѣніяхъ на жизнь. Они были послѣдствіемъ также и общей неудовлетворительности научнаго знанія того времени, отчасти неудовлетворительности его методы морально-политическихъ изслѣдованій. Психологическое ученіе Гоббза, особенно, его теорія аффектовъ или страстей, обращаетъ на себя вниманіе полнымъ отсутствіемъ у этого мыслителя всякаго чутья къ высшимъ сторонамъ человѣческой природы, къ благороднымъ порывамъ человѣческаго сердца и идеальнымъ мотивамъ поведенія. Этотъ недостатокъ перешелъ и въ ученіе о необходимости человѣческихъ дѣйствій, которую онъ понималъ, сообразно съ своими психологическими воззрѣніями, въ смыслѣ зависимости дѣйствій отъ побужденій, исключительно, эгоистическаго характера. Детерминизмъ Гоббза, такимъ образомъ, находится въ противорѣчіи съ нравственными убѣжденіями человѣчества, такъ какъ въ числѣ мотивовъ, опредѣляющихъ поведеніе, у него отсутствуютъ мотивы, имѣющіе особую существенную важность въ нравственной жизни. Самъ Гоббзъ былъ убѣжденъ, что его детерминизмъ ни сколько не исключаетъ моральной точки зрѣнія на человѣческіе поступки. Но Гоббзъ могъ имѣть это убѣжденіе и высказывать его такъ смѣло, лишь вслѣдствіе своей своеобразной теоріи нравственности, которая не только оставляетъ безъ объясненія важнѣйшіе феномены нравственной жизни, но, въ существѣ дѣла, равняется полному ея отрицанію.

Гоббзова *теорія наказанія* имѣетъ въ виду наказаніе въ юридическомъ смыслѣ этого слова, но оставляетъ безъ вниманія фактъ нравственной отвѣтственности, который остается въ своей силѣ независимо отъ того, подвергается ли преступникъ наказанію со стороны общественныхъ властей, или нѣтъ. Вопросъ, на который долженъ былъ отзѣчать Гоббзъ, состоитъ въ томъ: справедливо ли наказывать

человѣка, если его поступокъ, вслѣдствіе разнообразныхъ причинъ, произошелъ необходимо, или, другими словами, если преступникъ не могъ не совершить преступленія? Гоббзъ оправдывалъ наказаніе съ точки зрѣнія общественной пользы, а также на основаніи естественнаго права силы Но Гоббзъ, какъ будто бы, готовъ былъ согласиться, что преступникъ, вслѣдствіе закона необходимости дѣйствій, дѣйствительно неповиненъ въ своемъ преступленіи, и наказывается единственно, въ видахъ общественной пользы, или уничтожается по праву силы, какъ существо зловредное. По обыкновеннымъ понятіямъ о справедливости, наказаніе можетъ быть справедливымъ, лишь подъ условіемъ виновности субъекта наказанія, т. е. когда отъ него самаго, отъ его воли зависѣло сдѣлать преступленіе, или не дѣлать его. Но если всѣ намѣренія, желанія и рѣшенія воли опредѣляются предшествовавшей исторіей индивидуума и всѣми разнообразными вліяніями, которымъ онъ подлежалъ непосредственно предъ совершеніемъ поступка, такъ что его дѣйствіе необходимо должно было произойти такъ, какъ оно произошло на самомъ дѣлѣ; то отсюда прямой выводъ, что человѣкъ не могъ поступить иначе, а, слѣдовательно, онъ не можетъ быть отвѣтственнымъ лицомъ, справедливо подлежащимъ за свои дѣйствія наказанію. Этотъ вопросъ о моральной и юридической отвѣтственности можно разсматривать какъ угодно, съ какихъ угодно сторонъ; выводъ изъ теоріи детерминизма строго логически будетъ вытекать одинъ и тотъ же: если человѣкъ всякій разъ поступаетъ такъ, какъ онъ необходимо долженъ былъ поступить въ силу всѣхъ предшествующихъ обстоятельствъ и не можетъ поступить иначе, то онъ не можетъ быть нравственно и юридически-отвѣтственнымъ лицомъ, наказаніе, налагаемое на него, можетъ имѣть утилитарныя или другія основанія, но въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть справедливымъ. Что нибудь одно изъ двухъ: или слѣдуетъ отказаться отъ приложенія закона причинной связи къ произвольнымъ дѣйствіямъ морально-отвѣтственнаго лица, по крайней мѣрѣ, въ томъ объемѣ, въ какомъ этотъ законъ приложимъ къ явленіямъ внѣшней природы; или, для того чтобы удержать эту естественно научную точку зрѣнія на человѣческія дѣйствія и въ тоже время найти основанія для морально-юридической отвѣтственности, нужно совсѣмъ

измѣнить обычныя понятія о справедливости, нужно убѣдить человѣчество, что справедливо карать людей за такія дѣйствія, которыя происходятъ съ такой же необходимостью, какъ и всякія другія явленія природы, зависящія отъ сложныхъ причинъ, напримѣръ, измѣненія погоды. Эта дилемма, вслѣдствіе особаго характера моральныхъ воззрѣній Гоббза, не представлялась его уму во всей ея силѣ и со всѣми практическими ея послѣдствіями. Онъ недостаточно обратилъ вниманіе на противорѣчіе своей теоріи необходимости человѣческихъ дѣйствій съ нравственными убѣжденіями человѣчества, особенно, съ понятіями о моральной отвѣтственности лица. Въ основаніи этого послѣдняго убѣжденія лежитъ фактъ свидѣтельства нашего сознанія, тотъ, по видимому, безспорный фактъ, что совершая тотъ или другой поступокъ, мы чувствуемъ, или сознаемъ, что могли бы и не поступить такимъ образомъ, что отъ нашего собственнаго усмотрѣнія и выбора зависитъ поступить такъ или иначе. Сознаніе, по видимому, убѣждаетъ насъ въ нашей свободѣ, въ нашей власти надъ поступками; вслѣдствіе чего мы чувствуемъ свою вину, признаемъ себя отвѣтственными за свои поступки, имѣемъ чувство сожалѣнія, или раскаянія въ томъ, что не поступили иначе, когда это еще зависѣло отъ нашей воли. Какимъ образомъ согласить это свидѣтельство сознанія, это всеобщее убѣжденіе человѣчества съ теоріей детерминизма? Гоббзъ лишь слегка коснулся этого вопроса, который до сихъ поръ составляетъ главный предметъ спора между детерминистами и защитниками свободы воли. Онъ допускалъ существованіе всеобщаго убѣжденія, что мы можемъ начинать какое нибудь движеніе безъ всякой причины, но считалъ это убѣжденіе ложнымъ. Причина той иллюзіи, что мы можемъ производить или непроизводить движеніе, или рядъ движеній по нашему произволу и безъ всякихъ достаточныхъ основаній, по мнѣнію Гоббза, заключается въ томъ, что мы не всегда сознаемъ причины и побужденія нашихъ дѣйствій, которыя, поэтому, и кажутся намъ не имѣющими вовсе причины (1). Но это объясненіе, отрицающее достовѣрность сознанія въ одномъ изъ важнѣйшихъ фактовъ пси-

(1) Of Liberty and Necessity. p. 480.

хической жизни, это объясненіе всеобщаго убѣжденія человѣчества въ свободѣ не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ фактовъ нашей произвольной дѣятельности, представляется неубѣдительнымъ. Оно должно было казаться такимъ и для защитниковъ свободы воли въ прошломъ и нынѣшнемъ столѣтіи, которые допускали непогрѣшимость свидѣтельства сознанія и считали его главнымъ аргументомъ въ пользу своей теоріи. Для того чтобы объяснить этотъ голосъ сознанія, указать его смыслъ и его происхожденіе, согласно съ общими положеніями детерминизма, требовались значительные успѣхи психологическаго анализа, болѣе искусное приложеніе принципа ассоціаціи идей, чѣмъ то, которое былъ въ состояніи дать этому принципу Гоббзъ.

Заслуга Гоббза, въ отношеніи къ вопросу о свободѣ или необходимости человѣческихъ дѣйствій, заключалась въ томъ, что онъ поставилъ этотъ вопросъ на научную почву, сдѣлалъ его предметомъ философской критики и психологическихъ изслѣдованій. Гоббзъ, первый, заявилъ рѣшительный протестъ противъ схоластическаго ученія о свободѣ воли, представлявшаго наиболѣе не научную форму этой теоріи. Воззрѣнія самаго Гоббза на этотъ предметъ не отличаются научной строгостью и были также крайни, только въ противоположномъ направленіи, какъ и теорія индифферентизма, которую онъ опровергалъ. Но самая рѣзкость ученія Гоббза о необходимости человѣческихъ дѣйствій, грубый реализмъ его детерминизма, противорѣчіе съ свидѣтельствомъ сознанія и съ нравственными убѣжденіями человѣчества, служили стимуломъ къ болѣе точному изслѣдованію причинныхъ отношеній въ области явленій психической жизни. Въ англійской философской литературѣ вопросъ о свободѣ воли былъ предметомъ весьма оживленныхъ споровъ и послѣ Гоббза, благодаря, именно, смѣлой и рѣзкой теоріи этого мыслителя. Воззрѣнія Гоббза оказали значительное вліяніе на развитіе детерминизма въ англійской философіи. Его понятія о необходимости и свободѣ, его возраженія противъ теоріи безразличія воли къ мотивамъ, его рѣшенія съ точки зрѣнія детерминизма разныхъ затрудненій, связанныхъ съ этимъ ученіемъ, съ нѣкоторыми, большею частью, несущественными измѣненіями, повторялись детер-

мистами прошлаго вѣка Коллинзомъ (Collins), Едвардсомъ (Edwards), Пристлеемъ (Priestley) и др. (1).

На основаніи своихъ теоретическихъ воззрѣній на психическую жизнь Гоббзъ выводилъ нѣкоторыя правила поведенія, отличающіяся наиболѣе общимъ характеромъ, которыя онъ называлъ, слѣдуя принятой въ то время терминологіи, *естественными законами* (leges naturales, laws of Nature). въ практическомъ смыслѣ этого слова, т. е. законами поведенія. Законъ природы, у Гоббза, означаетъ правила естественной справедливости, которыя признаетъ и одобряетъ разумъ, независимо отъ положительныхъ узаконеній, пользующихся значеніемъ въ государствѣ. Согласно съ своими понятіями о знаніи вообще, о его происхожденіи и отношеніи къ конкретнымъ фактамъ, Гоббзъ смотрѣлъ на эти общіе постуляты практическаго разума, не какъ на внушенія нѣкоторой непогрѣшимой способности, а какъ на эмпирическія обобщенія пользы или вреда, которыми, обык-

---

(1) Эти критическія замѣчанія, высказанныя по поводу Гоббзова ученія о необходимости человѣческихъ дѣйствій, отчасти опредѣляютъ, въ какомъ отношеніи проблема свободы воли находится къ нравственной философіи. Она, ближайшимъ образомъ, касается нравственной отвѣтственности, которая получаетъ различный смыслъ съ точки зрѣнія той или другой теоріи воли. Вообще не слѣдуетъ ни преувеличивать ни умалять этого значенія разныхъ борющихся до сихъ поръ воззрѣній по этому предмету. Этика, какъ мы высказали въ вступленіи (стр. 7), должна быть независима отъ метафизики какъ и всякая другая наука, т. е. другими словами, она можетъ довольствоваться точными данными наукъ о человѣкѣ. Такъ какъ зависимость нашихъ дѣйствій отъ мотивовъ и другихъ внѣшнихъ причинъ въ настоящее время подтверждается точными изслѣдованіями, то этика не можетъ не принимать этихъ научныхъ выводовъ. Все, что относительно этого сложнаго вопроса представляется еще спорнымъ она можетъ предоставить метафизикѣ, или болѣе точнымъ теоретическимъ изслѣдованіямъ законовъ человѣческой жизни и дѣятельности, особенно, въ соціальной сферѣ. Таковы, напримѣръ, новѣйшія изслѣдованія статистики, которыми болѣе и болѣе подтверждаются подчиненіе законамъ (Gesetzmässigkeit) произвольныхъ дѣйствій человѣка. Этика не имѣетъ права отказываться отъ точныхъ, хорошо обоснованныхъ и правильно истолкованныхъ выводовъ моральной и соціальной статистики. Теорія индифферентизма, которая, собственно, защищаетъ случайный характеръ, по крайней мѣрѣ, весьма ограниченнаго числа рѣшеній воли и обусловливаемыхъ ими дѣйствій, не имѣетъ за себя никакихъ научныхъ основа-

новенно, сопровождаются тѣ или другія человѣческія дѣйствія (1). Гоббзъ понималъ слабость интуитивной теоріи знанія основныхъ понятій морали и права: онъ, одинъ изъ первыхъ, обратилъ вниманіе на недостаточность критерія независимости отъ опыта подобныхъ понятій и истинъ, заключающагося, будто бы, въ всеобщемъ согласіи (consensus universalis) человѣчества. Писатели интуитивнаго направленія, какъ указывалъ Гоббзъ, не согласны между собой въ ближайшемъ опредѣленіи объема этого критерія. Одни требуютъ всеобщаго согласія всѣхъ народовъ, даже всѣхъ людей въ какой-нибудь практической истинѣ, для того чтобы признать ее внушеніемъ непогрѣшимой способности. Но эти писатели, съ одной стороны, опускаютъ изъ виду идіотовъ и дѣтей, которые совсѣмъ лишены понятій этого рода, а съ другой стороны, не обращаютъ вниманія на дѣйствительное разногласіе людей относительно истинъ, признаваемыхъ внушеніями непогрѣшимаго инстинкта. Они забываютъ, что цѣлые народы думаютъ и поступаютъ вопреки естественному праву. Другіе писатели считали достаточнымъ критеріемъ такихъ истинъ согласіе народовъ мудрѣйшихъ и наиболѣе образованныхъ. Но кто же, спрашиваетъ

ній и оказывается въ высшей степени шаткимъ фундаментомъ для научной теоріи нравственности. Во всякомъ случаѣ, этика не можетъ также отказаться и отъ идеи моральной отвѣтственности, которая лежитъ въ основѣ нравственной жизни и общественнаго порядка, не смотря на трудность согласить эту идею съ теоріей детерминизма. Отвѣтственность лица за свои дѣйствія эта наука должна принять какъ фактъ, который, въ концѣ концовъ, опирается на свидѣтельствѣ сознанія, и который не можетъ быть отвергнутъ безъ радикальнаго переворота въ моральныхъ убѣжденіяхъ человѣчества, а отчасти и въ самой практикѣ. Впрочемъ, это не исключаетъ нѣкоторыхъ измѣненій въ идеѣ отвѣтственности, сообразно съ точными выводами наукъ о человѣческой природѣ. Какія изъ этихъ измѣненій представляются уже необходимыми теперь, будетъ указано послѣ Теперь замѣтимъ только, что крайніе выводы механическаго детерминизма, напримѣръ, отрицаніе всякой инициативы лица, отрицаніе всякой отвѣтственности индивидуума за свои дѣйствія, отождествленіе пороковъ съ психическими болѣзнями, отрицаніе справедливости наказаній за преступленія, суть крайности, не имѣющія научныхъ основаній и вредныя въ практическомъ отношеніи.

(1) De cive, c. II. § 1.

Гоббзъ, долженъ рѣшить вопросъ, какіе народы слѣдуетъ считать мудрѣйшими и образованнѣйшими? (1) Отрицаніе врожденности практическихъ идей дѣлаетъ Гоббза предшественникомъ Локка, хотя слѣдуетъ замѣтить, что возраженія Гоббза имѣли характеръ, правда, остроумныхъ, но еще слишкомъ бѣглыхъ замѣтокъ, тогда какъ Локкъ сдѣлалъ теорію врожденныхъ идей предметомъ довольно полной и, для того времени, рѣшительной критики.

Отвергая существованіе прирожденнаго знанія важнѣйшихъ правилъ жизни, Гоббзъ допускалъ, что человѣческій разумъ, посредствомъ правильныхъ заключеній относительно пользы или вреда поступковъ того или другаго рода, можетъ открыть нѣкоторыя нормы поведенія, составляющія законъ естественной справедливости, который есть тоже что и нравственный законъ (2). Предписанія этого закона Гоббзъ выводилъ изъ основнаго стремленія человѣка къ самосохраненію; при чемъ онъ принималъ во вниманіе тѣ отношенія, которыя неминуемо должны возникнуть между людьми при предположеніи, что каждый изъ нихъ слѣдуетъ эгоистическимъ влеченіямъ своей природы. Этотъ выводъ правилъ жизни изъ основныхъ свойствъ человѣческой природы, согласно съ общими методическими пріемами Гоббза, имѣетъ совершенно абстрактный характеръ, какъ геометрическіе выводы частныхъ теоремъ изъ болѣе общихъ и основныхъ истинъ. Но Гоббзъ представлялъ дѣло такимъ образомъ, что тѣ умозрѣнія, къ которымъ онъ пришелъ самъ, когда-то были дѣйствительно сдѣланы людьми и послужили началомъ весьма важнаго переворота въ исторіи человѣчества, именно,—началомъ происхожденія государства со всѣми его учрежденіями и законами. Государственному строю жизни, училъ Гоббзъ, предшествовалъ бытъ естественный (state of Nature), который характеризуется отсутствіемъ положительнаго законодательства и положительныхъ учрежденій и господствомъ естественныхъ стремленій человѣческой природы. Эта гипотеза о природномъ бытѣ человѣчества существовала и прежде Гоббза. Но Гоббзъ ина-

(1) De cive: c II. § 1. *Ср.* De corp. polit. P. I. c. II. § 1.
(2) *Ibidem:* c. III. § 31.

че понималъ этотъ бытъ, чѣмъ римскіе юристы и современные ему писатели о правѣ, напримѣръ, Гуго Гроцій. Господствовавшія до Гоббза теоріи естественнаго быта допускали существованіе въ этомъ состояніи нѣкоторыхъ морально-правовыхъ отношеній между людьми, возникающихъ вслѣдствіе нѣкоторыхъ присущихъ человѣческой природѣ свойствъ и отличій, напримѣръ, ея разумности, ея соціальнаго инстинкта, или чувствъ соціальныхъ и благожелательныхъ. Естественное состояніе человѣка опредѣляется, по взгляду Гоббза, исключительно эгоистическими стремленіями каждаго человѣка къ самосохраненію, къ пріобрѣтенію благъ жизни и средствъ къ упроченію своего счастья. Прямой путь къ исполненію этого желанія— устранять съ своей дороги всѣхъ конкурентовъ, дѣлать имъ всяческое зло, убивать ихъ, или, по крайней мѣрѣ, стремиться подчинить своей власти. Но такъ какъ природа произвела людей почти равными въ физическомъ и психическомъ отношеніяхъ, то ни одинъ изъ нихъ не въ силахъ окончательно одолѣть, или подчинить себѣ соперниковъ и, такимъ образомъ, обезпечить себѣ прочное обладаніе благами жизни. Это относительное равенство человѣческихъ силъ грозило сдѣлать всеобщую войну продолжительной, даже увѣковѣчить ее (1). Но всеобщая война всѣхъ противъ всѣхъ противорѣчитъ коренной цѣли человѣческой жизни, самосохраненію (2). Въ естественномъ состояніи не существуетъ безопасности, слѣдовательно, не можетъ быть ни земледѣлія, ни промышленности, ни торговли. Это состояніе характеризуется отсутствіемъ знанія и практическихъ изобрѣтеній, литературы, искуства и всѣхъ другихъ благъ общежитія. Господствующимъ настроеніемъ людей въ это время былъ страхъ, постоянное опасеніе смерти, и жизнь человѣка представлялась одинокой, кратковременной бѣдной и скотской (3). Гоббзъ настаивалъ на неприложимости къ дѣйствіямъ людей въ этомъ состояніи понятій добра и зла. Такъ какъ въ это время не существовало никакой верховной власти и, слѣдователь

(1) Leviath. P. I. ch. XIII. De cive c. I. § 3.

(2) De cive. c. I. § 13.

(3) Leviath. P. I. ch. XIII. p. 150.

но не было никакихъ законовъ, то человѣку было позволительно дѣлать все. что онъ самъ находилъ нужнымъ для своего самосохраненія (1). Гоббзъ отвергалъ распространенное въ его время предположеніе о естественной испорченности человѣка. „Неужели“ спрашиваетъ онъ, „можно назвать животныхъ испорченными и злыми лишь на томъ основаніи, что они по природѣ избѣгаютъ зла, въ страхѣ бѣгутъ отъ него, или съ гнѣвомъ его прогоняютъ? Также нельзя считать и людей порочными и злыми за ихъ естественное стремленіе къ самосохраненію и личному счатью. Человѣческія страсти и желанія, сами по себѣ, нравственно безразличны: о нихъ нельзя сказать, чтобы они были порочны и злы; тогда какъ дѣйствія, происходящія изъ этихъ побужденій, могутъ быть такими, когда они вредны и совершаются вопреки обязанности“ (2). Но въ естественномъ состояніи человѣкъ не имѣетъ и не можетъ имѣть никакихъ обязанностей. Обязанность (obligation) предполагаетъ передачу, или уступку правъ другому лицу: когда человѣкъ уступаетъ другому нѣкоторую часть своего права на всѣ вещи, тогда говорятъ о немъ, что онъ обязанъ (obliged or bound), т. е. обязанъ не препятствовать пользоваться этому лицу тѣмъ, что ему уступлено (3). Но въ состояніи природы такія уступки, при отсутствіи общей для всѣхъ власти, не могли имѣть никакого значенія, и всякіе договоры могли быть нарушаемы безнаказанно, если нарушающій имѣлъ за собой преимущество силы.

Отрицая естественныя обязанности, налагаемыя на человѣка въ отношеніи къ другимъ людямъ самой природой, Гоббзъ послѣдовательно долженъ былъ бы отвергнуть также и естественныя права, которыя, какъ учили еще римскіе юристы временъ имперіи, коренятся въ самой природѣ человѣка и въ его естественныхъ отношеніяхъ къ другимъ лицамъ и вещамъ. Понятія права и обязанности суть понятія соотносительныя: всякое право, принадлежащее тому или другому лицу, въ юридическомъ смыслѣ этого слова, предполагаетъ обязанность со стороны другихъ лицъ признавать

(1) De civc. c. I. § 9.
(2) *Ibidem.* Praef ad lect.
(3) Leviath. P. I. ch. XIV. p. 152.

это право и не нарушать его своими дѣйствіями. Отсюда, если обязанности не налагаются на человѣка природой, а составляютъ результатъ положительнаго законодательства, то ради послѣдовательности Гоббзъ долженъ былъ бы также допустить, что природа не дала человѣку никакихъ правъ, никакихъ особенныхъ преимуществъ въ пользованіи естественными благами. Это значило бы, что природа не есть распредѣлительница правъ и обязанностей между людьми, сообразно съ какими нибудь понятіями о справедливости, или общественной пользѣ. Естественныя явленія, поэтому строго говоря, не подлежатъ моральной или юридической оцѣнкѣ, которая, собственно, есть человѣческая точка зрѣнія на явленія человѣческой жизни и на человѣческія отношенія. Но уже римскіе писатели о юриспруденціи такъ расширили понятіе естественнаго права, что включили въ него нѣкоторыя естественныя потребности и не только человѣка, но даже животныхъ. Гоббзъ удержалъ римское понятіе о естественномъ правѣ и далъ ему еще болѣе широкій объемъ, включивши въ него удовлетвореніе всѣхъ естественныхъ стремленій человѣческой природы. Онъ училъ, что природа дала каждому человѣку право на все, что онъ считаетъ нужнымъ и полезнымъ для своего сохраненія и благосостоянія; другими словами, по естественному праву все принадлежитъ всѣмъ (1). Гоббзъ допускалъ, что право всѣхъ на все безполезно и, въ существѣ дѣла, равняется отрицанію всякаго права; потому что хотя каждый можетъ сказать о каждой вещи: „это моя вещь“, но пользоваться ей онъ не въ состояніи, такъ какъ и всякой другой съ такимъ же правомъ и такой же властью можетъ утверждать, что вещь принадлежитъ ему (2).

Гоббзъ училъ, что не смотря на низкій уровень своего естественнаго состоянія, весьма близкаго къ состоянію дикихъ звѣрей, человѣкъ все таки въ достаточной мѣрѣ обладалъ умственными способностями. Онъ могъ дѣлать наблюденія, открывать причины тѣхъ золъ и бѣдствій, которыя онъ неминуемо долженъ былъ терпѣть, при отсутствіи об-

(1) De cive. c. I. § 10.

(2) *Ibidem.* § 11.

щественнаго порядка и придумывать средства къ выходу изъ этого состоянія. Естественный человѣкъ не могъ не обратить вниманія, что отсутствіе строго опредѣленныхъ правъ и обязанностей и возникающее отсюда общее соперничество и вражда служатъ источникомъ его бѣдственнаго состоянія. Такимъ образомъ человѣкъ пришелъ, или могъ придти къ нѣкоторымъ широкимъ практическимъ заключеніямъ, или правиламъ поведенія, соблюденіе которыхъ было бы желательно въ видахъ какъ его личнаго, такъ и общаго самосохраненія и счастья. Вотъ эти-то правила, по мысли Гоббза, и должны были имѣть значеніе естественныхъ законовъ нравственнаго поведенія. Намъ нѣтъ надобности передавать каждое изъ этихъ правилъ въ отдѣльности. Всѣ они представляются послѣдствіями, или практическими приложеніями коренаго закона самосохраненія, видоизмѣняемаго тѣмъ обстоятельствомъ, что человѣкъ, хотя отъ природы существо эгоистическое, вынужденъ жить вмѣстѣ съ другими людьми и, потому, ради собственныхъ своихъ интересовъ, долженъ принимать во вниманіе и уважать интересы другихъ людей. Это—точка зрѣнія эгоистическаго утилитаризма (1). Первый и основный *законъ природы* (lex naturalis) Гоббзъ формулировалъ такимъ образомъ: должно искать мира вездѣ, гдѣ можно; а гдѣ нельзя, тамъ слѣдуетъ искать всего, что можетъ служить вспомогательнымъ средствомъ для войны (auxilia belli). Но наилучшее средство къ водворенію мирныхъ отношеній есть отказъ отъ своего естественнаго права на все, уступка нѣкоторой части этого права въ пользу другихъ людей посредствомъ контракта, или договора (2). Эту мысль выражаетъ второй законъ природы. Оставляя прочія правила, которыя большею частію представляютъ частныя приложенія этихъ основныхъ законовъ человѣческаго поведенія, замѣтимъ, что ни выводъ ихъ изъ закона самосохраненія, ни распредѣленіе на классы не отличаются научной строгостью, а потому, въ настоящее время, не представляютъ никакого интереса. Стоитъ лишь обратить вниманіе, что Гоббзъ, какъ и всѣ писатели о морали и правѣ XVII вѣка, смѣшивалъ

---

(1) *См.* Вступленіе. стр. 19. 24.

(2) De cive. c. II. §§ 2. 3. *Ср. англ. изд.* c. II. § 2. Leviath. P. I. ch. XIV. p. 151—152.

нравственную точку зрѣнія съ юридической. Его „законы природы“ представляютъ смѣсь морали и права: вмѣстѣ съ предписаніями о благодарности, прощеніи обидъ, воздержности, у него стоятъ наставленія о употребленіи жребія, о доказательствахъ на судѣ и т. п.(1). Эти требованія, или правила Гоббзъ называлъ *вѣчными* и *неизмѣнными*: что они запрещаютъ, никогда не можетъ быть разрѣшено, и что они предписываютъ, никогда не можетъ быть воспрещено. Гордость, неблагодарность, нарушеніе договора, безчеловѣчіе и т. п. никогда не могутъ быть качествами хорошими, а противоположныя—дурными (2). Какъ согласить „вѣчность и неизмѣняемость“ требованій нравственнаго закона съ относительностью нравственныхъ понятій, которая у Гоббза получила характеръ чистаго субъективизма? Если всякій человѣкъ есть единственный судья того, что для него хорошо и что нѣтъ, и если въ естественномъ состояніи человѣчества нѣтъ никакой общей нормы добра и зла, кромѣ сужденій самаго индивидуума, отличающихся измѣнчивостью, то какимъ же образомъ въ это время могутъ существовать вѣчныя и неизмѣнныя понятія о добрѣ и злѣ, которыя остаются истинными во всякое время, при всѣхъ обстоятельствахъ и для всѣхъ людей? Но слѣдуетъ замѣтить, что Гоббзово ученіе о вѣчности и неизмѣнности моральныхъ идей имѣло не тотъ смыслъ, который обыкновенно придавали этимъ выраженіямъ моралисты интуитивнаго направленія. Законы природы, т. е. нормы поведенія, по ученію Гоббза, имѣютъ одинаковый характеръ со всѣми строго-научными выводами, именно—характеръ всеобщности и необходимости, въ отличіе отъ простой *опытности*, т. е. эмпирическихъ обобщеній. Та, напримѣръ, истина, что миръ лучше войны, или что для достиженія мира требуется взаимное ограниченіе естественнаго права всѣхъ на всѣ вещи, также достовѣрна, какъ и любая истина выражающая необходимый порядокъ природы, или какъ и геометрическая теорема (3). Согласіе людей въ моральныхъ истинахъ объясняется, съ точки зрѣнія Гоббза, общностью человѣческой природы: человѣческихъ стрем-

(1) De cive. c. II. §§ 2—25. Leviath. c. XIV XV. p. 151—165.
(2) De cive c. III. § 29.
(3) Leviath. ch. XLVI. p. 396 De cive. Praef. ad lectores.

леній и страстей, а также и способности наблюденія и обобщенія. Цѣль всякаго человѣка есть самосохраненіе; средствомъ къ достиженію этой цѣли, при условіяхъ общежитія. можетъ служить лишь нѣкоторый компромиссъ: взаимныя уступки, ограниченіе личныхъ притязаній на тѣ или другія блага жизни и всѣ тѣ добродѣтели, которыя логически вытекаютъ изъ этого коренного практическаго постулята. Разумъ человѣка, не возмущаемый страстями, открываетъ эту связь причинъ и дѣйствій, или средствъ и цѣлей, которая остается вѣрной всегда, какъ бы ни разнообразились дѣйствительныя отношенія между людьми.

Интуитивные моралисты, отстаивая „вѣчность и неизмѣнность" моральнаго закона, разумѣли не только теоретическую достовѣрность его предписаній, независимую отъ опыта и отъ обстоятельствъ, въ которыхъ можетъ находиться нравственное лицо, но особенно ту обязательную силу, которая безусловно принадлежитъ этому закону. Мы обязаны, всегда и вездѣ, при всѣхъ обстоятельствахъ и во всякомъ положеніи, воздерживаться отъ несправедливыхъ поступковъ въ отношеніи къ ближнимъ. Если бы такое поведеніе противорѣчило нашей выгодѣ, нашимъ собственнымъ расчетамъ на счастье, если бы даже ближніе поступали съ нами несправедливо, платили бы намъ зломъ за добро, во всякомъ случаѣ наши обязанности въ отношеніи къ нимъ остаются неизмѣнными. Такъ въ древности училъ Платонъ и стоики, а въ новое время большая часть моралистовъ интуитивнаго направленія (1). Но Гоббзъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ ученію Епикура и его школы, не допускалъ, по крайней мѣрѣ, въ естественномъ состояніи человѣка никакихъ безусловныхъ обязанностей, которыя были бы налагаемы на него совершенно gratis, которыя не давали бы взамѣнъ нѣкоторыхъ правъ, создаваемыхъ подобными же или другими обязанностями со стороны другихъ людей и всего общества. Вообще Гоббзъ понималъ правила нравственнаго закона въ условномъ смыслѣ. Пока не существуетъ государства, съ его гарантіей безопасности, съ его распредѣленіемъ правъ и обязанностей и охраной установлен-

(1) Эта мысль хорошо выражена Платономъ въ его «Республикѣ». Rep X. 612. E.

наго правоваго порядка, требованія естественной справедливости, оставаясь вѣрными теоретически, не могутъ имѣть обязательной силы въ практическомъ отношеніи. Договоры, относительно которыхъ существуетъ опасеніе, что они не будутъ исполняться которой-либо изъ сторонъ, не могутъ быть дѣйствительными, и нарушеніе ихъ не можетъ быть названо несправедливымъ, пока не будетъ устранено это опасеніе (1). Гоббзъ, дѣлая уступки обычнымъ понятіямъ людей о нравственности, различалъ между внутренней и внѣшней обязательностью моральныхъ правилъ. Въ естественномъ бытѣ они обязательны для человѣческой совѣсти, in foro conscientiae, но не для поведенія, въ отношеніи къ другимъ людямъ; въ это время люди называются справедливыми не по своимъ поступкамъ, а по своимъ намѣреніямъ и совѣсти. Говоря другими словами, въ своемъ природномъ бытѣ человѣкъ можетъ быть настроенъ совершенно миролюбиво и, въ тоже время, въ видахъ самообороны, дѣлать всяческое зло своимъ ближнимъ (2). Но это различіе между forum internum et externum слишкомъ искуственно и не имѣетъ основаній въ Гоббзовой системѣ морали и права. Оно любопытно лишь какъ свидѣтельство желанія Гоббза не слишкомъ широко расходиться съ нравственнымъ сознаніемъ человѣчества. Гораздо логичнѣе, со стороны Гоббза, было полное отрицаніе моральной и юридической справедливости во время войны всѣхъ противъ всѣхъ. Гоббзъ склонялся къ этому мнѣнію, особенно, въ Левіаѳанѣ, позднѣйшемъ и болѣе зрѣломъ изъ его трактатовъ. Подлинная мысль Гоббза та, что въ состояніи природы, при всеобщемъ страхѣ и опасеніи, не можетъ быть ничего справедливаго и несправедливаго. Справедливость предполагаетъ постоянное расположеніе воли отдавать всякому то, что принадлежитъ ему (suum cuique), но въ естественномъ бытѣ нѣтъ и не можетъ быть никакой собственности, никакого различія между своимъ и чужимъ, поэтому не можетъ быть ничего справедливаго и несправедливаго. Справедливость можно опредѣлить также, какъ исполненіе принятыхъ на себя обязательствъ и договоровъ. Но эти договоры имѣютъ и могутъ имѣть зна-

(1) Leviath. ch. XV. p. 158.

(2) De cive c. III § 27. 28. *Cp.* Annotatio ad § 27.

ченіе (validity) лишь при существованіи верховной власти; потому что только принудительная сила (coercive power) главы государства можетъ заставить людей исполнять договоры страхомъ наказанія, превышающаго ту выгоду, которую можно ждать отъ нарушенія принятаго на себя обязательства (1). Гоббзъ предвидѣлъ, что его ученіе объ условномъ характерѣ нравственныхъ и юридическихъ обязанностей можетъ послужить поводомъ къ обвиненію его ученія въ безнравственности. Если цѣль человѣка есть самосохраненіе, если все, что служитъ этой цѣли есть благо и все, что противорѣчитъ ей есть зло; то не слѣдуетъ ли отсюда, что всякій можетъ дѣлать все, что онъ признаетъ нужнымъ для своего сохраненія и счастья? Человѣкъ можетъ не исполнять договоровъ и нарушать ихъ, если это только клонится къ его выгодѣ; особенно если, по своему положенію въ обществѣ, своей силѣ, богатству и т. п., онъ можетъ пренебрегать мнѣніемъ другихъ и не бояться наказанія. Если цѣль всѣхъ дѣйствій человѣка есть его выгода, то пельзя сказать, чтобы человѣкъ поступалъ несправедливо, когда онъ своимъ поступкомъ обезпечиваетъ для себя наибольшую сумму выгодъ и преимуществъ (2). Интересно, какъ отвѣчалъ Гоббзъ на это возраженіе, которое потомъ дѣйствительно выставляли его оппоненты. Онъ не допускалъ, чтобы несправедливый поступокъ могъ былъ выгоднымъ. Всякая несправедливосгь, по мысли Гоббза, проистекаетъ изъ ошибочнаго разсчета относительно тѣхъ послѣдствій, которыя изъ него произойдутъ для нашего счастья. При государственномъ устройствѣ, когда существуетъ власть, всегда готовая принудить къ исполненію договоровъ и карать ихъ нарушителей, всякое нарушеніе справедливости клонится ко вреду несправедливаго человѣка. Но и во время войны всѣхъ противъ всѣхъ справедливый образъ дѣйствій, вѣрность принятымъ обязательствомъ, честное отношеніе къ своимъ союзникамъ и т. п. составляютъ необходимое условіе личнаго благосостоянія (3). Эти разъясненія Гоббза по-

---

(1) Leviath. ch. XV. p. 158.

(2) Leviath. c. XV. p. 158—159.

(3) *Ibidem*. p. 159.

казываютъ, что онъ не былъ защитникомъ эгоизма въ смыслѣ необузданнаго и неразумнаго преслѣдованія личныхъ выгодъ, ко вреду всѣхъ другихъ людей. Правда, Гоббзъ считалъ единственнымъ мотивомъ дѣйствій стремленіе каждаго индивидуума къ личному благосостоянію. Но такъ какъ человѣкъ вынужденъ жить съ другими людьми, то онъ долженъ соображать свои выгоды съ выгодами другихъ людей. Онъ долженъ искать удовлетворенія своихъ личныхъ желаній при условіяхъ, налагаемыхъ на него фактомъ сожительства съ другими лицами, имѣющими такія же стремленія. Въ своемъ поведеніи онъ долженъ руководиться расчетомъ всѣхъ хорошихъ и дурныхъ для себя послѣдствій, которыя можетъ навлечь его поступокъ со стороны ближнихъ. Вотъ этотъ расчетъ, или собственное благоразуміе, по мнѣнію Гоббза, и приводитъ не предубѣжденнаго человѣка къ тому выводу, что уваженіе чужихъ правъ и, вообще, справедливый образъ дѣйствія есть наивѣрнѣйшее средство къ его собственному благополучію. Для оцѣнки Гоббзовой теоріи морали слѣдуетъ имѣть въ виду, что Гоббзъ былъ первымъ мыслителемъ новаго времени, который полагалъ условіе общественнаго порядка въ гармоніи частныхъ интересовъ, въ взаимномъ приспособленіи и ограниченіи индивидуалитическихъ стремленій. Поэтому нельзя сказать, чтобы Гоббзъ былъ защитникомъ эгоизма въ узкомъ смыслѣ этого слова. Напротивъ, онъ высказалъ мысль, весьма распространенную между утилитаристами XVIII вѣка, что нравственность состоитъ въ ограниченіи эгоизма, въ пожертвованіи значительной долей личныхъ выгодъ ради общаго блага, которое въ тоже время есть благо и самаго индивидуума. Эта теорія, что добродѣтель есть наилучшая политика и наиболѣе вѣрный разсчетъ въ жизни, составляетъ, какъ увидимъ, отличительную черту ученія не только утилитаристовъ, но и многихъ защитниковъ абсолютной нравственности. Различіе между Гоббзомъ и новѣйшими приверженцами гармоніи интересовъ, наприм. *Бастіа* (*Bastiat*), заключается въ пессимизмѣ Гоббзовой теоріи. Гоббзъ съ гораздо большимъ недовѣріемъ смотрѣлъ на эгоистическія тенденціи частныхъ лицъ и цѣлыхъ сословій, гораздо меньше вѣрилъ въ возможность естественнаго приспособленія человѣческихъ интересовъ, чѣмъ новѣйшіе защитники такъ называемой *laissez faire theorie*. Послѣ Гоббза постепенно выработывалась, въ связи съ разви

тіемъ политической свободы Европейскихъ народовъ, теорія наивозможно меньшаго вмѣшательства государства, или правительства въ общественныя отношенія между подданными, которыя регулируются, съ этой точки зрѣнія, наилучшимъ образомъ конкуренціи и постепеннымъ приспособленіемъ интересовъ. Но Гоббзъ былъ далекъ отъ этой теоріи: напротивъ, онъ признавалъ государство, въ лицѣ верховной власти, единственнымъ источникомъ права и его охраной, единственнымъ средствомъ ограниченія личнаго произвола и устраненія возникающей отсюда общественной вражды и неурядицы. Правда, Гоббзъ допускалъ начало ассоціаціи, возможность образованія между людьми частныхъ союзовъ и прежде образованія государства; но эти ассоціаціи, по его мнѣнію, отличаются неустойчивостью, могутъ имѣть лишь временный характеръ и прекращаются съ достиженіемъ тѣхъ цѣлей, ради которыхъ они возникали, а также и вслѣдствіе взаимнаго недовѣрія и раздоровъ между ихъ членами. Вообще, Гоббзъ выдвигалъ эгоистическія стремленія человѣка со стороны ихъ взаимнаго противорѣчія и борьбы, а не со стороны возможнаго ихъ примиренія и объединенія въ видахъ общественной коопераціи.

Гоббзу предстояла трудная задача объяснить, какимъ образомъ изъ естественнаго состоянія всеобщей войны могъ возникнуть строй государственной жизни. Онъ представлялъ себѣ людей, въ ихъ естественномъ состояніи, въ видѣ атомовъ, не имѣющихъ между собой ничего общаго, не соединенныхъ ни какими внутренними узами, находящихся подъ преобладающимъ дѣйствіемъ силъ отталкивающихъ, а не притягивающихъ. Гоббзъ отвергалъ ученіе Аристотеля, что человѣкъ, по самой своей природѣ, есть существо предназначенное къ политическому союзу. Гоббзъ утверждалъ, что человѣкъ, по своей природѣ, не имѣетъ склонности къ общежитію, что жизнь въ государствѣ есть обстоятельство случайное, которое могло быть и не быть, которое принадлежитъ человѣку ex accidente (2). Существенное свойство человѣка

---

(1) De cive c. I. § 2.

(2) *Ibidem*. Эти разсужденія Гоббза показываютъ, что онъ, до нѣкоторой степени находился еще подъ вліяніемъ схоластическихъ идей и схоластической манеры мыслить.

есть стремленіе къ самосохраненію и личному счастью, тогда какъ желаніе имѣть союзниковъ и друзей возникаетъ уже изъ этого стремленія, какъ желаніе средствъ къ достиженію коренной цѣли существованія и, поэтому, есть фактъ случайный, или производный (1). Люди пришли къ мысли войти между собой въ союзъ (union), вслѣдствіе опыта тѣхъ бѣдствій, которыя они претерпѣвали въ естественномъ состояніи. Побужденіемъ для нихъ служилъ не прирожденный соціальный инстинктъ, какъ у нѣкоторыхъ животныхъ (2), не влеченіе къ обществу другихъ людей, а необходимость, бѣдность (egestas) и желаніе улучшить свое положеніе. Единственнымъ средствомъ къ прекращенію вообще вражды и водворенія мира было подчиненіе воли всѣхъ отдѣльныхъ лицъ волѣ одного лица или совѣта, отказъ въ пользу одной верховной власти отъ естественнаго права на всѣ вещи. Гоббзъ думалъ, или по крайней мѣрѣ такъ говорилъ, какъ будто бы думалъ, что этотъ фактъ дѣйствительно когда-то произошелъ въ исторіи человѣчества. Люди, для которыхъ сдѣлалась невыносима естественная война всѣхъ противъ всѣхъ, согласились подчиниться волѣ одного или нѣсколькихъ лицъ. Они заключили ме-

---

(1) De cive c. I. § 2. Annot.

(2) Любопытно, какъ Гоббзъ понималъ различіе между человѣкомъ и соціальными животными. Такъ какъ этого рода животныя, напримѣръ, пчелы, муравьи и т. п. въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ руководствуются инстинктомъ, а не разумомъ, то между ними нѣтъ споровъ, зависти и вражды. У нихъ нѣтъ понятія о частной собственности, отдѣльной отъ собственности общественной. Они не отыскиваютъ недостатковъ въ своихъ правителяхъ, не стремятся къ нововведеніямъ и реформамъ, поэтому у нихъ нѣтъ смутъ и усобицъ. Они не проводятъ тонкихъ различій между вредомъ (damnum) и нарушеніемъ права (injuria), поэтому не ищутъ своихъ правъ, когда имъ хорошо жить, и не возмущаются противъ своихъ правителей. Человѣческое общество во всѣхъ этихъ отношеніяхъ представляетъ весьма непривлекательный контрастъ съ обществами животныхъ. Разумъ, которымъ гордится человѣкъ, по мнѣнію Гоббза, есть печальная его привиллегія, по крайней мѣрѣ, пока онъ не придетъ къ сознанію необходимости ограниченія естественной свободы. Даже отсутствіе у животныхъ языка Гоббзъ считалъ выгоднымъ для цѣлей ихъ общежитія: не имѣя словъ, животныя не могутъ, подобно людямъ, хорошее представлять дурнымъ и наоборотъ. Leviath. ch. XVII. De corp. polit. P. I. c. VI. § 5. De cive. c. V. § 5.

жду собой контрактъ, или договоръ (original contract, or compact), который можно представить такъ, какъ будто бы всякій человѣкъ сказалъ всякому другому: „я представляю право и полномочіе этому лицу, или собранію лицъ управлять мной на томъ условіи, чтобы и ты и всякій другій сдѣлали то же самое". „Таково происхожденіе государства (Commonwealth)", говоритъ Гоббзъ, „этого великаго Левіаѳана, этого смертнаго бога, которому, послѣ Бога безсмертнаго, люди болѣе всего обязаны миромъ и защитой" (1).

Въ настоящее время представляются интересными не столько тѣ или другія ошибочныя воззрѣнія Гоббза, сколько причины, которыя приводили его къ этимъ воззрѣніямъ. Главнымъ источникомъ односторонніхъ, а иногда и совсѣмъ ложныхъ теорій, господствовавшихъ въ политикѣ и философіи морали и права предшествовавшихъ столѣтій, служило отсутствіе научныхъ понятій объ историческомъ прогрессѣ человѣчества и исключительное господство чисто умозрительной методы въ наукахъ о человѣкѣ. Идея историческаго роста и развитія разныхъ сторонъ человѣческой жизни была неизвѣстна мыслителямъ XVII-го и большой части прошлаго столѣтія. Не слѣдуетъ забывать, что новая философія выступила на смѣну теологіи, которая объясняла происхожденіе такихъ важныхъ феноменовъ въ жизни человѣчества, какъ религіи, языка, политическихъ учрежденій и т. п. непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества. Не довольствуясь этимъ объясненіемъ, философы выдвигали идею естественнаго, человѣческаго происхожденія этихъ фактовъ. Но, при отсутствіи правильныхъ понятій объ историческомъ развитіи, единственнымъ способомъ происхожденія религіи, государства и т. п., который они были въ состояніи противопоставить теологической теоріи, представлялся имъ человѣческій произволъ, или собственная изобрѣтательность человѣческаго разума. Это значило, что люди, сознавая пользу извѣстныхъ вѣрованій и учрежденій, преднамѣренно придумали и изобрѣли ихъ, и притомъ вдругъ, сразу въ томъ же видѣ, или по крайней мѣрѣ весьма близкомъ къ тому, въ какомъ они существуютъ и въ настоящее время. Эта наивная гипотеза въ настоящее вре-

(1) Leviath. ch. XVIII. p. 171.

мя не заслуживаетъ серьезнаго опроверженія. Но она любопытна, потому что характеризуетъ младенческое состояніе наукъ о человѣкѣ въ это еще не слишкомъ далекое отъ насъ время Слѣдуетъ обратить вниманіе, что этотъ способъ объясненія фактовъ частной и общественной жизни человѣка включалъ въ себѣ два предположенія, которыя одинаково ложны и кромѣ того находятся между собой въ внутреннемъ противорѣчіи. Съ одной стороны философы этого не историческаго направленія предполагали, что когда-то въ незапамятныя времена совершились событія такого рода, которымъ нѣтъ и не происходитъ ничего подобнаго въ настоящемъ опытѣ. Теперь мы не видимъ, чтобы какое нибудь человѣческое племя, сначала совсѣмъ лишенное дара рѣчи, вдругъ придумало искусство выражать свои чувства и мысли посредствомъ членораздѣльныхъ звуковъ. Но большая часть старинныхъ мыслителей предполагали, что было время когда люди, побуждаемые потребностью дѣлиться между собой чувствами и мыслями, изобрѣли языкъ, который вышелъ изъ ихъ головы вдругъ, съ вполнѣ развитыми формами, такъ сказать, во всеоружіи, какъ Минерва изъ головы Юпитера (1). Теперь мы не наблюдаемъ, какъ масса людей, жившихъ сначала въ отчужденіи, даже въ безпрерывной враждѣ между собой, собравшись въ одинъ прекрасный день, заключаетъ договоръ прекратить эту войну и подчиниться одной власти и, такимъ образомъ, изобрѣтаетъ государство, со всѣми его учрежденіями, законами, администраціей и т. п. Но старинныя теорія опирались на предположеніяхъ подобнаго рода. Такія событія, полагавшія начало совершенно новому порядку вещей въ жизни человѣчества, безъ всякой предварительной подготовки, вдругъ и какъ бы изъ ничего, въ человѣческой исторіи играли роль катастрофъ въ исторіи земнаго шара Исторія человѣчества насиль-

---

(1) *См. H. Steinthal*: Der Ursprung der Sprache. ed. 3. 1877. Особ первыя четыре главы. Такъ какъ законы развитія, въ сущности, одинаковы по отношенію къ разнымъ сторонамъ человѣческой природы, и трудности, заключающіяся въ вопросахъ о происхожденіи религіи, нравственности, правовыхъ учрежденій и т. п. аналогичны съ трудностями, заключающимися въ проблемѣ о происхожденіи и развитія языка, то сочиненія въ этомъ родѣ имѣютъ интересъ не для однихъ только филологовъ

ственно разрывалась на два періода, раздѣленные непроходимой бездной. Первый періодъ представлялъ рядъ необыкновенныхъ событій, потомъ уже не повторявшихся въ человѣчествѣ; послѣдній наполняется однообразнымъ продолженіемъ существованія того, что произошло въ первомъ періодѣ. Эти представленія, исключавшія всякую идею о процессѣ медленнаго постепеннаго развитія, подъ вліяніемъ цѣлой группы отчасти постоянныхъ, отчасти измѣнчивыхъ причинъ, весьма ясно носятъ на себѣ признаки своего родства съ теологическими воззрѣніями. По мнѣнію прежнихъ теологовъ, человѣческія идеи, моральныя и религіозныя, человѣческая рѣчь и важнѣйшіе факты общежитія были непосредственнымъ внушеніемъ Божества, чудеснымъ дѣйствіемъ Божественной Воли; по ученію философовъ, эти факты были не менѣе чудеснымъ продуктомъ человѣческаго измышленія и произвола. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не чудо, если одинъ человѣкъ, какъ Ликургъ, Солонъ, или Нума Помпилій, могъ выдумать законы для цѣлаго народа, если жрецы могли сочинить религію, не говоря уже о еще болѣе чудесныхъ фактахъ изобрѣтенія языка и государственнаго строя? Невѣроятность всѣхъ этихъ гипотезъ служила причиной, почему весьма замѣчательные умы, и не только XVII-го, но даже и XVIII столѣтія, предпочитали держаться теологической точки зрѣнія въ вопросѣ о происхожденіи тѣхъ или другихъ фактовъ въ исторіи человѣчества.

Другое предположеніе, заключавшееся въ теоріяхъ искусственнаго происхожденія этихъ фактовъ, состояло въ томъ, что люди, жившіе и дѣйствовавшіе въ первомъ періодѣ человѣчества, представлялись такими же какъ теперь. Первымъ изобрѣтателямъ религіи, языка, государства и законовъ приписывались такія же умственныя способности, такія же понятія, чувства и намѣренія, то же искусство комбинировать извѣстные планы и средства къ ихъ осуществленію, какія могутъ принадлежать лишь лучшимъ геніальнѣйшимъ людямъ настоящей эпохи. Древніе учредители государственныхъ порядковъ, эти гипотетическіе люди природы и полумиѳическіе законодатели, которые, по предположенію, жили внѣ условій цивилизаціи и только закладывали ея основы, представлялись въ родѣ великихъ министровъ Англіи XVIII вѣка. Мы видѣли уже, какъ люди въ естественномъ состояніи, которое Гоббзъ изображалъ состояніемъ грубой звѣр-

ской дикости, отлично понимали свои выгоды и невыгоды, и умѣли посредствомъ правильныхъ индуктивныхъ пріемовъ открывать истинныя причины своихъ бѣдствій и настоящія средства къ ихъ прекращенію. Подобныя представленія могли возникнуть только при отсутствіи точныхъ историческихъ и этнологическихъ знаній. Они были полнымъ извращеніемъ дѣйствительныхъ пунктовъ сходства и различія между первобытной и нынѣшней культурой. Общіе законы человѣческой природы, также какъ и законы внѣшней природы, въ доисторическую эпоху были тѣ же, какъ и теперь. Отсюда и самыя обнаруженія человѣческой активности, способы человѣческаго творчества, какъ бы они ни отличались въ частностяхъ, въ отдаленные періоды жизни человѣчества происходили съ той же постепенностью, съ какой они совершаются и въ настоящее время. Чего люди не въ состояніи сдѣлать теперь, того они не могли произвести и въ отдаленныя эпохи; но тотъ же самый процессъ развитія, который продолжается и въ настоящее время, начался вмѣстѣ съ началомъ человѣчества. Поэтому переходъ отъ состоянія грубой животности, который совершила одна часть человѣческаго рода, возможенъ и для тѣхъ племенъ, которыя въ настоящее время коснѣютъ въ крайней дикости. Самый процессъ ихъ развитія, какъ скоро будутъ даны для него надлежащія условія, долженъ происходить съ той же постепенностью и, приблизительно, проходить тѣ же фазисы, которые пережили цивилизованныя расы. Но какъ нынѣшніе дикари весьма непохожи на образованнаго Европейца, такъ, или даже еще больше первые двигатели человѣческой культуры отличались отъ нынѣшнихъ по свойствамъ какъ умственной и моральной, такъ, слѣдуетъ полагать, и физической природы.

Политическая теорія Гоббза представляетъ наиболѣе первобытную, архаическую форму теорій апріорно-конструктивнаго направленія, господствовавшихъ, особенно, у французскихъ политическихъ писателей прошлаго вѣка. Различіе между Гоббзомъ и Руссо заключается въ выводахъ, къ которымъ они пришли, а не въ методѣ, которой они слѣдовали. Мы сказали уже, что метода политическихъ разсужденій Гоббза есть антитезъ исторической методы. Она состоитъ въ умственномъ, обыкновенно, произвольномъ, насильственномъ разложеніи сложныхъ фактовъ, въ такомъ же чисто умозрительномъ построеніи опредѣленій и

выводѣ изъ нихъ тѣхъ или другихъ частныхъ положеній. Гоббзъ анализировалъ сложную идею государства на ея составные элементы: правительство и народъ. Это самое поверхностное разложеніе понятія государства, которое представляется съ перваго взгляда, но которое опускаетъ изъ виду массу фактовъ, входящихъ въ это понятіе. Спрашивается, существовалъ ли когда нибудь хотя одинъ народъ, не имѣвшій никакого правительства, конечно, правительства не въ смыслѣ англійской королевской власти, съ отвѣтственными министрами и парламентомъ, но въ болѣе общемъ смыслѣ, не исключающемъ власти отца, или старшаго въ родѣ, или военнаго предводителя? И можетъ ли масса людей, не имѣющихъ между собой ничего общаго, случайно очутившихся на опредѣленной территоріи, быть названа народомъ въ сколько-нибудь точномъ смыслѣ этого слова? Гоббзъ, оставляя въ сторонѣ правительство какъ фактъ, будто бы, производный и случайный, и анализируя понятіе народа, находитъ, что народъ состоитъ изъ индивидуумовъ. Это понятіе о народѣ опускаетъ изъ виду всѣ условія и признаки того, что называется національностью, національнымъ единствомъ. Для удобства геометрическихъ построеній Гоббзъ, дальше, принимаетъ всѣхъ индивидуумовъ за равныя между собой единицы, совершенно какъ математикъ единицы, слагаемыя въ одно число, считаетъ равными. Гоббзъ намѣренно опустилъ изъ виду всѣ причины неравенства, исторически возникшія между людьми,—для того чтобы въ послѣдствіи имѣть возможность провести идею одинаковаго всѣхъ безправія предъ правительствомъ. Французскіе революціонеры слѣдующаго столѣтія изъ идеи равенства, которая у Гоббза имѣла видъ гипотезы, сдѣлали догматъ и пользовались ей съ цѣлью уничтожить всякія исторически возникшія неравенства въ государствѣ. Продолжая свой анализъ въ томъ же духѣ, Гоббзъ обращается къ индивидууму и открываетъ въ немъ разумъ и страсти. Умъ внушаетъ людямъ необходимость мирныхъ отношеній и ограниченія произвола, а страсти служатъ причиной всеобщей войны, потому что онѣ побуждаютъ каждую единицу заботиться лишь о себѣ самой. Существованіе такихъ страстей, чувствованій, духовныхъ волненій, которыя имѣютъ противоположную тенденцію, т. е. способствуютъ къ сближенію людей между собой и, такимъ образомъ, могли положить первое зерно

государственному единенію Гоббзъ, какъ мы видѣли, прямо отрицалъ. Но, спрашивается, какимъ же образомъ изъ этой массы ничѣмъ не связанныхъ, борющихся между собой элементовъ могло возникнуть одно цѣлое, называемое государствомъ? Для того чтобы выйдти изъ этого затрудненія, Гоббзъ прерываетъ нить своихъ апріорныхъ построеній и обращается къ фикціи первоначальнаго контракта, или, другими словами, коллективнаго и преднамѣреннаго изобрѣтенія государственныхъ формъ жизни. Эта гипотеза находится въ противорѣчіи съ ученіемъ Гоббза о первоначальномъ антагонизмѣ между людьми въ ихъ естественномъ состояніи всеобщаго безправія. Гоббзъ думалъ, что государство можетъ существовать только подъ условіемъ гармоніи интересовъ всѣхъ лицъ, составляющихъ его. Но, съ другой стороны, онъ понималъ, что гармонія интересовъ можетъ быть установлена лишь подъ условіемъ крѣпкой государственной организаціи. Такимъ образомъ получается антимонія, неизбѣжно присущая всякой теоріи преднамѣреннаго изобрѣтенія какихъ-бы то ни было широкихъ фактовъ человѣческой жизни, которые, на самомъ дѣлѣ, составляютъ результатъ естественнаго развитія. Антиномія состоитъ въ томъ, что факты, въ существѣ дѣла, неразрывно связанные между собой, взаимно обусловливающіе одинъ другой, поперемѣнно то одинъ, то другой, выдѣляются изъ этого живаго взаимодѣйствія и разсматриваются какъ односторонняя причина, которая, будто бы, сначала существуетъ одна, а потомъ производитъ другой фактъ, въ опредѣленное время, какъ свое послѣдствіе. Теорія преднамѣреннаго изобрѣтенія языка можетъ служить поясненіемъ этого противорѣчія, составляющаго неизбѣжное послѣдствіе ложной теоріи причинной связи въ явленіяхъ соціальной жизни. Для того чтобы люди могли изобрѣсти языкъ, они должны были обладать умомъ; но сама умственная жизнь, въ человѣческомъ ея значеніи, не могла возникнуть и достичь хотя нѣкоторой степени развитія безъ языка, такъ какъ слова служатъ опорой при образованіи большинства общихъ понятій. Противорѣчіе могло быть устранено лишь благодаря болѣе научнымъ понятіямъ о развитіи въ кругѣ жизненныхъ процессовъ, существенный характеръ которыхъ состоитъ именно во взаимнодѣйствіи всѣхъ отдѣльныхъ ихъ факторовъ и ихъ сложныхъ комбинацій. Тоже противорѣчіе присуще и теоріи преднамѣреннаго и

произвольнаго образованія государственнаго союза. Государство разсматривалось какъ источникъ всякаго правоваго распорядка между людьми, а вмѣстѣ съ нимъ и всѣхъ тѣхъ феноменовъ общественной кооперацiи и гармонiи интересовъ, которые характеризуютъ довольно развитую ступень общественности. Но для того чтобы люди могли завести государственные порядки, они должны были уже вступить между собой въ взаимодѣйствiе, должны были сознать единство своихъ интересовъ, принести въ жертву свои эгоистическiя цѣли той великой цѣли, которую они имѣли въ виду при образованiи общежитiя. Это внутреннее противорѣчiе Гоббзовой политики весьма скоро было замѣчено его противниками, преимущественно, писателями теологическиметафизическаго склада мысли, которые, впрочемъ, сами, какъ увидимъ послѣ, ничего не могли сдѣлать для разъясненiя и рѣшенiя научной проблемы о происхожденiи государства (1).

Отличительной чертой политической теорiи Гоббза, обыкновенно, признается его ученiе о томъ, что верховная власть въ государствѣ должна быть абсолютной. Правительство, разъ признанное и установленное въ силу первоначальнаго договора, становится представителемъ всего народа, обладателемъ всякихъ правъ и полномочiй. Оно издаетъ законы, т. е. тѣ правила, которыми подданные обязаны руководствоваться для того, чтобы различать правое (right) и неправое (wrong) (2); но само не связывается никакими законами, не подлежитъ никакимъ ограниченiямъ. Этотъ абсолютный характеръ принадлежитъ всякой верховной власти, кому бы она ни принадлежала въ государствѣ: одному лицу, т. е. монарху, собранiю нѣсколькихъ лицъ, или всѣму народу (3). Въ доказательство Гоббзъ приводилъ отчасти соображенiя утилитарнаго характера, именно, что всеобщее благосостоянiе подданныхъ, составляющее цѣль государства, можетъ быть достигнуто не иначе, какъ подъ условiемъ неограниченной

(1) Противорѣчiе это было указано Кудвортомъ въ его: A Treatise concerning eternal and immutable morality, изд. въ 1731. Кумберлэндомъ: De legibus Naturae disquisitio. 1671. Самуэлемъ Кларкомъ и др.

(2) Leviath. ch XXVI. p. 213.

(3) *Ibidem.* ch. XVIII. XIX.

власти правительства. Только могучая сила меча можетъ сдерживать анархическія стремленія частныхъ лицъ и сословій и, такимъ образомъ, предотвращать возобновленіе примитивной войны всѣхъ противъ всѣхъ. Но, обыкновенно, аргументація Гоббза въ пользу абсолютизма имѣетъ апріорный характеръ: отсутствіе всякихъ ограниченій верховной власти онъ выводилъ изъ самого понятія о ней какъ власти верховной, т. е. не имѣющей надъ самой никакой иной земной власти; въ противномъ случаѣ, эта послѣдняя была бы властью верховной и абсолютной ([1]).

Вотъ это ученіе Гоббза, исключающее всякія права подданныхъ по отношенію къ центральной власти, приносящее въ жертву государству самое драгоцѣнное благо человѣка— свободу, послужило темой для обвиненій Гоббза въ ретроградныхъ тенденціяхъ и служило одной изъ причинъ его непопулярности. Господствующая идея XVII вѣка въ Англіи была идея свободы во всѣхъ сферахъ жизни, умственной, религіозно-моральной и политической. Но Гоббзъ былъ врагъ этого прогрессивнаго движенія, котораго онъ не понялъ, которое онъ умѣлъ оцѣнить лишь со стороны временныхъ неудобствъ, т. е. общественной неурядицы, неизбѣжно характеризующей революціонныя эпохи, подобныя той, которую Англія переживала въ XVII столѣтіи. Чтобы дать новую опору глубоко потрясенному принципу авторитета, Гоббзъ выступилъ съ своей теоріей абсолютной власти государства. Гоббзъ стремился подчинить государственному абсолютизму внутреннюю душевную жизнь человѣка. Онъ отвергалъ всякую свободу мысли и слова. Частное лицо не имѣетъ права разсуждать о томъ, что хорошо и что дурно, такъ какъ мѣриломъ добра и зла въ государствѣ служитъ законъ. Гоббзъ считалъ вредными всякія разсужденія и изслѣдованія въ области политики и права, которыя, будто, ведутъ къ бунтамъ и служатъ къ разслабленію государства. Онъ считалъ весьма опаснымъ то положеніе, что все что человѣкъ дѣлаетъ противъ совѣсти есть грѣхъ, откуда вытекаетъ нравственная обязанность для подданнаго въ нѣкото-

([1]) Этотъ пріемъ доказательства преобладаетъ въ «Левіаѳанѣ». См. ch XVIII. p. 172.

рыхъ случаяхъ отказаться отъ исполненія велѣнія верховной власти, нарушающаго очевидныя требованія справедливости. Законъ въ государствѣ есть его совѣсть, единственное мѣрило добра и зла, предъ которымъ долженъ умолкнуть голосъ совѣсти всякаго индивидуума. Слѣдовательно, законъ не можетъ быть несправедливъ: всякіе законы справедливы и исполненіе какого-бы то ни было закона не можетъ быть грѣхомъ (1). Религія, по мысли Гоббза, должна быть политическимъ учрежденіемъ: подданные обязаны исповѣдывать ту религію, которая признается верховной властью. Правда, законы государства не могутъ распространяться на убѣжденія, такъ верховная власть не можетъ предписать не вѣрить во Христа. Но она можетъ и совершенно въ правѣ предписать культъ, противный христіанству, и подданные обязаны, по крайней мѣрѣ, внѣшнимъ образомъ сообразоваться съ ея повелѣніями (2). При оцѣнкѣ этой абсолютной теоріи государства слѣдуетъ имѣть въ виду тѣ ограниченія и оговорки, которыми Гоббзъ старался смягчить ея рѣзкій характеръ. Гоббзъ писалъ подъ сильнымъ вліяніемъ своихъ личныхъ политическихъ убѣжденій, симпатій и антипатій, но въ то же время онъ былъ весьма честный мыслитель: его логическій умъ приводилъ его къ такимъ положеніямъ, которыя весьма трудно согласить его ученіемъ объ абсолютизмѣ. Тотъ же Гоббзъ, который признавалъ волю главы государства единственнымъ критеріемъ добра и зла, признавалъ справедливымъ отказъ въ повиновеніи въ томъ случаѣ, когда глава государства приказываетъ сдѣлать какое-нибудь безчестное дѣло, не вызываемое общественной пользой (3). Гоббзъ допустилъ законность даже открытаго сопротивленія правительству, въ видахъ самообороны, по естественному праву самосохраненія (4). Дѣло въ томъ, что основныя идеи практической философіи Гоббза находятся въ противорѣчіи съ ретроградными заключеніями, которыя онъ изъ нихъ дѣлалъ. Гоббзъ не знаетъ никакого другаго права, кромѣ права самосохраненія и самозащиты, которое, въ существѣ дѣла, есть не что иное какъ право силы. Это право природы, jus

(1) Leviath. ch. XXIX. p. 240. *Ср.* De cive. ch. XII. § 1.
(2) Leviath. ch. XLII. p. 320—321.
(3) *Ibidem.* ch. XXI. p. 192.
(4) *Ibidem.* p. 192—193.

naturale, проявляющееся со всей силой и необузданностью въ естественномъ состояніи человѣчества, Гоббзъ думалъ, правда, ограничить другимъ принципомъ государственнаго абсолютизма. Но удалось ли это Гоббзу? доказалъ ли онъ строго-научнымъ образомъ право верховной власти регулировать по своему усмотрѣнію и произволу, совершенно самовластно, весь строй общественной жизни, а также объяснить, почему подданные обязаны въ отношеніи къ правительству безусловнымъ повиновеніемъ? Не смотря на фикцію первоначальнаго договора, которая вводила въ политику Гоббза с ею обязанности, заимствованную изъ круга гражданскаго права, и предназначалась для освященія прерогативъ центральной власти въ государствѣ, не смотря на другія фикціи, въ родѣ поглощенія личностью государя всѣхъ отдѣльныхъ личностей ([1]), не смотря на цѣлую сѣть иногда тонкихъ силлогизацій, иногда грубыхъ софизмовъ, которыми Гоббзъ доказывалъ свой принципъ абсолютизма; во всякомъ случаѣ единственнымъ основаніемъ правъ правительства и обязанностей подданныхъ у него оставалось право силы. Эта мысль весьма прозрачно проглядываетъ у Гоббза, „Договоры“ говоритъ онъ, „суть не больше какъ слова и дыханіе, и не имѣютъ никакой иной силы обязывать, сдерживать, или защищать кромѣ той, которую они получаютъ отъ общественнаго меча, т. е. отъ несвязанныхъ рукъ человѣка, или собранія, имѣющихъ въ своихъ рукахъ верховную власть“ ([2]). Слѣдуетъ обратить вниманіе, что нѣкоторыя изъ идей Гоббза, на которыхъ онъ строилъ теорію абсолютизма, получили совсѣмъ иное употребленіе въ революціонныхъ теоріяхъ французскихъ писателей прошлаго вѣка. Такова идея естественнаго равенства всѣхъ людей, которая такими писателями какъ Гельвецій и Руссо принималась какъ дѣйствительный фактъ, когда-то существовавшій въ человѣчествѣ. Фикція первоначальнаго договора, принятая Гоббзомъ съ цѣлью дать опору его теоріи абсолютизма, получила послѣ него совершенно иное приложеніе: на ней думали основать абсолютное право народа ниспровергать правительство по собственному своему усмотрѣнію. Не смотря

([1]) Leviath. ch. XVI. p. 165—166.
([2]) *Ibidem.* ch. XVIII p. 173.

на это радикальное разнорѣчіе между Гоббзомъ и позднѣйшими защитниками правъ народа, существуетъ общая черта, которая заставляетъ отнести къ тому же классу и теорію Гоббза, не смотря на ея отрицаніе всякой политической свободы. Эта общность заключается въ предположеніи искусственнаго происхожденія государственнаго быта со всѣми его частными учрежденіями. Если весь правовый порядокъ въ государствѣ придуманъ первыми учредителями государства, то онъ можетъ быть также произвольно и измѣняемъ по волѣ тѣхъ лицъ, которые въ данное время имѣютъ въ своихъ рукахъ верховную власть, а, слѣдовательно, и силу провести эти измѣненія. Отсутствіе правильныхъ историческихъ воззрѣній на происхожденіе, развитіе и взаимную связь общественно-политическихъ учрежденій приводило къ преувеличеннымъ понятіямъ относительно измѣнчивости существующихъ порядковъ, а также къ преувеличеннымъ представленіямъ о могуществѣ законодательной функціи верховной власти. Допускалось, что эта власть можетъ, по своему усмотрѣнію, измѣнять самыя коренныя учрежденія и порядки, существующіе въ обществѣ, какъ бы ни казались они дорогими для разныхъ лицъ и сословій, какъ бы ни признавались они священными въ силу обычая, исторической давности и преданій. Это понятіе о всемогуществѣ закона и законодательной власти, возвышающейся надъ всѣми другими общественными силами, господствующей надъ всѣми частными интересами, имѣло и до сихъ поръ еще можетъ имѣть значеніе прогрессивнаго принципа въ жизни европейскихъ обществъ. Причина въ томъ, что верховная власть въ государствѣ представляется единственнымъ органомъ, имѣющимъ, относительно говоря, наиболѣе безпристрастія и средствъ къ проведенію разныхъ благодѣтельныхъ преобразованій. Но если то же положеніе разсматривать не какъ фикцію, полезную въ практическомъ отношеніи, а какъ выраженіе дѣйствительности, дѣйствительнаго характера верховной власти; то оно страдаетъ крайней односторонностью и не столько раскрываетъ, сколько прикрываетъ истинное положеніе дѣла. Дѣло въ томъ, что власть государя никогда не бываетъ и, по самому существу дѣла, не можетъ быть абсолютной. При отсутствіи всякихъ легальныхъ гарантій противъ произвола лицъ, облеченныхъ верховной властью, всякаго узаконеннаго закономъ или обычаемъ контроля надъ ними, власть любаго восточнаго деспота находитъ для себя границы во всемо

исторически сложившемся строѣ жизни народа, въ его физическихъ, умственныхъ, религіозно-моральныхъ свойствахъ, въ его глубоко укоренившихся воззрѣніяхъ, чувствахъ, стремленіяхъ и навыкахъ. Какъ извѣстный правовый порядокъ, существующій въ обществѣ, не былъ результатомъ какихъ нибудь нарочитыхъ узаконеній и преднамѣренно сознательной дѣятельности государственной власти; такъ онъ и не можетъ быть отмѣненъ или радикально измѣненъ этой властью совершенно произвольно, т. е. безъ всякаго вниманія къ потребностямъ управляемыхъ, къ господствующимъ между ними понятіямъ и стремленіямъ. Для всякаго реформатора нравственно-юридическое состояніе общества составляетъ уже нѣчто фактически данное, что онъ долженъ принимать въ расчетъ во всѣхъ своихъ преобразовательныхъ планахъ. Конечно, не слѣдуетъ опускать изъ виду, что хорошіе законы могутъ имѣть благодѣтельное вліяніе на развитіе понятій и нравовъ общества. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ законы могутъ быть выше средняго уровня нравственно-юридическихъ идей общества: они могутъ выражать лучшія и высшія идеи меньшинства, такъ или иначе получившаго вліяніе на судьбы своего народа. Но и въ этомъ случаѣ статуты и узаконенія получаютъ свое значеніе и силу, не вслѣдствіе одного только авторитетнаго своего характера; они становятся сильны не одной только силой меча, всегда готоваго карать ослушниковъ, но благодаря своему этическому содержанію, свой внутренней жизненности и соотвѣтствію высшимъ требованіямъ справедливости. Въ настоящее время эти истины сдѣлались почти тривіальными. Благодаря политическому прогрессу европейскихъ народовъ, общественное сознаніе, или общественное мнѣніе пріобрѣло значительное вліяніе и даже опредѣляющее значеніе на развитіе законодательства. Въ лицѣ лучшихъ, т. е. наиболѣе развитыхъ, въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, членовъ общества общественное сознаніе идетъ впередъ сравнительно съ существующими и дѣйствующими законоположеніями, открываетъ ихъ недостатки и указываетъ на тѣ улучшенія, которыя вызываются въ нихъ новыми требованіями жизни. Въ государствахъ, живущихъ болѣе развитой политической жизнью, это участіе общества въ законодательствѣ само дѣлается предметомъ опредѣленныхъ узаконеній и составляетъ то, что называется конституціей государства. Гоббзъ былъ врагъ всякой конституціи и всякихъ ограниченій верховной власти. Онъ настаивалъ на той, вообще, справедливой исти-

нѣ, что верховная власть, по самому существу, есть власть абсолютная. Но онъ опустилъ изъ виду чрезвычайно важный вопросъ о распредѣленіи этой власти между разными органами, лицами и учрежденіями, которымъ достигается наибольшее обезпеченіе общества противъ разнаго рода злоупотребленій. Говоря объ абсолютномъ характерѣ верховной власти, Гоббзъ не столько разумѣлъ соединенную власть короля и парламента съ его подраздѣленіями, сколько верховную власть одного короля при отсутствіи всякихъ ограниченій. Гоббзъ утверждалъ, что абсолютный монархъ, вообще, т. е. въ большинствѣ случаевъ, будетъ хорошо управлять государствомъ; потому что благосостояніе его подданныхъ согласно съ его личными правильно понятыми интересами (1). Какъ мало можно разсчитывать на подобнаго рода гарантію, Гоббзъ лучше всего могъ бы видѣть на примѣрѣ послѣднихъ Стюартовъ, если бы онъ безпристрастно судилъ о современныхъ ему событіяхъ. Исторія всѣхъ деспотическихъ правительствъ и всѣхъ революцій въ мірѣ показываетъ, какъ ошибался Гоббзъ, когда признавалъ собственное благоразуміе правителей достаточнымъ обезпеченіемъ хорошаго управленія.

Вопросъ объ отношеніи между нравственной и юридической точкой зрѣнія на человѣческія дѣла и отношенія не былъ отчетливо поставленъ Гоббзомъ. Онъ не имѣлъ правильныхъ понятій ни о нравственности ни о правѣ, поэтому былъ не въ состояніи надлежащимъ образомъ провести и границу между сферами морали и права. Рѣшеніе этой проблемы, отличающейся значительной сложностью, предполагаетъ уже значительный ростъ всѣхъ моральныхъ наукъ, особенно оно зависитъ отъ успѣховъ науки о человѣческомъ обществѣ, или соціологіи. Въ частности разграниченіе моральной и юридической сферы невозможно безъ точнаго и глубокаго анализа понятій морали и права, который долженъ опираться на изслѣдованіи частныхъ фактовъ, обнимаемыхъ той и другой сферой. Но такъ какъ относительныя границы морали и права исторически не были постоянными, а первоначально моральная и юридическая точки зрѣнія даже совсѣмъ не различались; то и вопросъ объ отношеніи морали и права не можетъ быть рѣшенъ безъ историческихъ изслѣдованій, цѣль которыхъ заключается въ открытіи общихъ законовъ

(1) De cive c. VI. § 13. Annot. Leviath. ch. XXX, p. 245.

этихъ варіацій. Въ философіи права и нравственности, въ юриспруденціи и этикѣ долгое время была господствующей апріорная метода, пріемъ вывода частныхъ истинъ изъ нѣкоторыхъ общихъ положеній и опредѣленій, повидимому, отличающихся достовѣрностью. Но безсиліе этой методы всего лучше обнаружилось въ неудовлетворительности всѣхъ попытокъ установить границы, указать точки соприкосновенія и черты различія между сферами морали и юриспруденціи. Всѣ эти теоріи опирались на произвольныхъ опредѣленіяхъ нравственности и права, ограничивавшихся немногими и притомъ поверхностными признаками этихъ понятій. Кромѣ общихъ недостатковъ, коренившихся въ неудовлетворительности самой методы наукъ о человѣкѣ, Гоббзу мѣшала подойти къ рѣшенію этого вопроса предзанятая и ненаучная идея о всемогуществѣ государства и абсолютизмѣ верховой власти. Гоббзъ не только смѣшивалъ нравственную точку зрѣнія съ юридической, но онъ стремился подчинить всю внутреннюю жизнь человѣка государственному принципу и смотрѣлъ на задачи и цѣли человѣческой жизни, исключительно, съ политической точки зрѣнія. Положенія Гоббзовой политики, выражающія эту мысль, оскорбительны для нравственнаго чувства и противорѣчатъ всѣмъ понятіямъ о правахъ личности. Гоббзъ проводилъ ту мысль, что съ учрежденіемъ государства единственный критерій добра и зла, справедливости и несправедливости есть воля главы государства, выраженная въ статутахъ и узаконеніяхъ страны. Подданные не должны имѣть своего сужденія о томъ, что хорошо и справедливо и что нѣтъ: за нихъ судитъ верховная власть и выражаетъ свои сужденія въ формѣ законовъ.

Не смотря на это отрицаніе всякой моральной автономіи, всякой свободы нравственной жизни, Гоббзъ все-таки считалъ нужнымъ указать нѣкоторыя черты различія между закономъ нравственнымъ, или естественнымъ и юридическимъ. Предписанія моральнаго закона отличаются весьма общимъ и отвлеченнымъ характеромъ и, поэтому, имъ не достаетъ, сравнительно съ законами, издаваемыми верховной властью, опредѣленности. Таковы, напримѣръ, правила десятословія: не убей, не прелюбодѣйствуй, не укради. Но какія, именно, поступки слѣдуетъ считать убійствомъ, нарушеніемъ супружеской вѣрности, воровствомъ и т. п., это опредѣляетъ дѣйствующее законодательство того или другаго государства.

Законъ устанавливаетъ нормы правовыхъ отношеній между людьми: онъ, напримѣръ, нормируетъ права собственности, отношенія между супругами, или между родителями и дѣтьми и, слѣдовательно, онъ же рѣшаетъ, какія дѣйствія составляютъ нарушеніе того или другаго права (1). Съ другой стороны объемъ обязанностей, налагаемыхъ тѣмъ и другимъ закономъ, не одинъ и тотъ же; существуютъ, правда, обязанности, предписываемыя одинаково какъ моральными такъ и юридическими законами, но существуютъ также моральныя требованія, безразличныя въ юридическомъ смыслѣ и, наоборотъ, законы государства, безразличные въ моральномъ смыслѣ. Къ числу дѣйствій хорошихъ въ моральномъ смыслѣ, а юридически безразличныхъ Гоббзъ относитъ дѣла благотворительности, предоставляемыя собственной совѣсти человѣка (2). Третій признакъ, которымъ отличается юридическій законъ отъ моральнаго, по мнѣнію Гоббза, есть строгая его обязательность, такъ какъ за его нарушеніе законодатель опредѣляетъ извѣстное наказаніе. Правила нравственнаго поведенія не имѣютъ этой юридической санкціи, а потому и называются законами не въ собственномъ, а лишь въ переносномъ смыслѣ. Но если нравственныя правила разсматривать какъ выраженіе воли Высшаго Существа, которое угрожаетъ за ихъ неисполненіе вѣчными мученіями, то съ этой точки зрѣнія они суть законы въ собственномъ смыслѣ этого слова (3).

Эта попытка указать различіе между нравственными и юридическими нормами поведенія, въ настоящее время представляется весьма неудовлетворительной. Гоббзъ не имѣлъ точныхъ понятій о нравственности, которую онъ понималъ въ смыслѣ простаго благоразумія; но его понятія и о законѣ, въ юридическомъ смыслѣ, не отличаются глубиной, потому что онъ опустилъ совсѣмъ изъ виду моральный Элементъ положительнаго законодательства. Для Гоббза со всѣмъ не существовало идеи права, т. е. понятія о справедливости, какъ высшемъ критеріи всякихъ положительныхъ,

(1) De cive c. VI. § 16. c. XVII. § 10.

(2) Leviath. ch. XXI. p. 189—190.

(3) De cive. c. III. § 33. Слѣдуя Гоббзу, писатели школы Бентама, напримѣръ, Austin, правила нравственности называли закономъ не иначе какъ въ несобственномъ, или аналогическомъ смыслѣ.

фактически существующихъ и дѣйствующихъ узаконеній. Если бы Гоббзъ имѣлъ въ виду, что существенно важный вопросъ о всякомъ законѣ есть вопросъ о его справедливости, если бы онъ обратилъ вниманіе на зависимость законовъ отъ моральныхъ понятій, существующихъ въ обществѣ, на ихъ измѣняемость вмѣстѣ съ измѣненіемъ этихъ послѣднихъ; то онъ долженъ бы допустить важное значеніе нравственности въ отношеніи къ положительному законодательству. Неопредѣленность и отсутствіе строгой обязательности моральныхъ правилъ Гоббзъ, при лучшемъ пониманіи значенія нравственности для всей общественной и государственной жизни, не долженъ былъ бы считать недостатками нравственнаго закона, сравнительно съ опредѣленными и строгими требованіями закона юридическаго. Гоббзъ недостаточно обратилъ вниманіе на то болѣе существенное и болѣе глубокое различіе между юридическимъ узаконеніемъ и нравственнымъ требованіемъ, что предметомъ перваго служатъ внѣшнія дѣйствія человѣка, а послѣднія обращены къ внутреннимъ настроеніямъ и расположенію воли (1). Внѣшніе поступки гораздо удобнѣе отнести къ извѣстнымъ классамъ, чѣмъ внутреннія побужденія, отличающіяся значительной сложностью. Обстоятельства, дѣлающія ихъ вредными для общества и, поэтому, подлежащими юридическому опредѣленію, гораздо легче могутъ быть констатированы, чѣмъ всѣ условія, опредѣляющія нравственный характеръ поступковъ. Понятно, отсюда, что юридическія правила отличаются большею опредѣленностью, чѣмъ моральныя. Но съ другой стороны приложеніе юридическаго закона къ частнымъ случаямъ, опредѣленіе, напримѣръ, виновности того или другаго лица и ея степени, предпола-

(1) Это различіе не должно быть понимаемо въ абсолютномъ смыслѣ. Однихъ хорошихъ побужденій и намѣреній не достаточно для того, чтобы человѣкъ былъ правъ въ нравственномъ смыслѣ съ объективной точки зрѣнія, хотя онъ и можетъ чувствовать себя правымъ на судѣ собственной совѣсти. Отсюда необходимость объективнаго критерія въ этикѣ. Съ другой стороны на юридическомъ судѣ, въ видахъ справедливаго приложенія закона къ частнымъ случаямъ, принимаются во вниманіе внутреннія побужденія человѣческихъ дѣйствій Но во всякомъ случаѣ остается справедливымъ, что нравственное сужденіе имѣетъ предметомъ *преимущественно* внутреннее расположеніе, а юридическій судъ —*преимущественно* внѣшнія дѣйствія отвѣтственнаго лица. *Ср. Amos* Science of Law. 1874 ch. 29—46.

гаетъ значительное участіе, собственно, нравственнаго сужденія; такъ какъ при этомъ принимаются во вниманіе нравственный характеръ, побужденія и настроенія правонарушителя. Что касается строго обязательной силы, которая, по мнѣнію Гоббза, отличаетъ юридическій законъ и которой, будто бы, совсѣмъ не достаетъ закону нравственному, то всѣ разсужденія объ этомъ Гоббза не удовлетворительны, потому что онъ не имѣлъ надлежащихъ понятій о нравственности. Можно сказать, что въ человѣческой нравственности Гоббзъ отрицалъ все, что въ ней есть дѣйствительно нравственнаго,—все, что выходитъ за предѣлы простаго эгоистическаго благоразумія. Всѣ моральныя требованія, превышающія личную заботу о собственномъ благѣ, или направленныя ко благу другихъ, Гоббзу представлялись не соотвѣтственными съ человѣческой природой, съ естественными побужденіями и влеченіями человѣка. Онъ смотрѣлъ на нихъ не какъ на результатъ естественнаго развитія человѣка, а какъ на нѣчто внѣшнее, налагаемое на человѣка извнѣ, властью государства и ея представителя. Отсюда Гоббзъ, съ точки зрѣнія своего отрицанія естественной нравственности, не могъ найти никакихъ другихъ основаній, въ силу которыхъ человѣкъ обязанъ вести себя такимъ, а не инымъ образомъ, кромѣ юридическихъ послѣдствій, т. е. наградъ, а особенно наказаній, которыми угрожаетъ законодатель. Гоббзъ, конечно, могъ и имѣлъ полное право отличать обязанность въ юридическомъ смыслѣ отъ обязанности въ смыслѣ нравственномъ. Онъ могъ и имѣлъ также право указать признакъ юридической обязанности и ея важнѣйшее основаніе въ наказаніяхъ, угрожающихъ за нарушеніе закона. Но онъ не имѣлъ ни малѣйшаго права отрицать нравственную обязанность, которая имѣетъ для себя другія и болѣе глубокія основанія, коренящіяся въ самой природѣ человѣка, въ самихъ ея свойствахъ и законахъ, а также въ законахъ человѣческаго общежитія и соціальной солидарности.

Такимъ образомъ результатомъ всего критическаго разсмотрѣнія практической философіи Гоббза слѣдуетъ признать ея несостоятельность. Особенно неудовлетворительной представляется Гоббзова теорія нравственности. Главнымъ источникомъ ошибочныхъ воззрѣній Гоббза служило его невѣрное понятіе о человѣческой природѣ. Гоббзъ смотрѣлъ на человѣка не такъ, какъ онъ существуетъ и проявляетъ свою

дѣятельность въ дѣйствительности, а внѣ всякихъ реальныхъ отношеній и вліяній, среди которыхъ онъ обыкновенно бываетъ поставленъ. Человѣкъ, въ его естественномъ состояніи, ничѣмъ не связанный съ другими людьми, внѣ семейныхъ и общественныхъ узъ, внѣ всякихъ традицій со стороны предшествовавшихъ поколѣній, есть фикція, не имѣющая ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности. Гоббзъ приписалъ этой метафизической абстракціи такія свойства, которыя онъ нашелъ нужными въ собственныхъ цѣляхъ, въ видахъ дать опору своей ретроградной теоріи государственнаго абсолютизма. Понятно, что на такомъ въ высшей степени шаткомъ основаніи онъ не въ состояніи былъ возвести сколько-нибудь прочное зданіе этики и политики. Но, во всякомъ случаѣ, этотъ приговоръ не долженъ закрывать наши глаза на весьма реальныя достоинства Гоббзовой философіи, которыя дѣлаютъ понятнымъ ея значеніе въ исторіи моральныхъ наукъ и практическихъ дисциплинъ. Философія Гоббза, по своему общему духу и направленію, гораздо болѣе отличается научностью, гораздо ближе къ современнымъ научнымъ воззрѣніямъ, чѣмъ всѣ предшествовавшія и современныя ему философскія теоріи. Гоббзъ разсуждалъ о человѣкѣ и о человѣческой жизни при наименьшемъ количествѣ богословскихъ и метафизическихъ предположеній. Въ отношеніи, собственно, къ этикѣ заслуга Гоббза состояла въ возстановленіи ея естественной зависимости отъ психологіи, а также и политики, которая въ то время обнимала не только ученіе о государствѣ, но и нѣкоторыя, правда, элементарныя начала соціологіи, или науки о человѣческомъ обществѣ вообще. Связь этики съ психологіей и политикой существовала у великихъ мыслителей древности, особенно, у Аристотеля, но въ силу особыхъ историческихъ условій она была разорвана въ средніе вѣка. Поэтому, попытка Гоббза основать науку о нравственности, частной и общественной, на законахъ психологіи, соединенная съ тенденціей разсматривать явленія нравственной жизни съ болѣе широкой соціальной точки зрѣнія, въ то время, когда онъ жилъ и писалъ, составляетъ важную заслугу въ исторіи наукъ этой группы.

Практическая философія Гоббза, при всей ея неудовлетворительности въ цѣломъ, заключаетъ въ себѣ много замѣчательныхъ идей, которыя нашли для себя развитіе и плодотворное приложеніе лишь въ послѣдствіи, которыя, по-

этому, могутъ быть названы жизненными элементами этой философіи. Такова, напримѣръ, идея детерминизма человѣческихъ дѣйствій, подчиненія ихъ общему закону причинности, составляющая теперь необходимое предположеніе всѣхъ научныхъ изслѣдованій о человѣкѣ Каковы бы ни были недостатки Гоббзова ученія о необходимости дѣйствій, заслуга его состояла въ томъ, что онъ первый изъ философовъ новаго времени указалъ непригодность схоластической теоріи индифферентизма, которая исключала самую возможность строго научной обработки моральныхъ наукъ. Начиная съ Гоббза, идея зависимости нашихъ поступковъ отъ ихъ причинъ и, ближайшимъ образомъ, отъ мотивовъ, постепенно получила право гражданства и въ философской этикѣ. Постепенно сдѣлалось яснымъ, что научное объясненіе явленій нравственной жизни должно состоять въ открытіи ихъ причинъ и въ приведеніи ихъ къ нѣкоторымъ однообразіямъ, или законамъ. Эта задача научнаго изслѣдованія нравственной жизни въ новое время была понята гораздо серьезнѣе и, какъ увидимъ, ближе подвинута къ своему рѣшенію, чѣмъ въ древнихъ философскихъ школахъ, допускавшихъ зависимость воли отъ причинъ, напримѣръ, стоической. Впрочемъ, самъ Гоббзъ немного сдѣлалъ для рѣшенія этой важнѣйшей проблемы наукъ о человѣкѣ. Его попытка указать основаніе нравственнаго поведенія въ прирожденномъ стремленіи человѣка къ самосохраненію представляется весьма неудовлетворительной, вслѣдствіе весьма слабаго развитія психологіи въ то время, а главнымъ образомъ вслѣдствіе ложнаго понятія о существѣ нравственности Но, во всякомъ случаѣ, нельзя не признать заслуги со стороны Гоббза въ томъ, что онъ обратилъ вниманіе на законъ самосохраненія, этотъ дѣйствительно основный законъ человѣческой жизни, и высказалъ нѣсколько не лишенныхъ значенія положеній о его психологическомъ выраженіи и его отношеніи къ произвольной дѣятельности. Зависимость нашихъ дѣйствій отъ чувствъ удовольствія и неудовольствія была извѣстна, конечно, и прежде Гоббза. Но Гоббзъ раскрылъ этотъ всеобщій законъ человѣческой дѣятельности съ замѣчательной, для того времени, полнотой и доказательностью и указалъ его ближайшія послѣдствія. Важнѣйшее изъ этихъ послѣдствій есть относительность понятій о добрѣ и злѣ. Правда, Гоббзъ впалъ въ крайность субъективизма, такъ какъ

мѣриломъ добра и зла у него является самъ индивидуумъ и, притомъ, со стороны только ощущающей, или чувственной природы. Но эта крайность, составлявшая у Гоббза послѣдствіе ложныхъ психологическихъ воззрѣній, имѣла значеніе протеста противъ другаго рода крайности, именно, средневѣковаго аскетизма, приносившаго въ жертву счастье индивидуума во имя религіозныхъ идей и стремленій, которыми весьма часто прикрывались интересы господствующихъ сословій, особенно, духовенства. Изъ всѣхъ моралистовъ древности Гоббзъ всего ближе сошелся съ Епикуромъ. Епикурейская этика была протестомъ противъ идеалистической морали Платона и стоиковъ, возвышенное ученіе которыхъ отличалось въ нѣкоторыхъ пунктахъ парадоксальностью, излишнимъ ригоризмомъ и несоотвѣтствіемъ съ дѣйствительными свойствами человѣческой природы. Епикурейская мораль, по своему духу, отличается бо́льшимъ реализмомъ. Она включала уже идею относительности человѣческаго знанія вообще и нравственныхъ понятій въ частности. Епикурова теорія права опиралась на идеѣ соціальнаго взаимодѣйствія и, такимъ образомъ, представляла контрастъ съ Платоновыми понятіями объ абсолютной справедливости (¹). Въ вѣкъ Гоббза была господствующей теологическая мораль, отчасти, догматическаго, отчасти, раціоналистическаго направленія, охарактеризованная нами въ предшествующей главѣ. Но въ это время, вмѣстѣ съ идеями философіи Платона и стоиковъ, проникаютъ въ философскую литературу понятія объ абсолютной, или независимой нравственности, находившіяся въ болѣе или менѣе тѣсной связи съ апріорной теоріей знанія. Лордъ Гербертъ Чербюри (Cherbury), одинъ изъ первыхъ представителей апріорной школы на почвѣ новой философіи, жилъ раньше Гоббза. Кэмбриджскіе новоплатоники были его современники. Мы не рѣшаемся утверждать, читалъ ли Гоббзъ произведеніе Чербюри De veritate, и былъ ли онъ знакомъ съ характеромъ преподаванія Кэмбриджскихъ почитателей Платона. Но, во всякомъ случаѣ, философія Гоббза была направлена не только противъ теологіи и теологическихъ

(¹) См. *Guyau*: La Morale d' Epicure 1876. *Ср.* G. Grote: Aristotle' V. II. Appendix.: Morals of Epicure.

понятій о нравственности, но и противъ тѣхъ идей о независимой, или абсолютной нравственности, прототипомъ которыхъ служили умозрѣнія Платона и стоиковъ по этому предмету. Всѣ возвышенныя разсужденія о совершенномъ счастьи добродѣтельнаго человѣка во всякихъ положеніяхъ жизни,—о совершенной независимости мудреца отъ условій его личнаго счастья, для Гоббза, были не больше какъ фразы, или даже казались ему революціонными идеями, выросшими на почвѣ демократическихъ учрежденій Греціи, составлявшихъ, для Гоббза, предметъ особеннаго отвращенія. Ученіе Епикура, что цѣль человѣка есть его личное счастье, которое измѣряется чувствами пріятными, имѣла для Гоббза значеніе всеобщаго закона человѣческой жизни и реальнаго принципа этики.

Противъ той истины, что человѣческія дѣйствія мотивируются чувствами удовольствія и страданія, едва ли можно что нибудь возразить, кромѣ указанія на ея слишкомъ общій и неопредѣленный характеръ. Она выражаетъ ту мысль, что поступки человѣка обусловливаются его личными побужденіями, что человѣкъ каждый разъ поступаетъ такъ, какъ ему пріятно, или какъ ему нравится поступить. Это совершенно простая, почти тавтологическая истина, но она можетъ имѣть важное значеніе по своимъ послѣдствіямъ и практическимъ приложеніямъ. Отрицаніе или неполное ея признаніе обнаруживалось всегда вреднымъ образомъ въ философскихъ теоріяхъ частнаго и соціальнаго поведенія. Если человѣческія дѣйствія находятся въ причинной зависимости отъ мотивовъ, которые могутъ дѣйствовать на волю не иначе, какъ посредствомъ тѣсно связанныхъ съ ними волненій пріятнаго или непріятнаго характера; то отсюда слѣдуетъ, что въ такомъ же отношеніи къ волѣ должны быть и нравственныя правила и принципы нравственнаго поведенія. Правило нравственности можетъ включать въ себѣ требованіе, направленное ко благу другаго лица, или цѣлаго общества, но оно можетъ повліять на волю человѣка и сдѣлаться мотивомъ соотвѣтствующихъ дѣйствій не иначе, какъ посредствомъ чувствъ удовольствія или страданія, такъ или иначе связанныхъ съ этими дѣйствіями. Раціоналисты и защитники абсолютной обязанности со стороны человѣка подчиняться моральному и общественному порядку не рѣдко забывали этотъ законъ человѣческой активности. За-

слуга Гоббза состояла въ томъ, что онъ снова обратилъ вниманіе на психологическій фактъ зависимости воли отъ чувствъ удовольствія и страданія. Но этотъ законъ обнимаетъ всякаго рода поступки, каковы бы они ни были въ моральномъ отношеніи: дѣла, вытекающія изъ холоднаго безсердечнаго эгоизма, какъ и высокіе подвиги любви къ человѣчеству одинаково подчиняются ему. Слѣдодательно, это—законъ въ психологическомъ, а не моральномъ смыслѣ этого слова. Ошибка Гоббза заключалась въ томъ, что онъ безъ всякихъ основаній смѣшалъ психологическую точку зрѣнія съ нравственной: вмѣсто того чтобы представить фактъ зависимости дѣйствій отъ чувствъ удовольствія и неудовольствія, какъ извѣстное однообразіе человѣческой жизни, онъ незамѣтнымъ образомъ превратилъ этотъ фактъ въ цѣль человѣческаго поведенія, которую онъ понималъ въ смыслѣ эгоистическаго удовлетворенія лишь собственныхъ потребностей дѣйствующаго агента. Такимъ образомъ безразличный, въ моральномъ смыслѣ, психологическій законъ у Гоббза сдѣлался принципомъ эгоистической морали. Гоббзъ не обратилъ вниманія на качественное различіе чувствъ удовольствія и неудовольствія, которое находится въ зависимости отъ самыхъ объектовъ, вызывающихъ эти чувства. Одинъ человѣкъ находитъ для себя удовольствіе въ умственномъ трудѣ, въ занятіяхъ наукой, въ художественномъ творчествѣ, или въ служеніи обществу и человѣчеству; другой полагаетъ свои счастіе въ чувственныхъ наслажденіяхъ, можетъ быть, грубаго животнаго характера. Конечно, съ психологической точки зрѣнія можно сказать, что мотивомъ дѣйствій того и другаго служитъ удовольствіе (1). Но какое же различіе между тѣми объектами, въ которыхъ тотъ и другой находитъ для себя удовольствіе, а также и между самыми удовольствіями! Разстояніе между подобными мотивами и обусловливаемыми ими дѣйствіями есть разстояніе между благороднымъ, нравственно добрымъ и высокопрекраснымъ, съ одной стороны, и пошлымъ, морально грязнымъ и низкимъ въ человѣческой натурѣ и

(1) Какія ограниченія, или, лучше сказать, видоизмѣненія этотъ законъ человѣческой дѣятельности встрѣчаетъ въ дѣйствительности, будетъ указано послѣ.

человѣческой жизни—съ другой. Вотъ это различіе, или этотъ контрастъ моральнаго добра и зла наука о нравственности и должна объяснить, указать его основанія и причины, или, въ случаѣ невозможности сдѣлать это, признать его кореннымъ, первоначальнымъ фактомъ человѣческой природы. Но Гоббзъ, а вслѣдъ за нимъ нѣкоторые изъ моралистовъ прошлаго вѣка, этотъ психологическій фактъ зависимости дѣйствій отъ чувствъ удовольствія и страданія выставляли какъ правило нравственнаго поведенія, какъ требованіе, чтобы человѣкъ всегда и во всемъ искалъ лишь собственныхъ удовольствій и избѣгалъ своихъ личныхъ страданій, и направлялъ свою дѣятельность соотвѣтствующимъ образомъ. Но это уже есть особая теорія поведенія, теорія эгоистическаго утилитаризма, или эгоизма, для которой этотъ фактъ не даетъ никакого основанія. Во всякомъ случаѣ, психологическій законъ зависимости воли и дѣйствій отъ мотивовъ, которые дѣйствуютъ на волю, именно—входящими въ нихъ чувствами удовольствія или страданія, находится въ ближайшемъ отношеніи къ этикѣ. Будучи раскрытъ съ надлежащей полнотой и научной точностью, онъ служитъ соединительной связью психологіи съ этикой, составляетъ одну изъ важнѣйшихъ теоремъ, которыя этика заимствуетъ у психологіи и которую постоянно должна имѣть въ виду при исполненіи своихъ собственныхъ задачъ. Не смотря на всѣ недостатки, указанные нами въ своемъ мѣстѣ, ученіе Гоббза о зависимости произвольной дѣятельности отъ чувствъ удовольствія и страданія было первымъ началомъ дальнѣйшихъ изслѣдованій англійской психологіи по этому предмету. Его описаніе процесса колебанія воли, или практическаго обдумыванія (deliberation), направляемаго чувствами удовольствія и страданія, его положеніе, что рѣшимость поступить такъ или иначе опредѣляется сильнѣйшимъ мотивомъ, было удержано почти всѣми замѣчательнѣйшими мыслителями Англіи, отъ Локка до Милля и Бэна включительно. Не смотря на постоянную оппозицію со стороны интуитивистовъ и защитниковъ свободы воли, психологическое значеніе чувствъ удовольствія и страданія, въ отношеніи къ произвольной дѣятельности, въ настоящее время составляетъ, можно сказать, біологическую истину, которая подтверждается цѣлымъ рядомъ наблюденій и опытовъ, и которая получаетъ для себя особое освѣщеніе въ общей теоріи развитія

психической жизни не только человѣка, но и животныхъ (1) Этотъ отдѣлъ психологіи имѣетъ особое значеніе для этики: многіе изъ весьма важныхъ вопросовъ этой науки могутъ найти для себя рѣшеніе, лишь благодаря точнымъ изслѣдованіямъ мотивовъ въ ихъ постепенномъ осложненіи и въ ихъ отношеніи къ человѣческой дѣятельности. Поэтому, мы считаемъ себя въ правѣ сказать, что епикурейскія симпатіи Гоббза, не смотря на ихъ отталкивающій для моральнаго чувства характеръ, оказались скорѣе выгодными для новой этики,—тѣмъ болѣе, что ученіе Гоббза объ удовольствіи и страданіи, какъ мотивахъ нашихъ дѣйствій, включаетъ въ себѣ гораздо больше психологическихъ элементовъ, чѣмъ воззрѣнія древнихъ на этотъ предметъ, не говоря уже о схоластикахъ и современныхъ Гоббзу теологахъ.

Но Гоббзъ не былъ послѣдовательнымъ эгоистомъ въ своихъ воззрѣніяхъ на задачи и цѣли человѣческой дѣятельности, какими были древніе гедонисты, моралисты школы Аристиппа и Епикура Его занималъ не столько вопросъ объ условіяхъ счастья индивидуума, сколько объ условіяхъ благосостоянія всего государства. Уже одна постановка этой въ высшей степени важной соціальной проблемы показываетъ въ Гоббзѣ мыслителя, стремившагося удовлетворять практическимъ потребностямъ новой эпохи. Политическая теорія Гоббза, разсматриваемая и оцѣниваемая съ нынѣшней точки зрѣнія, представляется весьма неудовлетворительной. Она не опиралась на точномъ изслѣдованіи человѣческой природы, не имѣла въ своемъ основаніи сколько-нибудь правильнаго понятія о задачахъ и цѣляхъ человѣческой жизни. Главная идея политики Гоббза есть полное подчиненіе эгоистическихъ тенденцій государственнымъ цѣлямъ. Но такъ какъ, по мнѣнію Гоббза, человѣкъ есть эгоистъ по самой природѣ и всѣ его стремленія направлены лишь къ захвату всего, что онъ считаетъ для себя полезнымъ, то подчиненіе эгоизма у Гоббза равнялось порабощенію всей человѣческой личности. Ложный взглядъ на человѣка, какъ на обособленное отъ всякихъ человѣческихъ связей существо,

(1) См. *Schneider*: Zur Entwickelung der Willensausserungen im Thierreich. Viertelsjahrschr. f. wissensch. Philos. 1879. v. II и III.

который помѣшалъ Гоббзу понять существо нравственности, служилъ также главной причиной его ложныхъ воззрѣній и на государство: его происхожденіе, его задачи и цѣли, и отношеніе къ отдѣльнымъ личностямъ. Гоббзъ смотрѣлъ на человѣка какъ на животное, отличающееся отъ другихъ животныхъ лишь бо́льшей степенью ума, да развѣ еще большей силой своихъ антисоціальныхъ стремленій. Но онъ не имѣлъ понятія о человѣкѣ, какъ о нравственномъ существѣ, моральной личности, достигающей свободы посредствомъ подчиненія нравственному закону добра и справедливости. Отсюда проистекало непониманіе тѣхъ внутреннихъ связей, которыя соединяютъ человѣческое общество въ одинъ союзъ,—на извѣстной ступени развитія возвышающійся до государственной организаціи. Отсюда—непониманіе тѣхъ идеальныхъ цѣлей, которымъ должно служить государство, а также внутренняго и живаго взаимодѣйствія между правительствомъ и обществомъ, составляющаго и условіе и проявленіе здоровой государственной жизни. Вообще, практическая философія Гоббза, его теорія частнаго и общественнаго поведенія включаетъ въ себѣ коренное противорѣчіе между принципами *индивидуализма* и *универсализма*, между допущеніемъ совершеннѣйшаго произвола со стороны индивидума въ естественномъ его бытѣ и требованіемъ такого же абсолютнаго подчиненія въ государствѣ. Устранить это противорѣчіе, указать особенности, заключающіяся въ самой человѣческой природѣ, и условія, возникающія вслѣдствіе соціальнаго взаимодѣйствія, благодаря которымъ простой союзъ людей становится государствомъ, а человѣкъ изъ естественнаго существа (Naturwesen) преобразуется въ нравственную личность, Гоббзу помѣшала неудовлетворительность его философскихъ принциповъ и методы. Но философія Гоббза имѣла, по крайней мѣрѣ, то значеніе, что благодаря своей логической строгости она выразила это противорѣчіе съ особенной ясностью. Своимъ несоотвѣтствіемъ съ требованіями развитой государственной жизни новаго времени теорія Гоббза обнаружила узкость своей атомической основы и заставила философскую мысль искать болѣе удовлетворительнаго рѣшенія затронутыхъ ею вопросовъ практической жизни. Кромѣ этого чисто отрицательнаго значенія, философскія изслѣдованія Гоббза вліяли на послѣдующихъ мыслителей и въ положительномъ смыслѣ. Они представляли,

послѣ морально-политическихъ теорій древнихъ философовъ, первую оригинальную попытку въ этомъ родѣ,—попытку самостоятельнаго, независимаго отъ глубоко укоренившихся теологическихъ воззрѣній, изслѣдованія въ области морали, права и политики. Гоббзъ смѣло заявилъ несогласіе съ господствовавшими идеями въ этомъ кругѣ практическихъ наукъ,—идеями, которыя въ то время получили уже характеръ предразсудковъ, мѣшавшихъ правильному развитію моральныхъ наукъ. Скептическое отношеніе къ аристотелевско-схолостическому міровоззрѣнію, основанное на довольно отчетливомъ пониманіи его коренныхъ недостатковъ, какъ въ кругѣ чисто спекулятивныхъ вопросовъ, такъ и въ области практическихъ проблемъ, дѣйствовало возбуждающимъ образомъ. Оно освѣжило философскую мысль, заставило ее недовѣрчиво отнестись къ установившимся теоріямъ и нормамъ жизни и, посредствомъ дальнѣйшей критики понятій и изслѣдованія фактовъ, искать болѣе удовлетворительнаго рѣшенія теоретическихъ и практическихъ вопросовъ (1). Дальнѣйшее развитіе англійской философіи въ томъ эмпирическомъ направленіи, которое было указано ей Бэкономъ, мы видимъ у Локка, тогда какъ ближайшимъ послѣдствіемъ философскихъ идей Гоббза была полемика противъ нихъ со стороны теологовъ и богословствующихъ раціоналистовъ XVII столѣтія.

(1) Прямую зависимость послѣдующихъ великихъ мыслителей Англіи отъ Гоббза установить въ настоящее время весьма трудно: идеи, составлявшія жизненный элементъ Гоббзовой философіи, были настолько подготовлены предшествовавшимъ развитіемъ европейской мысли, что позднѣйшіе мыслители могли приходить къ нимъ самостоятельно. Опытное направленіе, въ существѣ дѣлѣ, отмѣчающее философію Гоббза, какъ и его предшественника Бэкона, настолько вызывалось условіями новой науки и философіи, что всѣ реформаторскія стремленія примыкали къ этому направленію. Съ другой стороны, философія Гоббза, какъ продуктъ еще слишкомъ горячей борьбы съ прежнимъ міровоззрѣніемъ, включала въ себѣ много догматизма, отличалась духомъ нетерпимости и приводила къ положеніямъ слишкомъ рѣзкимъ. Этимъ объясняется, что позднѣйшіе писатели, оставаясь въ существѣ дѣла на той же почвѣ свободнаго изслѣдованія истины, на которой стоялъ и Гоббзъ, раздѣляя съ нимъ коренные принципы и самые недостатки его философіи,—въ то же время расположены были отрицать всякое родство съ нимъ, и выступали скорѣе какъ противники, чѣмъ единомышленники его сенсуальной и матеріалистической философіи.

3.

Реакція противъ Гоббза и интуитивныя моральныя теоріи XVII столѣтія.

Философія Гоббза была новымъ явленіемъ въ умственной жизни XVII столѣтія: она шла наперекоръ общепринятымъ традиціональнымъ воззрѣніямъ, сложившимся, преимущественно, подъ вліяніемъ христіанства и философіи Аристотеля, въ ея схоластической формѣ Не мудрено, поэтому, что поваторскія тенденціи Гоббза оскорбляли глубоко укоренившіеся предразсудки и представлялись опасными для богословствующихъ философовъ, или философствующихъ богослововъ того времени, воспитанныхъ въ схоластическомъ духѣ. Но философія Гоббза, не смотря на элементы будущаго здороваго развитія, заключала въ себѣ много крайне рѣзкихъ, даже прямо ложныхъ воззрѣній, въ области какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ вопросовъ,—воззрѣній, которыя не удовлетворяли требованіямъ философской мысли, оскорбляли нравственно-религіозное сознаніе лучшей части тогдашняго общества и шли въ разрѣзъ съ его вполнѣ законными стремленіями въ практической сферѣ. Вслѣдствіе этого двойственнаго характера, этого сочетанія прогрессивнаго элемента съ ретроградным, преимущественно, въ общественно-политической сферѣ, философія Гоббза встрѣтила протестъ не только со стороны консерваторовъ, защитниковъ устарѣвшихъ стремленій и навыковъ мысли, но также и тѣхъ, кому были дороги сдѣланныя уже завоеванія человѣческой свободы въ области умственной, религіозной, моральной и политической. Слѣдуетъ замѣтить, что протестъ

противъ ретроградныхъ идей Гоббза, въ болѣе опредѣленной формѣ, былъ заявленъ нѣсколько позже, благодаря новому направленію англійскаго эмпиризма въ философіи Локка. Морально-политическіе трактаты самого Локка написаны уже въ духѣ оппозиціи абсолютизму соціально-политическихъ воззрѣній Гоббза. Это сочетаніе теоретическихъ принциповъ эмпиризма съ прогрессивными стремленіями новаго времени дало философіи Локка такое громадное значеніе въ культурной исторіи XVIII столѣтія и сдѣлало его умственнымъ вождемъ этого, по преимуществу, прогрессивнаго вѣка. Но насъ пока занимаетъ реакція, вызванная сочиненіями Гоббза во 2-й половинѣ XVII вѣка до появленія Локкова „Опыта объ умѣ".

Преобладающимъ направленіемъ англійской мысли и въ эту пору, также какъ и въ первой половинѣ XVII вѣка, было теологическое; отсюда и первыми оппонентами Гоббза были теологи разныхъ религіозныхъ фракцій, на которыя распадалось въ то время англійское общество (1) Большая часть возраженій, выставленныхъ противъ Гоббза, опирались на традиціональныхъ воззрѣніяхъ, теологическихъ и философскихъ, которыя противниками Гоббза принимались за несомнѣнныя истины, но которыя или требовали доказательства, или утратили уже всякую жизненность. Конечно, теорія Гоббза была во многомъ неудовлетворительна и открыта для весьма вѣскихъ возраженій. Но большая часть его оппонентовъ не умѣли быть справедливыми къ хорошимъ сторонамъ его философіи; они часто представляли его теоріи въ гораздо худшемъ свѣтѣ, чѣмъ каковы онѣ въ дѣйтевительности; а, главное, они не имѣли твердой опоры для борьбы съ его крайними воззрѣніями, такъ какъ сами были не въ состояніи противопоставить имъ болѣе правильныхъ воззрѣній въ области метафизики и психологіи, политики и этики. Нѣкоторыя изъ заблужденій Гоббза, напримѣръ, отождествленіе нравственности съ эгоизмомъ, отрица-

(1) На сколько Гоббзъ задѣлъ интересы и предразсудки теологической партіи, показываетъ глубокая ненависть, которую долго питало къ нему духовенство, а также и громадный объемъ полемической литературы съ клерикальной стороны. *Th. Buckle*: Hist. of Civiliz. 3 ed. 1861. v. I. —357 p. Note 110.

ніе высшихъ сторонъ человѣческой природы и благородныхъ мотивовъ дѣятельности, а также крайности его политическаго абсолютизма, были очевидны и для своего разоблаченія не требовали ни глубины философскихъ воззрѣній ни особый силы критической мысли. Но что положительно было необходимо для полнаго и основательнаго опроверженія ложныхъ теорій Гоббза, это—правильныя теоріи относительно тѣхъ же вопросовъ, которые выдвинулъ Гоббзъ и на которыя такъ или иначе, хорошо или дурно отвѣчала его философія. Вотъ этого-то и не доставало теологамъ, выступившимъ противъ Гоббза во второй половинѣ XVII вѣка. Матеріализму Гоббза они могли противопоставить теизмъ и спиритуализмъ въ ихъ схоластической формѣ, т. е со всѣми несообразностями и внутренними противорѣчіями, заставившими философскую мысль новаго времени искать болѣе удовлетворительнаго рѣшенія метафизическихъ вопросовъ о Верховной Причинѣ міра и психической природѣ человѣка. Въ вопросѣ о происхожденіи знанія сенсуализму Гоббза противопоставлялась теорія врожденныхъ идей. Его ученіе о необходимости человѣческихъ дѣйствій признавалось крайнимъ, но вмѣсто его могла быть выставлена схоластическая теорія индифферентизма, не смотря на ея противорѣчіе научнымъ идеямъ новаго времени. Отрицаніе религіозныхъ основаній нравственности для своего опроверженія требовало строгихъ изслѣдованій вопроса объ отношеніи морали и религіи. Пренебреженіе Гоббза внутреннимъ критеріемъ нравственности, или совѣстью могло быть разоблачено во всей его крайности и во всѣхъ послѣдствіяхъ не иначе, какъ посредствомъ строгаго анализа всѣхъ психологическихъ фактовъ, завитыхъ въ нравственномъ одобреніи и порицаніи какъ своихъ такъ и чужихъ дѣйствій; совершенно также преувеличенное ученіе Гоббза о разнообразіи и разнорѣчіи людей въ ихъ понятіяхъ о добрѣ и злѣ могло быть опровергнуто и приведено въ надлежащія границы не иначе, какъ посредствомъ болѣе точныхъ этнологическихъ наблюденій, чѣмъ тѣ, которыми располагали какъ Гоббзъ, такъ и его оппоненты XVII вѣка. На сколько теологи того времени мало были подготовлены для борьбы съ Гоббзомъ, всего лучше показываетъ тотъ фактъ, что государственному принципу Гоббза они противополагали теологическій и единственнымъ основаніемъ моральной обязанности призна-

вали волю Божію. Но они не обратили вниманія, что въ вопросѣ о религіозномъ основаніи нравственности самъ Гоббзъ держался того же воззрѣнія; тогда какъ его ученіе о томъ, что критеріемъ добра и зла въ государствѣ должна быть воля главы государства, имѣетъ родственный характеръ съ теологическомъ принципомъ. Воля Божества также не можетъ быть раціональнымъ критеріемъ добра и зла и верховнымъ принципомъ философской этики, какъ и воля государя; потому что какъ не всѣ законы, издаваемые правительствомъ, согласны съ требованіями справедливости и и общественнаго блага, такъ и не всѣ предписанія религіознаго характера, предлагаемыя отъ имени Божества, отвѣчаютъ высшимъ нравственнымъ идеямъ, а потому и не всѣ выражаютъ дѣйствительно волю Божію. Поэтому теологическій принципъ нравственности требуетъ еще другаго критерія, посредствомъ котораго можно было бы отличать настоящую волю Божества отъ мнимой, или оцѣнивать моральный характеръ правилъ поведенія, освящаемыхъ религіей.

Но не всѣ теологическіе писатели Англіи, выступившіе противниками Гоббза съ 2-й половины XVII в., держались воззрѣній, исключавшихъ самую возможность философіи, въ смыслѣ самостоятельнаго изслѣдованія истины и раціональной основы жизни. Какъ мы видѣли уже, въ Англіи образовалась партія богослововъ раціоналистовъ, которые стремились къ примиренію религіи и философіи, признавали права разума и допускали его въ качествѣ высшей инстанціи въ вопросахъ нравственности и самой религіи. Раціоналистическое направленіе богословской мысли въ Англіи особенно усилилось къ половинѣ XVII вѣка, когда господствующая Церковь успѣла уже сложиться въ своемъ внутреннемъ строѣ и отношеніи къ государству, когда религіозныя и политическія смуты нѣсколько улеглись и, слѣдовательно, образовалась общественная атмосфера болѣе благопріятная для развитія богословской и философской мысли. Въ богословской литературѣ выступаютъ на первый планъ не столько догматическіе и церковно-практическіе интересы, сколько вопросы, касающіеся самаго существа религіи и нравственности. Наиболѣе выдающимися представителями этого измѣнившагося направленія были профессора кэмбриджскаго университета, извѣстные въ Англіи

подъ именемъ кэмбриджскихъ новоплатониковъ. Они также выступили противниками Гоббза. Борьба противъ матеріализма и другихъ крайнихъ воззрѣній была главной задачей всей ихъ какъ профессорской, такъ и литературной дѣятельности. Она придавала единство ихъ умозрѣніямъ, по своему положительному содержанію не представлявшимъ строго выработанной системы. Цѣль ихъ была, собственно, основать религію на началахъ разума. Это была первая попытка согласить религію съ философіей, сдѣланная въ нѣдрахъ протестанства, попытка, правда, не отличавшаяся такой самостоятельностью, какъ современная философія Декарта, но задуманная въ тѣхъ же видахъ и, во всякомъ случаѣ, не лишенная историческаго интереса. Нѣкоторые изъ писателей этой школы должны занять мѣсто также и въ исторіи англійской этики, такъ какъ вопросъ объ основаніяхъ нравственности составлялъ важнѣйшую тэму ихъ умозрѣній.

Въ настоящее время трудно прослѣдить всѣ вліянія, благодаря которымъ образовалась кэмбриджская школа. Въ первой половинѣ XVII вѣка въ англійскихъ университетахъ господствовала схоластика, но къ половинѣ этого вѣка новыя философскія идеи проникаютъ въ Оксфордъ и Кэмбриджъ. Философія Бэкона, исключавшая почти всѣ вопросы религіозной вѣры, не удовлетворяла примирительному направленію этихъ теологовъ раціоналистовъ. Во всякомъ случаѣ великія идеи Бэкона на столько удовлетворяли потребностямъ новой мысли, что не могли не оказать, по крайней мѣрѣ, косвеннаго вліянія на этихъ писателей, которое сказалось у нихъ сочувственнымъ отношеніемъ къ великимъ научнымъ открытіямъ того времени. Бо̀льшимъ сочувствіемъ пользовалась философія Декарта, который хотѣлъ рѣшить, съ точки зрѣнія разума, посредствомъ математически-строгой методы, тѣ же вопросы о Богѣ и мірѣ, о духѣ и матеріи, которые занимали и теологовъ Кэмбриджа (1).

---

(1) *Генрихъ Моръ*, одинъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ писателей этой школы, велъ переписку съ Декартомъ, 1648—1649 гг., изъ которой видно, что философскія творенія этого послѣдняго служили предметомъ внимательнаго изученія въ Кэмбриджѣ.

Но и философія Декарта не всѣми своими сторонами удовлетворяла мистическимъ наклонностямъ теологовъ Кэмбриджа. Съ ихъ точки зрѣнія. Декартъ отводилъ уже слишкомъ большее участіе разуму въ дѣлахъ вѣры: исходной точкой своихъ философскихъ изслѣдованій онъ принялъ полный скептицизмъ, сомнѣніе во всемъ, кромѣ собственнаго существованія. Его отношеніе къ вѣроученію Церкви отличалось большей сдержанностью и прикрытымъ скептицизмомъ. Въ физику Декартъ стремился ввести механическіе пріемы: онъ изгналъ изъ науки о природѣ таинственныя сущности схоластиковъ и старался объяснять всѣ явленія посредствомъ однихъ только законовъ движенія. Онъ былъ первымъ провозвѣстникомъ той научной идеи, что міръ долженъ быть понятъ какъ система движеній, совершающихся по строгимъ законамъ механики. Декартъ отводилъ Богу роль лишь перваго двигателя, разъ навсегда сообщившаго движеніе міровому механизму, а потомъ предоставившаго его собственнымъ законамъ. Эта черта картезіанской философіи дѣлала ее подозрительной въ глазахъ религіозныхъ мыслителей кэмбриджской школы. Они хотѣли быть не только философами, но и православными теологами англиканской Церкви. Примиреніе религіи съ философіей они понимали иначе, чѣмъ Декартъ: они полагали, что разумъ можетъ принять на себя защиту не только основныхъ началъ теизма, не одной только „естественной религіи“, но и главнѣйшихъ догматовъ христіанства. Они превозносили разумъ, называли его свѣтильникомъ Божіимъ (the candle of the Lord) (1); но въ то же время, въ духѣ схоластики, они ставили разумъ въ служебное отношеніе къ теологіи. Они хотѣли воздать разуму, что принадлежитъ ему, но воздать и вѣрѣ, что составляетъ ея принадлежность, предоставить ей „полный объемъ и широту“, а разуму указать надлежащія границы (2). Какъ понимали они эти границы, видно изъ того, что въ своихъ философскихъ трактатахъ, предназначившихся быть истинно-разумной системой вселенной, они принимали на

(1) *Culwerwell:* Disc. of the Light of the Nature. Brown's ed. Introd. p. 17—18. *См. J. Tulloch:* Rat. Theol. v. II. p. 416.

(2) *Ibidem:* p. 17.

себя защиту не только догматовъ вѣры, но даже народныхъ суевѣрій, привидѣній, колдовства и т. п. (1). Теологи Кэмбриджа готовы были допустить механическіе пріемы Галилея и Декарта, и въ этомъ состоитъ ихъ существенное различіе съ теологами схоластическаго направленія, но они допускали принципы новой науки съ разными ограниченіями, имѣвшими ненаучный характеръ. Картезіанское понятіе о Богѣ было не согласно съ ихъ глубокимъ религіознымъ чувствомъ. Они были убѣждены въ ближайшемъ непосредственномъ участіи Бога въ дѣлахъ міра, которое и прежде проявлялось и всегда можетъ проявляться нарушеніемъ естественнаго порядка природы. Но такъ какъ, съ точки зрѣнія теизма въ той формѣ, въ какой они его разумѣли, Богъ представляется существомъ удаленнымъ отъ міра, не имѣющимъ съ міромъ внутренней необходимой связи; то для возстановленія этой связи нѣкоторые изъ кэмбриджскихъ теологовъ обратились къ старинному предположенію Платона о душѣ міра, особой пластической натурѣ (plastic nature), или силѣ, посредствующей между Богомъ и міромъ. Она есть воплощенный безсознательный разумъ, исполняющій планы божественнаго Диміурга. Эта гипотеза предназначалась для объясненія, преимущественно, цѣлесообразныхъ явленій органическаго міра. Идеи этого рода, сравнительно съ ясными и научно-твердыми принципами картезіанской физики, представляютъ поворотъ къ александрійскому періоду, который даже въ Греціи былъ періодомъ упадка философской мысли.

Важнѣйшимъ источникомъ философскихъ идей для писателей кэмбриджской школы были сочиненія Платона, неоплатониковъ и другихъ мистиковъ александрійской эпохи. Но они не пренебрегали заимствованіями изъ другихъ болѣе мутныхъ источниковъ: изъ Каббалы, Трисмегиста и т. п. Объемистые ихъ фоліанты, отличавшіеся многословіемъ и запутанностью, переполнены цитатами. Но не смотря

---

(1) *Кудвортъ*, одинъ изъ наименѣе легковѣрныхъ писателей этой группы, нападалъ на Гоббза за то, что онъ объяснялъ духовидѣнія возбужденнымъ состояніемъ мозга. По мнѣнію Кудворта отрицаніе духовидѣній ведетъ къ отрицанію духовъ, а отсюда лишь одинъ шагъ къ отрицанію Божества. True Intel Syst. 1678. ch. V. § 1.

на эту ученость, имъ не доставало историческаго и критическаго смысла: они часто невѣрно понимали даже тѣхъ мыслителей, которые были для нихъ авторитетами первостепенной важности. Если отсутствіе исторической науки составляло общій недостатокъ вѣка, то кэмбриджскіе теологи больше всѣхъ отличались этимъ недостаткомъ. По своему умственному складу они были гораздо ближе къ неоплатоникамъ, чѣмъ къ Платону; но они не видѣли глубокаго различія между философскими идеями и пріемами Платона и его мистическихъ поклонниковъ позднѣйшей эпохи. Они не имѣли вкуса ни къ блестящимъ поэтическимъ достоинствамъ Платонова генія, ни къ глубокимъ діалектическимъ изслѣдованіямъ и психологическимъ анализамъ Платона. Ихъ привлекала мистическая мысль александрійцевъ, витавшая въ сумрачномъ мірѣ метафизическихъ абстракцій. Изъ сочиненій самого Платона они съ особой любовью цитировали діалоги мистическаго направленія. Вмѣстѣ съ александрійцами, они приписывали Платону нѣкотораго рода вдохновеніе свыше и, слѣдуя іудейскимъ философамъ Александріи, производили его мудрость отъ Моисея Вообще подъ философіей Платона они разумѣли нѣчто иное, а не ученіе этого философа, какую-то особую сверхъестественную мудрость, переходившую путемъ традиціи отъ Моисея къ Пиоагору, отъ Пиоагора къ Платону, отъ этого послѣдняго къ теософамъ Александріи и іудейскимъ философамъ среднихъ вѣковъ. Возрожденіе Платонизма въ этомъ смыслѣ среди XVII вѣка имъ казалось вполнѣ умѣстнымъ, вполнѣ отвѣчающимъ духовнымъ потребностямъ эпохи. Философію Гоббза, Гассенди, а отчасти и самаго Декарта они считали возобновленіемъ атомистической философіи Демокрита и Епикура. Особое отвращеніе возбуждали въ нихъ теоретическія и практическія, т. е. моральпо-политическія идеи Гоббза. Они видѣли въ немъ прямаго преемника древнихъ матеріалистовъ и гедонистовъ. Изъ одинаковыхъ спекулятивныхъ началъ, по ихъ мнѣнію, съ строгой логической послѣдовательностью вытекали одинаковые и моральные принципы: этику гедонизма, отрицаніе морали *φύσει*, они считали прямымъ послѣдствіемъ матеріалистической онтологіи и сенсуалистической теоріи знанія, которыя Гоббзъ заимствовалъ у греческихъ писателей этого направленія. Ученіе Гоббза объ относительности

понятій вообще и нравственныхъ понятій въ частности считалось простымъ повтореніемъ ученія софиста Протагора, который называлъ человѣка „мѣрой всѣхъ вещей". Но эти ложныя воззрѣнія, какъ спекулятивныя, такъ и моральныя, по мнѣнію ученыхъ Кэмбриджа, были давно уже опровергнуты Платономъ и его александрійскими преемниками. Они ниспровергли главный догматъ матеріализма, именно, происхожденіе міра изъ случайной комбинаціи матеріальныхъ частицъ. Они доказали, что во вселенной умъ существуетъ прежде матеріи, что онъ есть Верховная Причина міра, устроившая его по своимъ идеямъ и съ благими цѣлями. Они доказали также, что и въ человѣкѣ есть душа, особое начало психической жизни, которое не есть матерія, или продуктъ матеріальныхъ силъ, но имѣетъ высшее происхожденіе отъ самаго міроваго разума, имѣетъ, поэтому, особое высшее назначеніе. Божественное въ человѣкѣ и божественное въ мірѣ между собой тѣсно связаны, взаимно предполагаютъ другъ друга; отсюда, кто отрицаетъ духовное начало въ человѣкѣ, тотъ долженъ отрицать и бытіе Божіе, послѣдовательно долженъ приходить къ атеизму (1). Истинно-разумной системой міра можетъ быть только ученіе, опирающееся на основахъ теизма и спиритуализма, припимающее Бога въ мірѣ и душу въ человѣкѣ. Говоря иначе, разумнымъ міровоззрѣніемъ можетъ быть только теистически-религіозное міровоззрѣніе, которое въ своихъ философскихъ основаніяхъ было выработано въ идеалистическихъ философскихъ школахъ Греціи (2).

Полемизируя во имя этихъ принциповъ съ современными философами, Кэмбриджскіе новоплатоники не отличались умѣренностью и справедливостью. Они были, во-

(1) Nullus Spiritus, nullus Deus. *H. More,* въ сочиненіи спеціально посвященномъ опроверженію атеизма: Antidote against Atheism. *См. Tulloch*: Rat Theol. v II. p. 170.

(2) Различія греческихъ философовъ въ ихъ понятіяхъ о Богѣ и отношеніи Его къ міру представлялись неважными. Кэмбриджскіе теологи смотрѣли на греческія философскія системы сквозь призму своихъ собственныхъ воззрѣній и всѣхъ греческихъ мыслителей, кромѣ атомистовъ и скептиковъ, считали такими же теистами, какими они были сами. Они мало обращали вниманія на глубокое различіе классическихъ философскихъ воззрѣній съ христіанскими.

обще, плохіе критики чужихъ теорій, не согласныхъ съ ихъ собственными: они не умѣли взглянуть на міръ чужими глазами, допустить хотя на время, хотя въ видѣ гипотезы справедливость чужаго предположенія, чтобы оцѣнить всѣ его логическіе выводы и послѣдствія. Вслѣдствіе отсутствія этого необходимаго условія правильной и безпристрастной критики, они не могли оцѣнить то, что было хорошаго въ ненавистныхъ имъ теоріяхъ, различить зерно заключавшейся въ нихъ истины отъ примѣси ошибокъ и преувеличеній. Ученія сенсуализма и матеріализма они представляли, обыкновенно, въ худшемъ свѣтѣ, чѣмъ какавы они были на самомъ дѣлѣ. Въ сочиненіяхъ Гоббза они выбирали такія положенія, которыя, внѣ связи съ другими его воззрѣніями, представляются особенно парадоксальными, причемъ опускались изъ виду разныя объясненія и оговорки, которыми Гоббзъ старался смягчить слишкомъ рѣзкій характеръ и устранить неблагопріятное толкованіе своихъ теорій. Теологи XVII вѣка, выступившіе противъ Гоббза, широко пользовались пріемомъ вывода опасныхъ послѣдствій изъ тѣхъ или другихъ его положеній, съ цѣлью сдѣлать его ученіе подозрительнымъ или ненавистнымъ въ глазахъ общества. Они спрашивали не столько объ истинѣ или лжи теорій, сколько о ихъ отношеніи къ существующему порядку вещей, установившимся воззрѣніямъ и преобладающимъ чувствамъ въ обществѣ, о тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя они имѣли бы, въ случаѣ немедленнаго проведенія въ жизнь, какъ теоретическихъ принциповъ частнаго и общественнаго поведенія. Этимъ пріемомъ аргументаціи пользовались даже наиболѣе гуманные и просвѣщенные изъ противниковъ Гоббза, какъ Кудвортъ, Генрихъ Моръ и Кумберландъ. Конечно, философія Гоббза могла имѣть эти опасныя послѣдствія для религіи, нравственности и общественнаго порядка. Но, съ одной стороны, самъ Гоббзъ не дѣлалъ такихъ опасныхъ приложеній изъ своихъ теоретическихъ принциповъ; напротивъ, онъ считалъ свою философію согласной съ началами религіи и строгой нравственности, и смотрѣлъ на нее какъ на одно изъ средствъ къ упроченію общественной безопасности и порядка. Съ другой стороны, опасность той или другой теоріи для существующаго порядка вещей ничего не говоритъ въ пользу или противъ ея истины; потому что совершенно вѣрныя,

глубоко-моральныя и жизненныя идеи могутъ быть и дѣйствительно были опасны для исторически сложившагося строя жизни, разрушеніе котораго было въ высшей степени благодѣтельно для дальнѣйшаго прогресса, умственнаго, религіозно-нравственнаго и соціальнаго. Такого значенія философскимъ идеямъ Гоббза мы не приписываемъ, но во всякомъ случаѣ указаніе на ихъ опасный характеръ считаемъ наиболѣе слабымъ пріемомъ ихъ опроверженія.

Впрочемъ нѣкоторыя заблужденія Гоббза были такъ очевидны, что для ихъ открытія и опроверженія не требовалось особаго критическаго такта и діалектическаго искуства. Кэмбриджскіе неоплатоники были совершенно правы, что матеріализмъ, вообще, не есть правильное міровоззрѣніе, что матеріализмъ, какъ его понималъ и развивалъ Гоббзъ, включалъ въ себѣ мало элементовъ научности, что понятія Гоббза о человѣческой природѣ непригодны, такъ какъ онъ опустилъ изъ виду высшія ея стороны, что его мораль эгоизма и политика абсолютизма не могутъ служить основой и руководствомъ въ жизни. Но кэмбриджскіе теологи, при отсутствіи истинно-философскаго духа и всякой почти оригинальности, не въ состояніи были предложить чего-нибудь, что было бы лучше опровергаемыхъ ими принциповъ. Они отстаивали хорошее дѣло, защищали высшіе идеальные элементы человѣческой жизни, и въ этомъ состоитъ ихъ историческое значеніе и заслуга. Но они вели борьбу съ противоположнымъ теченіемъ европейской мысли оружіемъ уже устарѣвшимъ: они повторяли противъ современнаго имъ матеріализма и сенсуализма возраженія, которыя были пригодны въ рукахъ Платона или неоплатониковъ противъ тогдашнихъ представителей воззрѣній этого рода; но они забывали, что измѣнившіяся условія времени и особенности новой науки требовали и новыхъ пріемовъ борьбы и новыхъ лучшихъ теорій противоположнаго направленія. Сравнительно съ другими теологами, кэмбриджскіе новоплатоники отличались большимъ свободомысліемъ, большей широтой взгляда и даже большей терпимостью къ чужимъ воззрѣніямъ. Они не придавали особой важности догматическимъ тонкостямъ религіи, на которую они смотрѣли и которую цѣнили, преимущественно, со стороны ея значенія для нравственности. У нихъ начинаетъ уже про-

являться идея, сдѣлавшаяся господствующей въ *просвѣтительную* эпоху XVIII вѣка, что религія состоитъ не въ догматахъ, а въ чистотѣ сердца, въ любви къ человѣчеству и добрыхъ дѣлахъ (1). Религія должна быть не началомъ вражды, а „союзомъ единенія“ между людьми (2). Въ вѣкъ теологическихъ споровъ и религіозной розни энергическое заявленіе этого нравственно-гуманнаго понятія о религіи имѣло свою важность. Понятно, что кэмбриджскіе представители богословскаго раціонализма не пользовались сочувствіемъ и расположеніемъ болѣе строгихъ послѣдователей господствующей Церкви и фанатическихъ сектантовъ того времени (3). Но если эти просвѣщенные теологи отличались меньшимъ количествомъ догматизма въ богословскихъ вопросахъ, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы они на столько же были свободны отъ догматизма въ философскомъ смыслѣ. Задача философіи въ отношеніи къ основнымъ истинамъ религіозной вѣры, по ихъ мнѣнію, состоитъ не въ критикѣ этихъ истинъ, а въ томъ, чтобы найти для нихъ разумное оправданіе. Эта цѣль не была и не могла быть ими достигнута; потому что самыя ихъ понятія о томъ, что такое вполнѣ твердое, вполнѣ обоснованное научное доказательство, не отличались строгостью. Философскія идеи о Богѣ, Его свойствахъ, Его отношеніи къ міру, о человѣческой душѣ, о ея происхожденіи, ея отношеніи къ тѣлу и т. п., господствовавшія въ кэмбриджской школѣ, носили чисто традиціональный характеръ. Лучшіе теологи раціоналисты ничего не сдѣлали, чтобы утвердить на новыхъ основаніяхъ старинныя начала теизма и спиритуализма. Они могли указать нѣкоторые слабые пункты матеріализма, опираясь на возраженія греческихъ идеалистовъ, но собственныя ихъ воззрѣнія въ метафизикѣ, психологіи, теоріи знанія, были открыты возраженіямъ не менѣе, если не болѣе серьезнымъ, какъ и тѣ, которыми они разбивали принципы матеріализма

(1) Констатируя этотъ взглядъ на религію, авторъ не считаетъ себя вполнѣ солидарнымъ съ нимъ и полагаетъ, что, не смотря на важное историческое значеніе этого, исключительно, практически-моральнаго взгляда на религію, его слѣдуетъ считать одностороннимъ.

(2) *B. Whichcote:* Traits of the Church, III 45—47.

(3) Кудвортъ былъ обвиняемъ въ аріанствѣ. *Tulloch:* Rat. Theol. V. II. p. 107—108.

и сенсуализма въ философіи Гоббза. Они впадали въ ошибки и преувеличенія противоположнаго рода, съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что они повторяли ошибки другихъ, тогда какъ Гоббзъ, относительно говоря, отличался большей самобытностью мысли. Отсюда, самыя ошибки Гоббза имѣли больше значенія въ философіи, чѣмъ истины, повторяемыя его оппонентами съ чужихъ словъ и на устарѣвшихъ основаніяхъ. Кэмбриджскіе новоплатоники защищали основный тэзисъ всякаго идеализма, что абсолютная причина міра есть разумъ, а не матерія, но доказательства ихъ въ пользу этого положенія были слабы, опирались на понятіяхъ неточныхъ, плохо анализированныхъ или прямо ложныхъ въ научномъ отношеніи. Съ другой стороны, признаніе разумнаго начала міра, правда, разрѣшаетъ нѣкоторыя недоразумѣнія, даетъ отвѣтъ на нѣкоторые вопросы, но въ то же время само становится источникомъ новыхъ недоумѣній, новыхъ вопросовъ для философской мысли, которые должны получить разумный отвѣтъ для того, что бы идеалистическое міровоззрѣніе сдѣлалось истинно-разумной системой міра, чтобы оно не противорѣчило, по крайней мѣрѣ, ни даннымъ опыта, ни требованіямъ разума. Таковы, напримѣръ, вопросы объ отношеніи Бога къ міру, о твореніи и провидѣніи, объ отношеніи духа къ матеріи и т. п. Эти метафизическія проблемы представляли громадное затрудненіе даже для такихъ мыслителей какъ Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, но не смотря на еще болѣе смѣлыя метафизическія гипотезы позднѣйшей эпохи, онѣ сейчасъ не могутъ быть названы разрѣшенными вполнѣ удовлетворительно. Но заслуга великихъ философовъ была по крайней мѣрѣ та, что, сознавая важность и трудность подобныхъ проблемъ, они старались рѣшить ихъ посредствомъ тѣхъ или другихъ предположеній. Ихъ попытки пробуждали критическую мысль, вели къ уясненію понятій, къ болѣе твердой постановкѣ философскихъ проблемъ и къ улучшенію методическихъ пріемовъ, если не полнаго, то по крайней мѣрѣ, приблизительнаго ихъ рѣшенія. Кэмбриджскіе писатели XVII вѣка не сознавали, не чувствовали затрудненій, заключавшихся въ ихъ идеалистическихъ и спиритуалистическихъ предположеніяхъ. Высказывая болѣе или менѣе удачныя возраженія противъ атомистовъ и механиковъ того времени, они

не умѣли дѣлать возраженій себѣ самимъ, не могли даже спокойно выслушивать и надлежащимъ образомъ оцѣнивать возраженія своихъ противниковъ. Причина заключалась, кромѣ ихъ личныхъ особенностей, въ томъ, что защищаемыя ими теоріи не были продуктомъ ихъ собственной умственной самодѣятельности и были принимаемы ими не въ силу своего научнаго достоинства, а лишь потому что онѣ удовлетворяли ихъ чувству, отвѣчали ихъ религіознымъ и моральнымъ потребностямъ. Вообще, писатели кэмбриджской школы были больше теологи, чѣмъ философы, или—философы съ наиболѣе догматическимъ характеромъ изъ всѣхъ догматическихъ философовъ новаго времени. Одна изъ главныхъ ошибокъ съ ихъ стороны, ошибка, правда, весьма понятная въ ихъ время и въ ихъ положеніи, была та, что философію Гоббза они приняли за послѣдовательное выраженіе и развитіе механическихъ принциповъ новой науки. Имъ казалось, что Гоббзъ перенесъ механическіе пріемы объясненія на духовную сферу, что его отрицаніе духовной субстанціи, его низкія понятія о человѣкѣ, его сенсуалистическая теорія знанія и поведенія составляютъ болѣе строгое развитіе механическаго міровоззрѣнія, чѣмъ дуалистическая философія Декарта. Кэмбриджскіе теологи, защищавшіе, собственно, старинное телеологическое міровоззрѣніе, не въ состояніи были оцѣнить научный характеръ принциповъ новой механической физики, не могли понять, что объясненіе посредствомъ движенія и его законовъ должно распространяться на всѣ явленія природы, что только такое объясненіе и можетъ быть названо въ строгомъ смыслѣ научнымъ. Нечего и говорить о томъ, что они не могли понять различія между механизмомъ и матеріализмомъ, не могли возвыситься до той мысли, которая и сейчасъ еще не пользуется заслуженнымъ признаніемъ, именно, что механическое міровоззрѣніе, будучи понято правильно и проведено съ надлежащей осторожностью, ни сколько не исключаетъ высшихъ сторонъ и идеальныхъ стремленій человѣческой природы. Отсюда, кэмбриджскіе теологи, нападая на крайнія и, дѣйствительно, превѣрныя приложенія научныхъ идей, въ то же время отрицали и эти послѣднія въ законной сферѣ ихъ приложимости. Справедливость требуетъ сказать, что этотъ недостатокъ, хотя не въ одинаковой мѣрѣ, составляетъ общую принадлежность всѣхъ метафи-

зическихъ философскихъ системъ, и объясняется не только неудовлетворительнымъ состояніемъ философіи, но также неразработанностью, грубостью механическихъ пріемовъ объясненія природы въ эту эпоху, сравнительно, дѣтскаго состоянія естествознанія.

Одинъ изъ наиболѣе существенныхъ недостатковъ философіи XVII вѣка заключался въ отсутствіи сколько нибудь точныхъ понятій о знаніи, о его элементахъ и условіяхъ, его происхожденіи и границахъ. Въ это время теологи и философы, матеріалисты и идеалисты разсуждали о глубокихъ проблемахъ метафизики, но не спрашивали о томъ, доступны ли онѣ для научнаго рѣшенія. Они хотѣли рѣшить вопросы о *бытіи*, его сущности и послѣднихъ основаніяхъ, но не задавались вопросомъ о томъ, какъ бытіе познается нами и какъ далеко простираются наши способности познавать его. Понятія о знаніи, существовавшія въ то время, не были результатомъ самостоятельныхъ философскихъ изслѣдованій, а опирались на метафизическихъ гипотезахъ, или принимались въ видахъ дать опору гипотезамъ этого рода. Весьма рано въ новой философіи обнаружились тѣ же противоположныя понятія о знаніи, которыя имѣли для себя представителей и у греческихъ философовъ,—двѣ различныя теоріи знанія, *эмпирическая*, имѣвшая въ то время характеръ сенсуализма, и *апріорная*, или раціоналистическая, преимущественно, въ формѣ ученія о врожденныхъ идеяхъ. Съ сенсуалистической теоріей мы познакомились у Гоббза. Но въ Англіи параллельно съ эмпирическимъ направленіемъ шло другое, раціоналистическое и отвѣтвившееся отъ него въ послѣдствіи *интуитивное*, котораго не слѣдуетъ смѣшивать съ апріорно-раціоналистическимъ, не смотря на ихъ внутреннее родство между собою. Философы и теологи, противники эмпиризма и сенсуализма, принимали особую способность знанія истины, кромѣ внѣшнихъ чувствъ и разсудка, подъ разными наименованіями: интуитивнаго разума, чувства, инстинкта истины и т. п. Благодаря этой способности, человѣкъ знаетъ по самой своей природѣ, независимо отъ опыта, такія истины, которыхъ онъ никогда бы не могъ открыть посредствомъ внѣшнихъ чувствъ и опирающейся на нихъ логической дѣятельности разсудка. Раціоналисты XVII вѣка относились недовѣрчиво къ внѣшнему опыту какъ источнику знанія: по

мнѣнію ихъ, ощущенія не раскрываютъ, а прикрываютъ реальное бытіе, которое познается разумомъ изъ его идей. Роль ощущеній, обыкновенно, ограничивалась лишь тѣмъ, что они возбуждаютъ собственную энергію познающаго субъекта, оживляютъ прирожденное ему знаніе, которое сначала находится въ немъ въ безсознательномъ скрытомъ состояніи. Это понятіе о знаніи въ Англіи существовало прежде Гоббза: какъ было уже замѣчено, оно высказывалось, правда, еще въ популярной формѣ нѣкоторыми теологами первой половины XVII столѣтія. Въ смыслѣ философской теоріи, т. е. съ нѣкоторыми доказательствами, въ первый разъ оно было изложено Лордомъ *Гербертомъ Чербюри* (Herbert Cherbury) въ его сочиненіи De veritate, 1624 года. Лордъ Гербертъ считается основателемъ англійскаго деизма, такъ какъ онъ первый изъ мыслителей новаго времени развилъ ученіе о такъ называемой *естественной религіи*. Деистическія идеи Герберта имѣли важное значеніе въ исторіи англійской мысли прошлаго столѣтія. Относительно вліянія его ученія объ интуитивномъ разумѣ на позднѣйшихъ раціоналистовъ и интуитивистовъ трудно сказать что-нибудь положительно достовѣрнаго, хотя то обстоятельство, что Локкъ разбираетъ тѣ самыя идеи, которыя Гербертъ считалъ врожденными и, притомъ, прямо ссылается на него, показываетъ, что воззрѣнія Герберта пользовались уваженіемъ въ концѣ XVII вѣка. Трактатъ Герберта, вслѣдствіе своего моральнаго направленія, принадлежитъ исторіи англійской этики. Гербертъ, одинъ изъ первыхъ, стремился ограничить содержаніе религіи важнѣйшими моральными истинами. Онъ былъ также одинъ изъ первыхъ защитниковъ врожденности этихъ истинъ. Поэтому мы считаемъ необходимымъ изложить вкратцѣ важнѣйшія положенія его трактата (1).

---

(1) *Ch. Remusat* посвятилъ Герберту особую монографію: Lord Cherbury, sa vie et ses oeuvres. 1874. Хорошее изложеніе его философіи сдѣлано *Лехлеромъ* въ его Geschichte des englischen Deismus. 1841, а также въ Ученыхъ Запискахъ Новороссійскаго университета, въ статьѣ «Англійскіе деисты», къ сожалѣнію до сихъ поръ не конченной. Хорошую оцѣнку философскихъ идей Герберта можно найти у *Циммермана* въ его монографіи о *Самуилѣ Клэркѣ*. S. Clarke's Leben und Lehre. 1870. p. 2—7.

Гербертъ думалъ, что кромѣ ощущеній и разсудка душа имѣетъ особую высшую способность знанія, предметомъ которой служатъ общія понятія (notiones communes, κοιναὶ ἔννοιαι—у стоиковъ), т. е. истины всеобщія и необходимыя. Онъ нападаетъ на тѣхъ мыслителей, которые представляютъ себѣ душу подъ видомъ tabula rasa, или abrasa (1), которые думаютъ, что душа первоначально лишена всякаго знанія, всякихъ понятій, и которые все наше знаніе производятъ изъ впечатлѣній внѣшнихъ чувствъ. Внѣшнія впечатлѣнія служатъ лишь къ возбужденію способности познанія, къ оживленію понятій прирожденныхъ духу, составляющихъ подарокъ самой природы (dos naturae). Мы имѣемъ „естественный инстинктъ истины", составляющій принадлежность всѣхъ людей. Гербертъ называлъ эту способность внутреннимъ чувствомъ (sensus internus), по аналогіи съ чувствомъ внѣшнимъ; такъ какъ то и другое чувство сообщаетъ намъ знаніе предмета непосредственное, или прямое его усмотрѣніе (intuitio). Внутреннее чувство есть какъ бы внутреннее зрѣніе, обращенное къ предметамъ, которые по своей природѣ недоступны внѣшнимъ чувствамъ. Эту способность прямаго усмотрѣнія Гербертъ отличалъ отъ разсудка, разума *дискурсивнаго* (discursus), роль котораго состоитъ въ выводѣ заключеній изъ данныхъ посылокъ. Разсудокъ отличается отъ интуитивной способности своей погрѣшимостью, способностью заблуждаться. Гербертъ позоритъ разсудокъ, который, обыкновенно, признается единственнымъ органомъ знанія и надежнымъ руководствомъ въ жизни. „Разсудокъ" говоритъ онъ „отличается удивительнымъ произволомъ и служитъ источникомъ величайшихъ заблужденій. Онъ есть богохульство и ложь; онъ смѣшиваетъ границы способностей и отрицаетъ *общія понятія* (т. е. внушенія внутренняго чувства). Вопреки свидѣтельству этого послѣдняго люди, руководствуясь разсудкомъ, отрицали свою свободу, утверждали, что они не могутъ имѣть даже мысли о добрѣ. Правда, разсудку тоже принадлежитъ нѣкоторая истина, но истина низшаго рода; поэтому имъ нужно пользоваться съ величайшею осторожностью" (2). Въ противо-

(1) *Ch. Remusat* H. Cherbury, sa vie et ses oeuvres. p. 122—123.
(2) *H. Cherbury* etc. p. 173—174.

положность обманчивому разсудку, внутреннее чувство отличается непогрѣшимостью: его изрѣченія не допускаютъ аппеляціи, не нуждаются въ повѣркѣ; они имѣютъ очевидность въ себѣ самихъ, непосредственно вызываютъ самое полное убѣжденіе въ своей истинѣ. Гербертъ указывалъ слѣдующіе признаки, которыми отличаются интуитивныя истины отъ обобщеній и заключеній разсудка: 1) болѣе раннее существованіе (prioritas) въ познающемъ субъектѣ, 2) независимость (independentia) отъ другихъ истинъ, 3) всеобщность (universalitas), 4) достовѣрность (certitudo), исключающая самую возможность сомнѣнія, 5) необходимость (necessitudo), въ смыслѣ невозможности обойтись безъ нихъ, и наконецъ 6) самый способъ ихъ образованія (conformationis), или обнаруженія въ сознаніи (1). Этотъ послѣдній признакъ оставленъ Гербертомъ безъ всякихъ разъясненій. Особое значеніе онъ придавалъ *всеобщности*, которую онъ разумѣлъ въ смыслѣ всеобщаго согласія (consensus generalis, sev universalis) всѣхъ людей въ истинахъ, имѣющихъ интуитивное происхожденіе. Внутреннее чувство составляетъ сущность разумной природы, существенное отличіе человѣка отъ неразумныхъ тварей, поэтому оно принадлежитъ всѣмъ людямъ. Гербертъ допускалъ, что для пробужденія этой способности требуется опытъ, но она не можетъ оставаться въ абсолютной инерціи, и всякій человѣкъ, не лишенный разума, приходитъ къ „общимъ понятіямъ“.

Наиболѣе темный пунктъ теоріи Герберта, какъ и всѣхъ апріорныхъ теорій познанія, это — отношеніе внушеній интуитивной способности къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ и опирающимся на нихъ обобщеніямъ разсудка, или, вообще, къ тому, что называется внѣшнимъ опытомъ. Въ разсужденіяхъ Герберта по этому предмету видна значительная близость къ Платону. Гербертъ выходилъ изъ того же различія между явленіями и вещами въ себѣ, феноменами и ноуменами, которое положено въ основаніе Платоновой теоріи идей. Непосредственный предметъ чувственнаго воспріятія суть явленія, а не самыя вещи въ ихъ сущности. Если мы познаемъ предметы, какъ они существуютъ въ

(1) *Idibem* p. 151—152. Ср. *Lechler:* Geschichte d. Engl. Deism. p. 40.

самой дѣйствительности, независимо отъ нашихъ субъективныхъ способовъ воспріятія, то этимъ мы обязаны внутреннему чувству, внушенія котораго „примѣшиваются“ къ чувственнымъ впечатлѣніямъ Спрашивается: почему же внѣшняя реальность доступнѣе внутреннему чувству, чѣмъ чувствамъ внѣшнимъ, которыя получаютъ впечатлѣнія со стороны этой реальности и, такимъ образомъ, находятся съ ней въ ближайшемъ соотношеніи? Отвѣтъ Герберта, именно, что въ внутреннемъ усмотрѣніи субъектъ и объектъ тожественны (1), не отличается ясностью. Мы не встрѣчаемъ у него никакихъ разъясненій участія интуитивной способности въ внѣшнемъ воспріятіи, кромѣ метафорическаго выраженія „примѣшиваться“, напоминающаго метафоры Платона, которыми онъ силился выразить отношеніе идей къ единичнымъ предметамъ опыта.

Внутреннее чувство сообщаетъ двоякаго рода истины: *теоретическія* и *практическія*. Несомнѣнную достовѣрность, всеобщность и необходимость Гербертъ приписывалъ изъ теоретическихъ истинъ только математическимъ, такъ какъ только въ нихъ люди вполнѣ согласны между собой. Но этотъ писатель лишь слегка касался „общихъ понятій“, т. е. апріорныхъ основаній математики и другихъ наукъ. Особенный интересъ представляли для него истины практическія, т. е. руководительныя начала нравственнаго поведенія. Внушенія внутренняго чувства въ этой сферѣ Гербертъ считалъ столь же достовѣрными, какъ и математическія истины. Онъ былъ убѣжденъ, что въ моральныхъ истинахъ существуетъ полнѣйшее единодушіе между всѣми людьми. Нравственныя истины ближе къ нашей природѣ, потому что мы открываемъ ихъ безъ помощи какихъ-бы то ни было органовъ, въ себѣ самихъ. Физическія истины, имѣющія отношеніе къ внѣшнему міру, всегда содержатъ въ себѣ нѣкоторую примѣсь чувственнаго элемента, слѣдовательно,—нѣкоторую долю призрачнаго, феноменальнаго; тогда какъ внутреннее чувство, обращенное къ намъ самимъ, открываетъ саму реальность, саму внутреннюю сущность нашей духовной природы. Внутреннее чувство, обращенное къ намъ самимъ и есть *совѣсть* (conscientia), имѣющая свои особыя „общія понятія“. Прилагая ихъ къ частнымъ случаямъ, она открываетъ, что нужно считать добромъ и зломъ, что слѣдуетъ дѣлать и чего избѣ-

гать и, такимъ образомъ, она становится верховнымъ судьей нашихъ дѣйствій. Въ числѣ общихъ понятій совѣсти Гербертъ упоминаетъ слѣдующія моральныя правила: „мы должны управлять собой“, „мы не должны дѣлать другому того, чего не хотимъ, чтобы другіе дѣлали намъ“ (1). Всеобщее убѣжденіе людей въ свободѣ воли, или въ той возможности, которую мы имѣемъ дѣлать извѣстный поступокъ, или не дѣлать его по собственному усмотрѣнію и выбору есть также голосъ внутренняго чувства. Гербертъ, какъ и большая часть мыслителей апріорнаго направленія, принималъ свободу воли въ смыслѣ способности самоопредѣленія къ дѣйствіямъ того или другаго рода (libertas contrariorum), и принималъ ее, также какъ и позднѣйшіе интуитивисты, на основаніи свидѣтельства сознанія, которое онъ считалъ непогрѣшимымъ. Онъ признавалъ свободу воли исключеніемъ изъ всеобщаго закона причинной связи и „единственнымъ чудомъ природы“ (2). Свобода воли есть проявленіе высшей природы человѣка: какъ существо свободное, человѣкъ участвуетъ въ безконечности самого Божества. Но свобода воли, училъ Гербертъ, слѣдуя Аристотелю, есть свобода въ выборѣ средствъ, а не цѣли. Цѣль нашихъ чувствъ, желаній и дѣйствій есть благо и къ нему мы стремимся необходимо; но средства, которыми мы думаемъ достичь этой цѣли, зависятъ отъ нашей собственной воли. Но въ чемъ же состоитъ благо, эта необходимая цѣль нашей жизни? Гербертъ понималъ благо отчасти въ теологическомъ, отчасти въ метафизическомъ духѣ ученія Аристотеля о Богѣ, какъ всеобщей и послѣдней цѣли міра. Всѣ частныя блага, которыхъ желаетъ наше сердце и къ которымъ стремится наша воля, суть степени одного блага, которое есть само Божество.

Важнѣйшая часть трактата De veritate есть та, которая содержитъ ученіе о естественной религіи. Гербертъ хотѣлъ дать непоколебимое раціональное основаніе тѣмъ религіознымъ истинамъ, которыя онъ считалъ существенной частью всѣхъ положительныхъ религій, существующихъ или существовавшихъ когда-либо. Человѣкъ, какъ существо религіозное по самой своей природѣ, содержитъ въ своемъ

(1) *Lechler:* Gesch. d. Engl. Deism. p. 40.
(2) Unicum miraculum naturae. De ver. p. 28. *Rem.* p. 159.

разумѣ прирожденныя религіозныя идеи, понятія о Богѣ и своихъ отношеніяхъ къ Нему. Эти идеи лежатъ въ основѣ всякой положительной религіозной системы и составляютъ содержаніе религіи естественной. Къ нимъ человѣкъ приходитъ самъ, естественнымъ способомъ, безъ помощи особаго откровенія. Поэтому истины естественной религіи и составляютъ общее достояніе человѣчества: онѣ признаются и признавались всѣми людьми, вездѣ, во всѣ времена, на всѣхъ степеняхъ культуры (1). Онѣ отличаются такой же достовѣрностью, какъ и аксіомы математики, не нуждаются въ доказательствѣ и не могутъ быть доказываемы. Врожденныя религіозныя истины суть слѣдующія: 1) существуетъ высочайшее существо, творецъ и правитель міра, т. е. Богъ, 2) въ отношеніи къ Нему мы обязаны почитаніемъ. 3) важнѣйшіе способы этого богопочтенія суть добродѣтель и благочестіе, 4) мы должны раскаяваться въ грѣхахъ и исправляться въ нихъ, наконецъ 5) мы должны ожидать воздаянія за свои дѣла и въ этой жизни и въ будущей. Таковы принципы нравственно-религіознаго міровоззрѣнія, въ которыхъ, по мнѣнію Герберта, согласны всѣ люди, какъ въ внушеніяхъ естественнаго прирожденнаго инстинкта, внутренняго чувства истины. Врожденный характеръ этихъ *моральныхъ* идей Локкъ подвергъ критическому анализу въ своемъ „Опытѣ объ умѣ“ (2). Локку достаточно было указать на разногласіе людей въ этихъ понятіяхъ, чтобы подорвать самое основаніе теоріи врожденнаго знанія, какъ она излагалась въ апріорныхъ теоріяхъ XVII вѣка. Мыслители этого направленія предполагали, что тѣ идеи, которыя они находили готовыми въ своемъ собственномъ сознаніи, существовали вездѣ и всегда, у всѣхъ народовъ и во всѣ историческія эпохи, въ одномъ и томъ же видѣ, что эти идеи, такимъ образомъ, не имѣютъ исторіи развитія, а составляютъ первоначальную принадлежность самой природы человѣка. Это весьма наивное предположеніе въ настоящее время можно считать вполнѣ опровергнутымъ всѣми изслѣдованіями духовной исторіи человѣче-

(1) Въ особомъ сочиненіи De religione gentilium, 1663. Гербертъ старался доказать, что принципы естественной религіи заключаются во всѣхъ языческихъ религіяхъ подъ слоемъ разныхъ суевѣрій и заблужденій.

(2) *Locke*; Essay on the hum. underst. B. I. ch. 11

ства. Оно было возможно лишь въ не исторической наукѣ прошлыхъ столѣтій. Теорія врожденныхъ идей есть, собственно, приложеніе къ вопросу о происхожденіи человѣческихъ понятій тѣхъ же ненаучныхъ пріемовъ, которыми въ это время рѣшался вопросъ о происхожденіи и другихъ фактовъ человѣческой жизни. Защитники врожденныхъ идей занимали среднее положеніе между теологами и философами-эмпириками, и теорія ихъ, по преимуществу, можетъ быть названа метафизической, въ томъ смыслѣ этого слова, который усвоялъ ему О. Контъ. Теологи, по крайней мѣрѣ большинство ихъ, считали религіозныя и моральныя истины непосредственнымъ откровеніемъ Божества; эмпирики смотрѣли на нихъ какъ на результатъ человѣческаго вымысла въ видахъ частной или общественной пользы. Но философы апріорно-метафизическаго направленія выбирали средній путь: они считали религіозныя и моральныя истины естественной принадлежностью человѣческой души, которую она первоначально получила въ актѣ творенія и продолжаетъ получать въ актѣ рожденія. Теорія врожденности, такимъ образомъ, представляетъ компромиссъ, сдѣлку между теологическимъ и естественнымъ принципомъ; она приписывала идеямъ за разъ и божественное и естественное происхожденіе. Этимъ характеромъ сдѣлки теорія врожденныхъ идей вполнѣ гармонировала съ господствующимъ направленіемъ метафизики XVII вѣка, которая, удерживая идею Божества, въ то же время стремилась къ отождествленію Его съ природой.

Теорія знанія, изложенная Лордомъ Гербертомъ въ сочиненіи De veritate, представляетъ наиболѣе раннюю и наименѣе развитую форму того раціонализма, опиравшагося на апріорной теоріи знанія, который сдѣлался господствующимъ на континентѣ въ метафизическихъ философскихъ школахъ докантовскаго періода. Деистическія идеи Герберта: его довѣріе къ естественному разуму, какъ органу истины, видимое предпочтеніе, которое онъ отдавалъ раціональнымъ религіознымъ идеямъ предъ догматами религіи откровенной, его нравственное пониманіе религіи, дѣлаютъ его выразителемъ новыхъ идей и стремленій своего вѣка. Но эти новаторскія идеи не были философски имъ обоснованы: онѣ предлагались на ложныхъ основаніяхъ, соединялись съ ложными воззрѣніями логическими и психологическими,

имѣвшими схоластическій характеръ и, по всей вѣроятности, схоластическое происхожденіе. На сколько Гербертъ почерпалъ свои философскія воззрѣнія изъ классическихъ источниковъ, рѣшить теперь трудно. Во всякомъ случаѣ его идеи, образъ мыслей и манера разсужденія имѣютъ больше сходства съ Аристотелемъ, чѣмъ съ Платономъ. Холодный, сухій раціонализмъ Герберта, въ духѣ схоластиковъ, представляетъ контрастъ съ мистическимъ идеализмомъ теологовъ Кэмбриджской школы второй половины XVII столѣтія. Нѣкоторыя воззрѣнія Герберта, самое ученіе его объ интуитивномъ и дискурсивномъ разумѣ весьма близки къ ученію Аристотеля объ умѣ дѣятельномъ и страдательномъ. Другія предположенія обнаруживаютъ схоластическое происхожденіе. Гербертъ держался, напримѣръ, схоластической теоріи идей, какъ нѣкоторыхъ изображеній (species), отдѣляемыхъ предметами и воспринимаемыхъ душей. Цѣлью научнаго изслѣдованія онъ, вмѣстѣ съ схоластиками, признавалъ открытіе нѣкоторой природы, общей всѣмъ предметамъ одного рода (communis aliqua natura). У него мы видимъ то же пренебреженіе чувственнымъ опытомъ, хотя, въ духѣ новаго раціонализма, онъ имѣлъ больше довѣрія къ человѣческому разуму, чѣмъ схоластическіе теологи, которые считали человѣческую природу глубоко испорченной и потерявшей способность знать истину вслѣдствіе грѣхопаденія.

Вопросы о знаніи, его психологическихъ условіяхъ и объективной сторонѣ имѣли особую важность для писателей кэмбриджской школы въ ихъ борьбѣ съ Гоббзомъ. Источникомъ всѣхъ заблужденій Гоббза они считали его ложное понятіе о знаніи, именно, его ученіе, что всѣ идеи происходятъ изъ ощущеній. Сенсуалистическая теорія знанія, по мнѣнію ихъ, дѣлаетъ ощущенія критеріемъ существованія, ведетъ къ отрицанію духовной субстанціи и, такимъ образомъ, подрываетъ въ самомъ основаніи религію и нравственность. Съ точки зрѣнія сенсуалиста существуетъ и можетъ быть предметомъ нашей мысли только то, что можно видѣть, осязать, что доступно ощущеніямъ. Не слѣдуетъ ли отсюда, что духовная субстанція есть призракъ воображенія, или терминъ не имѣющій смысла? Съ другой стороны сенсуализмъ необходимымъ условіемъ знанія считалъ тѣлесную организацію. Не значитъ ли это,

что умъ, существующій впѣ всякихъ условій тѣлесности, есть фикція, лишенная всякаго основанія? Съ точки зрѣнія сенсуализма знаніе есть фактъ чисто человѣческій, во вселенной нѣтъ абсолютнаго разума, чистаго Духа, который знаетъ все безъ помощи и посредства органовъ чувствъ и мозга (1). Сенсуализмъ находится въ противорѣчіи съ принципами теизма и спиритуализма и можетъ соединяться лишь съ матеріалистическимъ отрицаніемъ Бога въ мірѣ и души въ человѣкѣ. Онъ противорѣчитъ также требованіямъ нравственности: если человѣкъ есть не больше какъ комбинація частицъ вещества, то онъ не можетъ быть нравственнымъ существомъ, отъ него не возможно требовать исполненія моральныхъ обязанностей, высокихъ стремленій къ нравственному совершенству, благочестія, самоотверженія и любви къ человѣчеству. Сенсуализмъ и тѣсно связанный съ нимъ матеріализмъ должны ограничивать всѣ человѣческія стремленія заботами о тѣлесномъ земномъ существованіи, единственно доступномъ для человѣка съ ихъ точки зрѣнія. Сенсуалистическая теорія знанія и матеріалистическая онтологія необходимо приводятъ къ сенсуалистической теоріи жизни и поведенія; потому что если понятія суть лишь ощущенія, сочетаніе ощущеній, или ихъ преобразованія, то и мотивами воли, двигателями нашихъ дѣйствій могутъ быть единственно чувственныя удовольствія и страданія. Нравственный законъ и нравственная обязанность, для сенсуально-матеріалистической философіи, не имѣютъ основанія въ человѣческой природѣ и могутъ быть лишь результатомъ обычая, постановленій власти, или законодательства. Добро и зло, справедливость и несправедливость не имѣютъ объективнаго основанія и критерія, „взятаго съ самой природы вещей“: они есть то, что признается такимъ въ томъ или другомъ человѣческомъ обществѣ, въ ту или другую пору его существованія. Таковы послѣдствія и приложенія сенсуализма, которыя вытекаютъ логически изъ понятія о знаніи какъ ощущеніи, которыя, дѣйствительно, заключались, открыто или прикрыто, въ сенсуалистическихъ теоріяхъ древняго и новаго времени. Это глубокое противорѣчіе между сенсуализмомъ и матеріализмомъ съ одной

(1) *R. Cudworth*: A treat. concern. etern. and immut. moral. 1731. p. 250.

стороны. и религіей и нравственностью съ другой—живо чувствовалось и сознавалось почти всѣми теологами и моралистами кэмбриджской школы. Они болѣе или менѣе ясно, болѣе или менѣе сознательно усвоили себѣ Платонову теорію идей, преимущественно, въ ея неоплатоническої формѣ, какъ болѣе близкой къ христіанской теологіи. Органомъ знанія они признавали умъ, свободный отъ всякой примѣси матеріи, обнаруживающій свою познавательную дѣятельность безъ всякой помощи органовъ чувствъ и мозга. Объектомъ знанія, или умственнаго созерцанія они признавали идеи, существующія отъ вѣчности въ Божественномъ Умѣ, какъ неизмѣнныя сущности, какъ прототипъ всѣхъ единичныхъ объектовъ чувственнаго опыта. Нашъ конечный разумъ, какъ отраженіе ума абсолютнаго, содержитъ въ себѣ знаніе идей, которыя таятся въ немъ какъ сѣмена истины, оживающія и развивающіяся подъ вліяніемъ чувственныхъ впечатлѣній. Знаніе есть. такимъ образомъ, обнаруженіе того, что заключалось въ душѣ въ потенціальномъ состояніи, проявленіе „внутренней энергіи самого познающаго духа“. Это неоплатоническое понятіе о знаніи составляло почти общее убѣжденіе всѣхъ писателей и профессоровъ кэмбриджскаго университета (1), которое они высказывали съ профессорской и церковной каѳедры и развивали въ своихъ богословскихъ и философскихъ трактатахъ.

Въ болѣе обработанной формѣ, съ нѣкоторыми доказательствами и опроверженіемъ сенсуализма, теорія врожденныхъ идей изложена *Кудвортомъ*. Кудвортъ (*Cudworth*), опираясь на идеалистическія теоріи древнихъ философовъ, дѣйствительно, указалъ нѣкоторыя ошибки современнаго ему сенсуализма и матеріализма (2). Онъ хорошо понималъ

---

(1) Кромѣ одного *Кюльверюэлл* (Culverwel), который отвергалъ врожденныя идеи (connate ideas) и высказывалъ эмпирическія понятія о знаніи. Замѣчательно, что этотъ теологъ, опровергая врожденность законовъ мышленія и математическихъ аксіомъ. въ сочиненіи Light of Nature, 1646. формулировалъ разбираемыя имъ предложенія также, какъ и Локкъ въ своемъ «Опытѣ». Самыя возраженія противъ врожденныхъ идей близки къ возраженіямъ Локка. *Ch. Remusat*: Hist. de la philos. en Anglet. v. I. p. 257. *Tulloch*: Rat. Theol. v. II. p. 421.

(2) Кромѣ сочиненій Гоббза, Кудвортъ имѣлъ въ виду также сочиненіе Гассенди: Syntagma philosophiae Epicuri, 1655; а также нѣкоторыя

неудовлетворительность моральной теоріи Гоббза и выступилъ защитникомъ абсолютнаго характера нравственной обязанности, ея независимости отъ воли законодателя и ея вѣчнаго и неизмѣннаго основанія въ „природѣ вещей и самого человѣка“. Пріемъ, которымъ онъ стремился исполнить эту задачу, состоялъ въ опроверженіи сенсуалистическихъ понятій о знаніи, которыя онъ считалъ главнымъ оплотомъ матеріализма, атеизма и отрицанія нравственной природы человѣка. Теорію врожденныхъ идей Кудвортъ признавалъ важнѣйшимъ доказательствомъ бытія Божія, существованія въ насъ особаго независимаго отъ матеріи принципа мысли, т. е. души и ея высшаго происхожденія и нравственной природы. Вслѣдствіе того религіозно-моральнаго значенія, которое Кудвортъ приписывалъ своей теоріи врожденныхъ идей, мы считаемъ необходимымъ изложить основныя ея положенія, послѣ чего мы постараемся указать ея отношеніе къ моральной проблемѣ, занимавшей этого писателя, о вѣчныхъ и неизмѣнныхъ основахъ нравственнаго поведенія.

Кудвортъ ставилъ эту проблему въ зависимость отъ вопроса о абсолютной достовѣрности знанія. Съ цѣлью доказать возможность безусловно-достовѣрныхъ, вѣчныхъ и неизмѣнныхъ истинъ, въ числѣ которыхъ должны быть и основные принципы моральной жизни, онъ разсматриваетъ и опровергаетъ ученіе объ относительности знанія. По мнѣнію Кудворта, Гоббзъ, считавшій всѣ понятія относительными, заимствовалъ это воззрѣніе у софиста Протагора, который признавалъ человѣка мѣрой всѣхъ вещей. Кудвортъ понималъ формулу Протагора въ смыслѣ индивидуализма и сенсуализма. Это значитъ, что Протагоръ считалъ всякаго индивидуальнаго человѣка мѣрой, или критеріемъ существующаго, притомъ—человѣка, взятаго лишь со стороны его ощущающей, чувственной природы. Говоря

богословскія сочиненія, въ которыхъ единственнымъ основаніемъ истины и добра признавалась воля Божія.

(²) Ученіе Кудворта о знаніи изложено въ сочиненіяхъ: The true intellectual System of the universe, 1678. также A treatise concerning eternal and immutable morality, изд. *Durham'a*, 1731. Мы пользуемъ теорію Кудворта по этому послѣднему трактату.

другими словами, Кудвортъ придавалъ ученію Протагора тотъ смыслъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ ощущаются; мы не знаемъ и не можемъ знать ихъ реальной природы, а знаемъ и можемъ знать лишь тѣ ощущенія, которыя вызываются ими. Противъ этой теоріи Кудвортъ повторилъ возраженія, высказанныя Платономъ въ діалогѣ „Теэтетъ", именно, что формула Протагора уничтожаетъ всякое различіе между истиной и ложью, между реальностью и иллюзіями чувствъ и воображенія, между фантазіями глупца и грубыми идеями философа (1). Вникая въ характеръ ощущеній, Кудвортъ находитъ, что они не въ состояніи дать намъ знанія внѣшней реальности, дѣйствительной природы внѣшнихъ предметовъ. Ощущеніе есть пассивное состояніе организма: не смотря на то, что къ нему присоединяется сознаніе, которое есть проявленіе духовной энергіи, оно можетъ быть названо пассивнымъ состояніемъ и души, такъ какъ навязывается ей извнѣ, со стороны внѣшней чуждой ей реальности (2). Ощущеніе есть смутная форма сознанія и предназначено природой не ради знанія, а лишь въ видахъ тѣлесной пользы (3). Знаніе предполагаетъ всегда актъ сужденія: мы судимъ объ ощущеніяхъ разныхъ чувствъ, сравниваемъ одно ощущеніе съ другимъ, находимъ между ними сходство или различіе. Но чувство, т. е. внѣшнее чувство не можетъ судить о себѣ самомъ или о другихъ чувствахъ. Отсюда слѣдуетъ, что въ душѣ существуетъ особая способность сужденія, не связанная ни съ какимъ органомъ (4). Ощущеніе, разсматриваемое со стороны его объекта, не есть знаніе: какъ воспріятіе случайнаго и поверхностнаго въ тѣлахъ, оно есть нѣчто лишь кажущееся, призрачное. Ощущенія могутъ возникать независимо отъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, вслѣдствіе возбужденнаго состоянія органовъ чувствъ и мозга, чему доказательствомъ служатъ сновидѣнія, бредъ, галлюцинаціи. Не ясно ли отсюда, что посредствомъ однихъ чувствъ мы не можемъ имѣть достовѣрнаго знанія абсо-

---

(1) Treat. concern. etern. and immut. moral. B. II ch. V. § 1.
(2) Dull, confused and stupid perception. B. III. ch. II. § 1.
(3) *Προς χρειαν, οὐ πρὸς γνῶσιν*, по выраженію Плотина.
(4) *Ibidem*: ch. III. § 6.

лютной природы (absolute nature) и сущности вещей? Руководствуясь одними чувствами, мы не могли бы даже знать, существуютъ ли внѣшніе предметы отдѣльно отъ нашихъ ощущеній. Знаніе внѣшней реальности, какъ она существуетъ въ себѣ, есть результатъ дѣятельности разума. Онъ критически относится къ свидѣтельству чувствъ и рѣшаетъ, какія изъ ощущеній имѣютъ реальное значеніе и какимъ принадлежитъ характеръ относительный или фантастическій (1).

Предметъ разумнаго знанія, училъ Кудвортъ, слѣдуя Платону и неоплатоникамъ, суть идеи, умопостигаемыя основанія (reasons) вещей. Духъ познаетъ индивидуальныя вещи, подводя ихъ подъ свои собственныя идеи (2). Душа, сотворенная по образу и подобію Божію, содержитъ въ себѣ вещи потенціальпо. Роль чувствъ и ощущеній въ отношеніи къ разуму состоитъ лишь въ томъ, что они возбуждаютъ его дѣятельность, даютъ ему случай (occasion) къ упражненію собственной его активности. Но чувства предлагаютъ душѣ нѣчто ей *чуждое*, что она можетъ постичь, усвоить себѣ не иначе, какъ посредствомъ присущихъ ей идей, нѣкоторыхъ „внутреннихъ (domestical) предвкушеній (anticipations, προλήψεις), которыя, при встрѣчѣ съ внѣшними впечатлѣніями, оживаютъ сами и въ то же время дѣлаютъ намъ извѣстной и эту внѣшнюю *чуждую* намъ реальность“ (3). Идеи (conceptions of mind) не слѣдуетъ смѣшивать съ представленіями, или съ образами чувственныхъ вещей, воспроизводимыхъ въ воображеніи. Въ воображеніи ничего не можетъ быть, чего не было сначала въ ощущеніи, но существуютъ такіе объекты разума, которыхъ невозможно видѣть, осязать и т. п., таковы напримѣръ: справедливость, честность, долгъ, обязанность, истина, ложь, причина, дѣйствіе, родъ, видъ, случайность, возможность и множество другихъ понятій подобнаго рода (4). Но, можетъ быть, спрашиваетъ Кудвортъ, понятія возникаютъ вслѣдствіе логическаго преобразованія ощущеній и ихъ

(1) *Ibidem*: B. III. ch. IV. §§ 1—8.
(2) *Ibidem*: B. IV. ch. I. § 4.
(3) *Ibidem*: B. IV. ch. I. § 1.
(4) *Ibidem*: § 8.

воспроизведеній? Это мнѣніе объ опытномъ происхожденіи понятій, составлявшее и прежде и послѣ Кудворта убѣжденіе эмпирической школы, Кудвортъ называлъ глупостью (sottishness). Утверждать, что понятія могутъ возникать изъ ощущеній, по его мнѣнію, также нелѣпо, какъ и производить *безтѣлесныя формы* (т. е. духовныя существа) изъ матеріи. Идеи гораздо совершеннѣе ощущеній, но невозможно, чтобы совершенное произошло изъ несовершеннаго. Идеи суть обнаруженіе духовной энергіи, тогда какъ ощущенія суть пассивныя состоянія души, вызываемыя въ ней такими же пассивными измѣненіями въ организмѣ: какъ же возможно, чтобы сила и энергія выходила изъ тупой и дремлющей пассивности (1)? Если бы знаніе было производнымъ, вторичнымъ результатомъ ощущеній, то оно должно бы быть еще болѣе темнымъ, еще болѣе призрачнымъ (shadowy) и скоротечнымъ, чѣмъ ощущенія (2). Но одинъ изъ признаковъ идей и ихъ совершенство есть ихъ неизмѣняемость, ясность и точность. Ощущенія измѣнчивы и скоротечны: они бываютъ различны у разныхъ субъектовъ, они бываютъ неодинаковы у одного и того же субъекта, въ разное время и въ разныхъ обстоятельствахъ. Но идеи — вѣчны и неизмѣнны, какъ училъ Платонъ, истина ихъ одинакова для всѣхъ людей, для всѣхъ разумныхъ существъ, во всякомъ мѣстѣ и во всякое время. „Знаніе“ говоритъ Кудвортъ, „есть самая твердая (adamantine) и не измѣняющаяся вещь въ мірѣ“ (3). Чѣмъ болѣе удалено знаніе отъ матеріи, тѣмъ оно точнѣе, яснѣе для пониманія, доступнѣе для доказательства; такова, напримѣръ, геометрія сравнительно съ другими науками. Эта высшая степень точности отвлеченныхъ наукъ, по мнѣнію Кудворта, служитъ наилучшимъ доказательствомъ независимости идей отъ ощущеній и ихъ прирожденности (4). Напримѣръ, понятія геометріи не взяты съ опыта, какъ думалъ Гоббзъ, потому что въ природѣ нѣтъ ни поверхности безъ толщины, ни линіи безъ ширины, ни точки безъ вся-

(1) *Ibidem*: § 11.
(2) *Ibidem*: ch. III. § 2.
(3) *Ibidem*: ch. V. § 4.
(4) *Ibidem*: B. IV. ch. I § 5.

каго протяженія. Въ опытѣ не дано совершенно прямыхъ линій и абсолютно правильныхъ фигуръ. Но если бы даже эмпирически и существовали совершенно правильныя фигуры, то посредствомъ однихъ чувствъ не возможно было бы убѣдиться въ ихъ правильности; для того чтобы отличать правильныя фигуры отъ неправильныхъ, мы должны имѣть нѣкоторую идею, образецъ, или критерій правильности (1). Не ясно ли отсюда, что самое существованіе геометріи, самая возможность этой науки служитъ доказательствомъ независимости нашего знанія отъ ощущеній и прирожденности идей? Ученіе номиналистовъ, возобновленное въ Англіи Гоббзомъ, именно, мнѣніе, что общія и отвлеченныя понятія суть названія, прилагаемыя ко многимъ единичнымъ объектамъ и больше ничего, Кудвортъ называлъ смѣшнымъ, не заслуживающимъ опроверженія (2). Номиналисты отрицали самую возможность общихъ понятій на томъ основаніи, что будто бы все, что мы можемъ представлять, это—образы индивидуальныхъ, вполнѣ опредѣленныхъ вещей Но, замѣчаетъ Кудвортъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ Декарту, представлять и понимать не одно и тоже: первое означаетъ дѣятельность воображенія, послѣднее предполагаетъ дѣятельность разума. Мы не въ состояніи представить себѣ вполнѣ ясно и раздѣльно многоугольникъ, состоящій изъ тысячи или десяти тысячъ угловъ, но мы можемъ мыслить такую фигуру, и геометрическое понятіе о ней отличается совершенной ясностью (3).

Эмпирическая теорія, по мнѣнію Кудворта, включаетъ въ себѣ двѣ капитальныя ошибки. Она предполагаетъ, во первыхъ, что ощущенія и представленія напечатлѣваются нашей душѣ извнѣ, что душа остается при этомъ совершенно инертной. Во вторыхъ эта теорія утверждаетъ, что изъ этихъ ощущеній и ихъ воспроизведеній образуются общія понятія посредствомъ отвлеченія, или выдѣленія обособляющихъ (individuating) признаковъ и обстоятельствъ. На самомъ дѣлѣ знаніе происходитъ совсѣмъ иначе: оно начинается не съ индивидуальныхъ вещей, воспринимаемыхъ

(1) Rule, pattern and exemplar of the rightness. *Ibidem:* ch. I. § 11.
(2) *Ibidem:* ch. III. §§ 6, 10—11.
(3) *Ibidem:* ch. III. § 12.

чувствами, а лишь по случаю этихъ вещей, и состоитъ не въ сравненіи индивидуумовъ и открытіи общихъ имъ признаковъ, а въ подведеніи объектовъ чувствъ и отдѣльныхъ ихъ признаковъ подъ общія идеи, которыя содержатся уже въ душѣ и лишь пробуждаются и уясняются подъ вліяніемъ возбужденія со стороны внѣшней реальности. Чувственные объекты, воспринимаемые чувствами и воспроизводимые въ воображеніи, сначала отличаются неясностью, они включаютъ нѣкоторую сумму признаковъ, еще не различаемыхъ нами. Когда пробуждается дѣятельность разума, онъ анализуетъ это конкретное цѣлое, разлагаетъ его на элементы. Онъ подводитъ отдѣльные признаки и всю ихъ совокупность подъ свои собственныя понятія и начинаетъ дѣлать сужденія о данной вещи съ своихъ собственныхъ точекъ зрѣнія. „Разумъ“, говоритъ Кудвортъ, „какъ бы прощается съ чувствами и обращается внутрь себя самого, къ своимъ собственнымъ идеямъ, чтобы съ высоты ихъ понять предметы, дѣйствующія на чувства“. Онъ разсматриваетъ вещи универсально и абстрактно, онъ судитъ, что данная вещь существуетъ, т. е. подводитъ ее подъ *идею бытія*. Такъ какъ „ничто“ (nothing), т. е. вещь не существующая не можетъ имѣть, или включать въ себѣ какихъ либо признаковъ, то разумъ заключаетъ, что существуетъ нѣкоторый *субстратъ*, или *субъектъ* (subject) этихъ признаковъ, воспринимаемыхъ нами вмѣстѣ, въ одной сложной группѣ. Общій субстратъ всѣхъ чувственныхъ качествъ мы называемъ *матеріальной субстанціей*. Относительно этой послѣдней разумъ „быстро“, „безъ всякихъ длинныхъ и скучныхъ разсужденій“, заключаетъ, что сущность ея состоитъ въ протяженіи и непроницаемости. Результатомъ этихъ и другихъ подобныхъ актовъ сужденія получается знаніе предмета, отчетливое пониманіе того, что въ ощущеніи было дано смутно и спутанно. Такимъ образомъ наше знаніе идетъ совершенно другимъ путемъ, противоположнымъ тому, который указываютъ ему сенсуалисты. Путь, которому оно слѣдуетъ, не есть путь восходящій (ascending) отъ частнаго къ общему, а наоборотъ—нисходящій (descending) отъ общаго къ частному, отъ общихъ идей къ част-

нымъ объектамъ (1). Знаніе оканчивается индивидуальными вещами, а не начинается ими.

Таковы главныя идеи Кудворта о происхожденіи знанія, его способности, объектѣ и основаніяхъ его достовѣрности. Подробный разборъ и оцѣнка этой теоріи въ настоящее время представляются излишними. Отрицательная ея сторона, критика сенсуализма лучше положительной, т. е. лучше тѣхъ понятій о знаніи, которыя Кудвортъ заимствовалъ у Платона и неоплатониковъ. Онъ или, вѣрнѣе, его греческіе авторитеты доказали, что знаніе не есть ощущеніе, что оно предполагаетъ умственную дѣятельность, или, какъ выражался Кудвортъ, внутреннюю энергію самого познающаго духа. Великіе мыслители древности доказали также несостоятельность ученія объ относительности знанія, которое дѣлаетъ мѣриломъ истины всякаго человѣка, взятаго индивидуально и, притомъ, не только для себя самого, но и для всѣхъ другихъ людей. Но то ученіе, которое Кудвортъ противопоставилъ сенсуализму въ его грубой формѣ, опирается на предзанятыхъ метафизическихъ предположеніяхъ, отличается сбивчивостью и представляетъ первобытную грубую форму апріорной теоріи. Важнѣйшая задача научной теоріи знанія состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлить относительную роль какъ чувственнаго, такъ и умственнаго фактора, показать, что вносится въ наши понятія со стороны чувствъ и что должно быть отнесено на счетъ „собственной энергіи познающаго субъекта“. Эта задача должна быть исполнена независимо отъ всякихъ метафизическихъ гипотезъ о существѣ души, о ея отношеніи къ абсолютной причинѣ міра, о реальномъ или чисто умственномъ значеніи общихъ понятій и т. п. Если бы теорія знанія дожидалась рѣшенія всѣхъ проблемъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, то едва ли она существовала бы, даже въ томъ видѣ, въ какомъ существуетъ сейчасъ. Но апріористы старой школы прежде всего имѣли въ виду извѣстныя теологическія или метафизическія предположенія и согласно съ ними составляли свои понятія о знаніи. Сенсуализмъ

(1) Soul actively protrudes its own immediate objects from within itself and comprehends individuals without it not with an ascending, but with a descending perception. B. IV. Ch. III. §§ 13. 18.

возбуждалъ въ нихъ отвращеніе по причинѣ тѣхъ выводовъ, которые могли быть сдѣланы изъ него въ пользу матеріалистическаго міровоззрѣнія. Они держались стариннаго представленія Аристотеля и схоластиковъ о чистой, т. е. не смѣшанной съ матеріальными процессами, дѣятельности мысли (actus purus), и поэтому думали, что для опроверженія матеріализма достаточно доказать участіе умственной дѣятельности въ образованіи понятій. Доказательство, что знаніе не есть ощущеніе, для нихъ равнялось доказательству чистаго спиритуализма, возможности духовной активности, не опирающейся на физіологическихъ процессахъ мозга и нервовъ. Апріористы этого догматическаго направленія, до нѣкоторой степени, справедливо упрекали извѣстныхъ имъ эмпириковъ въ томъ, что они оставляли безъ вниманія умственный факторъ познанія; но сами они впадали въ противоположную крайность, умаляя, иногда совсѣмъ отрицая значеніе ощущеній, какъ способа познанія даже внѣшней реальности. Въ цѣляхъ чистаго, т. е. абстрактнаго спиритуализма они преувеличивали значеніе чистаго разума, старались какъ можно дальше уединить его отъ всякаго отношенія къ впечатлѣніямъ внѣшнихъ чувствъ. Роль чувствъ, большею частью, они ограничивали лишь пробужденіемъ чисто-духовной активности разума, который, будто бы, содержитъ въ себѣ и выноситъ на свѣтъ сознанія идеи, совершенно независимыя отъ ощущеній, не имѣющія ничего общаго съ ними, существовавшія въ душѣ прежде чувственныхъ впечатлѣній и внѣ всякаго отношенія къ нимъ. Исходнымъ пунктомъ теорій этого рода, обыкновенно, служилъ дуализмъ ноуменовъ и феноменовъ, произвольное раздѣленіе вещей на вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ и какъ онѣ являются, или кажутся намъ въ нашемъ чувственномъ опытѣ. Этому онтологическому дуализму соотвѣтствовалъ дуализмъ способовъ познанія, чувственнаго и разумнаго, или раціональнаго. Такъ какъ идеаломъ знанія признавалось согласіе идей съ вещами, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, а такое существованіе догматически отождествлялось съ существованіемъ реальнымъ или объективнымъ; то ощущенія, разсматриваемыя съ высоты этого познавательнаго идеала, оказывались совсѣмъ непригоднымъ способомъ познанія. Какъ видоизмѣненія нашей собственной природы, притомъ, наполовину физіологическія состоя-

нія организма, ощущенія признавались смутными формами сознанія, нѣкоторыми призраками бытія реальнаго. Понятіе фопомена, такимъ образомъ, не отличалось отъ понятія призрака, и всѣ ощущенія признавались лишь субъективными состояніями нашей чувственной природы, которыя, помѣщаясь между нами и реальностью, закрываютъ эту послѣднюю отъ нашего умственнаго взора. Знаніе внѣшнихъ объектовъ, какъ они существуютъ въ себѣ, въ ихъ реальной природѣ и сокровенной сущности, усвоялось исключительно разуму, который, будто бы, почерпаетъ это знаніе изъ себя самого, безъ всякой помощи со стороны чувствъ и чувственнаго опыта.

Указывая неудовлетворительность ощущеній, какъ средства познанія дѣйствительности, писатели этого направленія относились съ пренебреженіемъ также и къ обобщеніямъ и индуктивнымъ заключеніямъ, опирающимся на этой чувственной основѣ. Весьма обычнымъ было у нихъ раздѣленіе всѣхъ истинъ на два класса: всеобщихъ и необходимыхъ, и частныхъ и случайныхъ Эта классификація коренилась въ ошибочныхъ логическихъ воззрѣніяхъ Аристотеля, получившихъ фатальное значеніе, особенно, во времена схоластики. Всеобщія и необходимыя истины усвоялись исключительно разуму, считались непосредственно и безусловно достовѣрными, или логически вытекающими изъ такихъ самоочевидныхъ принциповъ. Истины частныя и случайныя приписывались низшей умственной способности, разсудку, оперирующему надъ впечатлѣніями чувствъ и индивидуальными предметами опыта. Высшая достовѣрность и высшее научное значеніе признавались за истинами перваго рода, которыя имѣютъ своимъ объектомъ вѣчныя и неизмѣнныя сущности вещей, то что въ нихъ остается всегда неизмѣннымъ. Истины индуктивныя, получаемыя чрезъ наблюденіе и анализъ фактовъ, относились къ разряду истинъ низшихъ, не имѣющихъ научнаго значенія, на томъ основаніи, что онѣ, будто бы, не выводятъ насъ изъ сферы кажущагося, феноменальнаго, въ міръ самой дѣйствительности. Роль этихъ истинъ ограничивалась тѣмъ, что онѣ должны служить поясненіями истинъ, получаемыхъ посредствомъ дедуктивной, или, вѣрнѣе, силлогистической методы изъ самоочевидныхъ идей и принциповъ разума. Научное достоинство эти опытныя, или эмпирическія обобще-

нія получаютъ только въ томъ случаѣ, когда они могутъ быть выведены изъ раціональныхъ истинъ; но въ случаѣ противорѣчія между тѣми и другими безусловное предпочтеніе отдавалось этимъ послѣднимъ. Коренная ошибка этихъ понятій о знаніи и методѣ заключалась въ пренебреженіи опытомъ и въ преувеличеніи дедуктивныхъ и чисто раціональныхъ пріемовъ изслѣдованія Дедукція и, притомъ, дедукція абстрактно-геометрическая, отличающаяся отсутствіемъ опытной повѣрки тѣхъ или другихъ выводовъ, получаемыхъ посредствомъ умственнаго построенія и силлогизаціи, признавалась образцомъ всякой научной методы. Единственнымъ источникомъ знанія считался разумъ, не руководимый опытомъ, предоставленный себѣ самому, этотъ intellectus sibi permissus, къ которому съ такимъ недовѣріемъ относился Бэконъ. Мыслители апріорнаго направленія нападали на опытъ, постоянно указывали на неудовлетворительность опытнаго знанія, но они имѣли неправильное понятіе объ опытѣ, подъ которымъ разумѣли, единственно, такъ называемыя эмпирическія обобщенія, имѣющія ограниченную область приложимости Контрастъ между знаніемъ раціональнымъ и опытнымъ имѣлъ у нихъ слишкомъ рѣзкій, абсолютный характеръ, котораго на самомъ дѣлѣ между ними не существуетъ. Всякое обобщеніе изъ опыта, самая элементарная эмпирическая истина включаетъ въ себѣ раціональный элементъ и, наоборотъ, самыя отвлеченныя научныя понятія имѣютъ нѣкоторое основаніе въ опытѣ, хотя чисто формальная работа мысли преобладаетъ въ нихъ на столько, что не всегда легко прослѣдить ихъ зависимость отъ опыта. Апріористы, стоявшіе на почвѣ догматизма, были догматичны, собственно, въ отношеніи къ разуму, которому они безусловно и слѣпо довѣряли, но они были скептики въ отношеніи къ ощущеніямъ и опирающемуся на нихъ опыту. Признавая чувственное знаніе призрачнымъ, они не критически приписывали разуму способность знать вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ отдѣльно отъ нашихъ способовъ, ихъ воспріятія и постиженія. Они не предлагали себѣ вопроса, какимъ образомъ возможно знать то, что находится внѣ отношенія къ сознанію, это абсолютное бытіе, эту предполагаемую вещь въ себѣ? Они не въ состояніи были рѣшить недоумѣнія, возбуждаемаго ихъ исключительно раціональной теоріей

познанія, именно: если идеи существуютъ въ разумѣ, составляютъ прирожденную принадлежность самаго познающаго духа, то на чемъ основывается ихъ соотвѣтствіе съ вещами, существующими реально? Нашъ разумъ не имѣетъ творческой силы, его идеи не превращаются въ вещи, какъ идеи Божественнаго разума: спрашивается, какимъ же образомъ эти идеи могутъ быть воспроизведеніемъ реальныхъ предметовъ? Защитники прирожденнаго знанія, правда, чувствовали это затрудненіе, которое въ послѣдствіи съ особой силой было заявлено Кантомъ; но они рѣшали его посредствомъ метафизическихъ гипотезъ, въ числѣ которыхъ теорія предустановленной гармоніи Лейбница получила особую извѣстность.

Теорія знанія, предложенная Кудвортомъ, носитъ на себѣ эти черты апріорныхъ теорій догматическаго періода новой философіи. Отъ родственныхъ воззрѣній Декарта, Спинозы и Лейбница она отличается преобладаніемъ мистически-теологическаго элемента и бо́льшей близостью къ реализму схоластиковъ. Прирожденнымъ идеямъ Кудвортъ приписывалъ бытіе реальное, т. е. считалъ ихъ существующими не только въ умѣ, но и въ самой дѣйствительности. Понятія, по его ученію, существуютъ прежде индивидуальныхъ вещей и составляютъ ихъ сущность и причину (1). Правда, Кудвортъ въ своемъ ученіи о „сущностяхъ“ и „неизмѣнныхъ натурахъ“ не доходилъ до всѣхъ абсурдовъ средневѣковаго реализма: онъ не утверждалъ, напримѣръ, что сущность дерева есть arboreitas и т. п. Въ его время схоластическія сущности служили предметомъ насмѣшекъ и презрѣнія, и по крайней мѣрѣ изъ физики были уже изгнаны. Кудворту были извѣстны механическіе принципы новой науки и механическія объясненія, съ нѣкоторыми ограниченіями, онъ считалъ вполнѣ законными. Онъ не соглашался съ матеріалистическимъ толкованіемъ принциповъ механической физики. Онъ высказывалъ убѣжденіе, что атомистическая теорія скорѣе служитъ къ опроверженію сенсуализма и матеріализма, чѣмъ говоритъ въ ихъ

(1) Etern. and. immut. moral. B. IV. ch. I. § 4. ch. II. §§ 8—10.

пользу (1). Во всякомъ случаѣ реалистическая теорія универсаловъ Кудворта имѣла тотъ же ненаучный характеръ и тенденціи, какъ и подобныя же теоріи схоластической эпохи. Реализуя общія и отвлеченныя понятія, Кудвортъ, также какъ и средневѣковые реалисты, приписывалъ имъ абсолютную неизмѣняемость. Это значило, что наши человѣческія понятія, со всѣми ихъ несовершенствами, получали абсолютное значеніе, превращались въ вѣчно неизмѣняемые типы всѣхъ предметовъ природы. Эта теорія имѣетъ ненаучный характеръ, находится въ противорѣчіи съ научнымъ объясненіемъ природы, которое всегда выходитъ изъ сознанія неудовлетворительности существующихъ понятій и всегда предполагаетъ ихъ измѣняемость. Наука не понятія считаетъ типомъ дѣйствительности, а наоборотъ понятія стремится согласовать съ дѣйствительностью.

Кудвортъ близко стоялъ къ схоластикамъ и въ психологическихъ своихъ воззрѣніяхъ, въ основѣ которыхъ заключалась схоластическая теорія способностей, какъ самостоятельныхъ производителей тѣхъ или другихъ явленій психической жизни. Главное зло этой теоріи состояло въ томъ, что она проводила слишкомъ рѣзкія разграниченія между различными классами духовныхъ явленій, исключала понятіе о ихъ соотношеніи и взаимодѣйствіи. Вотъ нѣкоторые образцы психологическихъ ошибокъ Кудворта, вытекавшихъ изъ этого источника. Ощущенія онъ считалъ пассивными состояніями души, потому что онъ разсматривалъ ихъ отдѣльно отъ умственныхъ процессовъ, участвующихъ въ актѣ внѣшняго воспріятія. Онъ смотрѣлъ на нихъ какъ на нѣкоторое отображеніе, какъ бы призракъ дѣйствительности, страдательно воспринимаемый душей. Напримѣръ, зрительныя воспріятія онъ представлялъ себѣ такимъ образомъ, что помѣщающаяся въ глазу способность ощущенія (sensitive po-

---

(1) «Атомистическая теорія», писалъ Кудвортъ, «есть самая твердая опора религіи и нравственности, потому что она наилучшимъ обнаруживаетъ призрачный, феноменальный характеръ ощущеній и заставляетъ насъ предполагать высшую способность познанія».—«Эта теорія есть торжество разума надъ чувствами, потому что самое предположеніе атомовъ, которыхъ никто никогда не видалъ и не осязалъ, есть дѣло разума». B. II. ch. VI. §§ 1—3.

wer) сама, безъ всякаго участія ума, т. е. безъ всякихъ умственныхъ актовъ сужденія, сравненія и т. п., воспринимаетъ, или усматриваетъ оптическое изображеніе предмета въ глазу. Это—совершенно ложное воззрѣніе, совершенно популярное и наивное пониманіе зрительнаго воспріятія, какое было возможно только при полномъ незнаніи дѣйствительныхъ процессовъ, физіологическихъ и психическихъ, зрительнаго воспріятія. Спрашивается: какимъ образомъ мы видимъ предметъ, извѣстнаго цвѣта, фигуры, на извѣстномъ разстояніи отъ глаза и т. п? Кудвортъ отвѣчаетъ: мы видимъ предметъ, потому что въ глазу помѣщается способность видѣть его. Изъ той же ложной манеры объясненія проистекало ложное понятіе о разумѣ (intellect) и его дѣятельности, которая разсматривалась отдѣльно отъ ощущеній, составляющихъ первоначальный объектъ, какъ бы матеріалъ этой дѣятельности. Кудвортъ, какъ и другіе противники сенсуализма, былъ правъ, когда утверждалъ, что знаніе есть нѣчто другое, чѣмъ одно ощущеніе, что оно предполагаетъ умственную активность. Но это участіе онъ представлялъ себѣ какъ результатъ дѣятельности особой способности, привходящій къ ощущеніямъ со стороны, существующій прежде ощущеній и самихъ умственныхъ актовъ и продолжающій существовать и послѣ ихъ въ нѣкоторомъ скрытомъ состояніи Напримѣръ, когда мы сравниваемъ два впечатлѣнія и находимъ между ними сходство или различіе; то это усмотрѣніе, съ точки зрѣнія Кудворта, есть особый актъ разума, совершенно отличный и притомъ отдѣлимый отъ сравниваемыхъ ощущеній,—нѣчто третье, tertium quid, прибавляемое (superadded) къ ощущеніямъ. Выходя изъ того же ложнаго воззрѣнія, Платонъ пришелъ къ убѣжденію, что кромѣ двухъ сходныхъ предметовъ и нашего чувства ихъ сходства есть еще особый предметъ, идея сходства, какъ самостоятельный объектъ разума, въ которомъ участвуютъ сходные объекты. Кудвортъ, какъ вѣрный ученикъ Платона, повторилъ ошибку своего учителя. Отдѣливши умственные акты сравненія отъ самихъ сравниваемыхъ предметовъ, онъ приписалъ этимъ актамъ самобытное существованіе въ разумѣ, прежде всякихъ ощущеній и особо отъ нихъ, подъ видомъ общихъ понятій, или идей. Такимъ образомъ, прирожденныя идеи Платона и древнихъ и новыхъ неоплатониковъ суть не что иное какъ

умственные процессы, которымъ было приписано особое существованіе прежде дѣйствительныхъ процессовъ умственной дѣятельности. Въ этомъ состоитъ тѣсная связь теоріи врожденнаго знанія съ теоріей душевныхъ способностей и коренная ея ошибка съ психологической точки зрѣнія.

Всматриваясь ближе въ тѣ понятія, которыя Кудвортъ считалъ прирожденнымъ достояніемъ разума, мы находимъ между ними весьма широкое разнообразіе. Одни изъ нихъ выражаютъ умственные или, вообще, психическіе процессы, какъ напримѣръ: „мнѣніе“, „разумѣніе“, „память“, „воля“; другія означаютъ качество сужденій со стороны ихъ соотвѣтствія съ объектами, какъ: „истина“, „ложь“, или такъ называемую логическую модальность сужденій, степень нашей увѣренности въ нихъ: „необходимость“, „возможность“. Но большая часть понятій, которымъ Кудвортъ приписывалъ врожденность, имѣютъ отношеніе къ нравственности, выражаютъ тотъ или другій образъ дѣйствій, таковы: „справедливость“, „честность“, „долгъ“, „обязанность“, и т. п. (1). Очевидно, что Кудвортъ готовъ былъ признать врожденность всѣхъ понятій, всего, какъ онъ говоритъ, что „включаетъ въ себѣ участіе мысли“, а особенно онъ расположенъ былъ считать врожденными понятія, имѣющія отношеніе къ самому мыслящему субъекту. Тѣ идеи, источникомъ которыхъ Локкъ считалъ внутренее чувство, или рефлексію, его предшественникъ считалъ врожденными. „Такъ какъ“, говоритъ Кудвортъ, „объекты чувствъ не могутъ напечатлѣвать на душу этихъ идей, выражающихъ собственную активность духа, то онѣ должны проистекать изъ врожденной его производительности“ (2). Отсюда можно видѣть, какій широкій и, въ то же время, не ясный смыслъ придавалъ Кудвортъ понятію врожденности. Онъ считалъ врожденнымъ духу всѣ его состоянія, кромѣ ощущеній, всѣ психическія способности, которыя онъ называлъ весьма сбивчиво тоже идеями духа (conceptions of Mind). Онъ не обратилъ вниманія на то обстоятельство, что существуютъ отдѣльные акты памяти, или акты воли, а не память или воля вообще, что эти термины суть генерическія названія

(1) Treat. on etern. and immut. moral. B IV. Ch I. § 8.
(2) *Ibidem:* Ch. II. § 1.

конкретныхъ фактовъ психической жизни, что, въ извѣстномъ смыслѣ, можетъ быть названа прирожденной способностью къ явленіямъ того или другаго рода, а не общее понятіе о этихъ явленіяхъ. Мы дѣлаемъ эти замѣчанія съ той цѣлью, что бы сдѣлать наглядным жалкое состояніе психологіи не задолго до Локка и получить надлежащую мѣру для оцѣнки великаго значенія его „Опыта объ Умѣ", которымъ онъ положилъ твердое основаніе научной обработкѣ психологіи.

Указывая разныя ошибки теоріи врожденныхъ идей, какъ она существовала въ XVII вѣкѣ, съ ея теологическими и метафизическими основаніями, съ ея логическими и психологическими предположеніями, еще весьма близкими къ схоластикѣ, мы не думаемъ предрѣшать вопроса о научномъ достоинствѣ эмпирической и апріорной теоріи знанія въ ихъ позднѣйшей и болѣе совершенной формѣ. По нашему разумѣнію обѣ эти теоріи содержатъ въ себѣ извѣстную долю правды, вмѣстѣ съ нѣкоторой долей преувеличенія и односторонности, и могутъ быть согласованы между собой, къ чему сдѣланы уже нѣкоторыя попытки въ новѣйшее время (1). Мы не имѣемъ теперь возможности изложить хотя бы въ общихъ чертахъ тѣ воззрѣнія, которыя, по нашему убѣжденію, слѣдуетъ считать наиболѣе правильной, наиболѣе согласной съ требованіями строгой научности, теоріей знанія. Считаемъ нужнымъ лишь замѣтить, что признаніе умственной самодѣятельности, обнаруживающейся по извѣстнымъ апріорнымъ нормамъ или законамъ, ни сколько не противорѣчитъ новѣйшимъ научнымъ идеямъ, напротивъ, внушается и подтверждается всѣми точными изслѣдованіями разнообразныхъ фактовъ познавательной дѣятельности. Говоря другими словами, для объясненія этихъ фактовъ недостаточно однихъ ощущеній и законовъ ассоціаціи, т. е. тѣхъ принциповъ, посредствомъ которыхъ эмпирическая школа надѣялась рѣшить всѣ проблемы теоріи знанія. Старинный эмпиризмъ не только Гоббза, но Локка и даже Юма, стремившійся объяснить происхожденіе

(1) Кудвортъ прямо отвергалъ всякое различіе въ человѣческихъ понятіяхъ и утверждалъ, что всѣ люди имѣютъ совершенно одни и тѣже идеи о вещахъ. B. IV. ch. IV. § 12.

всѣхъ идей опытомъ всякаго индивидуальнаго человѣка, слѣдуетъ признать также не удовлетворительнымъ, какъ и старинныя апріорныя теоріи. Апріористы преувеличивали сходство въ человѣческихъ понятіяхъ, ихъ вѣчный и неизмѣнный характеръ въ разныхъ людяхъ и въ разныя эпохи (1). Эмпирики, наоборотъ, преувеличивали различіе и измѣняемость какъ идей, такъ и всѣхъ, вообще, умственныхъ и моральныхъ свойствъ человѣческой природы. То и другое воззрѣніе невѣрны, не оправдываются точными наблюденіями и научными изслѣдованіями человѣческой исторіи. Въ настоящее время наука разсматриваетъ человѣческія понятія какъ результатъ закономѣрнаго *развитія*, опредѣлявшагося разнообразными и сложными причинами. Исходнымъ пунктомъ этого развитія должны быть приняты нѣкоторые общечеловѣческіе факты, какъ видовые признаки, специфическія особенности человѣческой природы. Въ настоящее время составляетъ предметъ спора вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли считать эти особенности чѣмъ-то первоначальнымъ, или и они суть результатъ развитія нѣкоторыхъ болѣе основныхъ свойствъ общихъ человѣку съ животными. Окончательное рѣшеніе этого вопроса есть дѣло будущаго. Во всякомъ случаѣ наука должна констатировать тѣ особенности, которыми человѣкъ отличается отъ другихъ животныхъ, и затѣмъ уяснить, какимъ образомъ изъ этихъ первоначальныхъ данныхъ, изъ этихъ зародышей развились человѣческія понятія и другія явленія умственной, религіозной, моральной, эстетической и соціально-бытовой жизни. Едва ли нужно говорить, что эта, въ высшей степени сложная, и трудная проблема можетъ быть рѣшена не апріорнымъ путемъ, а посредствомъ строго-научныхъ пріемовъ наблюденія и анализа фактовъ, энтологическихъ и историческихъ изслѣдованій и, особенно, посредствомъ правильнаго приложенія сравнительной методы во всѣхъ спеціальныхъ наукахъ о человѣкѣ. Было бы уже слишкомъ большимъ скептицизмомъ отрицать, что до сихъ поръ ничего не сдѣлано для уясненія развитія человѣческой природы въ разныхъ отношеніяхъ. Во всякомъ случаѣ наука о человѣкѣ лишь недавно, на нашихъ глазахъ вступила на совершенно правильный, обѣщающій богатые результаты путь изслѣдованія; хотя едва ли можно утверждать, чтобы и сейчасъ во всѣхъ своихъ спеціальныхъ отдѣлахъ она достигла вполнѣ твердыхъ

и безспорныхъ результатовъ. Но въ XVII вѣкѣ самаго понятія о развитіи человѣческой природы, понятія, конечно, хотя сколько-нибудь отличавшагося научной точностью, не существовало. Отсюда насъ поражаютъ такія крайнія воззрѣнія, такія противоположныя и одинаково бездоказательныя утвержденія и отрицанія, какія мы встрѣчаемъ у апріористовъ и эмпириковъ этого столѣтія.

Эмпирическая теорія была болѣе жизненнымъ явленіемъ въ умственной исторіи какъ XVII, такъ, особенно, слѣдующаго столѣтія. Выдвигая и даже преувеличивая измѣнчивость человѣческихъ понятій, чувствъ, стремленій и разныхъ внѣшнихъ фактовъ человѣческой жизни, обычаевъ, учрежденій, законовъ и т. п. она удовлетворяла прогрессивнымъ и революціоннымъ стремленіямъ этой эпохи Теорія врожденныхъ идей имѣла консервативный характеръ и, по самому своему существу, а особенно вслѣдствіе тѣсной связи съ теологіей и метафизикой, близкой къ теологіи, не пользовалась сочувствіемъ друзей прогресса, свободныхъ мыслителей, мечтавшихъ о радикальномъ преобразованіи не только современнаго имъ общества, но и самой человѣческой природы. Но, во всякомъ случаѣ, нѣкоторая доля истины заключалась и въ этой теоріи, не смотря на ея преувеличенія и бездоказательныя гипотезы. Кудвортъ, одинъ изъ наиболѣе раннихъ защитниковъ врожденныхъ идей, высказывалъ нѣкоторыя правильныя воззрѣнія, которыя были опущены изъ виду не только Гоббзомъ, но и позднѣйшими сенсуалистами и эмпириками. Въ его умѣ зарождалась уже та идея, которая въ послѣдствіи была положена Кантомъ въ основаніе его критическихъ изслѣдованій, именно, что знаніе есть результатъ объединяющей, или, говоря языкомъ Канта, синтетической дѣятельности познающаго субъекта, и что эта дѣятельность слѣдуетъ нѣкоторымъ общимъ типамъ, или законамъ, которые не даны въ опытѣ, но которымъ необходимо слѣдуетъ опытъ (1). Кудвортъ былъ правъ, по крайней мѣрѣ, отчасти правъ, когда утверждалъ, что знаніе начинается не индивидуаль-

(1) Treat. B. IV. ch. II. § 11. «Никакая сложная матеріальная вещь», говоритъ Кудвортъ, «не постигается чувствами и идея такой вещи пассивно не напечатлѣвается на душу со стороны внѣшнихъ объектовъ, но образуется, единственно, объединяющей силой (unitive power) разума».

ными вещами, а скорѣе ими оканчивается; потому что, дѣйствительно, полное знаніе индивидуума предполагаетъ знаніе всѣхъ разнообразныхъ отношеній, въ которыхъ онъ находится къ другимъ вещамъ, всѣхъ законовъ, которыми опредѣляются его происхожденіе, его свойства и измѣненія. Но въ другомъ смыслѣ можно сказать, что знаніе начинается съ индивидуумовъ; такъ какъ непосредственно только они и даны намъ въ опытѣ, поэтому составляютъ первый матеріалъ всѣхъ обобщеній и объясненій. Справедлива въ нѣкоторомъ смыслѣ, хотя односторонняя и та мысль Кудворта, что знаніе идетъ не восходящимъ, а нисходящимъ путемъ. Дѣйствительно, въ основаніи всѣхъ индуктивныхъ заключеній заключается общая идея однообразія природы, или тотъ всеобщій постулятъ, что все начинающее существовать должно имѣть для себя причину. Эта идея, какъ допускаютъ даже эмпирики (1), составляетъ какъ бы верхнюю посылку всѣхъ индуктивныхъ заключеній. Но допуская относительное значеніе этихъ воззрѣній Кудворта, сближающихъ его съ Кантомъ, и вообще его оппозиціи крайнимъ теоріямъ Гоббза, мы не должны забывать, что эти немногіе зачатки новыхъ идей соединялись у него съ массой ложныхъ воззрѣній, которыя даже въ XVII вѣкѣ имѣли уже устарѣвшій характеръ.

Теорія врожденныхъ идей, религіозныхъ и моральныхъ, вслѣдствіе своего ненаучнаго характера, совершенно безполезна для религіи и нравственности, которыя нисколько не потеряютъ ни своего характера, ни своего высокаго значенія, если будетъ доказано ихъ постепенное развитіе въ человѣчествѣ. Теорія врожденности скорѣе способствовала развитію религіознаго и моральнаго скептицизма по тому простому закону, что одна крайность вызываетъ или, по крайней мѣрѣ, усиливаетъ другую противоположную. Но ревностные защитники врожденныхъ идей думали иначе, они поддерживали эту устарѣлую доктрину въ интересахъ религіи и морали. Кудвортъ ожидалъ отъ нея великихъ послѣдствій, видѣлъ въ ней важнѣйшее доказательство теизма и спиритуализма и несокрушимый оплотъ противъ матеріализма и его антирелигіозныхъ тенденцій. Кудвортъ та-

(1) *Миллъ:* Система логики. Т. I кн. III. гл. 3.

кимъ образомъ доказывалъ бытіе Божіе. Онъ спрашивалъ, гдѣ могутъ существовать идеи, эти вѣчныя и неизмѣнныя сущности вещей? Конечно, не въ самихъ вещахъ, какъ думалъ Аристотель и тѣ схоластики, которые принимали universalia in re; потому что ни одна индивидуальная вещь не имѣетъ всеобщности и неизмѣнности, какъ слѣдовало бы ожидать, если бы универсалы помѣщались въ ней. Напротивъ, сами идеи, заключающіяся въ конкретныхъ объектахъ чувствъ, утратили бы свою неизмѣняемость, попадая вмѣстѣ съ этими послѣдними въ круговоротъ безпрерывныхъ измѣненій. Идеи, которыя не измѣняются, не возникаютъ и не погибаютъ вмѣстѣ съ вещами, существуютъ независимо отъ нихъ. Онѣ суть умственныя существа и могутъ существовать только въ разумѣ, притомъ, не конечномъ и сотворенномъ, что противорѣчило бы ихъ вѣчной и абсолютно не измѣняющейся природѣ, а въ разумѣ тоже вѣчномъ и неизмѣнномъ. Не ясно ли отсюда, спрашиваетъ Кудвортъ, что въ мірѣ существуетъ этотъ разумъ, который и есть Богъ, абсолютная причина бытія и знанія? Идеи Божественаго разума совѣчны съ нимъ, и ихъ неизмѣняемость есть послѣдствіе неизмѣняемости самого Божества. Кудвортъ, вмѣстѣ съ другими теологами раціоналистами, защищалъ существенное различіе между истиной и ложью, которое имѣетъ для себя основаніе въ „природѣ вещей", которое отъ вѣчности содержится въ идеяхъ Божественнаго разума, но не зависитъ отъ воли даже самого Божества. Это значило, что самъ Богъ не можетъ сдѣлать, чтобы какая нибудь истина, напримѣръ, какая нибудь теорема геометріи была не истинной, чтобы сумма угловъ треугольника была больше или меньше двухъ прямыхъ. Кудвортъ, какъ одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей богословскаго раціонализма въ Англіи, отстаивалъ высшее значеніе разума въ нѣдрахъ самого Божества. Разумъ, училъ онъ, есть способность опредѣляющая и не подверженная измѣненіямъ, какъ воля, которая сама по себѣ слѣпа, неопредѣленна, подлежитъ противоположнымъ опредѣленіямъ. Она должна, поэтому, подчиняться разуму, т. е. должна быть управляема мудростью, знаніемъ и истиной (1).

(1) Treat. B. I. ch. III. § 6.

Воля Божества руководствуется Его разумомъ и заключающимися въ немъ идеями. Отсюда самъ Богъ не можетъ измѣнить природу истины, не можетъ воспрепятствовать тому что существуетъ по необходимости. Онъ не можетъ превратить природу круга въ природу кубической фигуры, или сдѣлать, чтобы два противорѣчивыхъ сужденія были оба истинны (2).

Нравственный законъ существуетъ также какъ идеи Божественнаго разума, какъ вѣчныя и неизмѣнныя понятія о добрѣ и злѣ. Добро и зло, также какъ истина и ложь, таковы по собственной своей природѣ и не зависятъ отъ воли самого Божества. Божественная воля опредѣляется идеями Божесгвеннаго разума, исключительно, къ благимъ дѣйствіямъ, но сама не можетъ, при всемъ своемъ всемогуществѣ, превратить добро въ зло, сдѣлать, чтобы хорошее, въ нравственномъ смыслѣ, дѣло было не хорошимъ, предосудительнымъ или злымъ, и наоборотъ. Думать иначе, значитъ, уничтожать всякое существенное реальное различіе между добромъ и зломъ и въ тоже время унижать природу Божества, имѣть о ней узкое понятіе (1). Вѣчная и не измѣняющаяся природа добра и зла составляла цѣль Трактата Кудворта. Гоббзъ училъ, что нѣтъ ничего добраго и злаго, что было бы такимъ по природѣ, что не существуетъ объективнаго, основаннаго на самой природѣ дѣйствій, нравственнаго критерія. Нравственное добро есть то, что предписывается волей Божества, а съ учрежденіемъ государства—волей самодержца. Кудвортъ считалъ это ученіе безнравственнымъ, смотрѣлъ на него какъ на отрицаніе нравственной природы человѣка. Съ точки зрѣнія Гоббза, нравственная обязанность, самое различіе между нравственнымъ добромъ и зломъ не имѣетъ для себя никакихъ корней въ самой природѣ человѣка, въ его естественныхъ свойствахъ, въ особенностяхъ его разума, его чувствованій, стремленій и воли. Нравственность есть позднѣйшій продуктъ человѣческаго измышленія, необходимый результатъ искуственнаго образованія государства, вызываемый соображеніями общественной пользы. Эту теорію Кудвортъ счи-

(1) *Ibidem*: B. I. ch. III. § 4. B. IV. ch. V. § 6.
(2) A contracted idea of God. B. I. ch. III. § 8.

талъ повтореніемъ старыхъ заблужденій, новой формы морали θέσει, т. е. ученія о томъ, что различіе между добромъ и зломъ опредѣляется постановленіями и законами государства,—ученія, какъ думалъ Кудвортъ, давно опровергнутаго великими мыслителями древности. Какъ послѣдователь Платона и теологъ, глубоко убѣжденный въ истинѣ христіанскаго теизма, Кудвортъ противопоставилъ Гоббзу высокое идеально-религіозное понятіе о человѣкѣ и его назначеніи. Человѣкъ не есть случайная комбинація атомовъ матеріи, а существо матеріально-духовное, своей духовной природой родственное Божеству. Онъ не есть существо лишь чувственное, пассивно воспринимающее внѣшнюю дѣйствительность чрезъ свои тѣлесные органы чувствъ. Человѣкъ самъ есть источникъ истины, онъ содержитъ въ себѣ сѣмена истины и познаетъ реальность посредствомъ идей заключающихся въ его разумѣ. Человѣкъ имѣетъ высшія цѣли для своей дѣятельности, которая не ограничивается попеченіемъ лишь о тѣлесномъ земномъ его существованіи. Нравственность не есть нѣчто налагаемое на человѣка извнѣ, въ видахъ обузданія его животнаго эгоизма и въ цѣляхъ общественной пользы, а такое направленіе дѣятельности, которое свойственно человѣческой природѣ, которое предписывается разумомъ и послѣднее свое основаніе имѣетъ въ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ идеяхъ самого Божественнаго разума. Человѣкъ есть нравственное существо, по природѣ и въ себѣ самомъ, въ идеяхъ своего разума онъ содержитъ законъ добра и правды, предписывающій одни дѣйствія и воспрещающій другія.

Кудвортъ проводилъ то же различіе между дѣйствіями, которое высказывалось схоластиками, которое встрѣчается еще у древнихъ философовъ, именно, онъ различалъ дѣйствія хорошія по природѣ (naturally) и такія, которыя дѣлаются хорошими по положенію (positively), т. е. въ силу установленія божескаго или человѣческаго. Къ дѣйствіямъ перваго рода обязываетъ насъ разумная природа непосредственно и абсолютно, т. е. ради самихъ этихъ дѣйствій, ихъ внутренняго превосходства; тогда какъ дѣйствія, сами по себѣ безразличныя, могутъ дѣлаться для насъ обязательными вслѣдствіе воли, или повелѣнія законодателя. Никакое положительное законодательство не можетъ измѣнить самой природы дѣйствій, не можетъ сдѣлать что-нибудь

морально-добрымъ или злымъ, что не было бы такимъ по природѣ. Воля не можетъ измѣнить природы, какъ сказалъ еще Аристотель. Кудвортъ различаетъ еще матерію дѣйствій отъ ихъ формы, но это различіе имѣетъ у него другій смыслъ, чѣмъ различіе, выставленное Кантомъ между матеріей и формой моральнаго закона „Матерія“ дѣйствій у Кудворта означаетъ ихъ внутренній характеръ, ихъ моральное значеніе, которое они имѣютъ сами по себѣ, независимо отъ обычаевъ или законовъ, господствующихъ въ обществѣ. „Форма“ дѣйствій налагается на нихъ положительнымъ законодательствомъ, которое дѣлаетъ ихъ обязательными, сообщаетъ имъ временный характеръ дѣйствій добрыхъ. Вещи, безразличныя по своему содержанію, становятся нравственно-обязательными по формѣ, потому что, въ случаѣ узаконенія, они подводятся подъ нѣчто абсолютно хорошее, именно, на нихъ распространяется наша абсолютная обязанность повиноваться Богу и законной власти въ государствѣ. Такимъ образомъ моральное достоинство исполненія положительныхъ узаконеній состоитъ въ послушаніи. Воля законодателя, замѣчаетъ Кудвортъ, своими повелѣніями не создаетъ особой моральной сущности (moral entity), но лишь разнообразитъ и видоизмѣняетъ общую естественную обязанность повиноваться власти, или соблюдать клятвы и договоры. Но если бы не существовало нравственно-добраго и справедливаго по природѣ, если бы разумная природа, сама по себѣ не была обязана къ дѣйствіямъ нравственно-добрымъ, то было бы невозможно, чтобы безразличное по природѣ могло быть добрымъ и обязательнымъ просто лишь вслѣдствіе повелѣнія, или произвола законодателя (1).

Кромѣ этого различія между дѣйствіями нравственно-добрыми по себѣ, по своей природѣ, и дѣйствіями обязательными по установленію законодателя, моральный трактатъ Кудворта представляетъ весьма немного, что могло бы заинтересовать историка англійской этики. Мысль Кудворта, что различіе между нравственнымъ добромъ и зломъ есть различіе существенное и не зависитъ отъ произвола, можетъ быть названа вѣрной вообще, хотя мало уясненной

(1) Treat. B. I. ch. II. § 5—6.

и плохо обоснованной. Простое заявленіе, что нравственное добро и зло таковы по своей природѣ, нисколько не подвигаетъ насъ къ рѣшенію вопроса о томъ, въ чемъ же именно состоитъ эта природа добра и зла, на чемъ основывается существенное различіе между ними? Схоластическая реализація понятій добра и зла, подъ видомъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ сущностей, не есть рѣшеніе этой основной проблемы нравственной философіи. Напротивъ, схоластическій реализмъ понятій сковывалъ мысль Кудворта и служилъ преградой для всякой попытки научнаго анализа моральныхъ понятій. Кудвортъ лишь повторялъ вмѣстѣ съ Платономъ, что существуетъ доброе, справедливое въ себѣ, абсолютно и неизмѣнно. Но что же это такое? въ чемъ состоитъ отличіе добра отъ зла, справедливаго отъ несправедливаго? Какого рода дѣйствія отвѣчаютъ этой идеѣ нравственнаго добра и справедливости? Этихъ вопросовъ и не думалъ предложить себѣ Кудвортъ. Въ одномъ мѣстѣ своего трактата онъ говоритъ, что нравственное добро и зло означаютъ нѣкоторую реальность, абсолютную или относительную, въ объектахъ, называемыхъ этими терминами, т. е. въ душѣ человѣка и его дѣйствіяхъ (1). Здѣсь Кудвортъ высказалъ коренную ошибку реалистической, въ средневѣковомъ смыслѣ, теоріи моральныхъ понятій. Выходя изъ того ложнаго предположенія, что всякое общее и отвлеченное названіе выражаетъ нѣчто реальное въ вещахъ, нѣкоторую общую ихъ сущность, моральныя теоріи этого направленія предполагали, что добро и зло означаютъ также нѣкоторую общую сущность, присущую фактамъ, означаемымъ этими терминами. Въ эстетикѣ, наукѣ родственной съ этикой, существовали подобнаго же рода воззрѣнія, именно, предполагалось, что въ предметахъ прекрасныхъ находится нѣкоторая сущность красоты, которая объединяетъ всѣ красивые предметы въ одинъ классъ и дѣлаетъ ихъ такими. Такъ и въ моральныхъ дѣйствіяхъ принималась особая сущность добра, проникающая всѣ эти дѣйствія и связующая ихъ въ одну группу, или одинъ классъ дѣйствій морально-добрыхъ. Въ основаніи этой теоріи лежала правильная мысль объ объективныхъ основа-

(1) B. IV. ch. VI. § 3.

ніяхъ эстетическихъ и моральныхъ понятій или, точнѣе, сужденій, которая противопоставлялась моральнымъ теоріямъ исключительно субъективнаго направленія. Но самое предположеніе, что этимъ основаніемъ служитъ нѣкоторая простая сущность, заключающаяся въ каждомъ изъ единичныхъ фактовъ и составляющая объектъ непосредственнаго или прямаго усмотрѣнія, подобно первичнымъ качествамъ вещества, было ложно и противорѣчило дѣйствительному характеру моральныхъ понятій. Эта реализація понятій подъ видомъ сущностей оставляла безъ вниманія въ высшей степени сложный характеръ тѣхъ *отношеній*, въ силу которыхъ извѣстнаго рода дѣйствія признаются морально-добрыми или морально злыми, которыя, поэтому, и составляютъ объективное основаніе моральныхъ идей и чувствъ одобренія и порицанія. Теорія моральныхъ сущностей необходимо должна была приводить къ предположенію однообразія, даже абсолютнаго тожества моральныхъ понятій между людьми. Фактъ дѣйствительнаго ихъ разнообразія былъ весьма не удобнымъ для этой теоріи, которая была не въ состояніи объяснить эти измѣненія и указать ихъ причины и законы. Вотъ на этомъ-то основаніи мы и говоримъ, что Кудвортова теорія вѣчной и неизмѣнной нравственности находится въ прямомъ противорѣчіи со всѣми научными требованіями этики. Кудвортъ не считалъ нужнымъ анализировать основныхъ понятій этики, которыя, съ его точки зрѣнія, выражаютъ простыя сущности, непосредственно извѣстныя разуму чрезъ присущія ему идеи. Вопросъ о моральномъ критеріи, т. е. о способѣ отличать нравственно-добрыя дѣйствія отъ противоположныхъ, для него не имѣлъ значенія; потому что, съ его точки зрѣнія, нравственное качество дѣйствій ясно для всякаго разумнаго существа, усматривается имъ непосредственно съ такой же достовѣрностью, съ такой же непогрѣшимостью, какъ истина аксіомъ геометріи. Мѣриломъ добра и зла у Кудворта признается разумъ съ присущими ему идеями, разумъ, составляющій общую принадлежность всѣхъ людей. Едва ли нужно говорить, что эта теорія также мало выводитъ насъ изъ чисто субъективной сферы, какъ и теорія относительности моральныхъ идей, какъ и формула Протагора, признававшая всякаго индивидуума мѣриломъ истины и лжи, добра и зла.

Но наиболѣе слабая сторона моральнаго трактата Кудворта есть полное отсутствіе всякихъ психологическихъ объясненій нравственной жизни. Въ этомъ отношеніи Кудвортъ стоитъ гораздо ниже Гоббза, который понималъ живую связь этики съ психологіей и стремился принимать за основаніе своихъ моральныхъ и политическихъ теорій объясненія психической жизни человѣка. Поэтому, не смотря на неудовлетворительность этихъ объясненій, Гоббзъ принадлежитъ къ числу новаторовъ въ психологіи. На него слѣдуетъ смотрѣть какъ на предшественника Локка и Гертлея, тогда какъ Кудвортъ и большинство кэмбриджскихъ неоплатониковъ, по отсутствію всякаго интереса къ психологіи, стоятъ даже ниже нѣкоторыхъ схоластиковъ. Результатомъ теоріи врожденныхъ идей и отсутствія психологической методы былъ сухій абстрактный раціонализмъ въ этикѣ. Нравственность разсматривалась исключительно съ ея интеллектуальной стороны, внѣ ея прямой связи съ чувствованіями и волненіями души. Такій раціонализмъ заключался уже въ метафизическихъ предположеніяхъ платонизма, въ его абстрактномъ спиритуализмѣ, въ понятіяхъ о душѣ какъ о разумѣ, существовавшемъ не только безъ тѣла, но и безъ всякихъ эмоціональныхъ элементовъ, причиной которыхъ признавалась связь души съ тѣломъ. Отсюда и самыя идеи, или понятія были изолированы отъ всѣхъ другихъ фактовъ психической жизни: оторванные отъ своей чувственной основы, отъ своей живой связи съ чувствованіями и духовными волненіями, слѣдовательно, внѣ всякаго отношенія къ волѣ, идеи весьма близко напоминаютъ безплотныя существа народной миѳологіи. Эти чисто умственныя формы, существующія отъ вѣчности, представляются чѣмъ-то чуждымъ человѣческой душѣ, въ которую онѣ приходятъ извнѣ и существуютъ внѣ всякой связи съ другими сторонами психической жизни. Этотъ раціонализмъ опускалъ изъ виду, что нравственность включаетъ въ себѣ не только идеи о томъ, что человѣкъ долженъ дѣлать, но также и извѣстныя чувства, любовь къ ближнему, уваженіе къ нравственному закону, энтузіазмъ ко всему прекрасному и благородному. Раціоналистическій идеалъ нравственности есть жизнь сообразная съ разумомъ и господство разума надъ страстями. Но это требованіе, или правило страдаетъ неопредѣленностью и отличается неточностью въ психологи-

ческомъ отношеніи. Оно неопредѣленно, потому что не указываетъ, какія дѣйствія согласны съ разумомъ, или какое поведеніе предписывается имъ. Благоразумный эгоистъ, или ловкій мошенникъ могутъ быть вполнѣ убѣждены въ разумности своего образа дѣйствій. Если сказать, что разумная жизнь есть жизнь добродѣтельная, то это будетъ чистѣйшая тавтологія, полнѣйшее idem per idem: это значило бы опредѣлять нравственность какъ поведеніе разумное, а это послѣднее—какъ поведеніе нравственное. Кромѣ того раціоналистическій принципъ этики, какъ его разумѣли защитники врожденныхъ идей, отличается психологической неточностью. Проповѣдуя господство разума надъ страстями, выставляя требованіе, чтобы человѣкъ въ своемъ поведеніи руководствовался разумомъ, они были убѣждены, что разумъ можетъ все это дѣлать, что онъ можетъ подавлять страсти и склонять волю къ дѣйствіямъ того или другаго рода. Старинные раціоналисты опускали изъ виду значеніе чувствованій какъ мотивовъ воли. Повторяя ошибку Платона и стоиковъ, они противополагали разумъ страстямъ, какъ высшій элементъ человѣческой природы низшему. Вмѣсто того, чтобы строить теорію моральной жизни на твердыхъ данныхъ психологіи, они наоборотъ вносили моральную оцѣнку въ свои психологическія представленія о разумѣ и страстяхъ. Разумъ они признавали высшей, благороднѣйшей способностью въ человѣкѣ, которая составляетъ принадлежность, исключительно, его духовной природы и имѣетъ высшее божественное происхожденіе; тогда какъ страсти они считали результатомъ ниспаденія души отъ ея прежняго совершенства, послѣдствіемъ ея временнаго союза съ тѣломъ, или первоначальнаго грѣхопаденія. Посредствомъ разума человѣкъ соединяется съ высшимъ духовнымъ міромъ, а своими страстями онъ сближается съ царствомъ животныхъ. Страсти помрачаютъ умственное зрѣніе, мѣшаютъ разуму видѣть чистую истину, противодѣйствуютъ высшимъ стремленіямъ души, увлекаютъ ее къ земнымъ наслажденіямъ и, такимъ образомъ, служатъ источникомъ нравственнаго зла въ человѣчествѣ. Эти понятія о разумѣ и страстяхъ опирались на весьма плохой психологіи чувствованій, или духовныхъ волненій. Послѣднія разсматривались, почти исключительно, въ формѣ страстей, т. е. въ крайней степени интенсивности и, притомъ, со стороны своего не бла-

гопріятнаго вліянія на умственную и нравственную жизнь человѣка. Страсти смѣшивались съ порочными склонностями, съ дурными навыками, которые включаютъ не только тѣ или другія чувствованія, но и извѣстный образъ мыслей и извѣстное направленіе воли и произвольной дѣятельности. Къ этой неточности психологическаго понятія о страстяхъ присоединялось непониманіе ихъ психологическихъ функцій, ихъ вліянія на умъ и волю, которое можетъ быть благопріятнымъ и неблагопріятнымъ, что зависитъ отъ разныхъ условій. Въ старинныхъ теоріяхъ этики раціоналистическаго направленія страсти признавались дурными абсолютно, безъ всякихъ условій, по собственной своей природѣ. Конечно, нѣкоторыя чувствованія признавались хорошими, какъ чувства благожелательныя, но они не считались страстями, а усвоялись скорѣе разумной, чѣмъ аффективной сторонѣ психической жизни. Тотъ фактъ, что эти чувства могутъ, также какъ и страстныя волненія души, напримѣръ, гнѣвъ, увлекать къ поступкамъ несогласнымъ съ моральнымъ долгомъ, оставался не замѣченнымъ; и наоборотъ не было обращено вниманія на нравственное значеніе тѣхъ чувствованій, которыя подъ именемъ страстей позорились, какъ вредныя въ моральномъ отношеніи, каковы: гнѣвъ, негодованіе и т. п. Понятно, что подобныя воззрѣнія заграждали путь научнымъ объясненіямъ тѣхъ или другихъ фактовъ нравственной жизни. Всѣ реальные мотивы нравственнаго поведенія, тѣ живыя силы, которыми создаются моральныя склонности и навыки и образуется нравственный характеръ человѣка, для раціоналиста изображаемаго типа, какъ бы совсѣмъ не существовали. Такъ называемыя моральныя чувства, составляющія отчасти причину, отчасти послѣдствіе моральныхъ дѣйствій, не только оставались безъ всякаго объясненія, но самый фактъ ихъ существованія не былъ констатированъ какъ слѣдуетъ. Нравственное сужденіе, т. е. одобреніе или порицаніе того или другаго поступка, съ точки зрѣнія абстрактнаго раціонализма, представлялось въ формѣ силлогизаціи, какъ подведеніе частнаго факта подъ общую моральную истину, или правило, которое разсматривалось какъ верхняя посылка моральнаго силлогизма. Всѣ поступки извѣстнаго класса хороши, данный поступокъ принадлежитъ къ этому классу, слѣдовательно, онъ хорошъ. Едва ли нужно гово-

рить, что эта теорія оставляла безъ вниманія всѣ чувства, возникающія при сознаніи своего или чужаго нравственнаго достоинства или безобразія. Стоитъ представить себѣ Лэди Макбетъ силлогизирующей, подводящей свое преступленіе подъ ходячія моральныя правила, чтобы почувствовать смѣшную сторону этого чисто-разсудочнаго пониманія моральной жизни. Все что составляетъ наиболѣе важную сторону въ процессѣ нравственнаго одобренія и порицанія, что отличаетъ его отъ чисто умственныхъ функцій психической жизни, опускалось изъ виду. Это пренебреженіе элементомъ духовныхъ волненій вело къ непониманію истиннаго характера и моральныхъ идей. Послѣднія находятся въ тѣснѣйшей связи съ моральными чувствами, можно сказать, содержатъ въ себѣ эмоціональный элементъ и могутъ быть названы, по преимуществу, эмоціональными идеями. На это указываетъ самъ языкъ: терминъ „идея“ есть терминъ искуственный, придуманный философами; въ обычной рѣчи говорятся о чувствѣ добра, чувствѣ справедливости, или долга. Правда, эти чувства, на извѣстной ступени своего развитія, получаютъ умственный характеръ и могутъ быть названы понятіями, или идеями, отчасти—въ платоническомъ смыслѣ, въ значеніи нѣкоторыхъ образцевъ, типовъ нашихъ дѣйствій. Можно сказать и безъ всякаго преувеличенія, что моральныя идеи суть живыя силы, какъ въ частной жизни человѣка, такъ и въ коллективной жизни цѣлаго народа и всего человѣчества. Но моральныя идеи, будучи оторваны отъ моральныхъ чувствъ, суть не больше какъ абстракціи; на самомъ дѣлѣ, въ душѣ нравственнаго дѣятеля, онѣ не утрачиваютъ своей живой связи съ духовными волненіями, изъ которыхъ онѣ выростаютъ, отъ которыхъ получаютъ свое содержаніе и своеобразный характеръ, благодаря которымъ онѣ и дѣлаются силами, вліяющими на человѣческую жизнь и поведеніе. Всякая теорія нравственности, оставляющая безъ вниманія нравственныя чувства, не въ состояніи правильно понять и моральныя идеи, объяснить ихъ происхожденіе, развитіе, ихъ связь съ другими явленіями психической жизни, особенно, ихъ отношеніе къ волѣ и произвольной дѣятельности. Раціоналистъ можетъ предлагать высокія правила поведенія, можетъ громко и краснорѣчиво заявлять моральную обязанность ихъ исполненія;

но, оставляя въ сторонѣ живыя силы и реальные мотивы нравственной жизни, онъ не состояніи показать, почему моральныя требованія въ самомъ дѣлѣ обязательны и какимъ образомъ они, дѣйствительно, могутъ сдѣлаться двигателями поступковъ и правилами поведенія. Таковъ характеръ раціонализма, опиравшагося на теоріи врожденныхъ идей, который имѣлъ довольно широкое распространеніе въ XVII вѣкѣ, какъ въ Англіи, такъ особенно на континентѣ. Великая заслуга Локка состояла, именно, въ томъ, что своей критикой врожденныхъ идей онъ нанесъ первый рѣшительный ударъ этому безплодному направленію, грозившему сдѣлаться своего рода новой схоластикой, тогда какъ своими психологическими изслѣдованіями и, особенно, методой этихъ изслѣдованій онъ положилъ прочное основаніе опытной психологіи.

Впрочемъ апріорно-раціоналистическое направленіе въ Англіи не имѣло слишкомъ видныхъ представителей и не проявилось въ грандіозныхъ системахъ философіи, какъ на континентѣ. Метафизика никогда особенно не процвѣтала въ Англіи, и если встрѣчаются и здѣсь нѣкоторыя попытки метафизическихъ построеній изъ чистыхъ идей разума, то онѣ имѣли мало оригинальнаго и были скорѣе заимствованіями изъ иноземныхъ источниковъ, чѣмъ результатомъ собственной производительности англійской мысли. Отсюда апріорный раціонализмъ, въ приложеніи къ этикѣ и родственнымъ съ ней наукамъ, напримѣръ, философіи права, не имѣлъ особаго значенія въ Англіи. Чисто умозрительная метода рѣшенія практическихъ вопросовъ изъ самоочевидныхъ принциповъ разума, обычная во Франціи прошлаго столѣтія, находилась въ противорѣчіи съ практическимъ характеромъ англичанъ, съ ихъ стремленіемъ всегда и во всемъ видѣть прежде всего практическія выгоды и невыгоды и направлять свои дѣйствія сообразно съ этимъ расчетомъ ихъ послѣдствій. Зарожденіе утилитарныхъ воззрѣній на нравственность мы видѣли уже у Бэкона, какъ въ его общихъ идеяхъ о наукѣ и научной реформѣ, такъ и въ его предположеніяхъ о преобразованіи этики и другихъ моральныхъ наукъ. Ближайшій его преемникъ Гоббзъ былъ первымъ систематическимъ утилитаристомъ, притомъ, эгоистическаго типа: принципы утилитаризма, а, особенно, его тенденціи уже довольно отчетливо выражены въ его

соціально-политической теоріи. Впрочемъ эта теорія, разсматриваемая въ ея полномъ составѣ, весьма неудовлетворительна даже съ точки зрѣнія болѣе развитаго, научнаго утилитаризма: она скорѣе обходила вопросы нравственной философіи, чѣмъ давала на нихъ отвѣтъ, или рѣшала ихъ слишкомъ поспѣшно и поверхностно, преимущественно, въ интересахъ консервативно-политическихъ убѣжденій Гоббза. Первая серьезная оппозиція Гоббзу была заявлена кэмбриджскими теологами - новоплатониками, особенно, Кудвортомъ, во имя высшихъ понятій о человѣческой природѣ, въ духѣ греческаго идеализма и христіанской религіи. Но эта оппозиція не достигла своей цѣли, вслѣдствіе своей научной слабости и отсутствія твердыхъ философскихъ основаній. Простое заявленіе тѣхъ предположеній, которыя отвергалъ Гоббзъ, простое игнорированіе тѣхъ фактовъ, на которыхъ онъ такъ или иначе строилъ свою теорію, не можетъ быть названо научнымъ ея опроверженіемъ. Раціоналистическая теорія Кудворта представляется также весьма мало разработанной даже съ точки зрѣнія болѣе усовершеннаго раціонализма, меньше, чѣмъ теорія Гоббза— въ утилитарномъ смыслѣ. Кудвортъ повторялъ мысль Платона, что существуютъ вѣчныя и неизмѣнныя сущности добра и зла, но онъ защищалъ абсолютный характеръ нравственныхъ идей въ теоретическомъ смыслѣ, т. е. въ значеніи ихъ полной достовѣрности и независимости отъ опыта, также какъ онъ защищалъ вѣчную природу треугольника, или абсолютную достовѣрность теоремъ геометріи. Онъ ничего не говоритъ о тѣхъ практическихъ послѣдствіяхъ, какія вытекаютъ изъ вѣчной и неизмѣнной природы добра и зла для нашего поведенія. Вопросъ о цѣли человѣческихъ дѣйствій оставленъ имъ не затронутымъ: онъ не высказалъ опредѣленнаго мнѣнія, составляетъ ли эту цѣль счастье или добродѣтель, и какое отношеніе должно быть между счастьемъ и добродѣтелью. Уэвелль (Whewell) въ своей исторіи нравственной философіи причисляетъ Кудворта къ числу тѣхъ моралистовъ, которые считали саму добродѣль наивысшимъ правиломъ и послѣдней цѣлью человѣческой дѣятельности (1). Но въ трактатѣ Кудворта мы не встрѣтили прямаго выраженія этого ученія,

(1) *Whewell:* Hist. of moral philos. 1862. p. 60.

что, можетъ быть, объясняется его незаконченностью (1). Этого писателя можно причислить къ защитникамъ такъ называемой абсолютной нравственности, лишь на основаніи общихъ платоническихъ тенденцій его философіи. Но въ Англіи и, притомъ, въ самой кэмбриджской школѣ существовалъ другой взглядъ на нравственность, болѣе близкій къ воззрѣніямъ Аристотеля, чѣмъ Платона или стоиковъ, именно, что цѣль нашихъ дѣйствій есть счастье, а добродѣтель есть наилучшее и вѣрнѣйшее средство къ достиженію этой цѣли. Это эвдемонистическое понятіе о нравственности получило особое распространеніе и выразилось цѣлымъ рядомъ моральныхъ теорій въ XVIII столѣтіи. Но его зародыши встрѣчаются еще въ XVII вѣкѣ у *Генриха Мора* (*Henry More*), одного изъ выдающихся представителей кэмбриджской школы, друга Кудворта и его товарища по университету.

Въ метафизикѣ Моръ держался тѣхъ же воззрѣній, какъ и Кудвортъ, какъ и большая часть теологовъ Кэмбриджа. Онъ былъ защитникомъ правъ разума и стремился къ сліянію христіанства съ философіей. Христіанская религія, училъ онъ, есть наилучшая и глубочайшая философская система. Ея высокое преимущество состоитъ въ томъ, что только она одна не боится разумной критики, которая необходима въ интересахъ самой религіи. Съ устраненіемъ разумной критики, всѣ религіи дѣлаются одинаково истинными или ложными, подобно тому какъ съ устраненіемъ свѣта всѣ вещи принимаютъ одинаковый колоритъ (2). Свои понятія о разумѣ и его идеяхъ, а также и объ отношеніи человѣческаго разума къ божественному, Моръ заимствовалъ у неоплатониковъ. Онъ еще больше чѣмъ Кудвортъ проникся духомъ мистицизма и теософіи философовъ александрійскаго періода. Слѣдуя Платону, онъ принималъ кромѣ разума еще

---

(1) Въ Британскомъ Музеѣ существуютъ рукописные фоліанты Кудворта, посвященные нравственной философіи. *J. Tulloch*: Rat. Theol. v. II. p. 217. Къ сожалѣнію, они остаются до сихъ поръ не изданными. Авторъ этого сочиненія нигдѣ не могъ найти не только изложенія содержанія этихъ рукописей, но даже простаго указанія, въ какомъ отношеніи они находятся къ изданному моральному трактату Кудворта.

(2) Antidote against the Atheism. Preface. VI. *Tulloch*: Rat. Theol. v. II. p. 354.

другую способность знанія, „болѣе глубокую и благородную“, безъ которой нашъ духъ не могъ бы возвыситься до созерцанія высшей божественной истины. Эта мудрость, эта „божественная проницательность (divine sagacity)“ есть состояніе экстаза, высшая степень напряженія умственныхъ силъ, которая достигается чистотой сердца и святостью жизни. „Истинный оракулъ Божества“, говоритъ Моръ, „можно услышать только въ Его святомъ храмѣ, а храмъ этотъ есть самъ человѣкъ, освященный умомъ, душей и тѣломъ“ (1).

Генрихъ Моръ, также какъ и Кудвортъ, былъ защитникомъ теизма и спиритуализма противъ новыхъ философскихъ идей, которыя онъ считалъ не согласными съ принципами религіи и нравственности. Онъ былъ недоволенъ ученіемъ Декарта о матеріальной субстанціи. Декартъ считалъ существеннымъ признакомъ матеріи протяженіе, а духа—мышленіе. Моръ думалъ, что это ученіе ведетъ къ матеріализму и атеизму. Съ одной стороны, отождествляя матерію съ протяженіемъ, оно приписываетъ ей качества необходимыя и неразрушимыя, свойственныя пространству. Но, съ другой стороны, исключая изъ понятія духа протяженіе, оно ведетъ къ его отрицанію; потому что если духъ есть субстанція непротяженная, то значитъ онъ не можетъ занимать мѣста въ пространствѣ: не значитъ ли это, что онъ нигдѣ не существуетъ (2)? Такимъ образомъ Моръ возставалъ противъ слишкомъ рѣзкой противоположности между духомъ и матеріей въ философіи Декарта, хотя самъ не въ состояніи былъ найти выходъ изъ этого кореннаго затрудненія картезіанской философіи. Но противъ Гоббза онъ долженъ былъ отстаивать самое существованіе духовной субстанціи. Понятіе о ней онъ находилъ также яснымъ и согласнымъ съ разумомъ, какъ и понятіе тѣла. Не входя въ изложеніе другихъ аргументовъ Мора въ пользу существованія души,

---

(1) Preface to gener collect. of philos. writ. p. 6. *Ibidem:* p. 356.

(2) Enchirid. metaph c. XVII Пространство, по ученію Мора, нематеріально, потому что оно безгранично и неподвижно. Оно не есть также и абстракція, потому что имѣетъ реальныя свойства: единичность, безграничность, вѣчность и т. п. Пространство есть нѣчто божественное, нѣкоторое неясное выраженіе сущности Божества. *Ibidem:* c. VIII. XV.

замѣтимъ только, что они опирались на неточныхъ, критически не провѣренныхъ идеяхъ устарѣвшей метафизики, напримѣръ, на предположеніи пассивности вещества, его случайности и т. п. (1). Спиритуализмъ, среди общаго прогресса науки и философіи, со временъ Декарта и Мора не оставался неподвижнымъ и можетъ выставить въ свою защиту болѣе вѣскія доказательства, чѣмъ тѣ, которыя высказывали старинные его защитники (2). Впрочемъ одно изъ возраженій Мора противъ матеріализма, именно, указаніе на невозможность объяснить сознаніе посредствомъ движенія частицъ вещества, не утратило своего значенія до сихъ поръ.

Моральное ученіе Мора находится въ тѣсной связи съ его метафизической теоріей и представляетъ довольно своеобразное сочетаніе эвдемонизма съ мистицизмомъ въ неоплатоническомъ духѣ. Нравственное добро, или благо, по ученію Мора, есть счастье, или блаженство, какъ высшая мѣра счастья. Добродѣтель есть искуство проводить жизнь благополучную и счастливую. Въ своихъ понятіяхъ о моральной способности Моръ расходился съ Кудвортомъ и другими современными раціоналистами, которые признавали этой способностью разумъ. Моръ принималъ особый органъ, посредствомъ котораго мы различаемъ добро и зло, особую моральную способность, которой онъ далъ своеобразное названіе boniform faculty, которую онъ называлъ также чувствомъ добродѣтели (sensus viritutis) (3). Она принадлежитъ всѣмъ людямъ, составляя отличительный признакъ

---

(1) Опроверженіе матеріализма и собственное ученіе о духѣ, отличающееся фантастическимъ характеромъ, Моръ изложилъ въ сочиненіяхъ: Antidote against atheism, 1652. также Immortality of the Soul, 1659. Первое направлено противъ Гоббза, послѣднее противъ Декарта. Оба помѣщ. въ Coll. of philos. writ. 1662.

(2) Конечно, то же слѣдуетъ сказать и о матеріализмѣ. Вообще въ настоящее время борьба между матеріализмомъ и спиритуализмомъ вступила на твердую почву фактовъ, психологическихъ и физіологическихъ, и ведется другимъ оружіемъ, чѣмъ въ XVII и въ прошломъ столѣтіи. Мотивы несогласія съ крайними выводами матеріализма изложены нами въ небольшой брошюрѣ: *Механическое міровоззрѣніе и психическая жизнь*. Уч. Зап. Каз. Унив. 1877.

(3) Enchir. ethic. L. I. c. II. § 5.

нашей природы. Благодаря этой способности, мы инстинктивно и съ абсолютной достовѣрностью познаемъ, въ чемъ состоитъ наивысшее благо (summum bonum) нашей жизни, чрезъ нее мы находимъ и наше наилучшее высшее наслажденіе въ этомъ благѣ. Высочайшее обнаруженіе моральной способности есть любовь къ Богу и ближнимъ. Впрочемъ нравственность, составляя предметъ особой способности, согласна также и съ разумомъ, по своей природѣ и сущности она составляетъ предметъ также и разумнаго знанія. Она предполагаетъ лишь нѣчто другое, кромѣ разума, нѣкоторый божественный инстинктъ, которымъ мы и открываемъ добро и осуществляемъ его въ своемъ поведеніи (1). Добродѣтель есть особое состояніе и расположеніе души, особая внутренняя жизнь ея, а потому она можетъ быть предметомъ только внутренняго опыта. Все, что служитъ благомъ жизни, только тогда узнается въ своемъ настоящемъ значеніи, когда реально переживается и чувствуется нами; такъ и достоинство добродѣтельной жизни и доставляемое чрезъ нее высокое наслажденіе можетъ быть извѣстно лишь самому добродѣтельному человѣку, раскрывается его чувству и сознанію. „Кто думаетъ оцѣнить плоды добродѣтели“, говоритъ Моръ, „посредствомъ однихъ опредѣленій и логическихъ умозаключеній, также ошибается, какъ и тотъ, кто вздумалъ бы, на основаніи изображенія огня на картинѣ, узнать его свойства, его свѣтъ и живительную теплоту“ (2).

Моръ гораздо больше Кудворта посвятилъ вниманія страстямъ, значеніе которыхъ для нашей дѣятельности, въ качествѣ мотивовъ воли, онъ умѣлъ оцѣнить лучше современныхъ ему раціоналистовъ. Ученіе его о страстяхъ отличается реалистическими тенденціями и сближается съ воззрѣніями Аристотеля, а изъ новыхъ философовъ—Декарта. Сочиненіе этого послѣдняго Les passions de l'ame, 1650. было хорошо извѣстно Мору. Моръ рѣзко не противполагалъ страстей разуму, какъ это отчасти дѣлалъ Платонъ, а особенно стоики. Онъ не считалъ страсти радикальнымъ зломъ человѣческой природы, не думалъ, чтобы онѣ самымъ суще-

---

(1) *Ibidem*: c. V. § 1.
(2) *Ibidem*: L. I. c. V. § 1.

ствованіемъ своимъ противорѣчили высшимъ задачамъ разумной жизни, какъ учили стоики и позднѣйшіе мистики александрійскаго періода. Задача нравственной жизни, по ученію Мора, состоитъ не въ искорененіи страстей, а въ подчиненіи ихъ разуму. Страсти входятъ въ общій планъ божественной премудрости, которая съ не меньшей ясностью обнаружилась въ душевной жизни, какъ и въ устройствѣ тѣлесныхъ органовъ (1). Назначеніе страстей состоитъ въ томъ, чтобы служить средствомъ къ достиженію высшихъ цѣлей нравственной жизни. Въ нравственной атмосферѣ страсти суть тоже что вѣтеръ въ атмосферѣ физической. Какъ вѣтеръ очищаетъ воздухъ отъ міазмовъ и тѣмъ сохраняетъ его отъ порчи, такъ страсти очищаютъ кровь и возбуждаютъ нравственныя силы. Благодаря имъ человѣкъ пріобрѣтаетъ большую опытность, достигаетъ высшей степени счастья, что равняется увеличенію нравственной силы (2) Но страсти, сами по себѣ, не руководимыя разумомъ, могутъ быть причиной какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ дѣйствій, приводить къ счастливой и несчастной жизни. Они должны подчиняться разуму, который долженъ сдерживать, умѣрять ихъ, указывать имъ цѣли и давать надлежащее направленіе. Духовная природа человѣка представлялась Мору въ видѣ государства, въ которомъ высшая власть принадлежитъ разуму, тогда какъ остальныя душевныя способности, въ томъ числѣ и страсти, суть его служители и исполнители его велѣній (3). Эта аналогія между человѣческой душей и государствомъ была усвоена Моромъ у Платона, который подробно развилъ ее въ „Республикѣ“.

Въ классификаціи страстей Моръ весьма близко слѣдовалъ Декарту. Декартъ принималъ шесть простѣйшихъ, элементарныхъ страстныхъ состояній души: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость и печаль (4). Это была еще весьма неточная, элементарная попытка распредѣленія

---

(1) *Ibidem:* c. VI. § 2.

(2) Ср. *Descartes:* Les pass. de l'ame. P. II. § 85. III. § 211. *Erdmann:* Gesch. d. Philos. 2 ed. 1870. v. II. p. 25—26.

(3) Palam est regnum quoddam in nobis sive principatum, animum que nostrum rem esse nod adeo solitariam, sed satis numeroso stipatam satellitio etc. Enchir. ethic. L. I. c. VI. § 10.

(4) *Descartes:* Les pass. de l'ame. P. II. § 69.

духовныхъ волненій на классы. Моръ усвоилъ классификацію Декарта безъ всякой критики, онъ хотѣлъ лишь еще болѣе упростить ее и думалъ, что всѣ страсти могутъ быть сведены къ первымъ тремъ; такъ какъ желаніе, радость и печаль, по его мнѣнію, суть лишь видоизмѣненія любви и ненависти. Эта попытка вывести всѣ духовныя волненія изъ аффектовъ удивленія, любви и ненависти, которыя Моръ ошибочно считалъ простѣйшими, также не удовлетворительна, какъ и подобныя объясненія Гоббза. Она любопытна какъ одно изъ первыхъ проявленій психологической методы анализа сложныхъ духовныхъ явленій, получившей болѣе строгую разработку у психологовъ слѣдующаго столѣтія. Моръ разсматривалъ каждую изъ страстей и старался опредѣлить ея роль въ нравственной жизни. Общую идею Мора о необходимости такого изслѣдованія страстей въ этикѣ слѣдуетъ считать совершенно правильной, но выполнить эту задачу, хотя съ нѣкоторой степенью научной точности, онъ былъ не въ состояніи. Тому же пріему, какъ было указано въ своемъ мѣстѣ слѣдовалъ и Гоббзъ, который, впрочемъ, разсматривалъ страсти скорѣе съ соціальной, чѣмъ съ моральной точки зрѣнія, стараясь опредѣлить ихъ дѣйствіе на общественныя отношенія между людьми. Во всякомъ случаѣ пріемы кэмбриджскаго теолога напоминаютъ пріемы морально-политическихъ трактатовъ Гоббза; но выводы, къ которымъ приходитъ Моръ, относительно вліянія страстей на человѣческое поведеніе, радикально противоположны выводамъ Гоббза. Этотъ послѣдній считалъ страсти антисоціальнымъ элементомъ человѣческой природы. Въ естественномъ состояніи человѣка, т. е. во время безконтрольнаго дѣйствія страстей, онѣ ведутъ къ всеобщей войнѣ и служатъ главнѣйшимъ препятствіемъ къ образованію прочнаго союза между людьми. Конечно, и Гоббзъ считалъ желательнымъ подчиненіе страстей разуму, но внѣ условій государственной организаціи онъ не находилъ средствъ къ осуществленію въ надлежащей мѣрѣ этого идеальнаго требованія. Понятія Мора о человѣческой природѣ вообще и о страстныхъ ея состояніяхъ отличаются характеромъ оптимизма, который, какъ увидимъ, сказывается еще въ большей мѣрѣ у его современника Кумберланда, а въ слѣдующемъ столѣтіи сдѣлался преобладающимъ тономъ морально-политическихъ теорій, какъ въ Ан-

гліи, такъ и на континентѣ. Въ послѣдствіи мы постараемся указать причины этого оптимистическаго воззрѣнія на міръ, на человѣка, его природу и жизнь. Теперь замѣтимъ, что главнымъ источникомъ оптимизма служило телеологическое міровоззрѣніе, утратившее прежнюю свою связь съ идеями христіанской религіи. Міръ, какъ произведеніе премудраго и всеблагаго Творца, есть гармоническое цѣлое, устроенное наилучшимъ образомъ и, притомъ, въ видахъ благосостоянія и нравственнаго преуспѣянія человѣка, какъ высшаго изъ земныхъ твореній. Все, что представляется нарушеніемъ этой гармоніи, зло физическое и моральное или совсѣмъ опускалось изъ виду или объяснялось такимъ образомъ, что и оно оказывалось необходимой частью общей міровой гармоніи, божественнаго порядка этого наилучшаго изъ міровъ Природа человѣка, т. е. его душевная природа разсматривалась съ той же телеологической точки зрѣнія, тоже какъ нѣкоторый порядокъ, предустановленный самимъ Творцемъ, какъ нѣкоторое гармоническое соотношеніе психическихъ силъ, устроенное въ цѣляхъ человѣческаго счастья и моральнаго совершенства. Воззрѣнія этого рода, конечно, въ большей или меньшей мѣрѣ и съ разными оттѣнками и особенностями въ частныхъ пунктахъ, составляютъ господствующій тонъ докантовскаго періода новой философіи и замѣтны въ сочиненіяхъ даже теологовъ раціоналистическаго направленія этой эпохи. Оптимизмъ Мора обнаружился въ его ученіи о цѣлесообразности страстей, въ его предположеніи, что страсти предназначены Творцемъ служить нравственнымъ цѣлямъ человѣческой жизни. Выходя изъ этого телеологическаго предположенія, онъ обращаетъ вниманіе не на вредныя, но на полезныя дѣйствія страстей и старается указать значеніе каждой изъ нихъ для нравственности. Не смотря на односторонность своей телеологической точки зрѣнія, Моръ высказалъ нѣкоторыя правильныя наблюденія и мысли, которыя въ послѣдствіи выдвигались, безъ всякихъ телеологическихъ предположеній, моралистами эмпирически-утилитарнаго направленія. Такъ Моръ обратилъ вниманіе, что чувство негодованія и волненіе гнѣва составляютъ элементъ чувства справедливости, такъ какъ служатъ перво-

начальнымъ мотивомъ возмездія зломъ за зло (1). Не лишены интереса замѣчанія Мора о моральномъ значеніи чувствъ чести и стыда (2).

Въ ученіи Мора о добродѣтеляхъ опять даютъ себя чувствовать мистическія начала его моральной теоріи. Перечисляя разныя добродѣтели: благоразуміе, искренность, терпѣніе, справедливость, мудрость, воздержность, онъ почти ничего не говоритъ о добродѣтеляхъ, вытекающихъ изъ любви къ ближнему, такъ что его мораль стоитъ ближе къ моральнымъ теоріямъ древнихъ, чѣмъ къ христіанскимъ воззрѣніямъ на человѣческія обязанности. Высшимъ проявленіемъ нравственной жизни Моръ признавалъ *интеллектуальную любовь*, разумѣя подъ ней любовь къ наивысшему благу. Изъ нея проистекаютъ всѣ добродѣтели, которыя только тогда становятся истинными добродѣтелями, когда онѣ содержатъ въ себѣ эту любовь. Какъ всѣ числа происходятъ изъ единицы, такъ и всѣ добродѣтели возникаютъ изъ любви къ высшему благу, которая есть источникъ и правило всѣхъ различныхъ формъ добра (3). Эти воззрѣнія Мора коренятся въ ученіи Платона объ идеѣ блага, а также въ мистическихъ теоріяхъ неоплатониковъ объ абсолютномъ единствѣ, которое они считали и абсолютнымъ благомъ. Недостатокъ представленій этого рода есть ихъ неясность, свойственная всякому мистицизму. Интеллектуальная любовь есть туманное выраженіе любви къ Богу, какъ наивысшему объекту стремленій нашей души. Моръ не объясняетъ, почему этой любви долженъ быть приписанъ интеллектуальный характеръ и что собственно означаетъ этотъ эпитетъ. Онъ не указываетъ также, какимъ образомъ изъ любви къ Богу возникаютъ всѣ прочія добродѣтели; потому что аналогія происхожденія чиселъ изъ единицы нисколько не уясняетъ этого вопроса.

Моръ, какъ и Кудвортъ, какъ и большая часть теологовъ этой эпохи, державшихся раціоналистическихъ идей въ духѣ Арминія, былъ защитникомъ свободы воли, которую

---

(1) Enchirid. L. I. c. XI. § 9. *Ср. J. S. Mill:* Utilitarianism. 5 ed. 1874. ch V. p. 76.

(2) Enchir. § 10.

(3) *Ibidem:* L. II. c. IX. § 14—16.

онъ считалъ необходимымъ условіемъ нравственности. Вооружаясь противъ ученія о необходимости человѣческихъ дѣйствій, онъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ теологическій нецессаріанизмъ строгихъ послѣдователей Кальвина. Моръ старался согласить схоластическую теорію свободы воли, въ смыслѣ ея независимости отъ мотивовъ, съ теологическимъ ученіемъ о божественномъ предвѣдѣніи и предопредѣленіи всѣхъ будущихъ событій, въ томъ числѣ, и произвольныхъ дѣйствій человѣка. Впрочемъ Моръ имѣлъ въ виду также ученіе и Гоббза о необходимости дѣйствій: нѣкоторые изъ его аргументовъ направлены противъ этого философа. По ученію Гоббза, воля каждый разъ мотивируется, т. е. склоняется къ дѣйствію представленіемъ наилучшаго; мы всегда слѣдуемъ тому, что въ этотъ моментъ считаемъ наиболѣе для себя желательнымъ. Знаменитое изрѣченіе древняго поэта, высказанное также и Апостоломъ: „вижу и одобряю лучшее, а слѣдую худшему“, Гоббзъ считалъ неточнымъ, невѣрнымъ описаніемъ того, что происходитъ въ нашей душѣ въ моментъ рѣшимости на какой нибудь дурный поступокъ. По мнѣнію Гоббза, слѣдовать худшему, т. е. выбирать, рѣшаться осуществить въ дѣйствіи то, что въ это самое мгновеніе человѣкъ считаетъ для себя хорошимъ, есть психологическая невозможность. Моръ опровергаетъ это ученіе Гоббза, ссылаясь на свидѣтельство опыта, или говоря точнѣе, аппелируя къ сознанію всѣхъ и каждаго, что мы можемъ совершать поступки, которые сами считаемъ не хорошими, не согласными съ нашей обязанностью и счастьемъ. Мы можемъ имѣть прекрасныя понятія о добродѣтели и не осуществлять ихъ на практикѣ. Задача нравственнаго воспитанія есть та, чтобы установить гармонію между разумомъ и волей. Мы должны приучать волю слѣдовать внушеніямъ разума, потому что только при этомъ условіи мы можемъ достичь наивысшаго блага (1). Какъ будто бы, замѣтимъ уже мы, все это, всѣ эти простыя, популярныя истины отвергалъ Гоббзъ! Онъ училъ, что мы въ своемъ поведеніи слѣдуемъ тому, что въ этотъ моментъ намъ кажется лучшимъ, но онъ не отрицалъ, что можетъ быть въ слѣдующій же за-

(1) Enchir. ethic. L. III. c. II. § 2.

тѣмъ моментъ мы сознаемъ, что выбрали не лучшее, а худшее. Но особенно страннымъ представляется то обстоятельство, что этотъ фактъ возможности поступать вопреки понятіямъ о добрѣ и злѣ Моръ считалъ доказательствомъ свободы воли. Если люди большею частью поступаютъ неразумно, то развѣ слѣдуетъ отсюда, что они поступаютъ безъ всякихъ причинъ, что воля можетъ выбирать то или другое дѣйствіе безъ всякихъ побужденій? Мотивами воли могутъ быть страсти, представленія страстнаго характера, которыя затемняютъ въ сознаніи лучшія и высшія побужденія и, вслѣдствіе или собственной интенсивности или навыка и другихъ причинъ, вліяютъ на волю и вызываютъ тѣ или другія дѣйствія. При этомъ, конечно, возможенъ и тотъ случай, что, поступая дурно, мы чувствуемъ, сознаемъ, что поступаемъ дурно, но это чувство, или сознаніе парализуется, остается бездѣйственнымъ въ отношеніи къ волѣ. Самымъ своимъ поступкомъ мы свидѣтельствуемъ, что въ моментъ рѣшимости въ насъ получило перевѣсъ побужденіе, несогласное съ требованіями долга или благоразумія. Гоббзъ объяснялъ этотъ фактъ такимъ образомъ, что мы, уступая порочному мотиву, въ этотъ моментъ считаемъ для себя наилучшимъ нѣкоторое удовольствіе, выгоду, или благо, котораго думаемъ достичь своимъ поступкомъ. Это—языкъ не совсѣмъ точный! Если понимать Гоббза такимъ образомъ, что мы каждый разъ выбираемъ извѣстный образъ дѣйствія посредствомъ обдумыванія и сравненія послѣдствій нашихъ поступковъ, то его предположеніе совсѣмъ невѣрно; такъ какъ мы часто дѣйствуемъ не обдуманно, или по первому побужденію, въ силу сильнаго аффекта, или закоренѣлой привычки. Но выраженіе Гоббза, что поступки каждый разъ обусловливаются кажущимся благомъ (apparent good), справедливо въ томъ смыслѣ, что, дѣйствительно, своими поступками мы показываемъ, чѣмъ мы дорожимъ, въ чемъ полагаемъ свое счастье, или что считаемъ своимъ благомъ; потому что лучшій свидѣтель нашихъ убѣжденій и той силы, которую они имѣютъ надъ нами есть нашъ образъ дѣйствій, наше поведеніе. Теорія Гоббза о мотивахъ воли неполна, психологически не разработана, языкъ его не вполнѣ точенъ и можетъ вести къ недоразумѣніямъ; но теорія Мора, какъ и другихъ защитниковъ индифферентизма воли,

прямо ложна. Поэтому первая способна къ улучшенію при лучшемъ состояніи психологіи, тогда какъ послѣдняя осуждена на постепенное вымираніе вмѣстѣ съ развитіемъ психологіи и успѣхами научнаго знанія.

Вообще, моральное ученіе Мора въ его полномъ составѣ, съ его метафизическими и психологическими основаніями, слѣдуетъ признать весьма неудовлетворительнымъ. Оно отличается большей неразработанностью, сравнительно съ родственными теоріями позднѣйшей эпохи, опиравшимися на томъ же предположеніи особой моральной способности, подъ именемъ моральнаго чувства. Эта способность, въ теоріи Мора, еще весьма слабо отличается отъ интуитивнаго разума и ея функціи опредѣлены весьма сбивчиво. Моръ повторялъ нѣкоторыя общеизвѣстныя моральныя истины, напримѣръ, о господствѣ разума надъ страстями, о совпаденіи добродѣтели и счастья, но онъ не даетъ точныхъ опредѣленій своимъ понятіямъ и не отыскиваетъ твердаго основанія для своихъ выводовъ въ психологическихъ законахъ. Нѣкоторыя его замѣчанія о значеніи страстей въ нравственной жизни не лишены интереса; но они представляются случайными внушеніями остраго наблюдательнаго ума, а не научными выводами, полученными посредствомъ методическаго изслѣдованія фактовъ нравственной жизни. Мораль Мора любопытна, какъ первичная форма интуитивной теоріи моральнаго чувства. Это, какъ увидимъ послѣ,—особая форма интуитивной этики, которую не слѣдуетъ смѣшивать съ апріорно-раціоналистическимъ направленіемъ моральныхъ теорій. Это послѣднее думаетъ получить правила нравственности, а иногда и законы общественно-политической жизни изъ самоочевидныхъ апріорныхъ принциповъ разума; тогда какъ интуитивныя теоріи моральнаго чувства, обыкновенно, опирались на психологіи, на изслѣдованіи явленій духовной жизни посредствомъ методы самонаблюденія, или вопрошенія сознанія. Раціонализмъ въ этикѣ, обыкновенно, соединялся съ ученіемъ объ абсолютной нравственности; тогда какъ моральное ученіе, опиравшееся на гипотезѣ моральнаго чувства, большею частью, имѣло эвдемонистическій характеръ. Представителемъ раціонализма въ кэмбриджской школѣ былъ Кудвортъ, тогда какъ у Генриха Мора мы видимъ зачатки эвдемонизма, получившаго особое распространеніе

и господство въ слѣдующемъ столѣтіи. Такимъ образомъ мы встрѣчаемъ уже у писателей кэмбриджской школы первое развѣтвленіе двухъ родственныхъ направленій англійской этики, выросшихъ на общей почвѣ платонизма и неоплатонизма, въ видахъ оппозиціи моральному сенсуализму и политическому абсолютизму Гоббза. Историческій интересъ моральныхъ теорій Кудворта и Мора состоитъ, именно, въ томъ, что онѣ представляютъ переходную ступень отъ раціонализма и мистическаго идеализма древнихъ философскихъ школъ къ родственнымъ явленіямъ философской мысли новаго времени.

Болѣе крупное явленіе въ исторіи англійской этики представляетъ моральная теорія *Кумберланда* (*Cumberland*), епископа Петерборугскаго, современника Кудворта и Мора. Сочиненіе его De legibus naturae disquisitio philosophica, 1672. содержитъ въ себѣ первоначальный очеркъ универсальнаго утилитаризма (1). Этика Кумберланда имѣетъ особый интересъ какъ первая попытка теоріи морали и права на основаніи принципа всеобщей пользы; поэтому она заслуживаетъ болѣе подробнаго изложенія, чѣмъ то, которое посвящалось ей не только историками морали и права вообще, но и спеціальными историками англійской этики.

Кумберландъ по своему образованію и общественному положенію былъ ортодоксальный теологъ англиканской Церкви. Онъ держался, поэтому, обычныхъ теистическихъ воззрѣній, какъ они изложены въ символическихъ книгахъ англійскаго протестанства, которыя онъ понималъ въ духѣ распространеннаго въ то время богословскаго раціонализма. Но Кумберландъ поставилъ своей задачей изслѣдовать „законы природы“, т. е. основные принципы морали и права, независимо не только отъ догматическаго ученія Церкви, но также и отъ основныхъ принциповъ теизма, не смѣ-

(1) Латинскій оригиналъ теперь составляетъ большую библіографическую рѣдкость. Впрочемъ онъ отличается значительной темнотой. Мы пользовались хорошимъ французскимъ переводомъ *Barbeyrac*'а, подъ заглавіемъ: Les loix de la nature etc. 1757. Онъ сдѣланъ со 2-го англійскаго изданія сочиненія Кумберланда, значительно исправленнаго. Переводъ снабженъ примѣчаніями переводчика, которыя иногда содержатъ критику теоріи Кумберланда съ точки зрѣнія эгоистическаго утилитаризма позднѣйшей эпохи.

шивая моральныхъ проблемъ съ вопросами о Богѣ, Его природѣ и отношеніи къ міру. Въ этомъ отношеніи онъ расходился съ теологами Кэмбриджа, которые стремились основать этику на религіозно-метафизическихъ началахъ. На этомъ основаніи нѣкоторые историки считали Кумберланда основателемъ научной этики новаго времени (1). Это мнѣніе включаетъ въ себѣ преувеличеніе и не основано на правильной оцѣнкѣ исторической зависимости Кумберланда отъ его предшественниковъ Бэкона и Гоббза, которые первые положили основаніе научной разработкѣ этики. Прежде всего не подлежитъ сомненію, что этотъ писатель находился подъ вліяніемъ философскихъ идей Бэкона, которое выразилось у него сочувствіемъ къ опытной методѣ изслѣдованія, а также сказалось и въ его понятіяхъ о задачѣ этики, ея методѣ и ея зависимости отъ другихъ наукъ о человѣкѣ. Но Кумберланъ находился подъ вліяніемъ не только Бэкона, но и Гоббза. Не смотря на различіе своихъ религіозныхъ и метафизическихъ воззрѣній съ воззрѣніяии Гоббза, не смотря на свою рѣзкую полемику противъ выводовъ Гоббзовой морали и политики, Кумберландъ стоялъ весьма близко къ Гоббзу во всемъ, что касается методы изслѣдованія въ этой области практическихъ наукъ о человѣкѣ. Кумберландъ, также какъ и Бэконъ и Гоббзъ, считалъ необходимымъ начинать изслѣдованіе съ такихъ вещей, которыя составляютъ предметъ наблюденія и опыта, а потомъ переходить отъ нихъ посредствомъ правильныхъ умозаключеній къ метафизическимъ проблемамъ о первой причинѣ міра и ея свойствахъ. Для того чтобы приписывать Божеству безконечныя совершенства, мы должны сначала уяснить, въ чемъ состоитъ наше ограниченное совершенство, чтобы имѣть

(1) *Hallam* въ Liter. of Europe. Это мнѣніе слѣдуетъ считать исторически невѣрнымъ. Основателями новой этики были Бэконъ и, особенно Гоббзъ: они положили первое начало отдѣленію ея отъ теологіи и, отчасти, намѣтили ея принципы, методу и отношеніе къ другимъ наукамъ о человѣкѣ. Преувеличенное мнѣніе Галлама о историческомъ значеніи сочиненія Кумберланда основано на томъ чисто внѣшнемъ обстоятельствѣ, что этотъ писатель въ подкрѣпленіе своихъ положеній не обращался къ текстамъ Св. писанія, что дѣлалъ Гоббзъ, слѣдуя общепринятой манерѣ того времени.

возможность говорить о справедливости въ Богѣ, мы должны знать, что такое справедливость въ человѣческомъ смыслѣ (1). Такимъ образомъ теологія, вмѣсто того чтобы служить основаніемъ для нравственной философіи, сама должна опираться на выводахъ научнаго изслѣдованія нравственной природы человѣка. Кумберландъ усвоилъ у Бэкона и Гоббза то убѣжденіе, что всякая наука какъ о природѣ внѣшней, такъ и о духовной природѣ человѣка, должна быть изслѣдованіемъ причинъ. Вмѣстѣ съ Гоббзомъ, хотя прямо и не ссылаясь на него, онъ принималъ двоякую методу научныхъ заключеній, отъ дѣйствій къ ихъ причинамъ и отъ причинъ къ ихъ дѣйствіямъ. Выходя изъ этихъ общихъ понятій о задачѣ и методѣ всякаго научнаго изслѣдованія, Кумберландъ, сообразно съ ними, понималъ задачу и методу этики, или теоріи „законовъ природы“ въ морально-юридическомъ смыслѣ этого послѣдняго термина. Этика должна имѣть своимъ предметомъ изслѣдованія произвольныя дѣйствія человѣка въ ихъ отношеніи къ счастью, какъ цѣли человѣческаго существованія. Она разсматриваетъ эти дѣйствія съ точки зрѣнія ихъ причинныхъ отношеній, ихъ зависимости отъ тѣхъ или другихъ причинъ, преимущественно. фактовъ внутренней психической жизни, а также и зависимости отъ нашихъ поступковъ тѣхъ или другихъ послѣдствій для счастья личнаго и общественнаго (2). Этика, по взгляду Кумберланда, общему съ Бэкономъ и Гоббзомъ, есть *физика человѣческихъ дѣйствій*, т. е. естественно-научное изслѣдованіе ихъ причинныхъ отношеній, причемъ дѣйствія разсматриваются со стороны какъ своихъ причинъ такъ и послѣдствій (3). Но этика, въ то же время, есть *телеологія человѣческой жизни*, ученіе о цѣляхъ произвольной дѣятельности человѣка: она есть изслѣдованіе средствъ къ достиженію цѣли нашего бытія, счастья. Причины нашего счастья, съ телеологической точки зрѣнія, суть средства къ его достиженію. Цѣль произвольной дѣятельности есть нѣкоторое благо, какъ конечный результатъ, который мы представляемъ себѣ въ умѣ и хо-

(1) Les loix de la nature. Disc. prélim. § 6. p. 8—9.
(2) *Ibidem:* § 4. p. 6—7.
(3) *Ibidem:* ch. I. § 2—3. p. 39—42.

тимъ осуществить внѣ себя, тогда какъ наши поступки суть причины этого результата и средства къ его достиженію. Отсюда, всѣ „законы природы“, или основныя принципы и правила нашего поведенія, съ одной стороны, суть теоремы, выражающія силу человѣческихъ дѣйствій порождать извѣстные результаты, оказывать то или другое вліяніе на счастье; но съ другой стороны эти „законы природы“ суть общія формулы, выражающія способы достиженія счастья, этой цѣли человѣческаго существованія и дѣятельности (1).

Кумберландъ, также какъ и Гоббзъ, думалъ, что этика и политика должны слѣдовать той же методѣ, какая свойственна геометріи и, вообще, математическимъ наукамъ. Сравненіе этики съ математикой и всеобщихъ правилъ нравственности съ геометрическими истинами составляетъ любимую тэму „Трактата о законахъ природы“ (2). Правда, Кумберландъ допускалъ, что объекты нравственной философіи Богъ и человѣкъ, въ своей дѣятельности и взаимныхъ отношеніяхъ, не такъ извѣстны, какъ объекты математики, а потому и не всѣ выводы науки о нравственности могутъ имѣть математическую точность (3). Но Кумберландъ не обратилъ вниманія, что это различіе въ объектахъ моральныхъ наукъ и математики необходимо ведетъ и къ различію въ методахъ этихъ наукъ. Напротивъ онъ полагалъ, что метода изслѣдованія законовъ нравственной жизни совершенно одинакова съ той, которая употребляется въ математикѣ. Кумберландъ сравнивалъ пріемы этики съ пріемами алгебры и геометріи, начертательной и аналитической. Этика, по его мнѣнію, имѣетъ свои аксіомы, напримѣръ: „общее благо содержитъ въ себѣ благо каждаго частнаго лица въ отдѣльности“, или: „благо всей совокупности разумныхъ существъ больше блага какой-нибудь одной группы этихъ существъ“. Эти истины также достовѣрны, какъ и аксіомы математики, напримѣръ: „цѣлое больше своей части“ (4). Кумберландъ проводилъ аналогію

(1) Disc. prélim. § 12. p. 14.
(2) Les loix de la nat. ch. I. § 7. p. 46—47.
(3) *Ibidem*: ch. IV. § 4. p. 201—202.
(4) *Idibem* ch I. § 3. p 108—109.

(3)

между изслѣдованіями этики и рѣшеніемъ геометрическихъ проблемъ и алгебраическихъ уравненій. „Наука о нравственности“, по мнѣнію этого писателя, „какъ и алгебра и *алгебраическая* (аналитическая) *геометрія*, имѣетъ своей задачей вѣрную оцѣнку пропорцій между человѣческими дѣйствіями и общимъ благомъ“ (1). Эти сближенія этики съ математикой показываютъ, что Кумберландъ, также какъ и Гоббзъ, не понималъ сложности явленій нравственной жизни, вообще—сложности тѣхъ наукъ, которыя онъ считалъ возможнымъ обработывать по образцу геометріи и другихъ математическихъ наукъ. Въ этикѣ абстрактно-дедуктивная метода, большею частью, служила опорой ученію объ абсолютной нравственности. Но въ болѣе раннюю пору новой философіи различіе между математикой и другими науками не проводилось съ такой рѣзкостью, съ какой оно выставлялось въ послѣдствіи на основаніи апріорной теоріи основныхъ принциповъ математики. Въ XVII вѣкѣ математика признавалась образцомъ всѣхъ наукъ не только апріористами, защитниками врожденныхъ идей, но и эмпириками, производившими наше знаніе изъ внѣшнихъ ощущеній. Причина, главнымъ образомъ, заключалась въ томъ, что въ это время блестящими успѣхами успѣли заявить себя лишь математика и тѣ науки о природѣ, которыя опираются на выводахъ математики, какъ механика, математическая физика и астрономія. Правда, и эти науки не могутъ обойтись безъ индукціи и анализа; но, во всякомъ случаѣ, пріемы дедукціи и умственнаго построенія въ нихъ имѣютъ настолько преобладающее значеніе, что индуктивное ихъ основаніе весьма легко можетъ быть выкинуто изъ счета и онѣ могутъ представляться науками исключительно дедуктивными, или умственно-построительными. Эта ошибка, собственно, въ отношеніи къ наукамъ математическимъ не была особенной важной, но она имѣла фатальное значеніе для наукъ моральныхъ, имѣющихъ дѣло съ сложными явленіями человѣческой жизни, человѣческими дѣйствіями и отношеніями. Перенесеніе математической методы на эти науки осуждало ихъ на неподвижность, служило главнымъ препятствіемъ ихъ здоровому

(1) *Ibidem*: ch. I. § 9. p. 49—51. ch. IV. § 4. p. 202—203.

росту, такъ какъ оно отрывало ихъ отъ опыта, исключало опытную повѣрку чисто умственныхъ построеній посредствомъ сличенія ихъ съ живой дѣйствительностью. Писатели эмпирическаго направленія имѣли нѣкоторый коррективъ противъ увлеченія умозрительной методой въ основныхъ принципахъ своей теоріи знанія, именно, въ предположеніи опытнаго происхожденія всякихъ истинъ, математическихъ или моральныхъ, какимъ бы всеобщимъ и абстрактнымъ характеромъ онѣ ни отличались, какое бы принципіальное значеніе онѣ ни имѣли въ соотвѣтствующихъ наукахъ. Эмпирики высказывали совершенно правильную мысль, что нравственныя науки имѣютъ своей задачей изслѣдованіе причинъ и послѣдствій въ кругѣ человѣческой дѣятельности, частной и общественной. Они держались и того, также, правильнаго воззрѣнія, что простѣйшіе, т. е. наиболѣе общіе законы человѣческой природы, человѣческихъ дѣйствій и отношеній могутъ быть открываемы лишь посредствомъ опытной методы, посредствомъ индукціи, или анализа сложныхъ фактовъ, составляющихъ предметъ изслѣдованія той или другой науки о человѣкѣ. Но эти мыслители не вполнѣ понимали ту степень сложности, которую представляютъ эти факты, и тѣ условія, которыя предписываются такой сложностью всякому изслѣдователю въ этой трудной области. Они думали, что имѣютъ уже въ своемъ распоряженіи простѣйшіе основные законы человѣческой природы и дѣятельности, изъ которыхъ они надѣялись дедуцировать болѣе сложныя и частныя нормы моральной и общественно-политической жизни, подобно тому какъ механика объясняетъ всѣ сложные факты движенія изъ простѣйшихъ его законовъ. Это было, собственно, не удовлетворительное употребленіе, въ существѣ дѣла, правильныхъ научныхъ пріемовъ; такъ какъ, дѣйствительно, науки о человѣкѣ имѣютъ полное право пользоваться дедуктивными пріемами теоретическаго, или умственнаго построенія сложныхъ теоремъ изъ простѣйшихъ законовъ, лишь подъ тѣмъ условіемъ, чтобы за основаніе дедукцій принимались дѣйствительные законы соотвѣтствующихъ явленій, а дедуцируемыя теоріи подвергались на каждомъ шагу опытной повѣркѣ. Такимъ образомъ общая мысль о единствѣ научной методы, какъ въ математикѣ такъ и въ наукахъ моральныхъ, руководившая первыхъ осно-

вателей этихъ послѣднихъ наукъ, можетъ быть названа правильной. Ошибка ихъ состояла въ томъ, что они не понимали тѣхъ модификацій этой общей научной методы, которыя она получаетъ вслѣдствіе различія самаго предмета той или другой науки. Вредное вліяніе абстрактно-геометрической методы для наукъ моральныхъ у самыхъ лучшихъ и наиболѣе осторожныхъ мыслителей сказывалось въ слишкомъ поспѣшномъ приложеніи дедуктивныхъ пріемовъ, безъ достаточно твердой основы въ индуктивныхъ изслѣдованіяхъ и безъ надлежащей опытной повѣрки теоретическихъ выводовъ и гипотезъ. Но подражаніе математической методѣ обнаружилось въ морально-политическихъ теоріяхъ XVII вѣка и другими болѣе крупными недостатками, которые указываютъ на близость этихъ теорій къ схоластикѣ и составляютъ повтореніе на новый ладъ схоластическихъ пустословій. Высказывая то или другое положеніе, моралисты старались доказать его не изъ законовъ человѣческой природы, а посредствомъ какихъ-нибудь самоочевидныхъ, или кажущихся такими, притомъ, большею частью чисто формальныхъ истинъ. Положимъ, требовалось доказать необходимость соблюденія договоровъ: моралистъ, подражая пріему обычному въ геометріи, старался нарушеніе договора свести къ абсурду, представить нарушеніемъ логическаго закона противорѣчія. Необходимость подчиненія личныхъ эгоистическихъ интересовъ общественному благу доказывалась посредствомъ той математической истины, что цѣлое больше своей части. Отъ такихъ безсодержительныхъ умозрѣній и ничего не доказывающихъ доказательствъ не былъ свободенъ и Гоббзъ, но эти курьезы у него встрѣчаются рѣже, чѣмъ въ другихъ морально-политическихъ сочиненіяхъ XVII вѣка и даже позднѣйшей эпохи. Трактатъ Кумберланда богатъ этими логическими или чисто вербальными упражненіями, которыя сообщаютъ, по крайней мѣрѣ, нѣкоторымъ его отдѣламъ схоластическій характеръ.

Но особенно важный недостатокъ этики Кумберланда есть отсутствіе опредѣленной теоріи знанія и, вообще, слабость ея психологическихъ основаній. Правда, онъ допускалъ тѣсную связь этики съ психологіей. Теорія поведенія должна опираться на заключеніяхъ, которыя даетъ физика въ обширномъ, аристотелевскомъ смыслѣ этого слова; такъ какъ

разумный образъ жизни предполагаетъ знаніе предметовъ природы въ ихъ отношеніи къ нашему счастью, ихъ пользы и вреда для тѣла и души. Но этика, ближайшимъ образомъ, зависитъ отъ того отдѣла физики, который имѣетъ своимъ предметомъ психическую жизнь человѣка, потому что важнѣйшій способъ достиженія счастья есть собственная, сознательно-произвольная дѣятельность человѣка, управляемая законами его душевной природы (1). Но психологическія понятія Кумлерланда были весьма не удовлетворительны, представляли мало оригинальнаго даже сравнительно съ психологическими воззрѣніями Гоббза. Психологія Кумберланда есть не что иное, какъ схоластическая теорія способностей, ничѣмъ между собой не связанныхъ, играющихъ роль самобытныхъ агентовъ и производителей психическихъ явленій Мы не встрѣчаемъ у него не только никакихъ попытокъ психологическаго объясненія сложныхъ психическихъ процессовъ, но никакихъ сколько-нибудь сносныхъ классификацій или описаній феноменовъ психической жизни. Кумберландъ выходилъ изъ общепринятыхъ популярныхъ представленій о душѣ, какъ о существѣ бестѣлесномъ, обитающемъ въ тѣлесномъ организмѣ; но онъ не считалъ нужнымъ дать болѣе точное обоснованіе принципамъ спиритуализма и защитить ихъ противъ современнаго ему матеріализма. Для него, въ цѣляхъ его моральнаго трактата, имѣло важность собственно то предположеніе, что „душа имѣетъ особыя способности и силы, которыя ясно показываютъ, что человѣкъ есть существо моральное, что онъ предназначенъ быть членомъ нравственнаго союза такихъ же разумныхъ существъ, какъ и онъ самъ“ (2).

Вмѣстѣ съ большинствомъ схоластиковъ Кумберландъ принималъ двѣ главныхъ способности души—разумъ и волю. Ученіе Кумберланда о разумѣ и его понятія о знаніи, его существѣ, происхожденіи и достовѣрности отличаются неопредѣленностью и сбивчивостью. Онъ относился недовѣрчиво къ распространенной тогда теоріи врожденныхъ идей, находилъ, что современные ему поклонники Платона слишкомъ легко посредствомъ этой гипотезы, отдѣлова-

(1) Loix de la nat. ch. I. § 2—3. p. 39—42.
(2) *Ibidem:* ch. II. § 4. p. 110—112.

лись отъ трудностей научнаго изслѣдованія законовъ моральной жизни. „Признаюсь“, писалъ онъ, „я не былъ настолько счастливъ, чтобы этимъ прямымъ путемъ придти къ познанію законовъ природы“. Кумберландъ считалъ весьма неудобнымъ строить теорію *естественной религіи и морали* на этомъ шаткомъ основаніи, которое отвергалось большинствомъ философовъ, языческихъ и христіанскихъ, котораго нельзя защитить противъ Епикурейцевъ. Этихъ послѣднихъ Кумберландъ считалъ своими главными противниками, такъ какъ противъ нихъ онъ старался доказать естественныя основанія нравственной жизни; но онъ понималъ, что для исполненія этой задачи теорія врожденныхъ идей можетъ принести больше вреда, чѣмъ пользы. Не смотря на эти заявленія, Кумберландъ становится по отношенію къ этой пресловутой теоріи въ положеніе двусмысленное. Онъ рѣшился не нападать на нее въ ея теологическихъ основаніяхъ, вѣрнѣе—ради ея теологическихъ основаній; потому что она, по словамъ его, „благопріятна благочестію и добрымъ нравамъ“. Въ духѣ національной склонности къ компромиссу, къ сдѣлкамъ между радикально - противоположными воззрѣніями, Кумберландъ допускалъ возможность двоякаго происхожденія морально-религіозныхъ идей: можетъ быть, эти идеи сначала рождаются вмѣстѣ съ нами, а потомъ пріобрѣтаются посредствомъ опыта (1).

Такой же неопредѣленностью и, въ добавокъ, еще большей сбивчивостью отличаются нѣкоторыя психологическія замѣчанія Кумберланда объ умѣ. Онъ принималъ двѣ умственныя способности: *разумъ*, или, по обычной терминологіи того времени, *правый разумъ* и разсудокъ, подъ названіемъ *способности отвлеченія*. Но строгаго разграниченія между этими способностями и ихъ функціями онъ не проводилъ Правый разумъ содержитъ не только самоочевидныя истины и выводимыя изъ нихъ слѣдствія, но и всѣ вообще истины, простыя и сложныя, интуитивныя и опирающіяся на доказательствахъ (2). Спрашивается, за чѣмъ же еще нужно было принимать способность отвлеченія? но Кум-

(1) Disc. prélim. § 5. p. 7—8.
(2) Les loix de la nat. ch. II. §§ 4—5. p. 112—115.

берландъ приписывалъ ей всѣ науки и всѣ искусства, въ которыя входятъ общія и отвлеченныя идеи (1). Кромѣ разума и разсудка, роль которыхъ по отношенію къ нравственности состоитъ въ образованіи моральныхъ понятій и правилъ, Кумберландъ принималъ еще особую способность нравственнаго сознанія, или совѣсти. Совѣсть познаетъ нравственный характеръ дѣйствій, такъ какъ предъ ней открыты внутреннія побужденія, тайные помыслы и сердечный влеченія. Совѣсть, такимъ образомъ, исполняетъ обязанность какъ бы внутренняго свидѣтеля и судьи нашихъ дѣйствій; она же приводитъ въ исполненіе свои рѣшенія, награждаетъ за добрыя дѣла и наказываетъ за злыя. Она составляетъ отличительный признакъ человѣческой природы и ея высокое преимущество, тогда какъ въ животныхъ нѣтъ ни малѣйшаго ея слѣда (2). Эти понятія о совѣсти, распространенныя въ богословской литературѣ того времени, отличаются совершенно популярнымъ характеромъ и сбивчивостью. Совѣсть весьма слабо отличается отъ самосознанія вообще и подъ ея именемъ неопредѣленно соозначаются весьма различные факты, которые, съ болѣе правильной психологической точки зрѣнія, должны быть отнесены къ разнымъ классамъ психическихъ явленій. Кумберландъ, слѣдуя схоластической теоріи способностей, говоритъ о совѣсти, какъ объ особомъ существѣ, дѣйствующемъ самобытно и независимо отъ другихъ способностей: она имѣетъ знаніе помимо разума, образуетъ сужденія независимо отъ разсудка, награждаетъ чувствомъ радости и наказываетъ чувствомъ скорби, не будучи сама этими чувствами. Представленія этого рода, послужившія вскорѣ потомъ предметомъ остроумныхъ замѣчаній Локка, свидѣтельствуютъ о низкомъ уровнѣ психологіи непосредственно предъ появленіемъ знаменитаго „Опыта объ умѣ“ и въ то же время дѣлаютъ понятнымъ его историческое значеніе. Стоитъ обратить вниманіе на эклектическія тенденціи Кумберланда, на его стремленіе занять среднее положеніе между теоріей врожденныхъ идей и эмпиризмомъ, что выразилось принятіемъ особой способности праваго разума и предположе-

(1) *Ibidem:* ch. II. § 11. p. 124—125.
(2) *Ibidem:* § 12. p. 126—127.

ніемъ возможности двоякаго происхожденія идей. Впрочемъ эти элементы интуитивизма, допущенные въ видѣ уступокъ современнымъ теологамъ-раціоналистамъ, остались почти безъ всякаго приложенія въ моральной теоріи Кумберланда.

Утилитарное понятіе о нравственности, по самому существу дѣла, всего болѣе гармонируетъ съ эмпирической теоріей происхожденія моральныхъ истинъ. Эту связь между утилитаризмомъ и эмпиризмомъ можно прослѣдить исторически, начиная съ греческихъ теорій морали *ἀρέσει* и оканчивая новѣйшими защитниками принципа пользы, какъ высшаго критерія нравственности. Съ точки зрѣнія утилитаризма нравственное достоинство дѣйствій измѣряется ихъ пользой, а полезныя послѣдствія нашихъ поступковъ открываются эмпирически, посредствомъ наблюденія явленій частной и общественной жизни и опирающихся на этихъ наблюденіяхъ индуктивныхъ обобщеній. Моральныя идеи и правила для утилитариста суть общія сокращенныя выраженія причинныхъ отношеній между моральными поступками, съ одной стороны, и фактами частнаго и общественнаго блага съ другой. Эта связь утилитаризма съ эмпирической теоріей происхожденія моральныхъ истинъ существуетъ и въ этикѣ Кумберланда. Ближайшія разъясненія, которыя онъ даетъ о дѣятельности разума въ образованіи моральныхъ правилъ, имѣютъ эмпирическій характеръ. Разумъ открываетъ составныя части нашего личнаго счастья и другихъ людей и старается уяснить себѣ его причины, ближайшія и отдаленныя. Онъ открываетъ при этомъ, что по крайней мѣрѣ значичельная часть этихъ причинъ суть наши собственные поступки и, особенно, наше поведеніе въ отношеніи къ нашимъ ближнимъ. Разсматривая тѣсную связь причинъ и послѣдствій въ частной и соціальной жизни, разумъ приходитъ къ тому заключенію, что забота о нашемъ личномъ благѣ не можетъ быть отдѣлена отъ заботы о благѣ другихъ, что наиболѣе вѣрное средство упрочить свое счастье есть соблюденіе справедливости въ отношеніи къ Богу и ближнимъ. Эта зависимость нашего личнаго благосостоянія отъ нашего нравственнаго образа дѣйствій, вслѣдствіе общественной взаимности интересовъ, и есть основный „законъ природы“, т. е. основное правило нравственнаго поведенія, основный принципъ этики, который

долженъ имѣть значеніе моральнаго критерія и изъ котораго могутъ быть выведены всѣ другія правила нравственной дѣятельности (1).

Кумберландъ считалъ эту практическую истину столь же достовѣрной, какъ и любую теорему геометріи, но не потому, чтобы она была внушеніемъ непогрѣшимой способности, а потому что онъ считалъ ея открытіе весьма легкимъ, вполнѣ доступнымъ даже для простыхъ людей. Эта истина необходимо напечатлѣвается въ нашемъ духѣ „самой природой вещей". „Принципы искуства жить счастливо", говоритъ Кумберландъ „не такъ трудны для уразумѣнія, и есть полное основаніе предполагать, что большая часть разумныхъ существъ дѣйствительно ихъ знаютъ и одобряютъ" (2). Кумберландъ допускалъ общее согласіе людей въ основныхъ простѣйшихъ правилахъ моральной жизни и старался устранить нѣкоторыя возраженія противъ этой гипотезы, которыя уже высказывались и въ его время. Писатели, отвергавшіе всеобщность моральныхъ понятій, находили недостаточнымъ заключеніе отъ мнѣній и обычаевъ немногихъ народовъ къ всеобщности этихъ мнѣній и обычаевъ у всѣхъ людей и всѣхъ народовъ. Для того чтобы индуктивное заключеніе въ этомъ случаѣ было вполнѣ строго обосновано, слѣдовало бы знать всѣ мнѣнія, обычаи и законы, существующіе, или когда-либо существовавшіе, даже тайныя мысли всякаго человѣка въ отдѣльности. Кумберландъ находилъ это требованіе уже слишкомъ строгимъ и считалъ достаточнымъ наблюденіе обычаевъ и законовъ лишь у нѣкоторыхъ народовъ. Какъ скоро мы видимъ, что разныя человѣческія племена, удаленныя одно отъ другаго по мѣсту и времени, согласны въ религіозныхъ и моральныхъ понятіяхъ; то отсюда мы имѣемъ право по аналогіи, на основаніи общности человѣческой природы, сдѣлать то заключеніе, что и всѣ другіе народы имѣютъ подобныя же понятія. Кумберландъ думалъ, что такимъ способомъ можно, въ самомъ дѣлѣ, доказать согласіе всѣхъ народовъ въ основныхъ принципахъ религіи и нравственности—тѣмъ болѣе, что противники этого предположенія не

(1) Les loix de la nat. ch. II. § 8. p. 120—121.
(2) *Ibidem*: ch. I. § 33. p. 94—98.

въ состояніи привести ни одного безспорнаго факта въ его опроверженіе. Разсказы о дикаряхъ, будто бы, совсѣмъ не имѣющихъ религіи и лишенныхъ всякихъ понятій о добрѣ и злѣ. Кумберландъ считалъ весьма сомнительными, а обвиненія іудеевъ и христіанъ въ разныхъ позорныхъ обычаяхъ, пользовавшихся у нихъ уваженіемъ, онъ называлъ прямо клеветой (1) Другое возраженіе противъ всеобщаго согласія въ основныхъ принципахъ морали высказалъ Гоббзъ. Онъ заявилъ, что недостаточно одного указанія на существованіе извѣстныхъ моральныхъ правилъ у разныхъ народовъ, въ разныя времена для того, чтобы на основаніи этого факта утверждать о естественной, прирожденной обязанности исполненія этихъ правилъ. Чтобы они имѣли обязательную силу, получили значеніе закона въ томъ или другомъ обществѣ, нужна власть законодателя, имѣющаго силу наказывать за нарушеніе этихъ правилъ. Не отстаивая прирожденности моральныхъ понятій и правилъ, Кумберландъ, во всякомъ случаѣ, это ученіе Гоббза считалъ крайнимъ. Онъ выступилъ противъ него защитникомъ естественныхъ основаній морали, или того воззрѣнія, что законы нравственной жизни суть „истинные законы, предписанные Творцемъ, что они имѣютъ основаніе въ самой природѣ вещей и обязательная ихъ сила не зависитъ отъ воли главы государства“ (2). Подробному развитію и доказательству этой идеи посвященъ весь Трактатъ „о законахъ природы“. Насколько удалось Кумберланду это естественное обоснованіе морали и права, мы увидимъ послѣ. Что касается его защиты всеобщности моральныхъ идей, въ смыслѣ признанія ихъ всѣми людьми, то, не смотря на нѣкоторую долю правды, вообще она представляется слабой логически и несогласной съ дѣйствительными фактами нравственной исторіи человѣчества. Если требованіе эмпириковъ, относительно изученія нравовъ и обычаевъ всѣхъ племенъ и во всѣ времена, нельзя не признать, въ самомъ дѣлѣ, уже слишкомъ строгимъ; то, наоборотъ, заключеніе отъ понятій и обычаевъ лишь нѣсколькихъ народовъ къ понятіямъ и обы-

(1) Disc. prélim. § 2. p. 2—4.
(2) *Ibidem*: § 3. p. 4—5.

чаямъ всѣхъ народовъ слѣдуетъ считать слишкомъ недостаточнымъ съ точки зрѣнія строгой методы. Ссылка на общую всѣмъ человѣческую природу есть не что иное, какъ очевидный кругъ въ доказательствѣ. Во всякомъ случаѣ, общая идея Кумберланда, относительно объективныхъ основаній нравственности и права,—вполнѣ справедлива, но его ошибка состояла въ предположеніи, что этотъ объективный характеръ нормъ нашего поведенія непременно долженъ выразиться абсолютнымъ согласіемъ всѣхъ людей въ ихъ понятіяхъ о добрѣ и справедливости. Онъ имѣлъ въ виду ученіе Гоббза о крайнемъ разнообразіи, даже противоположности моральныхъ понятій между людьми, исключающемъ всякое объективное основаніе и критерій добра и зла, справедливости и несправедливости. Кумберландъ справедливо замѣтилъ крайность этого воззрѣнія; но самъ, какъ и большая часть прежнихъ защитниковъ морали φύσει, впалъ въ противоположную крайность, преувеличилъ сходство моральныхъ понятій, тогда какъ Гоббзъ и позднѣйшіе утилитаристы преувеличивали ихъ разнообразіе. Кумберландъ говоритъ, что всѣ народы, насколько извѣстно, осуждаютъ убійство, разбой, прелюбодѣяніе и т. п. Но онъ опустилъ изъ виду, что понятія о дѣйствіяхъ, подводимыхъ подъ эти категоріи, у разныхъ народовъ весьма различны, что лишеніе жизни, считаемое въ извѣстномъ племени преступленіемъ, признается вполнѣ законнымъ, даже подвигомъ героизма въ другомъ. Похищеніе собственности у людей чужаго племени большинствомъ дикарей считается вполнѣ дозволительнымъ, тогда какъ по понятіямъ цивилизованныхъ народовъ имущество чужихъ подданныхъ также священно, какъ и своихъ собственныхъ. Какія понятія о прелюбодѣяніи могутъ существовать при отсутствіи правильныхъ половыхъ отношеній? какой смыслъ имѣетъ супружеская вѣрность тамъ, гдѣ существуетъ полигамія, поліандрія или даже promiscuitas? Конечно, это различіе брачныхъ отношеній нисколько не касается высокаго нравственнаго и культурнаго значенія моногаміи и супружеской вѣрности. Вообще, болѣе развитыя понятія и формы жизни нисколько не утрачиваютъ своего достоинства вслѣдствіе того обстоятельства, что они не встрѣчаются у дикарей и народовъ, стоящихъ на низкой степени культуры. Наука о нравственности можетъ признать фактъ различія моральныхъ поня-

тій во всемъ его объемѣ, нисколько не опасаясь за значеніе тѣхъ или другихъ нормъ жизни и превосходство ихъ предъ другими. Наука должна объяснить существовавшее и существующее различіе понятій о добрѣ и злѣ различіемъ причинъ, опредѣлявшихъ духовную жизнь и нравственную физіономію того или другаго народа, въ ту или другую эпоху его существованія. Это объясненіе, опирающееся на идеѣ развитія, правильно приложенной къ духовной жизни человѣка, можетъ привести и, дѣйствительно, приводитъ къ другому воззрѣнію относительно однообразія нравственныхъ понятій и тѣхъ фактовъ, въ которыхъ эти понятія проявляются. Старинные мыслители, преимущественно апріорно-метафизическаго склада мысли, были убѣждены, что это однообразіе есть готовый даръ природы, что оно существуетъ фактически, какъ общая отмѣта самой человѣческой природы, или какъ послѣдствіе всеобщихъ ея свойствъ и законовъ. Но, съ точки зрѣнія новыхъ и болѣе зрѣлыхъ понятій о человѣческомъ прогрессѣ, однообразіе нравственныхъ принциповъ есть фактъ, лишь постепенно, мало по малу, устанавливающійся вмѣстѣ съ общими успѣхами человѣческой культуры, въ связи съ развитіемъ другихъ сторонъ человѣческой природы, подъ вліяніемъ весьма разнообразныхъ причинъ, которыя обнаруживаются перемѣнами и улучшеніями въ сферѣ не только нравственной и юридической, но и религіозной, умственной и политико-экономической. Прежніе моралисты, при отсутствіи сколько-нибудь точныхъ понятій о историческомъ прогрессѣ человѣчества, думали открыть общіе законы въ нравственно-юридической сферѣ посредствомъ простаго сопоставленія и сравненія всѣхъ націй, всѣхъ человѣческихъ племенъ, на какой бы ступени они ни стояли. Смотря по предзанятымъ теоріямъ, съ которыми эти писатели приступали къ этому quasi индуктивному изслѣдованію нравовъ, обычаевъ и законовъ, существовавшихъ и существующихъ въ человѣчествѣ, одни изъ нихъ поражались чрезвычайнымъ разнообразіемъ этихъ фактовъ и, поэтому, отрицали всякую возможность свести ихъ къ нѣкоторымъ общимъ выраженіямъ или законамъ, отказывались указать въ понятіяхъ людей о добрѣ и злѣ какое-нибудь объективное основаніе, или, какъ тогда говорили, отрицали общую мѣру и одинаковый для всѣхъ критерій нравственности; тогда какъ

другіе моралисты и философы права, открывая нѣкоторыя, по видимому, общераспространенныя и общепризнаваемыя правила поведенія и нормы морально-юридическихъ отношеній, немедленно возводили ихъ въ всеобщіе законы естественной морали и естественной справедливости, напечатлѣваемыя на человѣка самой природой, или составляющія результатъ простыхъ наведеній и нехитрыхъ обобщеній. Тѣ и другіе писатели, какъ апріористы, такъ и эмпирики, составляли свои понятія о человѣческой природѣ *вообще*—на основаніи ограниченнаго круга наблюденій явленій человѣческой жизни, непосредственно доступныхъ имъ. Они почерпали свои представленія о человѣческой нравственности, о способахъ моральнаго сужденія и дѣйствія, изъ самонаблюденія и весьма ограниченнаго общественнаго и историческаго опыта. Весьма часто они были не въ состояніи подмѣтить и надлежащимъ образомъ оцѣнить явленія даже окружающей ихъ дѣйствительности,—отнестись, какъ слѣдуетъ, къ фактамъ своего времени и той общественной среды, въ которой они сами жили и дѣйствовали. Отсюда ихъ теоріи человѣческой жизни имѣли неестественный призрачный характеръ: они видѣли лишь нѣкоторую часть фактовъ и принимали ихъ за цѣлое, они преувеличивали одни явленія и опускали изъ виду другія. Не имѣя правильныхъ понятій о причинной зависимости въ области явленій человѣческой жизни, они придавали значеніе реальныхъ причинъ чистымъ абстракціямъ, или, указывая дѣйствительныя причины, опускали изъ виду другіе факты, содѣйствующіе или видоизмѣняющіе дѣйствіе этихъ причинъ. Они ставили часто въ отношеніе причинности такіе факты, которые составляютъ параллельныя послѣдствія одной или нѣсколькихъ общихъ причинъ, или находятся между собой въ отношеніи взаимодѣйствія. Этими недостатками, знаменующими вообще низкій уровень состоянія моральныхъ наукъ, страдаетъ и теорія Кумберланда.

Не смотря на заявленія Кумберланда, что онъ намѣренъ держаться фактовъ, доступныхъ наблюденію, его понятія о человѣческой природѣ не имѣли фактической подкладки, не были плодомъ наблюденія и изслѣдованія дѣйствительныхъ проявленій человѣческой природы. Кумберландъ, какъ и большинство философовъ и моралистовъ XVII вѣка, опредѣлялъ психическія свойства человѣка in abstracto, остав-

ляя безъ всякаго вниманія дѣйствительное разнообразіе племенныхъ, историческихъ и всякихъ иныхъ различій между людьми. Почти всѣ его разсужденія носятъ такой же отвлеченный характеръ, какъ и дедукціи въ морально-политическихъ трактатахъ Гоббза. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ этотъ послѣдній отличался даже большимъ реализмомъ, лучшимъ пониманіемъ дѣйствительности, чѣмъ Кумберландъ. Если Кумберландъ приводитъ въ подтвержденіе своихъ теоретическихъ положеній кое-какіе факты, то онъ, обыкновенно, опускаетъ изъ виду гораздо больше другихъ фактовъ, прямо противорѣчащихъ его положеніямъ. Главный недостатокъ воззрѣній Кумберланда на человѣка, его свойства и его жизнь, состоитъ въ крайнемъ *оптимизмѣ*. Если Гоббзъ преувеличивалъ темныя стороны и проявленія человѣческой природы, ея эгоизмъ, необузданное господство страстей, общественную рознь и вражду; то Кумберландъ преувеличенно выдвигалъ хорошія свѣтлыя стороны человѣка и отрадные факты человѣческой жизни, — природную благожелательность, господство разума надъ страстями и наклонность къ союзу съ другими людьми,—къ совмѣстному дѣйствію въ видахъ общественной пользы. Кумберландъ хотѣлъ доказать старинный тэзисъ Аристотеля, что человѣкъ есть живо́тное способное къ политической жизни, ζῶον πολιτικόν. Отсюда, онъ почти исключительно обращалъ вниманіе только на тѣ свойства человѣка, которыя располагаютъ его къ общественному порядку и соціально-политической организаціи. Онъ выдвигалъ, поэтому, умственныя способности человѣка, его благожелательныя чувства и естественную наклонность къ добру, и оставлялъ въ тѣни эгоистическія стремленія и страсти, которыя, по ученію Гоббза, въ естественномъ догосударственномъ состояніи человѣчества служатъ причиной войны всѣхъ противъ всѣхъ.

Гипотеза *естественнаго быта* (state of nature) не имѣетъ уже въ теоріи Кумберланда того выдающагося положенія, какое она имѣла у Гоббза и отличается менѣе догматическимъ характеромъ. Кумберландъ не думалъ, чтобы люди когда-нибудь жили безъ всякой власти, внѣ всякихъ условій общежитія и общественнаго союза. Въ вопросѣ о происхожденіи государства онъ держался распространенной въ его время патріархальной теоріи и счи-

талъ государство нѣкоторымъ расширеніемъ семейства, а власть государя—видоизмѣненіемъ власти отца, или главы первоначальнаго семейнаго союза (1). Впрочемъ Кумберландъ готовъ былъ, въ видахъ опроверженія Гоббза, допустить предположеніе естественнаго состоянія людей, когда они жили безъ правительства и законовъ; но онъ не хотѣлъ согласиться съ Гоббзомъ, чтобы это состояніе, если оно когда нибудь существовало въ дѣйствительности, могло быть состояніемъ всеобщей войны—всѣхъ и каждаго. Напротивъ, онъ старался доказать, что при отсутствіи государственнаго строя, съ верховной властью и издаваемыми ей законами, возможно общежитіе съ его необходимыми условіями и фактами, напримѣръ: понятіями о правѣ, нѣкоторымъ распредѣленіемъ благъ, или тѣмъ, что называется собственностью,—нѣкоторыми начатками религіознаго культа, третейскаго суда и т. п. Замѣтимъ, что это противоположеніе общества и государства, какъ двухъ формъ жизни, настолько независимыхъ, что одно изъ нихъ можетъ существовать безъ другаго, не имѣетъ научнаго характера. Ясно, что Кумберландъ имѣлъ въ виду развитыя формы жизни, тѣ союзы между людьми, которые отличаются значительной зрѣлостью общества и относительной независимостью его отъ государства, какую оно имѣло, напримѣръ, въ Англіи въ концѣ XVII вѣка. Всѣ низшія, болѣе элементарныя формы соціальной жизни, представляющія лишь слабыя начала общественности и государственнаго строя, когда общество не имѣетъ никакой автноміи относительно правителей, когда государство съ его нынѣшними аттрибутами представляется отсутствующимъ, Кумберланду были неизвѣстны. Онъ ничего не зналъ объ организаціи дикихъ племенъ, не имѣлъ никакихъ понятій о тѣхъ ступеняхъ, которыя проходили въ своемъ общественно-политическомъ развитіи народы культурные. Онъ не зналъ, по крайней мѣрѣ отчетливо не понималъ различія между разными формами права, между правомъ обычнымъ и писаннымъ, между разными формами суда и т. п. При этомъ отсутствіи почти всякихъ историческихъ и этнологическихъ свѣдѣній, все что говоритъ Кумберландъ о происхожденіи

(1) Les loix de la nat. ch. VI. § 4. p. 337.

разныхъ фактовъ общежитія и институтовъ государства не имѣетъ научнаго значенія. Онъ держался въ сущности того же предположенія о преднамѣренномъ изобрѣтеніи разныхъ учрежденій, которое проводилъ и Гоббзъ, и которое было господствующимъ въ XVII и прошломъ столѣтіяхъ. Различіе между Гоббзомъ и Кумберландомъ было лишь то, что, по мнѣнію перваго, люди сначала изобрѣли государство, правители котораго потомъ и придумали законы и учрежденія; тогда какъ Кумберландъ думалъ, что люди могли прямо устроить нѣкоторый порядокъ общественной жизни и гарантирующія его учрежденія, напримѣръ, могли изобрести собственность, судъ и т. п. То и другое предположеніе одинаково ненаучны, но предположеніе Кумберланда представляетъ нѣкоторый успѣхъ сравнительно съ Гоббзомъ въ томъ отношеніи, что онъ различалъ общественную организацію отъ государственной и разсматривалъ первую, какъ послѣдствіе естественныхъ отношеній между самими людьми, а не какъ нѣчто внѣшнее, налагаемое на нихъ властью правителей государства.

Естественное состояніе, какъ представлялъ его себѣ Гоббзъ, Кумберландъ считалъ невозможнымъ, немыслимымъ: оно также невозможно, какъ движеніе тѣла въ одно и то же время въ разныхъ направленіяхъ, подъ вліяніемъ различныхъ или противоположныхъ импульсовъ (1). Гоббзъ представлялъ государство въ видѣ тѣла, а членовъ его въ видѣ атомовъ, которые связаны между собой внѣшней силой государственной власти. Кумберландъ проводилъ аналогію дальше, чѣмъ Гоббзъ: онъ сравнивалъ государство съ такимъ физическимъ тѣломъ, отдѣльныя части котораго опредѣляются въ своихъ отношеніяхъ внутренними, присущими имъ самимъ силами. „Каждая часть вещества", писалъ онъ, „входящая въ составъ тѣла, имѣетъ свою долю участія въ произведеніи сложнаго эффекта. Такъ и всякій человѣкъ, какъ членъ общества, естественно входитъ въ взаимодѣйствіе съ другими разумными существами для достиженія общей всѣмъ цѣли общественнаго блага, хотя бы и не существовало

(1) *Ibidem*: ch. I. § 29. p. 86.

внѣшней силы государя, сдерживающей и направляющей къ одной цѣли всѣ эти соціальныя единицы“ (1).

Основная идея трактата Кумберланда есть та, что „система разумныхъ существъ также хорошо, если еще не лучше приспособлена къ собственному сохраненію, какъ и всякая система естественныхъ тѣлъ, или система органовъ и функцій живаго организма (2). Сравненіе общества и государства съ организмомъ, сдѣлавшееся обычнымъ особенно въ нынѣшнемъ столѣтіи, встрѣчается уже у этого писателя. Онъ развиваетъ ту идею, что общество есть своего рода организмъ, отдѣльныя части котораго находятся между собой въ тѣснѣйшей связи и взаимодѣйствіи; такъ что состояніе каждой изъ нихъ находится въ зависимости отъ правильности функцій всѣхъ другихъ и всего организма. Разныя аномаліи общественной жизни, пороки и преступленія, общественная рознь и возмущенія въ государствѣ, суть тоже, что болѣзни въ организмѣ. Какъ вслѣдствіе взаимодѣйствія, какъ-бы общаго сочувствія всѣхъ частей органическаго тѣла, при разстройствѣ однихъ органовъ начинаютъ страдать и другіе, разстраивается наконецъ и весь организмъ; такъ и въ государствѣ пороки однихъ гражданъ заставляютъ страдать людей и непорочныхъ и, поэтому, суть зло общественное, нарушающее правильный ходъ жизни всего государства. Но это зло не есть необходимое и неустранимое явленіе въ жизни государственнаго организма; оно предупреждается и устраняется согласнымъ дѣйствіемъ подданныхъ вмѣстѣ съ правительствомъ. Организованное общество людей содержитъ въ себѣ принципъ жизни, живетъ собственной внутренней жизнью, сохраняетъ себя противъ вредныхъ постороннихъ вліяній и самобытно возстановляетъ правильность и гармонію своихъ фунцій, въ случаѣ временнаго ихъ разстройства. Это воззрѣніе, далеко неточное, преувеличенное въ приложеніи къ отдѣльнымъ и даже наиболѣе прочнымъ государственнымъ союзамъ, Кумберландъ распространялъ на все человѣчество, на всю „систему разумныхъ существъ“. Онъ приводилъ разные факты въ доказательство своего понятія о государствѣ и человѣ-

(1) *Ibidem:* ch. V. § 57. p. 327.
(2) Disc. prélim. § 22. p. 25—26.

чествѣ, какъ о самовозстановляющемся организмѣ. Если государственный порядокъ разрушается по причинѣ войны или внутренней усобицы, то взамѣнъ его возникаетъ новый. Если въ странѣ отмѣняется религія, то вмѣсто ея вводится другая, почитаемая болѣе угодной Богу. Если одно государство нарушаетъ договоры и права другаго, то это послѣднее заключаетъ новые союзы и возстановляетъ свои поруганныя права (1).

Кумберландъ былъ не согласенъ съ *пессимистическимъ* воззрѣніемъ Гоббза на человѣка и общество. По его словамъ, „Гоббзъ имѣлъ глаза рыси, чтобы видѣть причины зла и поводы къ взаимному недовѣрію; но если дѣло шло о причинахъ хорошаго въ человѣческихъ дѣлахъ, то онъ становился слѣпымъ“ (2). О самомъ Кумберландѣ можно сказать наоборотъ, что онъ имѣлъ глаза рыси для хорошихъ свѣтлыхъ сторонъ человѣческой жизни и былъ слѣпъ въ отношеніи ко всему, что несогласно съ его оптимизмомъ. Во всякомъ случаѣ его заслуга въ исторіи этики была та, что онъ обратилъ вниманіе на односторонность ученія Гоббза о мотивахъ человѣческихъ дѣйствій, именно, что этими мотивами могутъ быть, единственно, чувства эгоистическія, стремленіе всякаго индивидуума къ самосохраненію и личному счастью. „Но утверждать что нибудь о человѣческой природѣ“, замѣчаетъ Кумберландъ, „обращая вниманіе лишь на то, что ведетъ къ войнѣ и опуская изъ виду все, что побуждаетъ къ миру, также нелѣпо, какъ и предсказывать, въ какую сторону склонятся вѣсы, когда извѣстна тяжесть только на одной ихъ сторонѣ“ (3). Кумберландъ указывалъ разные факты мирныхъ и дружественныхъ сношеній между людьми, которые показываютъ, что люди въ своихъ поступкахъ руководствуются не одними корыстными побужденіями. Мы видимъ, какъ многіе безъ всякой выгоды для самихъ себя помогаютъ ближнимъ. Мы видимъ ежедневно, что ложь, обманъ и притѣсненіе слабыхъ дѣлаютъ поступающихъ такимъ образомъ ненавистными въ глазахъ общества; тогда

---

(1) *Ibidem:* § 22. p. 25—26.
(2) Les loix de la nat. ch. I. § 16. p. 61—62.
(3) *Ibidem:* ch. I. § 32. p. 92—94.

какъ люди честные, вѣрные въ исполненіи договоровъ и обѣщаній, пользуются всеобщимъ уваженіемъ и многими выгодами, которыя предоставляются имъ со стороны согражданъ, по собственному почину и побужденію (1).

На основаніи этихъ фактовъ, а также изъ разсмотрѣнія свойствъ человѣческой природы, Кумберландъ пришелъ къ тому заключенію, что человѣкъ по самой своей природѣ предрасположенъ къ мирнымъ отношеніямъ съ другими людьми, предназначенъ „быть членомъ системы разумныхъ существъ". Предназначеніе человѣка и основный законъ его дѣятельности есть всеобщая благосклонность, любовь ко всѣмъ другимъ подобнымъ ему существамъ и дѣятельное попеченіе о всеобщемъ благѣ (2). Всеобщую благосклонность Кумберландъ признавалъ чѣмъ-то въ родѣ міроваго закона, который обнаруживается въ явленіяхъ какъ неорганической, такъ и органической природы, господствуетъ въ жизни какъ животныхъ, такъ и человѣка. Всеобщая связь движеній въ матеріальномъ мірѣ представлялась Кумберланду явленіемъ аналогическимъ съ той солидарностью, которая составляетъ законъ нравственныхъ существъ. Какъ въ мірѣ не пропадаетъ безслѣдно ниодно движеніе, но оказываетъ вліяніе на другія движенія и всю ихъ систему; такъ и дѣйствія моральныхъ личностей сопровождаются послѣдствіями для другихъ такихъ же существъ и для всего общества (3).

Кумберландъ думалъ, что любовь и благожелательныя чувства существуютъ у животныхъ и управляютъ ихъ взаимными отношеніями. По обыкновенію, онъ преувеличивалъ и ложно понималъ нѣкоторые факты мирныхъ отношеній между животными. Кумберландъ какъ будто бы не замѣтилъ ни одного факта той борьбы за существованіе, которая въ настоящее время признается всеобщимъ закономъ животной жизни. Если Гоббзъ отношенія людей другъ къ другу сравнивалъ съ отношеніями лютыхъ звѣрей; то Кумберландъ, наоборотъ, приписывалъ животнымъ такія чувства, какія могутъ имѣть только люди, стоящія на довольно высокой ступени моральнаго разви-

(1) *Ibidem*: ch. V. § 33. p. 323—324.
(2) *Ibidem*: ch. I. § 32. p. 94.
(3) *Ibidem*: ch. II. § 13. p. 127—129.

тія. Если у Гоббза всякій человѣкъ для другаго есть волкъ,—homo homini lupus, то у Кумберланда волки и медвѣди ведутъ себя въ отношеніи другъ къ другу какъ настоящіе джентльмены. По его словамъ, животныя понимаютъ, что имъ выгоднѣе жить въ мирѣ и согласіи съ животными того же вида. Они знаютъ, что эти послѣднія имѣютъ одинаковую съ ними природу. Животныя любятъ взаимное общество, выражаютъ удовольствіе видѣть себѣ подобныхъ, находятъ пріятность вмѣстѣ пить, ѣсть и играть, весьма рѣдко дерутся и приэтомъ стараются не дѣлать другъ другу слишкомъ большаго вреда. Вмѣстѣ съ этими идиллическими преувеличеніями Кумберландъ приводилъ и дѣйствительныя проявленія нѣжныхъ и соціальныхъ чувствъ у животныхъ, напримѣръ, любовь къ дѣтенышамъ, заботливость о нихъ и т. п. Онъ справедливо замѣтилъ, что, благодаря своимъ семейнымъ чувствамъ, даже животныя возвышаются надъ чистымъ эгоизмомъ и становятся способными къ самопожертвованію (1). Тѣмъ болѣе страннымъ представлялось Кумберланду Гоббзово отрицаніе этихъ чувствъ въ человѣкѣ, — дѣйствительно странное его ученіе, что животныя могутъ жить вмѣстѣ и содѣйствовать другъ другу въ достиженіи общихъ цѣлей, а люди не могутъ. Слѣдуетъ замѣтить, что сопоставленіе человѣка съ такъ называемыми соціальными животными у Гоббза не имѣетъ научнаго характера, не основано на изученіи глубокихъ различій, которыя существуютъ между людьми и такими животными, какъ пчелы, муравьи и т. п. На основаніи весьма поверхностныхъ наблюденій, посредствомъ софистической діалектики, Гоббзъ доказываетъ, что люди имѣютъ гораздо больше поводовъ враждовать между собой, чѣмъ животныя. Опроверженіе этой нехитрой аргументаціи не представляло особыхъ затрудненій для Кумберланда (2). „Неужели“, спрашиваетъ онъ, „состояніе людей должно быть хуже состоянія животныхъ по той причинѣ, что люди обладаютъ разумомъ, даромъ слова и другими преимуществами? Почему непремѣнно участіе разума и употребленіе языка должны мѣшать согласію между людьми“ (3)?

(1) *Ibidem:* ch. II. § 20. p. 142—143.
(2) *Ibidem:* § 22. p. 150—159.
(3) *Ibidem:* p. 153.

Гоббзъ думалъ, что мирныя отношенія и нѣкоторые зачатки соціальной жизни у животныхъ суть дѣло природы; тогда какъ общественный союзъ между людьми возникаетъ въ силу договора и, поэтому, есть состояніе искуственное. Къ числу лучшихъ, наиболѣе зрѣлыхъ воззрѣній Кумберланда, сравнительно съ воззрѣніями Гоббза, слѣдуетъ отнести критическія его замѣчанія по поводу слишкомъ рѣзкаго контраста между *природой* и *искуствомъ*, который проводилъ Гоббзъ. Кумберландъ, одинъ изъ первыхъ, обратилъ вниманіе, что искуство не составляетъ прямой противоположности природѣ; потому что оно не создаетъ ничего абсолютно-новаго, элементы чего или предрасположеніе къ чему не заключались бы уже въ самой природѣ, т. е. въ естественныхъ свойствахъ вещей. Такимъ образомъ искуство на самой высокой степени совершенства все-таки выходитъ изъ природы, какъ изъ своего источника. Какую бы помощь оно намъ ни доставляло, его дѣйствіе всецѣло должно быть отнесено на счетъ природы (1). Природой вещи, поэтому, слѣдуетъ называть не только нѣкоторое первоначальное ея состояніе, но также и то, котораго она достигаетъ по окончаніи процесса своего развитія (2). На этомъ основаніи нельзя говорить, что общественный и государственный строй жизни не естественъ человѣку, хотя бы онъ и былъ результатомъ договора, изобрѣтеніемъ человѣческаго разума въ видахъ общей пользы. Договоры имѣютъ свое начало въ нѣкоторыхъ свойствахъ природы животной и разумной. Разумъ не уничтожаетъ естественныхъ склонностей, какъ и самъ онъ есть часть человѣческой природы. Принятіе пищи и питья суть естественные акты, но неужели они перестаютъ быть естественными, если разумъ указываетъ наилучшій и наиболѣе полезный родъ пищи? Такъ и въ образованіи морально-соціальнаго строя жизни разумъ долженъ опираться на естественныхъ предрасположеніяхъ и склонностяхъ, которыя дѣйствуютъ и въ животныхъ, но слѣпо и безсознательно. Разумъ направляетъ эти склонности къ ихъ наилучшему и наивысшему объекту, то

(1) *Ibidem:* ch II. § 3. p. 109.

(2) *Ibidem:* ch. II. § 2. p. 108. Эта мысль высказывалась еще Аристотелемъ. *См* Polit. L. I. c. II.

есть, общему благу всѣхъ разумныхъ существъ, и указываетъ, когда, гдѣ и при какихъ обстоятельствахъ мы должны предпочитать это благо своему личному. Нравственныя правила могутъ быть названы искуствомъ, въ смыслѣ извѣстнаго способа направлять дѣйствія къ достиженію предполагаемой цѣли, т. е. счастья самого дѣятеля и другихъ разумныхъ существъ. Но такое искуство весьма естественно для разумнаго дѣятеля, особенно, когда оно опирается на небольшемъ количествѣ правилъ, столь очевидныхъ, что они не требуютъ ни особыхъ усилій мысли, ни особаго наставленія. Поэтому, всѣ аргументы Гоббза, что человѣкъ есть животное, неспособное къ общественной жизни, могутъ быть обращены противъ него самого; такъ какъ въ самыхъ его аргументахъ содержится указаніе на высшую степень общежительности, къ которой способенъ человѣкъ предпочтительно предъ животными. Человѣкъ чувствуетъ и любитъ честь, которую приносятъ ему благосклонныя дѣйствія. Онъ гораздо лучше животныхъ понимаетъ зависимость собственнаго счастья отъ благосостоянія всего общества. Разумъ располагаетъ его повиноваться или повелѣвать, смотря по тому, къ чему онъ призванъ. Человѣкъ имѣетъ даръ слова, пользуясь которымъ онъ усовершенствуетъ силу разума. Онъ знаетъ законъ и различаетъ простой вредъ отъ нарушенія права, другими словами, онъ имѣетъ понятіе о правѣ и справедливости. Наконецъ, когда люди предпринимаютъ нѣчто съ общаго согласія, ихъ природа или естественныя благожелательныя чувства дѣлаютъ это согласіе прочнымъ, а разумъ и искуство приходятъ на помощь природѣ (1).

Способность человѣка къ общежитію, по ученію Кумберланда, коренится въ свойствахъ его физической и душевной природы. Кумберландъ разсматриваетъ нѣкоторыя особенности тѣлесной организаціи человѣка, насколько онѣ имѣютъ вліяніе на психическія преимущества и предрасполагаютъ къ нравственно-соціальной жизни предпочтительно предъ другими животными. Онъ обращаетъ вниманіе на устройство мозга, количество и качество крови и *духовъ жизни*, которые считались тогда физіологическимъ

(1) Les loix de la nat. ch. II. § 12. p. 155—159.

органомъ душевной жизни. Кумберландъ старался показать, какое вліяніе имѣютъ эти особенности организаціи на воображеніе и память,—способности, снабжающія человѣка опытностью, которая служитъ причиной благоразумнаго поведенія. Мы не будемъ передавать всѣхъ подробностей тогдашней физіологіи, которую Кумберландъ зналъ весьма основательно. Онъ умѣлъ пользоваться въ своихъ цѣляхъ открытіями Гарвея, Глиссона, Чарльтона, Лоуэра и др. (1). Конечно, многія изъ психо-физическихъ объясненій Кумберланда, какъ основанныя на весьма еще неудовлетворительной физіологіи, оказываются ложными. Но нѣкоторыя наблюденія и замѣчанія весьма дѣльны и не потеряли своего интереса и въ настоящее время. Такъ, напримѣръ, онъ старался объяснить посредствомъ особаго устройства и расположенія нервовъ, управляющихъ движеніями сердца, ту власть, которую человѣкъ можетъ имѣть надъ страстями. Кумберландъ замѣтилъ то важное значеніе въ духовной жизни человѣка, какое должна имѣть продолжительность дѣтскаго возраста. Она неминуемо должна была оказать сильное вліяніе на чувства родительской любви и дѣтской привязанности, игравшія, безспорно, важную роль въ нравственной исторіи человѣческаго рода. Онъ обратилъ вниманіе на внѣшнее выраженіе духовныхъ волненій и его значеніе въ общественныхъ отношеніяхъ. Онъ не забылъ упомянуть о соціальной роли смѣха и слезъ и о чарующемъ дѣйствіи человѣческой красоты (2). Эта попытка объяснить особенности психической жизни человѣка изъ особенностей его организаціи, конечно, въ то время не могла быть удовлетворительной. Во всякомъ случаѣ она интересна, потому что показываетъ, что въ XVII вѣкѣ, почти въ самомъ началѣ новой философіи и науки, не существовало того разобщенія между психологіей и физіологіей, какое возникло позже. Какъ ни слабы эти физіологическія объясненія Кумберланда, все-таки и они свидѣтельствуютъ о бо́льшей плодотворности этого пріема объясненія, сравнительно съ метафизическими пріемами и теоріями, въ родѣ теоріи врожденныхъ идей,

(1) *Ibidem:* ch. II. § 23—25. p. 157—167.
(2) *Ibidem:* § 28. p. 173—176.

съ которой мы познакомились у кэмбриджскихъ теологовъ того времени.

Наиболѣе капитальный недостатокъ психологическихъ воззрѣній Кумберланда составляетъ почти полное отсутствіе какого-бы то ни было *ученія о страстяхъ*. Въ этомъ отношеніи Кумберландъ стоялъ ниже не только Гоббза или Декарта, но даже Генриха Мора, который, какъ мы видѣли, удѣлялъ значительную долю вниманія этому отдѣлу психологіи въ своемъ учебникѣ. Кумберландъ какъ будто бы не сознавалъ важнаго значенія духовныхъ волненій для нашего поведенія. Повидимому, онъ былъ не знакомъ съ первыми начатками психологіи страстей у Декарта и не обратилъ вниманіе на то значеніе, которое придавалъ Гоббзъ страстному элементу человѣческой природы. Главное различіе между Кумберландомъ и Гоббзомъ состояло, собственно, не въ ученіи объ умѣ, а въ различномъ отношеніи къ страстямъ. Гоббзъ считалъ страсти важнѣйшимъ, можно сказать, единственнымъ препятствіемъ къ осуществленію практическихъ постулятовъ разума, „законовъ природы“, или требованій естественной справедливости. По ученію Гоббза, страсти служатъ причиной всеобщей войны всѣхъ противъ всѣхъ: цѣль государственной организаціи есть обузданіе ихъ и подчиненіе индивидуалистическихъ стремленій общественному благу. Кумберландъ, поставившій своей задачей опроверженіе, особенно, этого послѣдняго воззрѣнія, вмѣсто того чтобы подвергнуть критикѣ ученіе Гоббза о страстяхъ и замѣнить его болѣе правильной психологической теоріей, расположенъ былъ скорѣе совсѣмъ опустить изъ виду этотъ неудобный для него элементъ человѣческой природы. Вмѣсто страстей онъ выдвигалъ преимущественно разумъ, которому онъ приписывалъ силу, устроившую весь порядокъ нравственнаго міра. Онъ придавалъ разуму значеніе непосредственнаго двигателя воли и, такимъ образомъ, совершенно ненаучнымъ путемъ обошелъ вопросъ о практическомъ осуществленіи моральныхъ идей и правилъ. Нѣкоторыя начала раціонализма замѣтны и у Гоббза, но Кумберландъ былъ больше раціоналистъ, чѣмъ Гоббзъ. Этотъ послѣдній обращался къ разуму только въ одномъ затруднительномъ пунктѣ своей теоріи, именно, когда ему нужно было объяснить переходъ отъ хаотическаго состоянія природы къ первоначальному возникно-

венію государственнаго порядка. У Кумберланда разумъ является уже изобрѣтателемъ всѣхъ фактовъ и учрежденій соціальной жизни,—собственности, суда и т. п. Эта разумная дѣятельность, не встрѣчавшая для себя никакого сопротивленія со стороны страстей, представлялась Кумберланду весьма легкой, и онъ полагалъ, что люди весьма быстро пришли къ сознанію необходимости нѣкотораго распредѣленія между собой благъ жизни и охраны своихъ правъ. Разумъ тоже весьма скоро научилъ людей соединять отдѣльныя усилія для достиженія общихъ цѣлей, отсюда происходило быстрое образованіе ассоціацій. Разумъ научаетъ людей учреждать государственный порядокъ тамъ, гдѣ его нѣтъ, поддерживать порядокъ существующій, заводить дружескія сношенія съ другими націями и заключать международные союзы (1).

Тотъ же раціонализмъ сказался и въ ученіи Кумберланда о *сущности зла*, его происхожденіи, причинахъ и средствахъ къ его устраненію. Сущность зла и его источникъ заключается въ невѣрномъ направленіи разума: всѣ дурныя желанія и поступки суть ошибки ума. Невѣдѣніе законовъ счастливой жизни и пренебреженіе ими въ практикѣ—коренятся въ умственныхъ недостаткахъ, которые мѣшаютъ людямъ знать, что дѣйствительно служитъ къ ихъ счастью. Отсюда, единственное средство къ искорененію моральнаго зла есть *умственное просвѣщеніе* (2). Такимъ образомъ Кумберландъ думалъ, что достаточно знать, въ чемъ состоитъ наше истинное счастье, чтобы и поступать соотвѣтствующимъ образомъ. Поэтому, чтобы сдѣлать человѣка добродѣтельнымъ и счастливымъ, слѣдуетъ просвѣтить его умственно. Какъ скоро будетъ въ порядкѣ нашъ умъ, то и всѣ чувства, всѣ страсти примутъ надлежащее направленіе, будутъ увлекать насъ туда, куда указываетъ умъ; онѣ потеряютъ свой рѣзкій эгоистическій характеръ, ведущій къ розни и войнѣ, и превратятся въ разумный расчетъ пользы и дѣятельную любовь къ ближнимъ и всему человѣчеству. Какимъ образомъ можетъ совершиться это превращеніе подъ вліяніемъ

(1) *Ibidem:* ch. II. § 8. p. 120—121.
(2) *Ibidem*: ch. V. § 35. p. 275. ch. I. § 33. p. 94—98.

единственно правильныхъ теоретическихъ воззрѣній, Кумберландъ не объясняетъ. Ученіе Гоббза, не смотря на свою односторонность, включаетъ въ себѣ гораздо больше здраваго реализма, чѣмъ оптимистическій раціонализмъ Кумберланда. Гоббзъ имѣлъ правильный взглядъ на зависимость произвольныхъ дѣйствій отъ волненій и страстей, онъ понималъ и лучше умѣлъ оцѣнить ихъ силу и фатальное значеніе въ человѣчествѣ. По мнѣнію Гоббза, для того чтобы сдѣлать человѣка полезнымъ членомъ общества, не только слѣдуетъ просвѣтить его умъ, но также обуздать его страсти, сформировать его волненія согласно съ требованіями гражданскаго порядка, лучшимъ средствомъ для чего служитъ страхъ, или мечъ правды въ рукахъ правителя. Какъ ни односторонняя эта теорія, она включаетъ въ себѣ болѣе жизненной правды, чѣмъ абстрактно-раціоналистическое ученіе Кумберланда. Мы можемъ встать на точку зрѣнія Гоббза и—многія явленія и факты человѣческой жизни для насъ сдѣлаются понятными, хотя нѣкоторые останутся темными. Но съ точки зрѣнія Кумберланда всѣ вещи представляются въ фальшивомъ освѣщеніи, на всѣ дѣйствительные факты набрасывается ложный колоритъ: всѣ человѣческія дѣла представлены имъ въ гораздо лучшемъ свѣтѣ, хорошія стороны человѣческой жизни преувеличены до невозможныхъ размѣровъ, а темныя оставлены въ тѣни, или сведены до минимума. Мы замѣтили уже, что, выходя изъ этого предзанятаго оптимистическаго воззрѣнія на человѣка, въ частной и соціальной сферѣ его дѣятельности, Кумберландъ односторонне выдвигалъ только тѣ чувствованія и влеченія, которыя благопріятствуютъ требованіямъ общежитія и нравственности, а опускалъ изъ виду тѣ, которыя ведутъ къ общественной розни и враждѣ. Всѣ эгоистическія стремленія, по его мнѣнію, разумъ преобразуетъ въ чувство взаимности. Это чувство ведетъ человѣка къ участію въ общественныхъ дѣлахъ и въ трудѣ на пользу общую, которая въ то же время есть его личная польза, вслѣдствіе солидарности его съ другими членами соціальной группы. „Всѣ разумныя существа“, говоритъ Кумберландъ, „въ силу своей разумности и необходимаго воздѣйствія соціальной среды, должны приходить къ тому убѣжденію, что невозможно разумнымъ образомъ желать для себя счастья больше, чѣмъ это согласно съ счастьемъ дру-

ихъ людей и благосостояніемъ всего общества“ (1). Если бы Кумберландъ обратилъ вниманіе на силу страстей и ихъ антисоціальную роль, онъ понялъ бы трудность этого преобразованія эгоизма въ чувство общественной солидарности и лучше могъ бы указать и самыя средства къ этому преобразованію.

Но, кромѣ эгоистическихъ побужденій, имѣющихъ своимъ объектомъ личное благо индивидуума, Кумберландъ принималъ особыя чувствованія, возбуждаемыя счастьемъ или несчастіемъ другихъ людей и побуждающія къ благотворительнымъ дѣйствіямъ, къ дѣламъ милосердія и любви. Онъ имѣлъ въ виду эгоистическую теорію этихъ волненій въ философіи Гоббза. Кумберландъ считалъ благожелательныя чувства принадлежностью какъ человѣка, такъ и животныхъ, которыя также способны любить другихъ животныхъ того же вида, особенно—своихъ дѣтенышей, и ради этой любви иногда готовы жертвовать своимъ эгоистическимъ счастьемъ. По мнѣнію Кумберланда, нельзя доказать, что люди и животныя въ своихъ заботахъ о благѣ другихъ руководствуются исключительно себялюбивыми побужденіями. Вѣрнѣе всего, что они имѣютъ въ этомъ случаѣ въ виду и собственное и чужое благо. Этотъ смѣшанный характеръ благожелательныхъ чувствъ мы можемъ наблюдать въ своихъ собственныхъ преднамѣренныхъ поступкахъ. Дѣлая добро ближнему, мы имѣемъ въ виду всѣ послѣдствія, какія только въ состояніи предвидѣть отъ своего поступка; хотя представленіе однихъ послѣдствій имѣетъ больше силы побуждать насъ къ дѣйствію, чѣмъ представленіе другихъ, и мы находимъ больше удовольствія въ первыхъ, чѣмъ въ послѣднихъ (2). Кумберландъ хотѣлъ сказать, что, дѣлая добро, мы имѣемъ въ виду полезныя послѣдствія своего поступка какъ для ближнихъ, такъ и для себя самихъ; но иногда въ насъ съ большей силой выступаетъ представленіе личной, иногда — чужой пользы, и это обстоятельство придаетъ корыстный или безкорыстный характеръ нашимъ поступкамъ. Это объясненіе слѣдуетъ признать остроумнымъ и отчасти справедливымъ. Оно указываетъ на сложный

(1) *Ibidem:* ch. I. § 33. p. 94.
(2) *Ibidem:* ch. II. § 20. p. 143—144.

характеръ мотивовъ, обусловливающихъ дѣла благотворительности. Но оно не рѣшаетъ вопроса о томъ, возможны ли дѣйствія совершенно безкорыстныя, не только не имѣющія никакого отношенія къ личному счастью самого дѣйствующаго лица, но соединяющіяся съ пожертвованіемъ нѣкоторой болѣе или менѣе значительной долей этого счастья? Объясненіе Кумберланда, по видимому, предполагаетъ участіе эгоистическаго элемента во всѣхъ дѣлахъ благотворительности, во всѣхъ подвигахъ на пользу ближнихъ и общества. Впрочемъ Кумберландъ считалъ вопросъ о корыстныхъ и безкорыстныхъ мотивахъ поведенія второстепеннымъ въ своей системѣ морали и права. „Если бы люди", замѣчаетъ онъ, „не имѣли иныхъ цѣлей кромѣ самосохраненія; то, во всякомъ случаѣ, ради собственнаго своего блага они должны искать блага общаго, заботиться о счастьи всѣхъ людей, потому что только при этомъ условіи для нихъ возможно личное счастье" (1). Это мнѣніе Кумберланда проистекало изъ его равнодушія къ строгому и вполнѣ основательному рѣшенію философскихъ проблемъ; его слѣдуетъ сопоставить съ подобнымъ же безразличнымъ отношеніемъ къ вопросу о врожденномъ или пріобрѣтенномъ происхожденіи принциповъ морали и права. Для нравственной философіи далеко не безразлично, есть ли человѣкъ существо исключительно эгоистическое, или онъ можетъ отрѣшаться отъ своей личности, всецѣло отдавать себя на служеніе ближнимъ и приносить себя въ жертву ради великихъ цѣлей. Рѣшеніе этого вопроса въ томъ или другомъ, положительномъ или отрицательномъ смыслѣ приводитъ къ различнымъ воззрѣніямъ на существо нравственной дѣятельности и даетъ начало различнымъ системамъ частной и соціальной этики. Правда, въ политикѣ и политической экономіи предполагается, что человѣкъ руководствуется въ своемъ поведеніи корыстными, себялюбивыми побужденіями. Вслѣдствіе широкаго распространенія эгоизма въ дѣйствительной жизни, заключенія, опирающіяся на этомъ предположеніи, въ значительной мѣрѣ будутъ совпадать съ дѣйствительностью и весьма

(1) *Ibidem:* ch. II. § 20. p. 144—145.

близко соотвѣтствовать обычнымъ мотивамъ поведенія. Но, если человѣкъ имѣетъ другія стремленія кромѣ корыстныхъ расчетовъ, если въ ряду мотивовъ существуютъ высшія нравственныя идеи и цѣли, ради которыхъ нѣкоторые люди могутъ жертвовать личными выгодами; то заключенія помянутыхъ наукъ, основанныя на принципѣ эгоизма, не будутъ точными. Объ этихъ наукахъ можно сказать, что онѣ намѣренно или не намѣренно исключаютъ нравственную точку зрѣнія на человѣческую жизнь, опускаютъ изъ виду высшія побужденія, которыя выводятъ человѣка изъ сферы эгоизма въ сферу лучшаго и болѣе достойнаго существованія. По нашему убѣжденію, вопросъ о способности человѣка къ безкорыстнымъ дѣйствіямъ въ пользу ближнихъ и всего общества далеко не безразличенъ даже для политическихъ наукъ, разсматривающихъ человѣческія дѣйствія со стороны не ихъ моральнаго внутренняго достоинства, а въ отношеніи къ цѣлямъ соціальной и политической жизни. Но въ этикѣ, имѣющей своимъ предметомъ нравственный характеръ дѣйствій со стороны ихъ внутреннихъ основаній, заключающихся въ душѣ моральнаго дѣятеля, этотъ вопросъ о безкорыстныхъ чувствахъ и мотивахъ представляется неизбѣжнымъ. Различное рѣшеніе этой проблемы лежитъ въ корнѣ разногласія между интуитивной и утилитарной этикой, опирающейся на эгоистическомъ принципѣ. Оно кладетъ печать глубокаго различія между эгоистическимъ и универсальнымъ утилитаризмомъ; вслѣдствіе чего универсализмъ, признающій цѣлью нашихъ дѣйствій благо всѣхъ чувствующихъ и разумныхъ существъ, въ нѣкоторыхъ существенныхъ пунктахъ стоитъ ближе къ интуитивнымъ теоріямъ морали, чѣмъ къ этикѣ эгоизма. Если человѣкъ есть существо эгоистическое, способное лишь на столько заботиться о другихъ людяхъ, на сколько эта забота выгодна для него самого; то всѣ высшія требованія нравственности, всѣ идеальныя предначертанія о будущемъ братскомъ союзѣ всего человѣчества не имѣютъ для себя никакихъ основаній въ реальныхъ свойствахъ человѣческой природы. Всѣ идеи о такомъ состояніи человѣческихъ обществъ, когда всякій будетъ предпочитать общее благо своему личному, въ этомъ случаѣ суть не что иное какъ утопіи. Всѣ преобразованія въ общественныхъ дѣлахъ и отношеніяхъ возможны лишь въ предѣлахъ эгоизма и мо-

гутъ состоять единственно въ такъ называемой гармоніи интересовъ, т. е. въ такомъ устройствѣ общественной жизни и порядка, при которомъ всякій человѣкъ вынужденъ уважать права другаго ради своей личной выгоды. Нравственность общества эгоистовъ можетъ состоять лишь въ регулированіи корыстныхъ побужденій каждаго изъ членовъ этого общества, въ взаимномъ приспособленіи интересовъ; причемъ въ высшей степени вѣроятнымъ послѣдствіемъ должно быть усиленіе сильныхъ, обогащеніе богатыхъ и бѣдственное положеніе, какъ въ духовномъ, такъ и матеріальномъ отношеніи, всѣхъ оказавшихся слабыми въ этой борьбѣ за существованіе (1). Поэтому Кумберландъ ошибался,

---

(1) Чтобы намѣтить, хотя въ общихъ чертахъ, свое отношеніе къ вопросу о эгоизмѣ, или безкорыстіи человѣческой природы, мы замѣтимъ, съ одной стороны, что этотъ вопросъ до сихъ поръ не льзя считать окончательно рѣшеннымъ, такъ чтобы не оставалось ни тѣни сомнѣнія въ томъ или другомъ его рѣшеніи. На основаніи нѣкоторыхъ фактовъ человѣческой жизни и исторіи, способность человѣка къ совершенно безкорыстному служенію на пользу ближнихъ, или во имя великой идеи, по видимому, не подлежитъ сомнѣнію. Но, съ другой стороны, психологическое изслѣдованіе законовъ произвольной дѣятельности приводитъ къ тому заключенію, что двигателями воли могутъ быть лишь чувства удовольствія и страданія, чувства, по необходимости, наши собственныя и личныя. Спрашивается, какимъ же образомъ возможно для насъ исполненіе нравственнаго закона, предлагаемаго намъ безъ всякаго отношенія къ нашимъ личнымъ чувствамъ, къ нашимъ удовольствіямъ и страданіямъ? Мы увидимъ въ послѣдствіи, что многіе моралисты какъ интуитивной, такъ и утилитарной школы въ Англіи думали рѣшить это затрудненіе посредствомъ такъ называемыхъ внутреннихъ санкцій моральныхъ дѣйствій, т. е. тѣхъ чувствъ удовольствія и страданія, которыми сопровождаются эти дѣйствія и которыя служатъ мотивами нравственнаго поведенія. Кромѣ того, нѣкоторые психологи для объясненія фактовъ безкорыстной добродѣтели пользовались чувствомъ симпатіи и законами ассоціаціи. Но, какъ будетъ указано послѣ, отчасти при дальнѣйшемъ изложеніи ученія Кумберланда о внутреннихъ санкціяхъ нравственной жизни, всѣ эти объясненія, всѣ попытки посредствомъ психологическаго анализа и дедукціи объяснить высшіе феномены нравственности не могутъ быть названы вполнѣ удовлетворительными. Поэтому мы думаемъ, что вопросъ о мотивахъ нравственныхъ дѣйствій подлежитъ пересмотру, на основаніи болѣе строгихъ пріемовъ психологическаго изслѣдованія, чѣмъ тѣ пріемы субъективной психологіи, которыя долгое время господствовали въ Англіи. Это рѣшеніе должно быть сдѣ-

считая вопросъ о корыстныхъ или безкорыстныхъ побужденіяхъ нравственности второстепеннымъ въ этикѣ.

Собственное отношеніе Кумберланда къ этому вопросу не льзя назвать вполнѣ безразличнымъ; напротивъ, внимательное изученіе его трактата показываетъ, что онъ склонялся скорѣе къ предположенію эгоистичности человѣческой природы. Не смотря на свою рѣзкую полемику противъ Гоббза, Кумберландъ и въ этомъ пунктѣ, въ вопросѣ о мотивахъ поведенія, стоялъ довольно близко къ нему, гораздо ближе, чѣмъ онъ думалъ самъ. Правда, онъ всѣми силами старался защитить свое ученіе отъ обвиненія въ эгоизмѣ, или въ томъ, что наивысшей цѣлью дѣйствій онъ признаетъ благо индивидуума, тогда какъ общее благо низводитъ въ разрядъ средствъ по отношенію къ этой цѣли. „Сохрани Боже“, восклицаетъ Кумберландъ, „чтобы я проповѣдывалъ такое ученіе! Напротивъ, я хочу доказать, что индивидуумъ имѣетъ право охранять свою жизнь и вещи, необходимыя для жизни, лишь насколько его личное счастье согласно съ общимъ благомъ“ (1). Но дѣло въ томъ, что Кумберланду слѣдовало доказать нѣчто больше: не только обязанность не нарушать чужихъ правъ и стремиться къ собственному счастью средствами, согласными съ счастьемъ другихъ, но—обязанность дѣятельно способствовать этому послѣднему. Соглашеніе своихъ интересовъ съ интересами другихъ людей и всего общества не превышаетъ требованій обыкновеннаго благоразумія и не отвергалось ни однимъ изъ защитниковъ эгоистическаго утилитаризма и эгоистической теоріи мотивовъ. Ни Гоббзъ, ни Гельвецій не отвергали этой необходимости приспособленія эгоистическихъ стремленій къ условіямъ и требованіямъ общественной жизни. Кумберландъ, подъ вліяніемъ христіанскихъ воззрѣній на задачи и цѣли человѣческой жизни, предъявлялъ болѣе высокія требованія: онъ училъ, что человѣкъ обязанъ не только не нарушать чужихъ правъ, но дѣятельно пещись

лано независимо не только отъ всякихъ метафизическихъ гипотезъ, но также и тѣхъ или другихъ моральныхъ теорій, которыя, обыкновенно, подсказываютъ понятіе о мотивахъ нравственности, наиболѣе соотвѣтствующее имъ самимъ.

(1) *Ibidem*: ch. I. § 22. p. 70.

о благѣ ближнихъ и всего общества. Требованіе это онъ простиралъ такъ далеко, что считалъ всякаго человѣка обязаннымъ жертвовать всѣмъ, даже жизнью ради общественнаго блага (1). Но какъ скоро мы спрашиваемъ: почему мы должны стремиться къ этой цѣли? ради какихъ побужденій мы должны отказываться отъ собственныхъ выгодъ для счастья другихъ людей? то единственный раціональный отвѣтъ со стороны Кумберланда былъ тотъ, что мы должны дѣлать это во имя своего собственнаго счастья, внѣшняго или внутренняго, въ этой жизни или въ будущей. „Общая всѣмъ природа и естественный разумъ“, писалъ онъ, „научаютъ всѣхъ, что только ожиданіе наградъ и опасеніе наказаній могутъ удержать людей отъ дѣйствій, противныхъ общему благу“ (2). Трактатъ Кумберланда былъ написанъ съ цѣлью убѣдить всякаго эгоиста, что попеченіе объ общественномъ благѣ, при условіяхъ соціальной жизни, есть единственно вѣрный способъ обезпечить свое личное счастье. Эта идея выражена въ основномъ принципѣ моральной теоріи Кумберланда. „Стремленіе къ общему благу“, гласитъ этотъ законъ природы, „ведетъ къ нашему личному благополучію, которое заключается въ общемъ благѣ, какъ часть въ цѣломъ; тогда какъ дѣйствія противоположныя служатъ не только ко вреду общества, но вмѣстѣ и нашему собственному“ (3). Первая часть этого предложенія содержитъ предписаніе обязанности стремиться къ общему благу; послѣдняя, т. е. указаніе наградъ и наказаній, объясняетъ, почему мы должны дѣлать это, именно потому, что этого требуетъ наша собственная выгода. „Эти награды и наказанія такъ велики и наступленіе ихъ такъ достовѣрно“, замѣчаетъ Кумберландъ, „что всякому человѣку становится болѣе выгоднымъ заботиться объ общемъ благѣ, чѣмъ позволить себѣ что-нибудь несогласное съ нимъ“ (4).

Подробному развитію и доказательству зависимости нашего личнаго счастья отъ моральнаго поведенія посвящена большая часть „Трактата о законахъ природы“.

---

(1) *Ibidem*: ch. I. § 4. p. 42—43.
(2) Disc. prélim. § 23. p. 27—28.
(3) *Ibidem*· § 8. p. 10—11.
(4) Les. loix de la nat. ch. V. § 1. p. 207—208.

Кумберландъ различалъ двоякаго рода доказательство этого принципа: „общее“, которое вѣрнѣе было бы назвать апріорнымъ, и „частное“, которому можно усвоить названіе эмпирическаго. Апріорное, чисто-раціоналистическое доказательство состоитъ въ томъ, что всякій индивидуумъ, содѣйствующій общему благу, въ то же время способствуетъ и собственному счастью, которое содержится въ общемъ, какъ часть въ цѣломъ. Благо человѣка, взятаго отдѣльно, не можетъ быть отдѣлено отъ блага всего общества, на томъ простомъ основаніи что цѣлое не есть что-нибудь отличное отъ своихъ частей. Такимъ образомъ, зависимость счастья индивидуума отъ его попеченія о благѣ всего общества, по мнѣнію Кумберланда, есть лишь частный случай математической аксіомы о равенствѣ цѣлаго суммѣ своихъ частей ([1]). Это доказательство не стоитъ опроверженія. Отношеніе человѣка къ обществу безконечно сложнѣе отношенія единицы къ суммѣ, или части къ цѣлому; поэтому, изъ математической аксіомы, вѣрнѣе — опредѣленія цѣлаго и частей, не можетъ быть сдѣлано никакого заключенія о зависимости моего личнаго счастья отъ блага всего общества. Опираясь на той же аксіомѣ, можно доказать, что увеличеніе общаго блага достигается заботой всякаго индивидуума о своемъ собственномъ счастьи; потому что, если всякій человѣкъ будетъ счастливъ, то и полная сумма людей будетъ счастлива, на томъ основаніи, что цѣлое равно своимъ частямъ и благо цѣлаго слагается изъ блага частей. Повторяемъ, апріорная, чисто-раціопальная метода разсужденія совершенно безсильна въ рѣшеніи какой бы то ни было соціальной проблемы, тѣмъ болѣе проблемы объ отношеніи между добродѣтелью и счастьемъ, отличающейся значительной сложностью. Мы привели аргументъ Кумберланда ради поясненія схоластической манеры, которой онъ иногда держался въ своихъ разсужденіяхъ.

Больше значенія имѣютъ тѣ доказательства основной теоремы, которыя Кумберландъ называлъ частными, но которыя вѣрнѣе назвать эмпирическими; такъ какъ данныя, на которыхъ они опираются, суть факты внѣшняго и внут-

([1]) Disc. prélim. § 8. p. 10—11. § 18. p. 20. ch. I. § 6. p. 44—45.

репняго опыта. Эти доказательства Кумберландъ дѣлилъ на два класса: a) отъ причинъ, которыми производятся произвольныя дѣйствія, и b) отъ послѣдствій, которыми они сопровождаются. На самомъ дѣлѣ всѣ аргументы Кумберланда могутъ быть сведены къ этому послѣднему классу; такъ какъ всѣ они включаютъ констатированіе послѣдствій нашего поведенія въ отношеніи къ нашему счастью, внутреннему и внѣшнему. Но мы будемъ держаться схемы самого Кумберланда. И такъ, разсмотрѣніе причинъ нашихъ моральныхъ дѣйствій показываетъ, что дѣйствія, направленныя къ общему благу, составляютъ счастье для насъ самихъ. Эти причины суть способности души и тѣла, постоянное упражненіе которыхъ, притомъ — въ отношеніи къ величайшимъ и совершеннѣйшимъ объектамъ во вселенной, каковы — Богъ и человѣчество, составляетъ необходимое условіе нашего счастья. Это упражненіе и есть то, что въ широкомъ смыслѣ разумѣется подъ благосклонностью (benevolence) (1). Кумберландъ старался доказать посредствомъ нѣсколько запутанныхъ и не всегда ясныхъ умозаключеній, что стремленіе къ общему благу и дѣятельная забота о немъ ведутъ къ совершенству разума и воли. Нашъ разумъ имѣетъ наклонность (sic) разсуждать о томъ, что полезно для другихъ людей и всего общества; отсюда, самая идея общаго блага и надежда видѣть его осуществленіе наполняютъ душу счастьемъ (2). Нравственно-добрая жизнь есть жизнь сообразная съ разумомъ,—такая жизнь, которая предполагаетъ внутреннюю гармонію всѣхъ психическихъ силъ: согласіе разума съ самимъ собой и съ „природой вещей“, господство разума надъ страстями и гармонію разума съ волей. Отсюда проистекаетъ внутреннее спокойствіе человѣка добродѣтельнаго. Всѣ аффекты, или сердечныя чувствованія и всѣ стремленія воли, направленныя къ счастью другихъ людей,—любовь, желаніе, радость, регулируемыя разумомъ, сопровождаются чувствомъ удовольствія и дѣлаютъ добродѣтельнаго счастливѣйшимъ человѣкомъ въ мірѣ. Успѣхъ дѣйствій и трудовъ, предпринимаемыхъ на пользу общую, доставляетъ добавочную часть

(1) Disc. prélim. § 18. p. 20.
(2) Les loix de la nat. ch. V. § 12—14. p. 228—232.

наслажденія. Къ этому слѣдуетъ прибавить болѣе совершенное знаніе, большую проницательность и искуство въ открытіи средствъ, ведущихъ къ великой цѣли общественнаго блага, и большую энергію въ проведеніи разныхъ общеполезныхъ мѣръ. Всѣ эти совершенства и усилія *естественно* пріятны, такъ какъ они наиболѣе сообразны съ нашей разумной природой. Добродѣтель, такимъ образомъ, есть нормальное состояніе нашей душевной природы, правильное направленіе и гармоническое соотношеніе духовныхъ силъ,—тоже, что здоровье для тѣлеснаго организма; тогда какъ порокъ есть разстройство психическихъ функцій, душевная болѣзнь, дѣлающая человѣка непзмѣнно несчастнымъ (1).

Внутренніе плоды добродѣтельной жизни, душевпая гармонія, внутреннее довольство и счастье составляютъ ея непосредственныя сопровожденія и послѣдствія; они неразрывно связаны съ добродѣтелью и могутъ быть отдѣляемы отъ нея лишь въ абстракціи. Вообще, Кумберландъ различалъ двоякаго рода связь между нравственными поступками и счастьемъ нравственнаго лица: *непосредственную* и *посредственную*. Счастье связано съ добрымъ поведеньемъ непосредственно, когда оно слѣдуетъ за нимъ независимо отъ другихъ внѣшнихъ причинъ, напримѣръ—отъ благорасположенія ближнихъ и общества. Но въ другихъ случаяхъ счастливое состояніе человѣка добродѣтельнаго обусловливается, кромѣ личныхъ его качествъ, содѣйствіемъ разныхъ причинъ, не находящихся въ распоряженіи этого лица, въ числѣ которыхъ особое значеніе имѣетъ расположеніе другихъ людей и милость Божія. Въ подобныхъ случаяхъ отношеніе между поведеніемъ и счастьемъ представляется болѣе сложнымъ и измѣнчивымъ (2). Но, во всякомъ случаѣ, нравственно-добрая жизнь, направленная къ общественной пользѣ, вслѣдствіе общественной взаимности, служитъ источникомъ многихъ выгодъ для добродѣтельнаго лица. Какъ членъ общественнаго союза онъ пользуется всѣми благами хорошо-устроенной общественной жизни: хорошимъ воспитаніемъ, всѣми благами наукъ и искуствъ,

---

(1) *Ibidem*: ch. I. § 6. p. 45—46. ch. V. § 42. p. 293—295.
(2) *Ibidem*: ch. V. § 12—14. p. 228—232.

безопасностью въ силу защиты и охраненія правъ со стороны правительства, всѣми удовольствіями, которыя доставляютъ сношенія съ другими гражданами, и другими безчисленными выгодами отъ взаимной помощи и обмѣна услугъ (1). Нравственно-доброе поведеніе служитъ одной изъ важнѣйшихъ причинъ этого общественнаго порядка, а, слѣдовательно, и всѣхъ выгодъ, которыя проистекаютъ изъ него. Правда, этими благами въ большей или меньшей мѣрѣ пользуются всѣ члены общества; но они преимущественно предоставляются тѣмъ изъ нихъ, кто служитъ обществу, принимаетъ дѣятельное участіе въ его благоустройствѣ. Люди естественно расположены платить добромъ за добро, мѣрить той же мѣрой, которой мѣрится имъ, не нарушать правъ той личности, которая уважаетъ права другихъ, и содѣйствовать счастью того, кто печется о ихъ счастьи и всего общества. Отсюда, общество окружаетъ уваженіемъ, награждаетъ почестями, богатствомъ и другими благами тѣхъ своихъ членовъ, которые посвящаютъ свою дѣятельность на служеніе ему (2). Кумберландъ вообще развивалъ ту мысль, что добродѣтель есть общественное благо, что она прежде всего полезна для общества, а затѣмъ, вслѣдствіе общественной солидарности, становится благомъ и для самого добродѣтельнаго лица. Наоборотъ, пороки и преступленія суть зло какъ для общества, такъ и для самого порочнаго или преступнаго индивидуума. Послѣдствіемъ ненависти, вражды и эгоистическаго стремленія къ присвоенію разныхъ благъ жизни служитъ общественная рознь, вражда членовъ и цѣлыхъ классовъ общества, та война всѣхъ противъ всѣхъ, которую изображалъ Гоббзъ какъ естественное состояніе человѣчества. Эти бѣдствія, вмѣсто того чтобы быть естественными, суть явленія ненормальныя, симптомы общеетвеннаго недуга и наказаніе за нарушеніе всеобщаго закона любви и справедливости. Люди порочные, виновники этихъ золъ, сами на себя навлекаютъ наибольшую ихъ часть: они лишаютъ себя добраго расположенія ближнихъ, подвергаютъ

(1) *Ibidem*; § 12. p. 295—296.
(2) *Ibidem*: ch. V. § 13. p. 295—297.

себя позору и наказанію со стороны властей, на основаніи неумолимыхъ законовъ (1).

Кумберландъ предвидѣлъ весьма серьезное возраженіе противъ своего ученія о счастьи добродѣтельныхъ людей: это—простое указаніе на тѣ, къ сожалѣнію, не рѣдко повторяющіеся случаи, когда люди добродѣтельные страдаютъ, а порочные торжествуютъ. Несоразмѣрное съ заслугами распредѣленіе благъ жизни, богатства, почестей, положенія въ обществѣ и т. п. есть фактъ настолько обыкновенный, что онъ, при всемъ оптимизмѣ Кумберланда, не могъ остаться имъ не замѣченнымъ. Онъ называлъ иногда основный принципъ своей теоріи самоочевидной истиной, не требующей доказательства или, по крайней мѣрѣ, доступной такому же строгому доказательству, какъ геометрическія теоремы. Онъ иногда называлъ необходимой связь между терминами предложенія, выражающаго основный законъ моральной жизни (2); но, въ то же время, фактическое отношеніе между нравственно-добрымъ поведеніемъ и счастьемъ онъ не считалъ постояннымъ. Это противорѣчіе онъ прикрывалъ посредствомъ схоластическаго различенія между истиной предложенія „въ себѣ“, разсматриваемаго отвлеченно, и истиной того же предложенія на практикѣ, въ приложеніи къ сложнымъ фактамъ и обстоятельствамъ жизни. Теорему, выражающую необходимую связь между благосклонностью и счастьемъ самаго нравственнаго дѣятеля, Кумберландъ считалъ истинной въ первомъ смыслѣ, т. е. абстрактно, хотя она не всегда оказывается вѣрной въ дѣйствительной жизни. Мы не рѣдко видимъ, что стремленіе къ общему благу не всегда приноситъ счастье самому добродѣтельному лицу; также какъ оно не всегда сопровождается дѣйствительными успѣхами даже въ отношеніи къ прямой своей цѣли, т. е. возвышенію уровня общественнаго благосостоянія. Причина заключается въ томъ, что для достиженія этихъ результатовъ, т. е. какъ общаго блага, такъ и блага самаго нравственнаго лица, недостаточно стремленій и усилій одного только человѣка, а требуется содѣйствіе и другихъ членовъ общества (3). Съ другой сто-

(1) *Ibidem*: § 24—25. p. 251—253.
(2) *Ibidem*: ch. I. § 6. p. 44—45.
(3) *Ibidem*: § 8. p. 48—49.

роны наше счастье, какъ фактъ сложный, находится въ зависимости отъ многихъ другихъ причинъ, кромѣ нашего поведенія и нравственнаго образа дѣйствій. Существуетъ много такихъ благъ и золъ, т. е. счастливыхъ и несчастныхъ положеній человѣка, которыя возникаютъ въ силу естественной необходимости, или составляютъ дѣло случая (1). Кумберландъ различалъ двоякаго рода послѣдствія нравственныхъ дѣйствій. Одни изъ этихъ послѣдствій *необходимо* и неизмѣнно сопровождаютъ поступки того или другаго рода, таковы: милость Божія и всѣ внутреннія награды добродѣтели, т. е. гармонія душевныхъ силъ, власть надъ страстями, спокойствіе совѣсти и т. п. Но существуютъ такія выгодныя послѣдствія добродѣтельныхъ дѣйствій, которыя могутъ быть названы *случайными* (contingents). Они не всегда слѣдуютъ за этими дѣйствіями, но могутъ быть и не быть; потому что находятся въ зависимости отъ многихъ другихъ факторовъ, кромѣ поведенія и нравственнаго достоинства лица. Таковы всѣ выгоды, которыя происходятъ отъ общежитія, дружбы, мирныхъ сношеній съ другими націями и т. п. Но эти выгоды не составляютъ единственнаго, даже главнаго мотива добродѣтельной жизни; онѣ дѣйствуютъ на волю, направляютъ ее къ общеполезной дѣятельности лишь вмѣстѣ съ другими высшими побужденіями, т. е. желаніемъ внутреннихъ благъ, связанныхъ съ добродѣтелью существенно и неизмѣнно. Во всякомъ случаѣ, полученіе разныхъ внѣшнихъ выгодъ человѣкомъ, посвящающимъ свои силы на служеніе обществу, представляется весьма вѣроятнымъ. Отсутствіе полной достовѣрности въ этомъ случаѣ не должно мѣшать намъ быть добродѣтельными; подобно тому какъ нѣкоторая неувѣренность въ полученіи пользы не должна служить препятствіемъ въ нашихъ практическихъ предпріятіяхъ. Такимъ образомъ, вмѣсто *необходимой* связи между добродѣтелью и счастьемъ добродѣтельнаго лица, Кумберландъ принужденъ былъ говорить лишь о *вѣроятности* справедливаго распредѣленія разныхъ благъ и преимуществъ, сообразно съ заслугами каждаго. Съ точки зрѣнія своего соціальнаго оптимизма онъ преувеличивалъ степень этой вѣроятности: онъ былъ

(1) Disc. prélim. § 17. p. 19.

убѣжденъ, что какъ въ былыя времена, такъ и въ его эпоху добродѣтель въ большинствѣ случаевъ награждается, а порокъ наказывается. Доказательство этой соціальной справедливости онъ видѣлъ въ томъ обстоятельствѣ, что люди и прежде заботились и въ настоящее время заботятся объ общественномъ благѣ, что̀ выражается существованіемъ религіи, общественнаго и семейнаго порядка и мирныхъ международныхъ отношеній (1). Такъ казалось Кумберланду несомнѣннымъ, что въ основаніи всего соціальнаго порядка лежитъ фактъ взаимности, основывающійся на корыстныхъ побужденіяхъ и инстинктахъ человѣческой природы! Этотъ фактъ взаимности, взаимной гарантіи правъ и обмѣна услугъ, по мнѣнію Кумберланда, былъ важнѣйшей причиной самаго образованія общественнаго союза между людьми, и служитъ главнѣйшимъ побужденіемъ къ его сохраненію. Взаимодѣйствіе и проистекающія отъ него выгоды для всѣхъ и каждаго, по взгляду его, суть великая сила, связывающая между собою членовъ одной и той же націи въ одинъ государственный организмъ и отдѣльныя націи— въ общій международный, общечеловѣческій союзъ.

Принципъ всеобщей пользы, или всеобщей благосклонности Кумберландъ называлъ критеріемъ нравственности; такъ какъ онъ служитъ, или долженъ служить средствомъ испытывать нравственное достоинство дѣйствій. Изъ основнаго правила, что всякій человѣкъ долженъ искать своего личнаго счастья посредствомъ дѣятельной заботы о благѣ всего общества, вытекаютъ всѣ частные принципы нравственности и права, и посредствомъ того же правила опредѣляется относительное ихъ достоинство. Въ случаѣ столкновенія двухъ или нѣсколькихъ правилъ, пользуясь этимъ критеріемъ, можно рѣшить, которому изъ нихъ слѣдуетъ отдавать предпочтеніе предъ другими. Такъ, напримѣръ, изъ принципа всеобщей пользы слѣдуетъ, что лучше нарушить обѣщаніе и не отдать обѣщанное, чѣмъ завладѣть чужой собственностью; потому что дѣйствія этого послѣдняго рода гораздо вреднѣе для общества (2). Идея всеобщаго блага служитъ наи-

(1) *Ibidem*: § 21. p. 23.

(2) Disc. prélim. § 24. p. 28—29. Кумберланда слѣдуетъ понимать такъ, что похищеніе чужой собственности *вообще* вреднѣе нарушенія

лучшимъ, наиболѣе вѣрнымъ способомъ производить правильную оцѣнку благъ и золъ, предметовъ нашихъ желаній и отвращеній и, слѣдовательно, она должна быть правиломъ для управленія нашими страстями. Мы поступаемъ несправедливо и дурно, потому что гоняемся за маловажными вещами, боимся незначительныхъ трудовъ и огорченій; тогда какъ принципъ всеобщей пользы указываетъ намъ истинный размѣръ благъ и золъ, даетъ намъ средство опредѣлять, какія изъ нихъ слѣдуетъ считать великими и какія маловажными. Относительное достоинство благъ опредѣляется ихъ отношеніемъ къ всеобщему благу, благу всѣхъ разумныхъ существъ. Кумберландъ находилъ возможнымъ установить слѣдующую градацію объектовъ желаній и стремленій моральнаго существа и соотвѣтствующихъ обязанностей: 1) блага религіозныя, 2) международныя, 3) національныя, 4) семейныя и, наконецъ, 5) индивидуальныя. Высшее мѣсто въ этой скалѣ благъ и обязанностей занимаютъ религіозныя, низшее — индивидуальныя, или личныя. Мы должны отказываться отъ меньшаго блага ради большаго, должны приносить въ жертву личные интересы семейнымъ, отказываться отъ семейнаго счастья ради блага всего государства, подчинять узкія національныя цѣли интересамъ общечеловѣческимъ, но выше всего ставить наши обязанности въ отношеніи къ Богу (1).

Нравственное развитіе индивидуума происходитъ сообразно съ этой градаціей благъ, то есть, состоитъ въ постепенномъ расширеніи нашихъ эгоистическихъ чувствъ и въ послѣдовательномъ уясненіи сознанія нашей солидарности съ другими людьми и всей великой системой разумныхъ существъ, наивысшее мѣсто въ которой принадлежитъ Божеству. Начальнымъ пунктомъ этого моральнаго роста служитъ стремленіе къ личному самосохраненію и счастью, имѣющее, по взгляду Кумберланда, чрезвычайно важное значеніе въ нашей нравственной жизни; такъ какъ лишь забота о своемъ собственномъ

обѣщаній, но въ отдѣльныхъ случаяхъ, смотря по обстоятельствамъ, неисполненіе обѣщанія можетъ имѣть иногда болѣе вредныя послѣдствія, чѣмъ какая нибудь незначительная кража.

(1) Loix de la nat. ch. VIII. § 15—17. p. 382—384.

благѣ можетъ заставить насъ заботиться о счастьи и другихъ людей. „Если мы не примемъ за основаніе попеченія о своемъ личномъ благѣ“, говоритъ Кумберландъ, „то должны потерять всякую надежду на познаніе природы (т. е. объективныхъ законовъ нравственности) и сообразованіе своихъ поступковъ съ ея правилами. Мѣсто науки тогда занялъ бы пустой скептицизмъ и въ своемъ поведеніи мы руководствовались бы случаемъ. Первая мысль о себѣ самихъ и первыя влеченія къ собственному счастью суть какъ-бы ступени, по которымъ мы поднимаемся къ познаніямъ болѣе высокимъ и чувствамъ болѣе широкимъ и благороднымъ“ (1). Порядокъ открытія законовъ, регулирующихъ наши отношенія къ ближнимъ и Богу, состоитъ въ томъ, что отъ ближайшихъ причинъ собственнаго счастья мы постепенно переходимъ къ болѣе и болѣе отдаленнымъ и наконецъ возвышаемся къ Первой Причинѣ всего, т. е. къ Богу. Сначала мы поступаемъ такъ, какъ заставляетъ насъ поступать стремленіе къ своему личному счастью. Но мы скоро замѣчаемъ, что нѣкоторые изъ нашихъ поступковъ нравятся нашимъ ближнимъ, вызываютъ въ нихъ одобреніе, тогда какъ другіе непріятны имъ и встрѣчаютъ порицаніе. Мы испытываемъ также отвѣтныя дѣйствія со стороны другихъ людей, которые платятъ намъ добромъ за добро и зломъ за зло. Далѣе мы чувствуемъ, что и сами расположены поступать относительно другихъ такимъ же образомъ,— отражать силу силой, воздавать той же мѣрой, которой мѣрится и намъ. Вмѣстѣ съ расширеніемъ нашихъ отношеній къ другимъ людямъ, расширяется и знаніе той причинной зависимости, въ которой находится наше счастье отъ нашего образа дѣйствій. Нашъ опытъ постепенно распространяется на бо́льшія и бо́льшія соціальныя группы и наконецъ, на высшей ступени этого развитія чувства и сознанія солидарности, охватываетъ все человѣчество. Зависимость счастья отъ добродѣтели получаетъ тогда характеръ универсальнаго принципа; такъ какъ требованіе уважать права другихъ и содѣйствовать чужому счастью уже не ограничивается нѣкоторымъ опредѣленнымъ количествомъ лицъ, а распространяется на все человѣчество. Выраженіемъ

(1) *Ibidem*: ch. V. § 45. p. 301.

этой общечеловѣческой солидарности служитъ законъ всеобщей благосклонности, какъ наивысшее правило нашего нравственнаго поведенія. Наконецъ, человѣкъ приходитъ къ мысли, что Богъ есть источникъ нравственнаго закона. Когда человѣкъ открываетъ, что тѣснѣйшая зависимость счастья отъ добродѣтели составляетъ нравственный порядокъ міра, предуставленный самимъ Творцемъ; то эта идея служитъ наиболѣе сильнымъ мотивомъ къ исполненію закона всеобщей благосклонности. Хотя въ ряду другихъ открытій это религіозно-нравственное убѣжденіе занимаетъ послѣднее по времени мѣсто, однако обязательная сила нравственнаго закона начинается лишь вмѣстѣ съ этимъ убѣжденіемъ“ (1).

Это ученіе Кумберланда о развитіи моральныхъ понятій и чувствъ составляетъ нѣкоторый успѣхъ сравнительно съ ученіемъ Гоббза, который понятія людей о добрѣ и злѣ признавалъ, также какъ и Кумберландъ, видоизмѣненіями чувства самосохраненія, но опустилъ изъ виду чрезвычайно важное значеніе въ образованіи этихъ понятій общественнаго взаимодѣйствія между людьми. Кумберландъ выдвигалъ особенно рельефно этотъ фактъ соціальной взаимности и старался указать его отношеніе къ моральнымъ идеямъ и чувствамъ человѣка, какъ члена общественнаго союза, находящагося въ зависимости отъ другихъ такихъ же членовъ. Въ этомъ состоитъ заслуга Кумберланда въ исторіи англійской этики. Плодотворность этого принципа, мы могли бы сказать, этой новой методы изслѣдованія нравственности въ ея соціальномъ значеніи, обнаружилась тѣмъ обстоятельствомъ, что лучшіе моралисты Англіи прошлаго и настоящаго столѣтій старались обработывать этику въ этомъ духѣ и съ этой соціальной точки зрѣнія. Но, во всякомъ случаѣ, морально-соціальная теорія Кумберланда представляется еще весьма неудовлетворительной: она отличается незрѣлостью всякихъ первоначальныхъ попытокъ внести нѣкоторый свѣтъ въ темную запутанную область нравственной и общественно-политической жизни и, въ то же время, носитъ весьма ясные слѣды прежнихъ ложныхъ теорій и ненаучныхъ пріемовъ, долгое время господство-

(1) *Ibidem*: ch. V. § 15. p. 299—302.

вавшихъ въ этой сферѣ моральныхъ и соціальныхъ наукъ. Мы укажемъ на важнѣйшія и наиболѣе характеристическія ошибки Кумберланда. Прежде всего ложно то предположеніе, что нравственное развитіе происходитъ во всякомъ индивидуумѣ всецѣло, отъ начала до конца, въ теченіи его скоротечной жизни, внѣ всякой зависимости отъ моральнаго опыта всѣхъ предшествовавшихъ поколѣній. Нравственное развитіе отдѣльнаго человѣка не можетъ быть оторвано отъ всѣхъ вліяній общественной среды, — родителей, наставниковъ,—всѣхъ дальнѣйшихъ воздѣйствій со стороны общества: его вѣрованій, обычаевъ, законовъ, науки, литературы, однимъ словомъ всего, въ чемъ выразилась духовная жизнь народа и всего человѣчества. Всѣ разсужденія Кумберланда о постепенномъ развитіи общественной и общечеловѣческой солидарности, опускающія изъ виду всѣ различія между людьми, всѣ особенности національныя и историческія, имѣютъ чисто-отвлеченный характеръ, въ родѣ разсужденій математики надъ какими-нибудь отвлеченными величинами, съ тѣмъ впрочемъ различіемъ, что понятія моралиста не отличаются характеромъ ясности и опредѣленности, какъ понятія математики. Общая идея Кумберланда, что нравственный ростъ индивидуума состоитъ въ подчиненіи личныхъ эгоистическихъ стремленій общественнымъ цѣлямъ, можетъ быть названа правильной. Но, прежде всего, слѣдуетъ обратить вниманіе на противорѣчіе Кумберланда съ самимъ собой, съ своимъ преувеличенно-оптимистическимъ взглядомъ на человѣческую природу, ея естественную благожелательность и способность къ добру. Если человѣкъ есть существо, по природѣ желающее добра своимъ ближнимъ; то отсюда ясно, что эгоизмъ и исключительное вниманіе къ личнымъ интересамъ не можетъ быть первой ступенью нравственнаго развитія человѣка. Кумберландъ представлялъ себѣ человѣка то моральнымъ по своей природѣ, то существомъ эгоистическимъ, который долженъ сдѣлаться моральнымъ посредствомъ длиннаго ряда горькихъ опытовъ. Но онъ не имѣлъ яснаго представленія ни о естественной благожелательности человѣка, ни о его первоначальномъ эгоизмѣ. Кумберландъ преувеличивалъ оба эти свойства человѣческой природы, представляя человѣка то расположеннымъ любить всѣхъ другихъ людей, то ограничивающимъ всѣ свои интересы исключительно

своими личными разсчетами. Понятіе Кумберланда о естественной благожелательности представляетъ смѣшеніе фактической дѣйствительности съ идеаломъ, обычное моралистамъ и философамъ права прежняго времени. Но у него это смѣшеніе является въ наиболѣе рѣзкой формѣ и крайней степени. Онъ считалъ первоначальнымъ, *природнымъ* свойствомъ человѣка то, что еще *должно быть*, что даже онъ самъ считалъ конечнымъ результатомъ нравственнаго развитія и наиболѣе совершеннымъ состояніемъ человѣчества. Становясь на эту послѣднюю точку зрѣнія, радикально противоположную первой, Кумберландъ говоритъ, что начальнымъ, исходнымъ пунктомъ этого процесса служитъ эгоизмъ; но его понятіе о эгоизмѣ также неясно, какъ и о примитивной благожелательности. Эгоизмъ дитяти и дикаря есть нѣчто иное, чѣмъ эгоизмъ человѣка взрослаго и цивилизованнаго. Эгоизмъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ предполагаетъ значительную долю практическаго благоразумія, включаетъ иногда весьма ясное, хотя и одностороннее пониманіе своихъ потребностей и нуждъ, и соединяется съ хорошо регулируемой волей. Ясно, что эгоизмъ въ этомъ смыслѣ не можетъ быть названъ исходнымъ пунктомъ нравственнаго развитія, а скорѣе представляетъ результатъ односторонняго уродливаго развитія, не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью и часто соединяется съ полнымъ ея отсутствіемъ. Конечно, путь нравственнаго усовершенствованія не закрытъ и для эгоиста, но его исключительная забота о себѣ, укоренившееся невниманіе къ интересамъ ближнихъ и къ пользѣ общества составляютъ препятствіе его нравственному прогрессу. Поэтому состояніе чувствъ и стремленій, отличающее лицъ морально неразвитыхъ, но морально и неиспорченныхъ, не можетъ быть названо эгоизмомъ въ смыслѣ вполнѣ опредѣлившагося характера и направленія дѣятельности. Съ другой стороны моральное развитіе не можетъ быть объяснено изъ однихъ эгоистическихъ побужденій, посредствомъ расширяющагося опыта полезныхъ и вредныхъ послѣдствій поведенія для самаго дѣйствующаго лица. Всѣ попытки, болѣе серьезныя и, по видимому, болѣе научныя, чѣмъ попытка Кумберланда, вывести нравственную обязанность заботиться о благѣ ближнихъ изъ первоначальнаго стремленія къ самосохраненію, —оказались неудачными, въ чемъ должны были сознаться

новѣйшіе утилитаристы, какъ Бэнъ и Милль (1). Эгоизмъ подъ вліяніемъ практическихъ опытовъ общественной взаимности можетъ регулироваться, утончаться, дѣлаться болѣе благоразумнымъ; но все-таки онъ останется эгоизмомъ, т. е. умнымъ расчетомъ собственныхъ выгодъ и интересовъ. Уясненіе общественной взаимности, въ смыслѣ сознанія зависимости нашего счастья отъ другихъ людей и отъ нашего способа дѣйствій въ отношеніи къ нимъ, конечно, можетъ дать новое направленіе чувствамъ и стремленіямъ уже существующимъ въ нашей душѣ, но не можетъ создать совершенно новыхъ чувствъ, или такъ радикально измѣнить направленіе дѣятельности, что человѣкъ, способный любить только себя самого, будетъ безкорыстно любить другихъ и жертвовать своими личными выгодами ради общаго блага. Поэтому позднѣйшіе утилитаристы нынѣшняго уже столѣтія должны были признать кромѣ эгоистическихъ чувствъ и побужденій другія, также первоначальныя чувства *любви и симпатіи*, какъ мотивы безкорыстныхъ дѣйствій и какъ содѣйствующій факторъ морально-соціальнаго прогресса. Первыя начала ученія объ этихъ чувствахъ встрѣчаются, какъ мы видѣли, у Кумберланда. Но онъ не былъ увѣренъ въ безкорыстномъ характерѣ этихъ чувствъ и не въ состояніи былъ указать ихъ роль въ направленіи человѣческой дѣятельности на ряду съ эгоистическими мотивами. Иногда онъ преувеличивалъ роль благосклонности, стараясь объяснить изъ нея одной весь строй общественной и государственной жизни; иногда онъ совсѣмъ игнорировалъ значеніе благожелательныхъ чувствъ, объясняя развитіе нравственности исключительно какъ регулированіе эгоистическихъ побужденій.

Если бы Кумберландъ оставался вѣренъ этому послѣднему воззрѣнію на существо нравственности, то его теорія „законовъ природы“ была бы теоріей эгоистическаго утилитаризма и во всѣхъ существенныхъ пунктахъ совпадала бы съ позднѣйшими теоріями Гельвеція, Бентама и др. Но утилитаризмъ Кумберланда содержитъ въ себѣ много элементовъ, заимствованныхъ изъ другихъ моральныхъ теорій,

---

(1) *J. Mill:* Anal. of the phenom. of the hum. mind. 1869. v. II. ch. XXIII. N. 53. p. 288—289. N. 57. p. 302—307. N. 58 p. 307 ff.

имѣющихъ мало общаго съ моралью эгоизма. Мы не будемъ настаивать на томъ, слѣдуетъ ли считать такимъ заимствованіемъ самый принципъ „всеобщей благосклонности", всеобщей любви къ человѣчеству, который, по мнѣнію моралистовъ интуитивнаго направленія, въ своемъ настоящемъ моральномъ смыслѣ имѣетъ интуитивный характеръ. Намъ кажется, что идея всеобщей пользы по крайней мѣрѣ съ такимъ же правомъ принадлежитъ утилитарной этикѣ, какъ и всякой другой, подъ тѣмъ условіемъ, чтобы въ это понятіе не было включаемо никакихъ элементовъ, кромѣ естественнаго стремленія всякаго человѣка къ самохраненію и личному счастью. Такъ понимали принципъ всеобщей пользы наиболѣе послѣдовательные утилитаристы прошлаго и нынѣшняго столѣтія; такъ же понималъ этотъ принципъ и Кумберландъ, хотя понятіе „пользы", или, употребляя его собственное выраженіе, „естественнаго блага", у него не достаточно анализировано (1). Но, оставляя въ сторонѣ это слишкомъ общее понятіе о благѣ, которое въ разныхъ значеніяхъ, съ разными опредѣленіями и толкованіями, неизбѣжно для всѣхъ моральныхъ теорій, во всякомъ случаѣ слѣдуетъ допустить *эклектическій* характеръ моральной теоріи Кумберланда. Онъ всего яснѣе обнаруживается въ его ученіи о внутреннихъ санкціяхъ нравственнаго поведенія, или о внутреннемъ счастьи человѣка добродѣтельнаго. Мы видѣли, что Кумберландъ принималъ двоякаго рода благотворныя по-

(1) Кумберландъ опредѣлялъ благо естественное какъ то, что сохраняетъ и усовершенствуетъ способности души и тѣла. ch. III. § 1. p. 183—184. Съ интуитивной точки зрѣнія можно возразить, что это опредѣленіе вводитъ понятіе «совершенствованія», свойственное интуитивной этикѣ. Но такое возраженіе не особенно сильно, потому что идея совершенства, или развитія физическаго и психическаго можетъ быть принята въ этику на эмпирическихъ основаніяхъ, какъ фактъ внѣшняго и внутренняго опыта. Говоря о «естественномъ благѣ», Кумберландъ разумѣлъ благо человѣческое, то есть, совокупность тѣхъ выгодъ и преимуществъ, которыя служатъ не только къ сохраненію человѣка въ извѣстномъ состояніи, но и къ улучшенію этого состоянія. Большая точность требовала въ опредѣленіи блага указать его отношеніе къ чувствамъ удовольствія и страданія. Кумберландъ этого не сдѣлалъ, поэтому, его понятіе о «благѣ», или «счастьи», мы назвали недостаточно строго анализированнымъ.

слѣдствія моральныхъ, т. е. общеполезныхъ дѣйствій для самого дѣятеля: внѣшнія и внутреннія; но онъ особое значеніе придавалъ этимъ послѣднимъ и думалъ, что только эти внутреннія блага могутъ быть мотивами нравственныхъ дѣйствій. Если человѣкъ поступаетъ хорошо, руководствуясь лишь надеждой внѣшнихъ выгодъ; то, по мнѣнію Кумберланда, это поведеніе служитъ признакомъ низкой торгашнической души. Нравственно благородныя натуры ищутъ награды въ внутреннемъ довольствѣ души и вѣчной милости Божества (1). Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго утилитаризма, основаніе признавать поступки морально-хорошими или дурными есть ихъ польза или вредъ для общества, а не побужденія нравственнаго лица. Правда, утилитаристъ различаетъ между моральнымъ качествомъ *лица* и *дѣйствія* Онъ охотно можетъ согласиться въ высокомъ достоинствѣ личности, управляемой въ своемъ поведеніи высоко честными и человѣколюбивыми мотивами; но въ то же время онъ настаиваетъ, что дѣйствія, вытекающія изъ такихъ побужденій, могутъ въ концѣ концевъ принести больше вреда, чѣмъ пользы и, поэтому, не всегда могутъ быть нравственно добрыми. Таково требованіе объективнаго критерія нравственности, оцѣнивающаго дѣйствія со стороны ихъ внѣшнихъ послѣдствій, а не внутренняго расположенія и мотивовъ дѣйствующаго лица. Но Кумберландъ не проводилъ этого различія между моральной оцѣнкой личности и ея поступковъ, онъ не былъ послѣдователенъ въ проведеніи утилитарнаго принципа, какъ критерія нравственности. Основаніемъ нравственной оцѣнки онъ считалъ качество мотивовъ, тогда какъ дѣйствія, мотивируемыя корыстными расчетами, онъ осуждалъ какъ проявленія низкой души и, слѣдовательно, не признавалъ за ними никакого моральнаго достоинства. Нравственное достоинство побужденій есть интуитивный критерій нравственности; такъ какъ это достоинство открывается, или усматривается въ нравственномъ сознаніи, или совѣсти самого дѣятеля, а не опредѣляется внѣшними причинными отношеніями поступковъ, т. е. ихъ полезными и вредными послѣдствіями. Но Кумберландъ не отказывался и отъ

(1) Loix de la nat. ch. V. § 35. p. 273.

внѣшнихъ побужденій нравственнаго поведенія, заключающихся въ расчетахъ на разныя внѣшнія выгоды,—богатство, почести и т. п. Онъ придавалъ побужденіямъ этого рода даже особое значеніе. Такъ какъ желаніе счастья есть проявленіе коренного закона самосохраненія, то оно предполагается всѣми моральными и юридическими правилами поведенія, которыя имѣютъ цѣлью надлежащее распредѣленіе благъ жизни, удовлетворяющихъ этому естественно необходимому стремленію всѣхъ и каждаго. Но, спрашивается, если всѣ побужденія этого рода служатъ признакомъ низкой торгашнической души, то какимъ же образомъ они могутъ быть мотивами нравственно-добрыхъ дѣйствій? Допуская санкціи этого рода, Кумберландъ забываетъ свой идеальный взглядъ на добродѣтель и становится на болѣе реальную точку зрѣнія утилитаризма, оцѣнивающаго добро и зло поступковъ ихъ внѣшними послѣдствіями, а не внутреннимъ достоинствомъ мотивовъ. Теорія Кумберланда, такимъ образомъ, имѣетъ двойственный характеръ, колеблется между двумя принципами интуитивнымъ и утилитарнымъ. Отличаясь преобладающимъ характеромъ утилитаризма, она выражаетъ еще то состояніе англійской этики, когда утилитаризмъ не достаточно еще обособился, не выяснилъ своего контраста съ противоположнымъ направленіемъ и не освободился отъ чуждыхъ ему элементовъ интуитивнаго характера.

Кумберландъ былъ убѣжденъ, что его моральная теорія согласна съ моралью всѣхъ древнихъ школъ, что она совмѣщаетъ и примиряетъ моральные принципы стоиковъ и епикурейцевъ. Онъ нападалъ на стоиковъ за ихъ „экзальтацію добродѣтели“; онъупрекалъ ихъ въ томъ, что, „признавая добродѣтель единственнымъ благомъ жизни, они неразумно отбросили единственную причину, по которой добродѣтель есть благо, именно—ея пользу для общества“ (1). Ученіе Епикура Кумберландъ находилъ одностороннимъ, такъ какъ онъ счи-

(1) Loix de la nat. ch. V. § 5 p 217—218. Кумберландъ упрекалъ въ аффектаціи и Епикура. Онъ находилъ преувеличеніе въ предсмертномъ изрѣченіи этого философа, что среди тѣлесныхъ страданій онъ чувствуетъ радость при мысли о своихъ философскихъ трудахъ. *Cic.* De fin. bon. et mal. l. II. c. 30.

талъ величайшимъ благомъ устраненіе страданій, а не положительныя удовольствія; въ чемъ съ нимъ былъ согласенъ и Гоббзъ (1). Во всякомъ случаѣ у Кумберланда мы не встрѣтили особой антипатіи къ епикурейской морали, какъ у писателей кэмбриджской школы. Напротивъ, онъ приводилъ нѣкоторыя изрѣченія Епикура въ подтвержденіе своихъ собственныхъ воззрѣній (2). Во всякомъ случаѣ онъ былъ убѣжденъ, что его собственное ученіе о внутреннихъ и внѣшнихъ наградахъ добродѣтельной жизни включаетъ все, что было здраваго въ философіи стоиковъ и епикурейцевъ. Добродѣтель и сама есть благо и, въ то же время, служитъ источникомъ другихъ благъ, которыя происходятъ изъ нея, какъ дѣйствіе изъ своей причины. Но эта претензія Кумберланда не имѣетъ основаній: онъ не только ничего не сдѣлалъ для примиренія стоиковъ и епикурейцевъ, но невѣрно понималъ самую сущность спора между ними. Главный вопросъ греческой этики былъ о наивысшемъ благѣ, или послѣдней цѣли человѣческихъ стремленій и дѣйствій: стоики считали такимъ благомъ добродѣтель, епикурейцы—удовольствіе. Различное отношеніе къ внѣшнимъ благамъ жизни составляло лишь послѣдствіе разногласія въ основномъ принципѣ. Но теорія Кумберланда включаетъ въ себѣ то же противорѣчіе только въ другой формѣ. На тотъ же вопросъ о высшей цѣли, который былъ предметомъ споровъ у греческихъ моралистовъ, Кумберландъ давалъ два отвѣта: одинъ—ясно выраженный, что эта цѣль есть всеобщее благо, другій—implicite заключавшійся во всѣхъ разсужденіяхъ о мотивахъ и санкціяхъ нравственнаго поведенія, именно—что эта цѣль есть личное счастье всякаго индивидуума. Кумберландъ проводилъ ту мысль, что выгода каждаго требуетъ попеченія о благѣ ближнихъ и всего общества; но эта оптимистическая идея о гармоніи интересовъ частнаго и общественнаго осталась у него не доказанной, да она и не могла быть доказана по той простой причинѣ, что такой гармоніи не существуетъ фактически.

---

(1) *Ibidem*: ch. V. § 40. p. 285—288.
(2) *Ibidem*: § 41. p. 289—292.
(3) *Ibidem*: p. 289.

Вообще, ученіе о *счастьи добродѣтельнаго человѣка*, которое такъ краснорѣчиво воспѣвалось въ древнее и новое время, содержитъ въ себѣ много преувеличеннаго вмѣстѣ съ нѣкоторой долей правды Счастье добродѣтели есть не столько выраженіе факта, сколько идеальное требованіе, ошибочно принимаемое за фактъ,—не столько теорема, сколько постулятъ, осуществленіе котораго, конечно, было бы въ высшей степени желательно, но который, къ сожалѣнію, не всегда осуществляется въ дѣйствительности. Эвдемонисты древняго и новаго времени, отличавшіеся большею частью оптимистическимъ взглядомъ на міръ, идеализировали дѣйствительность, не замѣчали ея глубокихъ диссонансовъ, ея грубаго противорѣчія возвышеннымъ идеаламъ, и были неспособны въ надлежащей мѣрѣ почувствовать и оцѣнить вопіющіе факты несправедливости въ человѣческихъ дѣлахъ и отношеніяхъ. Ученіе о счастьи, будто бы неразрывно связанномъ съ нравственной доблестью, возникло на этой почвѣ идеалистическаго оптимизма, въ философскихъ школахъ Греціи, отличавшихся свѣтлымъ воззрѣніемъ на человѣческую природу и жизнь и остававшихся глухими къ такимъ фактамъ общественнаго зла, какъ рабство и другія темныя стороны классическаго быта. Возвышенные идеалисты, какъ Платонъ и большинство стоическихъ философовъ, сами отличаясь высокими моральными качествами, выражали свой энтузіазмъ къ добродѣтели прославленіемъ того счастья, которое она даетъ добродѣтельному лицу. Къ этимъ мотивамъ присоединялось стремленіе сдѣлать добродѣтель привлекательной, возбудить посредствомъ изображенія доставляемаго ею высокаго счастья любовь къ ней въ сердцахъ современниковъ и желаніе вкусить ея плоды. Такъ какъ эти философы не могли не замѣтить несоотвѣтствія внѣшняго положенія людей съ ихъ достоинствами и заслугами; то, говоря о счастьи человѣка добродѣтельнаго, или мудреца, они большею частью разумѣли внутреннее счастье,—внутреннюю гармонію и наслажденіе, проистекающія изъ сознанія правильной дѣятельности и удовлетворенной совѣсти. Относительная независимость человѣка добродѣтельнаго отъ внѣшнихъ благъ, за которыми обыкновенно гоняются люди, преувеличивалась, признавалась абсолютной. Дѣло представлялось такимъ образомъ, что герой добродѣтели, или

мудрецъ обладаетъ высшей мѣрой счастья среди всякихъ обстоятельствъ, напримѣръ— въ страшной бѣдности или мучительной болѣзни, гонимый людьми и оставленный богами, какъ выражался Платонъ. Нельзя не согласиться съ возвышеннымъ характеромъ этого нравственнаго идеала, нельзя также не допустить, что онъ осуществлялся фактически въ лицѣ немногихъ высокихъ личностей, переносившихъ съ радостью страданія за великую идею или святое дѣло. Дѣйствительно, человѣкъ можетъ подняться на такую нравственную высоту, съ которой всѣ обычные интересы представляются ему мелкими и ничтожными; онъ можетъ чувствовать въ своей душѣ такое счастье, котораго не могутъ поколебать никакія житейскія невзгоды. Но, во первыхъ, такихъ избранниковъ, говоря сравнительно, весьма немного; но и они достигали своего высокаго нравственнаго совершенства не вдругъ, а посредствомъ продолжительныхъ трудовъ и нерѣдко болѣзненныхъ усилій. Поэтому ихъ относительная независимость, или вѣрнѣе, меньшая зависимость отъ внѣшнихъ условій жизни, ихъ безмятежно ясное состояніе души и внутреннее счастье составляютъ лишь позднѣйшій результатъ добродѣтельной жизни, а не постоянное и неизмѣнное ея сопровожденіе. Во вторыхъ, и объ этихъ личностяхъ не возможно утверждать, что они не были бы больше счастливы, если бы не были принуждены за свои убѣжденія выносить страданія; хотя добродѣтель ихъ и не имѣла бы того блеска, которымъ она поражаетъ насъ въ настоящее время. Сократъ, окруженный почетомъ, пользующійся высокимъ положеніемъ въ своемъ родномъ городѣ, во всякомъ случаѣ, былъ бы счастливѣе того же Сократа, умирающаго въ темницѣ; хотя его образъ имѣлъ бы въ первомъ случаѣ меньше чарующей силы и глубоко трагическаго значенія.

Какъ всякая идеализація, ученіе о счастьи человѣка добродѣтельнаго преувеличиваетъ нѣкоторые факты и уменьшаетъ, или совсѣмъ опускаетъ изъ виду другія стороны въ положеніи такого человѣка, именно— принимаетъ въ расчетъ и преувеличенно выставляетъ удовольствія, которыя даетъ добродѣтель, и оставляетъ безъ вниманія соединяющіяся съ ней усилія, лишенія и страданія. Добродѣтель прежде всего не есть спокойное обладаніе моральнымъ совершенствомъ; она есть трудный путь къ этому

совершенству, предполагающій часто цѣлый рядъ тяжелыхъ усилій, борьбу съ внѣшними и внутренними препятствіями, особенно—съ личными слабостями и страстями. Какъ всякій трудъ она не свободна также отъ горькаго чувства неудачи, отъ болѣзненнаго сознанія трудно искоренимыхъ недостатковъ и т. п. Но какъ скоро добродѣтель обращается къ соціальной сферѣ, полагаетъ своей задачей не только моральное совершенство лица, но благо общества или человѣчества, то источники страданій увеличиваются. Развитіе соціальнаго чувства въ то же время есть развитіе большей симпатіи, большей воспріимчивости къ страданіямъ ближнихъ,—сознанія человѣческихъ бѣдствій, моральной испорченности и общественной несправедливости. Трудно рѣшить, больше ли испытываетъ другъ человѣчества удовольствія, если ему удалось облегчить нѣкоторую незначительную часть человѣческихъ страданій, или—горя, при сознаніи той массы страданій, бѣдности и испорченности, по отношенію къ которой всѣ его усилія оказываются ничтожными. Такимъ образомъ, вмѣстѣ съ расширеніемъ умственнаго кругозора и развитіемъ моральносоціальныхъ чувствъ, сама добродѣтель дѣлается источникомъ своеобразныхъ страданій, которыхъ не знаетъ нравственно тупая личность, ограничивающая кругъ своихъ радостей и огорченій единственно своей ничтожной личностью. Конечно, жизнь посвященная на пользу общества имѣетъ свои радости и утѣшенія, въ числѣ которыхъ внутренній міръ, чувство духовнаго здоровья и т. п. занимаютъ непослѣднее мѣсто; но отсюда еще весьма далеко до полнаго совершеннаго счастья, которымъ, будто, неизмѣнно наслаждается человѣкъ добродѣтельный. Человѣческое счастье и несчастье есть фактъ весьма сложный, обусловливающійся стеченіемъ многихъ причинъ и обстоятельствъ, изъ которыхъ весьма немногіе подчиняются собственному контролю человѣка,—даже при томъ предположеніи, что всѣ его заботы обращены исключительно на свое личное благосостояніе. Во всякомъ случаѣ, связь между правильной дѣятельностью въ этихъ цѣляхъ и счастьемъ, или успѣхомъ—представляется болѣе постоянной, чѣмъ въ добродѣтеляхъ соціальныхъ, включающихъ нерѣдко значительную долю самопожертвованія. Можно сказать, что умѣренность въ чувственныхъ наслажденіяхъ есть одно изъ условій здо-

ровья, что трудолюбіе и бережливость есть вѣрнѣйшее средство къ богатству. Правда, вслѣдствіе сложности причинъ, отъ которыхъ зависятъ здоровье и богатство, бываетъ и такъ, что люди невоздержные пользуются прекраснымъ здоровьемъ, а лѣнивые обладаютъ богатствомъ. Какъ бы то ни было, тенденція личныхъ добродѣтелей способствовать счастью существуетъ и представляется довольно очевидной. Но относительно дѣйствій, направленныхъ къ благу ближнихъ, особенно всего общества, слѣдуетъ допустить, что ихъ благодѣтельное значеніе для счастья самого дѣятеля представляется гораздо менѣе вѣроятнымъ. Причина въ томъ, что цѣпь причинныхъ отношеній между добрымъ дѣломъ и его послѣдствіями въ этомъ случаѣ становится болѣе длинной и болѣе сложной. Превосходныя мѣры законодателя, направленныя къ общественному благу, могутъ быть не поняты современниками, великія идеи и открытія не оцѣнены по достоинству. Весьма часто плоды этихъ мѣръ, идей и открытій пожинаются уже другими поколѣніями, а самъ законодатель, или другъ человѣчества лишены удовольствія видѣть хотя бы первые всходы сѣмянъ, посѣянныхъ ими.

Теорія Кумберланда, какъ и большая часть позднѣйшихъ эвдемонистическихъ моральныхъ теорій, отличается характеромъ *натурализма*; такъ какъ она опирается на предположеніи, что добродѣтель естественна человѣку, составляетъ обнаруженіе его прирожденныхъ свойствъ и стремленій. Отсюда, исполненіе нравственнаго закона, обыкновенно, представляется болѣе легкимъ, чѣмъ каково оно на самомъ дѣлѣ, по крайней мѣрѣ—для огромнаго большинства людей. Конечно, если человѣкъ по самой своей природѣ есть существо предрасположенное къ нравственной жизни; то всѣ дѣйствія, несогласныя съ этимъ предрасположеніемъ, должны отзываться въ немъ чувствомъ скорби и, наоборотъ, дѣйствія, удовлетворяющія его естественному стремленію къ добру, должны сопровождаться чувствомъ довольства и радости. Но спрашивается: почему эти чувства удовольствія и страданія, сопровождающія моральные поступки, не представляютъ такого однообразія, какъ чувства физическаго здоровья и болѣзни? По нашему убѣжденію, было бы большей крайностью отрицать нѣкоторыя особенности человѣческой природы, предрасполагающія его къ нрав-

ственно-соціальной жизни. Но эти естественныя основанія нравственности, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, должны быть опредѣлены строго-научнымъ образомъ, на основаніи изслѣдованія всѣхъ первичныхъ, наименѣе развитыхъ формъ человѣческой жизни и способовъ человѣческой дѣятельности. Наука не должна ни преувеличивать, ни уменьшать этого „естественнаго“ предрасположенія человѣка къ морально-общественному порядку. Изслѣдователь долженъ опасаться признать относительно-первоначальными такіе свойства и факты человѣческой природы, которые составляютъ продуктъ ея развитія; и наоборотъ онъ не долженъ представлять себѣ человѣческую природу бѣднѣе, чѣмъ какова она въ дѣйствительности, опуская изъ виду ея специфическія особенности, замѣтныя даже на низшихъ ступеняхъ человѣческой культуры. Замѣтимъ, что это—одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ научной антропологіи, ожидающій еще всесторонняго и вполнѣ безпристрастнаго изслѣдованія. Кумберландъ, какъ и большая часть метафизиковъ-раціоналистовъ прежнихъ столѣтій, считалъ всѣ наиболѣе существенныя стороны нравственной жизни первоначальнымъ природнымъ достояніемъ человѣческой души. У него выходило, что человѣкъ есть соціальное существо прежде соціальнаго союза съ другими людьми, что онъ содержитъ въ себѣ потенціально справедливость, даже если бы онъ былъ одинокимъ въ мірѣ, т. е. если бы не существовало другихъ людей, въ отношеніи къ которымъ онъ могъ бы проявить свою справедливость (1). Представленія такого рода, встрѣчающіяся въ позднѣйшихъ метафизическихъ теоріяхъ права, опирались на ложныхъ аналогіяхъ органическаго развитія и составляли одно изъ послѣдствій отвлеченной методы, долгое время господствовавшей въ философіи морали и права. Натуралистическія воззрѣнія, признающія нравственность дѣломъ природы а не человѣка, опровергаются весьма многими фактами, которые вынуждаютъ смотрѣть на нравственность, по крайней мѣрѣ—въ томъ значеніи, въ какомъ понималъ ее Кумберландъ, какъ на позднѣйшій результатъ развитія и, притомъ, развитія,

(1) Loix de la nat. ch. I. § 34. p. 99.

совершавшаго собственно въ человѣческомъ родѣ. Въ пользу этого предположенія говоритъ довольно низкій уровень соціальныхъ и моральныхъ понятій и чувствъ даже у тѣхъ народовъ, которые дальше другихъ ушли на пути прогресса. За этотъ же взглядъ говоритъ трудность нравственнаго развитія для большинства людей и легкость, съ какой пріобрѣтаются дурные навыки; здѣсь же находитъ для себя объясненіе и то обстоятельство, что люди добродѣтельные не всегда наслаждаются внутренней гармоніей, а порочные не всегда страдаютъ такой же дисгармоніей. Если бы добродѣтель была также естественна человѣку, какъ физическое здоровье, а порокъ былъ бы такой же аномаліей, какъ болѣзнь; то подобные факты были бы невозможны. Позднее происхожденіе моральныхъ идей, чувствъ и навыковъ подтверждается также тѣмъ фактомъ, открытымъ современной психіатріей, что нравственная организація психической жизни прежде другихъ подвергается болѣзненному разстройству. Всѣ эти факты и соображенія опровергаютъ *оптимистическій натурализмъ*, т. е. слишкомъ свѣтлый взглядъ на естественное предрасположеніе человѣка къ нравственно-доброй жизни и общеполезной дѣятельности. По нашему разумѣнію, пессимистическое воззрѣніе на человѣческую природу въ ея настоящемъ состояніи имѣетъ за себя больше основаній. Христіанское ученіе о прирожденной склонности человѣка къ грѣху—въ формѣ догмата вѣрнѣе выражаетъ естественныя наклонности нашей природы, и христіанская идея объ узкомъ пути, ведущемъ въ царство небесное, гораздо лучше символизируетъ труды, лишенія и жертвы, неразрывно связанныя съ добродѣтелью въ ея истинномъ и высокомъ значеніи. Во всякомъ случаѣ, высказывая эти замѣчанія, мы не думаемъ отвергать всякую уже связь между нравственнымъ поведеніемъ и счастьемъ. Аскетическій взглядъ на человѣческую жизнь, отрицающій, что цѣль ея есть счастье, или даже признающій предназначеніемъ человѣка несчастье, слѣдуетъ считать крайностью, невѣрной въ научномъ смыслѣ и вредной въ моральномъ отношеніи. Тѣсно связанное съ этимъ пессимизмомъ отрицаніе всякаго отношенія между добродѣтелью и счастьемъ,—ученіе, что человѣкъ обязанъ быть добродѣтельнымъ даже и въ томъ случаѣ, если его добродѣтель безполезна для него самого и

для общества, нельзя не признать крайнимъ ригоризмомъ, лишеннымъ всякихъ основаній въ свойствахъ человѣческой природы, въ ея дѣйствительныхъ потребностяхъ и мотивахъ. Наука должна быть свободна отъ крайностей *пессимизма* и *оптимизма*. Эти направленія она признаетъ послѣдствіемъ, отчасти, предвзятыхъ, фактически не провѣренныхъ метафизическихъ теорій и, отчасти, субъективныхъ настроеній самихъ мыслителей, преувеличивавшихъ то темныя, то свѣтлыя стороны человѣческой жизни. Вопросъ объ отношеніи и *обоюдной* зависимости между нравственностью и счастьемъ долженъ быть рѣшенъ въ этомъ свободномъ отъ всякихъ метафизическихъ предположеній духѣ, посредствомъ тѣхъ болѣе усовершенствованныхъ пріемовъ, которыми располагаетъ наука теперь, и которые были неизвѣстны философамъ прошлыхъ столѣтій. Метода *соціальной и моральной статистики*, расширяющая границы научныхъ наблюденій, дающая возможность производить ихъ съ наибольшей возможной точностью и сообщающая математическую строгость основаннымъ на этихъ наблюденіяхъ выводамъ, есть наиболѣе надежный путь къ рѣшенію тѣхъ проблемъ, предъ которыми оказалась безсильной абстрактная метода метафизиковъ. Изслѣдованія этого рода проливаютъ совершенно новый свѣтъ на запутанный вопросъ, это—vexata questio, объ отношеніи между нравственностью и счастьемъ (1).

Ученіе Кумберланда о *соціальной гармоніи*, о необходимо устанавливающемся равновѣсіи интересовъ, составляетъ лишь дальнѣйшее развитіе его оптимистическаго міровоззрѣнія, перенесеннаго въ сферу соціальной жизни. Слѣдуетъ замѣтить, что политическое состояніе Англіи того времени способствовало развитію соціальнаго оптимизма. Эпоха религіозныхъ и общественныхъ смутъ, въ которую жилъ Гоббзъ, наложила пессимистическій отпечатокъ и на его философію. Но въ концѣ XVII вѣка Англія упрочила

---

(1) Лучшее сочиненіе, суммирующее выводы статистическаго изслѣдованія нравственности, между прочимъ—въ ея отношеніи къ счастью, это *A. v. Oettingen*: Die Moral Statistik und die christliche Sittenlehre, 1868. сочиненіе, къ сожалѣнію, не вполнѣ свободное отъ теологическихъ и телеологическихъ предположеній.

свою политическую свободу: прерогативы королевской власти и доля участія привиллегированныхъ сословій въ управленіи государствомъ были достаточно уже опредѣлены. Религіозные интересы, вмѣстѣ съ упроченіемъ религіозной свободы, отступаютъ на задній планъ, и вмѣсто ихъ получаютъ преобладающее значеніе стремленія совершенно мірскаго характера. Съ этого времени начинается блестящій періодъ развитія англійской націи, преимущественно въ экономической сферѣ, продолжавшійся и въ слѣдующемъ столѣтіи; тогда какъ невыгоды этого процвѣтанія промышленности и торговли для низшихъ классовъ общества не успѣли еще обнаружиться. Вотъ эти обстоятельства способствовали оптимистическому направленію морально-политическихъ теорій, которое находило для себя опору также въ телеологическихъ идеяхъ естественной религіи, какъ было замѣчено выше. Вмѣсто преувеличеннаго довѣрія къ государству и правительству, которое мы видѣли у Гоббза, обнаруживается такое же гиперболическое довѣріе къ обществу. Въ это время зараждается идея, что общество есть организмъ, который живетъ особой независимой отъ государственной власти жизнью, управляется особыми законами, кромѣ законовъ издаваемыхъ и санкціонируемыхъ правительствомъ Но какъ обыкновенно бываетъ со всѣми новыми идеями, и эта идея общественной автономіи сначала является въ преувеличенномъ видѣ. Тѣсная связь между обществомъ и государствомъ была опущена изъ виду; та идея, что соціальная организація на извѣстной значительной ступени развитія становится государственной организаціей, не была ясно сознана. Необходимость государственной регламентаціи, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ сторонъ общественной жизни, не была оцѣнена надлежащимъ образомъ. Напротивъ, предполагалось, что общественное благо наилучшимъ образомъ обезпечивается свободнымъ взаимодѣйствіемъ и самопроизвольнымъ, какъ-бы автоматически совершающимся приспособленіемъ интересовъ отдѣльныхъ членовъ и цѣлыхъ сословій общества. При этомъ, конечно, предполагалось что человѣческое счастье находится въ прямой зависимости отъ добродѣтели, или отъ искуства, съ какимъ каждый членъ общества умѣетъ преслѣдовать свои интересы и приспособлять ихъ къ интересамъ другихъ людей. Эта, въ суще-

ствѣ дѣла, эгоистическая теорія сначала. нерѣдко соединялась съ совершенно чуждыми ей воззрѣніями, имѣвшими христіанское происхожденіе, или перешедшими путемъ традиціи отъ идеалистическихъ школъ Греціи. Съ большей опредѣленностью она была разработана утилитаристами и политико-экономами прошлаго, а отчасти и настоящаго столѣтія. Отсюда возникла такъ называемая *laissez faire-theorie*, теорія *фритрэдерства* (free-trade), или *свободной конкуренціи*, предполагающая, что человѣческіе интересы имѣютъ тенденцію къ взаимному приспособленію и уравновѣшиванію, что общество разумныхъ эгоистовъ само должно придти къ наиболѣе цѣлесообразному и справедливому распредѣленію благъ жизни между отдѣльными членами, лишь бы правительство не вмѣшивалось въ это дѣло положительнымъ образомъ, а ограничивало свою дѣятельность отрицательной охраной частныхъ правъ и общественной безопасности. Не входя въ подробную критику этой теоріи, которой недавно было дано удачное названіе *административнаго нигилизма* (1), мы замѣтимъ только, что коренная ея ошибка состоитъ въ оптимистическомъ воззрѣніи на человѣческую природу въ ея настоящемъ состояніи, въ преувеличенномъ представленіи умственныхъ силъ и уменьшенномъ понятіи о силѣ предразсудковъ, рутины, духа партіи и страстей, однимъ словомъ—всего, что служитъ обычными, чаще всего встрѣчающимися побужденіями че-

---

(1) Однимъ изъ наилучшихъ, даровитѣйшихъ защитниковъ этой теоріи выступилъ Г. Спенсеръ. *См.* его статьи: Representative Government, особенно—Specialised Government, въ его *Essays*. Впрочемъ Спенсеръ не былъ защитникомъ laissez faire-theorie въ смыслѣ гармоніи эгоистическихъ интересовъ. Кромѣ личныхъ интересовъ онъ допускалъ чувства благожелательныя, какъ мотивы безкорыстныхъ дѣйствій на пользу ближнихъ и общества. Спенсеръ старался только доказать, что подъ вліяніемъ личныхъ интересовъ и соціальныхъ чувствъ общество можетъ гораздо лучше устроить свои дѣла, чѣмъ при вмѣшательствѣ правительства. Представителемъ laissez faire-theorie на принципахъ эгоизма былъ французскій экономистъ Bastiat въ сочиненіи: Les harmonies économiques. Лучшее опроверженіе этой доктрины, на сколько намъ извѣстно, сдѣлано *F. A. Lange*, въ его Gesch. d. Materialismus. 2 ed. 1875. B. II. Abschn. IV. p. 453 ff. и *Cairnes*, однимъ изъ лучшихъ новѣйшихъ политико-экономовъ Англіи. *См.* Political economy and Cairnes, въ *Fortn. Rev.* July 1871.

ловѣческихъ дѣйствій. „Нѣтъ ничего легче доказать", говоритъ Кэрнсъ, „что люди ищутъ своихъ выгодъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ сами понимаютъ ихъ. Но между этой тривіальной истиной и другимъ предложеніемъ, что люди ищутъ своихъ выгодъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ эти выгоды совпадаютъ съ интересами другихъ, существуетъ огромная бездна, чрезъ которую ни одному изъ защитниковъ laissez faire не удалось перекинуть моста и которую они перепрыгиваютъ, зажмуривши глаза" (1). Начала этого соціальнаго оптимизма, этой вѣры въ тожество частнаго и общественнаго интересовъ и того предположенія, что принципомъ жизни долженъ быть эгоизмъ, хорошо понятый и регулированный (égoisme bien entendu et bien reglé), встрѣчаются уже въ морально-юридическомъ трактатѣ Кумберланда. Впрочемъ онъ не всегда былъ вѣренъ этому оптимистическому воззрѣнію и не развилъ его во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Не слѣдуетъ забывать, что онъ былъ не только философъ моралистъ, но также и теологъ, воспитанный въ духѣ христіанскихъ воззрѣній на человѣка, христіанскаго ученія о моральной немощи человѣка и его естественномъ предрасположеніи къ грѣху. Отсюда у Кумберланда проскальзываютъ такого рода сентенціи, которыя составляютъ диссонансъ съ оптимизмомъ его ученія о соціональной гармоніи. Кумберландъ сознавался, что указанные имъ мотивы моральной жизни недостаточны для того, чтобы на самомъ дѣлѣ заставить людей жить и дѣйствовать согласно съ требованіями нравственнаго закона и въ видахъ общественнаго блага. Прославляя высокое счастье, которымъ награждаетъ человѣка добродѣтель, онъ готовъ былъ допустить, что это счастье для большинства людей непонятно, не оказываетъ никакого притягательнаго дѣйствія на волю, а потому не можетъ быть всеобщимъ мотивомъ нравственной жизни. „Большинство людей", замѣчаетъ Кумберландъ, „ради удовлетворенія своимъ страстямъ охотно отказались бы отъ того счастья, которое заключается въ совершенствѣ души (2). Рисуя внѣшнія выгоды и преимущества добродѣтельной, т. е. посвященной на служеніе

(1) *Cairnes*: Laissez-faire-theory. *Fortn. Rev.*, July. 1871.
(2) Les loix etc ch. V. § 42. p. 293—295.

обществу, жизни, онъ не могъ не согласиться, что добродѣтельные люди не рѣдко претерпѣваютъ разныя бѣдствія, подвергаются гоненіямъ и мученіямъ, какъ, напримѣръ, христіанскіе мученики, и наоборотъ люди порочные наслаждаются всѣми благами жизни. Эти соображенія Кумберландъ высказывалъ съ цѣлью придать особое значеніе теологическимъ санкціямъ нравственной жизни, т. е. наградамъ и наказаніямъ будущей жизни, вѣра въ которыя основывается на авторитетѣ Слова Божія и Церкви. Чтобы поддержать христіанъ среди испытаній и бѣдствій этого земнаго существованія, Богъ открылъ имъ будущее воскресеніе и славу небеснаго царствія; въ противномъ случаѣ, по слову Апостола, они были бы самые несчастные люди (1). Кумберландъ не обратилъ вниманія, что эта христіанская идея о бѣдствіяхъ земной жизни, постигающихъ праведника, находится въ прямомъ противорѣчіи съ его оптимистическимъ ученіемъ о совершенномъ счастьи добродѣтельнаго человѣка, которымъ онъ, будто бы, наслаждается еще здѣсь на землѣ и которое онъ находитъ не только въ спокойствіи совѣсти, но и въ справедливомъ отношеніи къ нему окружающаго общества.

Вообще, ученіе Кумберланда, какъ о мотивахъ нравственнаго поведенія, такъ и объ основаніяхъ нравственной обязанности, отличается неразработанностью и значительной сбивчивостью, какъ и слѣдуетъ ожидать отъ его эклектической теоріи морали и права. Онъ не пренебрегалъ всѣми побужденіями какъ низшаго такъ и высшаго рода,— всѣми соображеніями, какъ простаго житейскаго благоразумія, такъ и высоко-идеальнаго и религіознаго характера, какія только могутъ склонять человѣческую волю къ дѣйствіямъ нравственно-добрымъ и общеполезнымъ. Но это ученіе о мотивахъ не опиралось на психологическомъ ихъ анализѣ и имѣло чисто популярный характеръ. Вопросъ о взаимномъ отношеніи мотивовъ между собой, о постепенномъ ихъ развитіи и относительномъ моральномъ достоинствѣ остался у Кумберланда почти незатронутымъ и, при слабости его психологическихъ понятій, не могъ быть сколько-нибудь сносно рѣшенъ имъ.

---

(1) Коринѳ. XV. 19. *Cumberl.* ch V § 43. p. 295—297.

Въ весьма тѣсной связи съ ученіемъ о мотивахъ нравственнаго поведенія находится вопросъ объ основаніи нравственной обязанности. Но и въ этомъ пунктѣ мы не встрѣчаемъ у Кумберланда какихъ нибудь опредѣленныхъ воззрѣній. Иногда основаніемъ или причиной, почему человѣкъ обязанъ пещись о благѣ другихъ людей и всего общества, онъ признавалъ, въ духѣ эгоистическаго утилитаризма, значеніе этой общеполезной дѣятельности для личнаго счастья самого дѣятеля (1). Какъ защитникъ морали φύσει, онъ долженъ былъ указать основанія нравственнаго поведенія въ самой природѣ человѣка, или въ тѣхъ естественныхъ отношеніяхъ, которыя возникаютъ между людьми вслѣдствіе ихъ общественнаго союза. Кумберландъ отчасти такъ и понималъ свою задачу: онъ старался выяснить ту мысль, что основаніемъ моральной обязанности служитъ фактъ общественной взаимности. Съ одной стороны мы обязаны заботиться объ общественномъ благѣ изъ благодарности къ обществу за тѣ блага, которыя мы получаемъ отъ него. Съ самой первой минуты своей жизни мы обязаны гораздо больше попеченіямъ о насъ другихъ людей, чѣмъ своимъ собственнымъ; поэтому и сами должны заботиться о благѣ другихъ людей и жертвовать своимъ личнымъ счастьемъ ради общественнаго блага. Съ другой стороны мы должны дѣлать это въ тѣхъ видахъ, чтобы упрочить еще больше свое личное счастье; такъ какъ, по убѣжденію Кумберланда, добродѣтельная жизнь есть наиболѣе надежный, прямой путь къ собственному благосостоянію (2). Но онъ какъ будто бы сознавалъ неудовлетворительность этихъ чисто утилитарныхъ основаній нравственной жизни. Обычнымъ, чаще встрѣчающимся воззрѣніемъ Кумберланда было то, что основаніемъ моральной обязанности можетъ быть только воля Божія, которая есть причина нравственнаго закона и нравственнаго порядка въ мірѣ. Сознаніе, что требованіе всеобщей благосклонности имѣетъ для насъ обязательную силу закона, начинается лишь вмѣстѣ съ идеей о верхов-

(1) Disc. prélim. § 15. p. 17.

(2) *Ibidem:* § 24. p. 24. ch. V. § 11. p. 227—228. § 30. p. 262—263.

номъ законодателѣ. Прежде чѣмъ образовалось это религіозно-моральное убѣжденіе, моральныя истины и правила суть не больше, какъ теоремы, выражающія зависимость счастья отъ поведенія; они также мало обязательны въ практикѣ, какъ и теоремы геометріи (1). Правильное критическое отношеніе къ этому теологическому обоснованію нравственной обязанности должно состоять не въ прямомъ отрицаніи идеи Божества, какъ причины нравственнаго порядка въ мірѣ, а въ требованіи, чтобы эта идея была доказана философски и поставлена въ связь съ другими безспорно доказанными научными и философскими истинами. Въ противномъ случаѣ религіозныя основанія нравственнаго долга и религіозныя санкціи нравственнаго поведенія могутъ быть предметомъ вѣрованій и упованій человѣчества, но не могутъ фигурировать въ качествѣ основоположеній научной этики. Но Кумберландъ ввелъ принципы теизма въ свою теорію нравственности и права безъ всякихъ доказательствъ, единственно въ силу теологическихъ традицій и въ видахъ дать болѣе твердую опору своей плохо обоснованной утилитарной теоріи. Съ другой стороны Кумберландъ, обращаясь за помощью къ теологіи въ самомъ существенномъ пунктѣ своей моральной теоріи, допустилъ противорѣчіе съ своимъ собственнымъ убѣжденіемъ о независимости этики отъ теологіи. Какъ философъ, онъ высказывалъ ту совершенно правильную мысль, что этика имѣетъ своей задачей *изслѣдованіе явленій* нравственной жизни человѣка и что поэтому она не зависитъ отъ теистическихъ и теологическихъ предположеній; такъ какъ, прежде чѣмъ приписывать Богу нравственныя свойства, мы должны напередъ опредѣлить, что такое эти свойства въ нашемъ человѣческомъ смыслѣ. Отсюда прямый выводъ тотъ, что основаніемъ нравственной обязанности не можетъ быть воля Божества, а наоборотъ наша религіозная обязанность исполненія этой воли опирается на ея согласіи съ нашими идеями о нравственномъ добрѣ. Къ этому заключенію Кумберландъ долженъ былъ бы придти, какъ защитникъ естественныхъ основаній нрав-

(1) *Ibidem:* ch. I. § 10. p. 51—52. ch. V. § 27. p. 257—256. § 45. p. 299—302.

ственности противъ Гоббза, признававшаго этими основаніями волю Божества и главы государства. Какъ далеко простиралась эта непослѣдовательность Кумберланда своимъ собственнымъ философскимъ принципамъ, видно изъ того, что онъ обращался къ обычному въ теологіи того времени способу соглашенія положительныхъ велѣній Божества съ строгими требованіями нравственности. У Кумберланда выходило, что никакое практическое требованіе, предлагаемое отъ имени Божества, не можетъ быть безнравственнымъ,— на томъ основаніи, что Богъ, какъ виновникъ моральнаго закона, можетъ измѣнять его по своему усмотрѣнію и произволу. Такъ, напримѣръ, Богъ можетъ отдать чужую собственность, кому Онъ захочетъ, и тогда владѣніе и пользованіе этой собственностью не будетъ нарушеніемъ права; такъ какъ то, что даетъ намъ Богъ, есть уже наше, а не чужое (1). Эти воззрѣнія, составлявшія предметъ полемики Кудворта и другихъ теологовъ раціоналистическаго направленія, были устарѣлымъ, ретроградным явленіемъ даже въ эпоху Кумберланда. Они противорѣчатъ самой идеѣ философской этики, какъ раціональной, основанной на разумныхъ началахъ, теоріи нравственной жизни.

Мы обращаемъ вниманіе на теологическіе элементы морально-юридической теоріи Кумберланда; такъ какъ подобныя заимствованія изъ теологіи, хотя и не всегда въ такомъ крайнемъ духѣ, составляютъ характеристическую черту англійской этики не только интуитивнаго, но и утилитарнаго направленія. За исключеніемъ Юма и немногихъ позднѣйшихъ писателей, стоявшихъ подъ вліяніемъ французскаго свободомыслія, англійскіе утилитаристы не пренебрегали обращаться къ религіознымъ санкціямъ, въ качествѣ если не главныхъ, то добавочныхъ мотивовъ нравственнаго поведенія. Не входя теперь въ разсмотрѣніе причинъ этого компромисса съ теологіей, мы замѣтимъ только, что онъ не имѣлъ научнаго и философскаго значенія. Это было не примиреніе, а простое соединеніе разнородныхъ элементовъ и принциповъ. Не смотря на постоянныя обращенія къ будущимъ наградамъ и наказаніямъ, религіозная сторона нравственности лежала внѣ научнаго вни-

(1) Disc. prélim. § 24. p. 29—30.

манія англійскихъ мыслителей и, поэтому, оставалась почти незатронутой. Идея Бога, какъ причины нравственнаго порядка человѣческой жизни, оставалась не разработанной. Ни происхожденіе религіозныхъ понятій, ни историческая ихъ роль въ человѣчествѣ, ни особое значеніе ихъ для нравственности, не были предметомъ серьезныхъ изслѣдованій. Религія разсматривалась, преимущественно, съ утилитарной точки зрѣнія, какъ вспомогательное средство для эгоистической морали, какъ одинъ изъ наиболѣе дѣйствительныхъ способовъ заставить эгоиста быть добродѣтельнымъ изъ корыстныхъ расчетовъ, а также — какъ дополненіе политической системы того времени. Такое утилитарно-полицейское отношеніе къ религіи слѣдуетъ признать недостойнымъ ея самой. Оно отчасти служило показателемъ религіознаго *индифферентизма* и практическаго матеріализма высшихъ классовъ англійскаго общества, а отчасти и само отозвалось вредными послѣдствіями въ жизни англійскаго народа во всѣхъ сферахъ духовной производительности. Эта утилитарная оцѣнка религіи и ненаучная примѣсь теологіи сказалась невыгодными послѣдствіями и для философской этики, которая ближайшимъ образомъ соприкасается съ религіей и теологіей, и для которой правильное пониманіе религіозныхъ основаній нравственности имѣетъ жизненное значеніе. Ложныя теоріи, въ родѣ тѣхъ, которыя возводили эгоизмъ въ регулятивное начало частной и общественной дѣятельности, находили въ теологическихъ заимствованіяхъ кажущуюся опору; невысокое, крайне-реалистическое понятіе о человѣкѣ и о задачахъ его дѣятельности, благодаря этой примѣси религіознаго элемента, получало нѣкоторое призрачное достоинство. Начало такого отношенія къ религіи заключалось уже въ философіи Бэкона,—въ произвольномъ, хотя исторически имѣвшемъ важность, исключеніи изъ философіи вопросовъ религіозной вѣры. Религія предоставлялась себѣ самой, когда требовалось научное обоснованіе ея основныхъ принциповъ; но философія обращалась къ ней же за помощью въ затруднительныхъ пунктахъ, когда чисто раціональное міровоззрѣніе оказывалось неудовлетворительнымъ, или когда утилитарные и эгоистическіе принципы поведенія требовали подкрѣпленія въ религіозныхъ санкціяхъ. Мы видѣли, какъ относился къ религіи Гоббзъ: онъ смотрѣлъ на нее почти

какъ на необходимое зло, которое можетъ быть сдѣлано безвреднымъ, или даже употребляемо съ нѣкоторой пользой не иначе, какъ подъ условіемъ полнаго подчиненія абсолютной власти въ государствѣ. Кумберландъ, какъ епископъ господствующей Церкви, конечно, отстаивалъ ея независимость отъ государства; но и у него религія разсматривается лишь въ видѣ подкрѣпленія общественной нравственности, какъ одно изъ наиболѣе дѣйствительныхъ средствъ къ обузданію эгоистическихъ стремленій и направленію ихъ въ цѣляхъ общественнаго блага. Къ религіи Кумберландъ обращается въ томъ случаѣ, когда ему нужно было представить нѣкоторое оправданіе существующему злу въ этомъ гармонически-прекрасномъ мірѣ. Нравственно-идеальный элементъ религіи, ея самостоятельное значеніе въ ряду духовныхъ силъ человѣчества, ея важность не только для временныхъ цѣлей общественнаго благосостоянія, но и для духовныхъ высшихъ потребностей самого индивидуума, — однимъ словомъ все, что составляетъ внутреннее достоинство религіи, было опущено изъ виду. Теологъ Кумберландъ отличался почти такимъ же равнодушіемъ къ религіи и чисто утилитарнымъ воззрѣніемъ на нее, какъ и матеріалистъ Гоббзъ, врагъ всякой теологіи, который и при жизни и долго по смерти былъ обвиняемъ въ атеизмѣ!

Изъ принципа всеобщей благосклонности Кумберландъ старался вывести всѣ *частныя добродѣтели* и *правила естественной справедливости*. Эта дедукція—чисто абстрактная, и отличается большими натяжками. Христіанскія добродѣтели милосердія, прощенія обидъ и т. п. блистаютъ своимъ отсутствіемъ, также какъ и у Генриха Мора. Что касается ученія Кумберланда о естественной справедливости, т. е. о *естественномъ правѣ*, то оно отличается теоретической неясностью и практической непригодностью. Юридическое образованіе почтеннаго теолога было не особенно сильно: кромѣ одной или двухъ ссылокъ на римскихъ юристовъ, его трактатъ не представляетъ болѣе осязательныхъ доказательствъ знакомства съ ихъ произведеніями. *Идея права* оставлена Кумберландомъ безъ всякаго точнаго опредѣленія; въ опредѣленіяхъ, вообще, не особенно былъ силенъ этотъ писатель. Возьмемъ ради примѣра, два закона справедливости—два правила, которымъ должно слѣдовать спра-

ведливое распредѣленіе собственности въ государствѣ. Первое изъ нихъ выражено такъ: „мы должны удѣлять другимъ изъ вещей, находящихся въ нашемъ пользованіи, столько, чтобы не разстроить часть, *необходимую* намъ самимъ“. Второе правило гласитъ: „мы должны оставлять себѣ столько, сколько нужно, чтобы мы могли быть *какъ можно полезнѣе* для другихъ, или на сколько наше исключительное обладаніе собственностью согласно съ общественнымъ благомъ“ (1). Какъ многословны, неуклюжи, неточны эти опредѣленія, сравнительно съ математически ясными опредѣленіями Гоббза! Кумберландъ пояснялъ, что первое правило имѣетъ въ виду, преимущественно, счастье лица, а послѣднее—благо всего общества. Но прежде всего замѣтимъ, что вопросъ о томъ, сколько мы должны давать другимъ, какую часть собственности можемъ удѣлять на дѣла благотворительности, не есть вопросъ права въ юридическомъ смыслѣ, не есть также вопросъ и этики, которая не можетъ установить относительно объема благотворительности какихъ нибудь общихъ правилъ. Но Кумберландъ считалъ свои правила принципами справедливаго распредѣленія собственности въ государствѣ! Разсматриваемые съ этой точки зрѣнія, его законы естественной справедливости въ высшей степени наивны. Кумберландъ какъ будто предполагалъ, что всякій человѣкъ можетъ съ полнѣйшимъ безпристрастіемъ опредѣлить, сколько ему нужно для безбѣднаго существованія и общеполезной дѣятельности! Кумберландъ могъ бы вспомнить евангельскую притчу о богачѣ, который говорилъ: *разгорю житницы моя и большія созижду*.... Вѣроятно этотъ богачъ думалъ, что огромные запасы хлѣба необходимы для его самосохраненія, или можетъ быть онъ полагалъ, что богатство нужно для его общественнаго значенія въ Іудеѣ.... Главное въ вопросѣ о распредѣленіи собственности между членами общества, это—кто долженъ быть судьей относительно того количества, исключительное пользованіе которымъ согласно съ благосостояніемъ всего общества? Гоббзъ считалъ этимъ судьей справедливаго государя. Но Кумберландъ совсѣмъ и не думалъ касаться вопроса о справедливомъ распредѣленіи правъ

(1) Les loix de la nat. ch. VIII. p. 365—366.

собственности въ государствѣ. Его понятія объ общественной справедливости ограничивались тѣмъ, что человѣкъ богатый можетъ и обязанъ удѣлять бѣдному столько, сколько онъ найдетъ нужнымъ и согласнымъ съ своими личными расчетами. Такимъ образомъ, проблема наиболѣе справедливаго распредѣленія правъ и обязанностей въ государствѣ сводится у него къ посильной помощи бѣднымъ. Таковъ окончательный выводъ и практическій результатъ изслѣдованія „законовъ природы“, т. е. принциповъ естественной справедливости! Это понятіе о справедливости у Кумберланда не было случайнымъ: оно служило выраженіемъ его *консерватизма*, стремленія сохранить неприкосновеннымъ существующій порядокъ вещей въ общественной и политической сферѣ. Кумберланду казалось, что гармонія интересовъ отдѣльныхъ членовъ общества, составляющая проявленіе здоровой жизни соціальнаго организма, уже существуетъ. Свое поклоненіе предъ фактомъ онъ возводилъ въ догматъ *разумности всего существующаго*. „Вещи“, писалъ онъ, „всегда существуютъ такъ, какъ требуетъ правый разумъ“ (1). Въ частности раздѣлъ благъ между членами общества уже сдѣланъ и, притомъ — такимъ образомъ, что удовлетворяетъ требованіямъ всеобщей пользы и даетъ возможность наслаждаться счастьемъ всѣмъ людямъ, если только они сами не будутъ пренебрегать своими интересами. Всякое стремленіе къ нововведеніямъ въ этомъ отношеніи Кумберланду казалось *несправедливымъ* на томъ основаніи, что оно вызываетъ антагонизмъ интересовъ, разстраиваетъ общественную гармонію и ведетъ къ раздорамъ и усобицѣ. Въ томъ же консервативномъ духѣ онъ говоритъ о существовавшей въ то время формѣ правленія, о распредѣленіи политическихъ правъ въ государствѣ, а также и о международныхъ отношеніяхъ. „Я настаиваю“, писалъ онъ, „что справедливо сохранять ненарушимо старый раздѣлъ владѣній, какъ во всякомъ государствѣ, такъ и между различными націями; потому что опытъ достаточно уже показалъ пользу существующаго порядка вещей для общественнаго блага“ (2).

---

(1) *Ibidem*: ch. I. § 27. p. 81—82.
(2) *Ibidem:* ch. VII. § 9. p. 357.

Это желаніе отстоять существующій строй жизни со всѣми его недостатками весьма понятно у Кумберланда, епископа господствующей Церкви, по своимъ политическимъ убѣжденіямъ принадлежавшаго къ партіи торіевъ; поэтому можно бы обойти этотъ фактъ молчаніемъ. Но консерватизмъ Кумберланда имѣетъ интересъ, какъ логическое послѣдствіе его оптимизма, находится въ связи съ его *фаталистической* теоріей общества, — съ его ученіемъ, что общество всегда стремится само собой, какъ бы автоматически, къ возстановленію правильности и гармоніи своихъ функцій. Конечно, если всякій членъ общества отлично понимаетъ свои интересы и зависимость ихъ отъ благосостоянія всего общества, если кромѣ того онъ одушевленъ чувствомъ благосклонности къ своимъ ближнимъ; то общество такихъ образцевыхъ людей весьма легко можетъ придти къ взаимному соглашенію всѣхъ частныхъ интересовъ, къ полной гармоніи эгоистическихъ стремленій, которыя, при этихъ условіяхъ, должны быть преобразованы въ соціальномъ духѣ, въ цѣляхъ общественной пользы. Интересно, также, сопоставить и сравнить эту теорію Кумберланда съ теоріей Гоббза. Послѣдній, не смотря на свой грубый матеріализмъ и низкое понятіе о человѣческой природѣ, былъ недоволенъ порядкомъ вещей, существовавшимъ въ то время, когда онъ жилъ и писалъ. Онъ былъ пораженъ антагонизмомъ между разными партіями въ государствѣ и сепаратизмомъ интересовъ, которые исключительно преслѣдовала каждая изъ нихъ. Средствомъ установленія общественнаго порядка и гармоніи, въ видахъ пользы всѣхъ и каждаго, онъ считалъ крѣпкую центральную власть въ государствѣ. Нѣкоторый политическій идеализмъ быть не чуждъ теоріи Гоббза: идеаломъ его была революція, исходящая отъ правительства, а не отъ народа, но во всякомъ случаѣ направленная къ общественному благу. Революціонныя тенденціи Гоббза простирались такъ далеко, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ готовъ былъ допустить активное сопротивленіе подданныхъ верховной власти. Этотъ характеръ политической теоріи Гоббза не ускользнулъ отъ Кумберланда: онъ упрекалъ Гоббза, что государство онъ основывалъ не на *правѣ*, а на *силѣ*, и что этотъ принципъ ведетъ къ революціоннымъ послѣдствіямъ (1). Но Кумбер-

(1) *Ibidem:* ch. V. § 53. p. 316—317.

ланду также мало, если еще не меньше, какъ и Гоббзу, удалось понять тѣ нравственныя силы, на которыхъ основывается общественно-государственный складъ жизни, благодаря которымъ онъ не только сохраняется, но и улучшается, не только покоится, но и двигается впередъ въ прогрессивномъ направленіи. Если Гоббзъ основывалъ государство на силѣ одного или немногихъ лицъ, облеченныхъ верховной властью; то Кумберландъ полагалъ въ основаніе всего политическаго и соціальнаго строя *силу совершившагося факта*, исторически установившагося распредѣленія правъ и обязанностей, благъ и золъ, привилегій и тягостей, между членами общества и цѣлыми ихъ группами. Такая теорія, признающая несправедливымъ всякое стремленіе къ улучшеніямъ въ политической и общественной сферѣ, узаконяетъ всякую несправедливость, всѣ грубыя и утонченныя насилія, — всѣ захваты силы, когда либо совершившіеся въ длинномъ ряду вѣковъ, составляющихъ историческую жизнь народа. Морально-политическая теорія Кумберланда имѣетъ эту тенденцію; поэтому, не смотря на свой религіозный колоритъ, не смотря на высокое понятіе о человѣческой природѣ и идеалистическія прославленія добродѣтели, она не можетъ быть названа правильной теоріей человѣческой жизни; въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ она стоитъ даже ниже грубо-реалистической теоріи Гоббза. Добродѣтель, замыкающаяся въ себѣ самой, въ сферѣ субъективныхъ чувствованій, гармоническихъ настроеній и, въ то же время, самодовольно закрывающая глаза на существующее зло, — имѣетъ также мало цѣны, какъ и прямое отрицаніе всякой добродѣтели. Теорія, признающая всѣ идеалы уже осуществившимися и всѣ стремленія къ лучшему устройству человѣческихъ дѣлъ и отношеній — вредными и несправедливыми, ничѣмъ не лучше прямаго отрицанія всякихъ высшихъ идеальныхъ стремленій человѣчества. — Отрицаніе *идеи права*, въ смыслѣ высшей идеальной справедливости, какъ нормативнаго закона человѣческой жизни, и признаніе *силы* этимъ регулирующимъ началомъ чѣловѣческихъ дѣлъ и отношеній, по нашему убѣжденію, есть грубая ошибка. Но теорія, *выдающая силу за право*, прикрывающая несправедливость священнымъ именемъ права, — хуже и опаснѣе прямаго честнаго признанія, что человѣческими дѣлами заправляетъ

единственно сила, тогда какъ понятіе о правѣ есть не что иное, какъ утопія мечтательнаго идеализма. Ученіе, открыто признающее силу регулятивнымъ принципомъ общественныхъ, политическихъ и международныхъ отношеній, вынуждено допустить, что сила можетъ быть отражаема силой же, что соединеніе многихъ слабыхъ силъ можетъ уравновѣситъ и преодолѣть большую силу одного или немногихъ, что въ судьбѣ народовъ всегда возможно и дѣйствительно происходило перемѣщеніе силы съ однихъ членовъ общества на другіе, сопровождавшееся улучшеніями разныхъ сторонъ общественнаго быта и клонившееся къ прогрессу всего общества. Выводы этой *реалистической* теоріи, такимъ образомъ, въ значительной мѣрѣ могутъ совпадать съ заключеніями высшей и, по нашему убѣжденію, болѣе вѣрной *идеалистической* теоріи, которая признаетъ регулятивнымъ принципомъ жизни нравственныя идеи добра и справедливости, и которая смотритъ на исторію человѣчества, какъ на постепенное осуществленіе этихъ высшихъ идеаловъ. Исторія, правда, нерѣдко представляетъ примѣры торжества грубой силы надъ правомъ; но идеальная теорія человѣческой жизни выставляетъ и всѣми научными средствами защищаетъ то требованіе, чтобы сила всегда была заодно съ правомъ, чтобы она принадлежала тѣмъ лицамъ, сословіямъ и цѣлымъ народамъ, на сторонѣ которыхъ въ данный моментъ или эпоху находится и право. Ученіе Кумберланда о неизмѣняемости существующаго распредѣленія силы, безъ всякаго вниманія къ его справедливости, представляетъ прямое отрицаніе истинныхъ понятій о нравственности и правѣ и находилось въ противорѣчіи съ прогрессивными стремленіями своего вѣка. Отчасти вслѣдствіе этого ультраконсервативнаго характера, отчасти по причинѣ научной слабости и литературныхъ недостатковъ, она не оказала особаго вліянія на дальнѣйшее развитіе нравственной философіи въ Англіи (1).

---

(1) Теорія Кумберланда имѣла вліяніе на позднѣйшихъ теологовъ, представителей интеллектуальной школы въ этикѣ, какъ напримѣръ—*Самуэля Клерка* (Samuel Clarke), который въ своемъ сочиненіи о нравственности дѣлаетъ ссылки на трактатъ Кумберланда

Теорія Кумберланда есть послѣднее, довольно крупное, не лишенное оригинальности и нѣкоторыхъ элементовъ научности, явленіе въ исторіи англійской этики XVII вѣка. Въ заключеніе мы считаемъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько общихъ замѣчаній относительно результатовъ, достигнутыхъ наукой о нравственности за эту эпоху. Конечно, эти завоеванія въ одномъ изъ наиболѣе трудныхъ отдѣловъ научнаго знанія не могли быть очень значительными. Сложность явленій нравственной жизни, тѣсная ихъ зависимость отъ другихъ болѣе общихъ законовъ тѣлесной и душевной природы человѣка, ближайшее ихъ соотношеніе съ явленіями и законами соціальной и политической жизни, служатъ достаточнымъ объясненіемъ общей неудовлетворительности моральныхъ теорій XVII вѣка. Этика и родственныя съ ней науки, какъ философія права и теорія государства или политика, не могли въ своемъ развитіи подняться выше общаго уровня научнаго знанія вообще, а особенно болѣе основныхъ теоретическихъ наукъ о человѣкѣ. Во всякомъ случаѣ въ XVII вѣкѣ въ Англіи, вмѣстѣ съ первыми проявленіями самостоятельной философской мысли, было положено первое твердое основаніе для научной разработки науки о нравственности. Это была эпоха установленія общихъ научныхъ точекъ зрѣнія на факты нравственной жизни и разработки первоначальныхъ пріемовъ изслѣдованія и объясненія этихъ фактовъ. Въ это время этика, находившаяся до сихъ поръ подъ опекой теологіи и пробавлявшаяся нѣкоторыми остатками классической эпохи, снова была введена въ общую родную семью наукъ о природѣ и человѣкѣ. Важнѣйшая заслуга Бэкона и Гоббза для этики и всѣхъ вообще моральныхъ наукъ о человѣкѣ состояла въ распространеніи идеи причинной зависимомости и закона на явленія человѣческой жизни, не исключая и произвольныхъ дѣйствій человѣка. Вмѣстѣ съ этой идеей этика получила твердое основаніе для всѣхъ дальнѣйшихъ изслѣдованій нравственной жизни въ научномъ духѣ. Выходя изъ этого основнаго принципа, Гоббзъ подвергъ рѣшительной и, для того времени, блестящей

критикѣ схоластическую теорію свободы воли, включавшую прямое отрицаніе причинной зависимости актовъ воли и произвольныхъ дѣйствій человѣка. Вмѣстѣ съ распространеніемъ идеи однообразія и закона на факты человѣческой дѣятельности было положено начало освобожденію этики отъ теологіи и метафизики, т. е. постепенному исключенію сверхопытныхъ началъ и причинъ изъ науки о нравственности. Необходимость оградить себя отъ теологіи, отъ теологической опеки и теологическихъ принциповъ и точекъ зрѣнія, составляла жизненный вопросъ для возродившейся науки о нравственности. Тоже слѣдуетъ сказать и о необходимости освобожденія отъ традиціональной метафизики, съ ея не провѣренными предположеніями, туманными принципами и ненаучными пріемами. Мы указали недостатки, неизбѣжно проистекавшіе изъ слишкомъ поспѣшнаго и философски недостаточно подготовленнаго отдѣленія этики отъ теологіи и религіозной метафизики. Отсутствіе какъ критическихъ, такъ и положительныхъ изслѣдованій религіи и религіозныхъ основаній нравственности, составляетъ одинъ изъ существенныхъ недостатковъ англійской философіи XVII вѣка, — недостатокъ, конечно, обусловливавшійся невозможностью совершенно свободнаго изслѣдованія вопросовъ этого рода въ то время. Правда, нѣкоторыя начала критическаго отношенія къ теологіи и метафизикѣ были положены уже въ философіи XVII вѣка въ философскихъ идеяхъ Бэкона и Гоббза; но эти начала получили полное развитіе только въ XVIII столѣтіи, при болѣе благопріятныхъ условіяхъ для свободы мысли и благодаря общимъ успѣхамъ философской критики.

Съ освобожденіемъ отъ теологіи, хотя и неполнымъ, и съ первыми началами такой же эманципаціи отъ метафизики, въ XVII вѣкѣ возникаетъ и постоянно зрѣетъ идея о необходимости психологическаго изслѣдованія нравственной жизни. Результаты этой плодотворной идеи опять обнаружились въ полномъ объемѣ только въ слѣдующемъ и нынѣшнемъ столѣтіяхъ, но они были немаловажны уже и въ XVII вѣкѣ. Достаточно вспомнить здравыя идеи Гоббза объ ассоціаціи идей, его первыя попытки классификаціи и анализа страстей, его ученіе о мотивахъ и, вообще, тѣхъ психологическихъ процессахъ, которые предшествуютъ произвольнымъ дѣйствіямъ и обусловлива-

ютъ ихъ характеръ и направленіе. То обстоятельство, что этотъ философъ обратилъ вниманіе на низшія эгоистическія побужденія человѣческой дѣятельности и опустилъ изъ виду высшія идеальныя стремленія, къ числу которыхъ принадлежатъ и нравственные мотивы дѣйствій, конечно, составляетъ односторонность и важный недостатокъ его психологической и моральной теоріи. Но для общаго развитія науки о нравственности это обстоятельство было скорѣе выгоднымъ; потому что низшія чувствованія, вытекающія изъ стремленія къ самосохраненію, суть болѣе простые, болѣе основные факты психической жизни. Они сохраняются, лишь видоизмѣняясь на высшихъ степеняхъ психической жизни и, во всякомъ случаѣ, находятся въ тѣсной связи со всѣми ея высшими проявленіями. Обращаясь къ чувствамъ удовольствія и страданія, Гоббзъ обращался къ самымъ корнямъ нашей психической жизни и дѣятельности, изслѣдованіе которыхъ составляетъ необходимое предположеніе для научнаго объясненія всѣхъ болѣе сложныхъ и высшихъ фактовъ душевной жизни. Тогда какъ всѣ громкія разглагольствованія, не основанныя на точныхъ психологическихъ изслѣдованіяхъ, о высшихъ свойствахъ и стремленіяхъ души составляютъ совершенно безполезный балластъ для психологіи и психологической этики. Во всякомъ случаѣ, въ XVII вѣкѣ были сдѣланы лишь первыя, еще весьма неудовлетворительныя, попытки изслѣдованія нравственности со стороны ея психологическихъ основаній; такъ что въ этомъ отношеніи оставалось широкое, едва початое поле научной обработки для психологовъ и моралистовъ слѣдующаго и настоящаго столѣтій. Особенно обращаетъ вниманіе почти полное отсутствіе психологіи духовныхъ волненій; такъ какъ попытки классификаціи и нѣкотораго анализа страстей у Гоббза и Мора представляются весьма неудовлетворительными. То общее положеніе Гоббза, что мотивами воли служатъ чувства удовольствія и страданія было правильно, но отличалось слишкомъ общимъ и неопредѣленнымъ характеромъ и оставляло вопросъ о мотивахъ собственно нравственной воли и нравственныхъ дѣйствій безъ всякаго отвѣта.

Господствующимъ направленіемъ моральныхъ теорій, преобладающимъ тономъ всѣхъ разсужденій о нравственности былъ раціонализмъ: нравственность разсматривалась

съ интеллектуальной ея стороны и главное вниманіе было обращено на моральныя идеи, а не моральныя чувства. Отсюда, ближайшей задачей для англійской этики было опроверженіе тооріи врожденныхъ идей: оно было необходимо для всѣхъ дальнѣйшихъ успѣховъ психологіи и этики, служило необходимымъ условіемъ анализа моральныхъ идей чувствъ и актовъ воли и изслѣдованія ихъ естественнаго происхожденія и развитія. Первыя основанія для критики теоріи врожденности были положены Гоббзомъ, который обратилъ вниманіе на разнообразіе и противорѣчіе моральныхъ понятій въ человѣчествѣ и, такимъ образомъ, показалъ несостоятельсть гипотезы, требовавшей всеобщаго согласія людей въ врожденныхъ понятіяхъ и истинахъ. Какъ скоро предположеніе врожденности моральныхъ идей, вслѣдствіе этого смѣлаго нападенія Гоббза, сдѣлалось весьма сомнительнымъ, должна была возникнуть мысль о естественномъ происхожденіи и постепенномъ развитіи или возрастаніи понятій о добрѣ и злѣ. Мы видѣли, что Кумберландъ старался показать, какимъ образомъ общественныя отношенія между людьми должны были привести ихъ къ моральнымъ понятіямъ,—къ сознанію необходимости въ своихъ дѣйствіяхъ, направленныхъ къ личному благу, принимать во вниманіе благо ближнихъ и всего общества. Но онъ былъ не въ состояніи рѣшить эту въ высшей степени сложную проблему; такъ какъ ни у него, ни у ближайшихъ его преемниковъ не доставало научныхъ средствъ объяснить происхожденіе нравственныхъ и соціальныхъ чувствъ и понятій въ человѣчествѣ. Во всякомъ случаѣ, хорошо было уже и то, что эта попытка была сдѣлана. Съ тѣхъ поръ идея естественнаго происхожденія нравственности получила право гражданства въ этикѣ и сдѣлалась руководительнымъ началомъ всѣхъ дальнѣйшихъ изслѣдованій нравственной жизни.

Въ англійской этикѣ весьма рано обнаружились тѣ направленія, борьба между которыми наполняетъ собой всю дальнѣйшую ея исторію. Мы видѣли зарожденіе утилитаризма, эвдемонизма, интуитивной и апріорной морали. Но эти направленія, вслѣдствіе своего слабаго развитія, недостаточно еще обособились: въ нѣкоторыхъ пунктахъ они представляютъ рѣзкое различіе, но въ другихъ—въ значиной мѣрѣ смѣшиваются между собою; такъ что у одного

и того же моралиста, рядомъ съ положеніями утилитирнаго характера, нерѣдко можно встрѣтить такія, которыя могли быть приняты, единственно, на началахъ интуитивной теоріи. Первоначально моральныя теоріи въ Англіи примыкали къ теоріямъ философскихъ школъ Греціи; такъ что направленія, на которыя распалась новая этика, отчасти были продолженіемъ и развитіемъ главнѣйшихъ направленій классической эпохи. Моральное ученіе Гоббза представляетъ значительные слѣды вліянія морали Епикура. Кэмбриджскіе новоплатоники склонялись къ идеально-мистическимъ воззрѣніямъ на добродѣтель Платона и александрійцевъ. Кумберландъ во многихъ пунктахъ сходился съ Аристотелемъ и стоиками, стараясь занять среднее положеніе между эвдемонизмомъ перваго и моральнымъ ригоризмомъ послѣднихъ. Этика Аристотеля, отличавшаяся изъ всѣхъ греческихъ моральныхъ теорій наибольшей научностью, была хорошо извѣстна всѣмъ англійскимъ моралистамъ XVII вѣка; такъ какъ всѣ они должны были изучать моральные трактаты Аристотеля, съ богословско-схоластическими комментаріями на нихъ, въ тогдашнихъ университетахъ. Нѣкоторыя особенности англійскихъ моральныхъ теорій XVII вѣка объясняются классическими вліяніями. Такъ спорный вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли нравственность считать естественной человѣку, или она существуетъ лишь въ силу законовъ и постановленій государства—былъ, продолженіемъ споровъ между стоиками и епикурейцами, между защитниками морали *φύσει* и *θέσει*. Правда, этотъ вопросъ въ новое время имѣлъ болѣе практическое, болѣе жизненное значеніе, чѣмъ въ Греціи въ періодъ значительнаго упадка ея политической жизни.

Этотъ вопросъ, предъ которымъ оказалась безсильной греческая философія, былъ весьма удачнымъ началомъ для новыхъ изслѣдованій нравственности. Онъ касался наиболѣе существенныхъ пунктовъ этики, именно — основаній нравственности въ самой человѣческой природѣ, въ ея естественныхъ свойствахъ и способностяхъ. Для рѣшенія этой весьма сложной проблемы приходилось вмѣсто метафизическихъ гипотезъ обратиться къ наблюденію самой психической природы человѣка и къ опытному изслѣдованію ея силъ и способностей. Такимъ образомъ стремленіе къ уясненію практической проблемы возбуждало интересъ къ психологическимъ изслѣдованіямъ и от-

части направляло ихъ извѣстнымъ образомъ. Такъ вопросъ о происхожденіи знанія, вслѣдствіе этого практическаго направленія англійской философіи, сначала былъ, собственно, вопросомъ о происхожденіи моральныхъ идей. Болѣе общее значеніе онъ получилъ только у Локка, но какъ у него, такъ и у его преемниковъ происхожденіе моральныхъ понятій всегда было предметомъ особаго вниманія и интереса. Около центральной проблемы о нравственной природѣ человѣка стали группироваться другія, находившіяся съ ней въ тѣсной связи, какъ напримѣръ— о происхожденіи моральныхъ понятій и мотивахъ нравственнаго поведенія. Вслѣдствіе особыхъ условій новой философіи, гносеологическая проблема получила въ ней болѣе выдающееся положеніе, чѣмъ въ философскихъ школахъ Греціи; хотя первыя теоріи познанія, какъ эмпирическая, такъ и апріорная, представляютъ немного оригинальнаго сравнительно съ воззрѣніями древнихъ. Не смотря на нѣкоторыя новаторскія идеи, понятія о знаніи въ философіи Гоббза и Кудворта во многомъ представляются повтореніемъ идей греческихъ сенсуалистовъ и защитниковъ врожденнаго знанія. Эта близость къ воззрѣніямъ классической эпохи замѣтна также и въ ученіи англійскихъ философовъ XVII вѣка о мотивахъ нравственности. Съ нѣкоторой опредѣленностью объ этомъ вопросѣ высказались Гоббзъ и Кумберландъ, но они оба склонялись къ эгоистической теоріи мотивовъ: одинъ въ духѣ эпикурейскомъ, другой—въ болѣе близкомъ къ ученію Платона и стоиковъ. Мысль о безкорыстныхъ мотивахъ моральнаго поведенія, о самоотверженіи, моральномъ долгѣ, уваженіи къ нравственному закону, вообще — о высшихъ идеальныхъ побужденіяхъ нравственной воли и особенностяхъ нравственнаго характера, представляется отсутствующей въ моральныхъ теоріяхъ этой эпохи. Зависимостью отъ классическихъ воззрѣній объясняется и то, съ перваго взгляда, весьма странное обстоятельство, замѣченное нами, что ученіе о специальныхъ добродѣтеляхъ даже у теологовъ, какъ Моръ и Кумберландъ, имѣло скорѣе языческій, чѣмъ христіанскій характеръ.

Впрочемъ не слѣдуетъ преувеличивать вліянія греческой моральной философіи на англійскихъ моралистовъ XVII вѣка: не всѣ они и не въ одинаковой мѣрѣ нахо-

дились подъ этимъ вліяніемъ. Ученіе утилитаристовъ съ самаго начала, у самого Бэкона, отличалось новымъ духомъ, включало въ себѣ новаторскія идеи, неизвѣстныя мыслителямъ древности. Вмѣсто идеи *наивысшаго блага*, составлявшей исходный пунктъ и основный принципъ классическихъ умозрѣній о нравственности, выдѣляется новый принципъ *всеобщей пользы*. Бэконъ сознавалъ превосходство этого принципа предъ старымъ и надѣялся въ немъ найти ключъ къ разрѣшенію споровъ между стоиками и епикурейцами о цѣли человѣческой жизни и поведенія. Къ такому же примиренію стремился и Кумберландъ, опираясь на томъ же принципѣ утилитаризма. Гоббзъ относился къ идеѣ наивысшаго блага съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ: онъ находилъ въ этомъ понятіи супранатуральный элементъ, который онъ хотѣлъ совсѣмъ исключить изъ этики, ограничивши ея изслѣдованія задачами и цѣлями земной жизни. Понятія древнихъ о наивысшемъ благѣ, какъ цѣли всѣхъ человѣческихъ стремленій, отличались эстетическимъ характеромъ. Нравственнымъ идеаломъ было для нихъ сочетаніе добраго и прекраснаго, καλὸν κἀγαθόν, въ поведеніи; нравственная жизнь имъ представлялась своего рода искусствомъ художественнаго образованія характера согласно съ этимъ идеаломъ. Утилитарный взглядъ на нравственность, напротивъ, отличается практическимъ направленіемъ: онъ или совсѣмъ игнорируетъ эстетическія стороны добродѣтели, или оцѣниваетъ ихъ съ точки зрѣнія полезности, признаетъ ихъ на столько, на сколько онѣ располагаютъ человѣка къ общеполезнымъ дѣйствіямъ. Главное вниманіе утилитариста обращено не столько на потребности нѣкоторыхъ только избранниковъ, которые могутъ культивировать въ себѣ изящныя свойства характера, сколько на насущныя нужды большинства членовъ общества. Этотъ практическій взглядъ на нравственность, строго говоря, слѣдуетъ считать одностороннимъ; онъ можетъ даже вести къ узкому понятію о задачахъ и цѣляхъ человѣческой жизни и къ нѣкоторому пониженію нравственныхъ идеаловъ. Будучи доведенъ до крайности, онъ ведетъ къ пренебреженію тѣми доблестями нравственнаго характера, которыя ближайшимъ образомъ составляютъ совершенство самого нравственнаго лица, тогда какъ ихъ значеніе для пользы всего общества представляется болѣе или менѣе отдаленнымъ.

Но за то утилитарное направленіе англійской этики имѣло свои выгоды, свои достоинства, которыхъ не доставало эстетической морали древнихъ. Своимъ вниманіемъ къ потребностямъ и нуждамъ народной массы и требованіемъ болѣе равномѣрнаго распредѣленія благъ жизни, политическихъ правъ и общественныхъ тягостей, утилитаризмъ вѣрнѣе выражаетъ духъ христіанскаго ученія о всеобщей любви къ человѣчеству, чѣмъ мораль личнаго совершенства и находится въ соотвѣтствіи съ всѣми прогрессивными стремленіями новой эпохи въ жизни европейскихъ народовъ. Правда, утилитаризмъ писателей XVII вѣка отличается въ большей или меньшей мѣрѣ консервативнымъ направленіемъ; но вообще утилитаризму болѣе сродны либеральныя тенденціи, — стремленіе къ улучшенію положенія низшихъ сословій и къ уравненію въ обществѣ правъ и обязанностей. Этотъ либерально-прогрессивный характеръ утилитарной этики въ Англіи обнаружился уже гораздо позже, вмѣстѣ съ общимъ прогрессомъ соціально-политическаго сознанія въ обществѣ; но теоретическія основанія для этихъ практическихъ требованій и приложеній были заложены уже въ утилитарныхъ теоріяхъ XVII вѣка. Но главное превосходство новой этики эмпирически-утилитарнаго направленія предъ древней состояло въ ея стремленіи къ научной строгости. Древнимъ мыслителямъ, разсуждавшимъ о нравственности, не доставало *объективнаго критерія* нравственности, т. е. способа, или методы рѣшенія всѣхъ вопросовъ касающихся моральнаго поведенія,—рѣшенія, опирающагося на объективномъ изслѣдованіи разныхъ фактовъ человѣческой жизни и разнообразныхъ отношеній между людьми. Древняя этика не выходила изъ сферы внутреннихъ настроеній, чувствъ и вкусовъ самого моральнаго дѣятеля. Рекомендуя добродѣтель, прославляя ея достоинство и счастье, греческіе философы опирались на своемъ внутреннемъ опытѣ, или имѣли въ виду чувства, пережитыя ими самими. Когда они аппелировали къ свидѣтельству людей лучшихъ, наиболѣе мудрыхъ, какъ-бы *экспертовъ добродѣтели*, они подразумѣвали, конечно, себя самихъ, или людей одинаковыхъ съ ними убѣжденій и вкусовъ. Напримѣръ, когда Платонъ признавалъ высшимъ моральнымъ совершенствомъ *теорію*, т. е. созерцаніе единства идеи среди разнообразія феноменовъ; то, конечно, онъ могъ

быть понятъ лишь немногими мыслителями, также высоко цѣнившими умственную дѣятельность. Или, когда Аристотель училъ, что добродѣтель есть средина между двумя крайностями; то онъ не могъ указать иного способа находить эту средину,—опредѣлять, когда извѣстныя свойства характера, переступая ее, становятся моральной слабостью, —кромѣ собственнаго чувства мѣры, какъ-бы своего рода художническаго такта самого моральнаго лица. Новая этика, въ лицѣ наилучшихъ своихъ представителей, становясь на утилитарную точку зрѣнія, заявила недовѣріе къ субъективнымъ чувствамъ и настроеніямъ, какъ средству оцѣнки нравственнаго характера дѣйствій. Въ этомъ случаѣ основатели утилитарной этики держались тѣхъ же научныхъ принциповъ, выходили изъ тѣхъ же научныхъ стремленій, которыя составляютъ неизбѣжное предположеніе всѣхъ наукъ о природѣ, элиминирующихъ субъективные элементы нашихъ воспріятій, представленій и понятій о внѣшнемъ мірѣ. Способомъ этого исключенія въ естествознаніи служитъ методическій опытъ, правильныя индукціи и повѣрка. Какимъ образомъ возможно приложеніе такихъ же или аналогичныхъ пріемовъ изслѣдованія въ этикѣ, въ отношеніи къ фактамъ частной и общественной нравственности? Конечно, это—такой сложный вопросъ, который во всемъ его объемѣ не могъ быть рѣшенъ первыми основателями научной этики въ XVII вѣкѣ. Но, во всякомъ случаѣ, первое приближеніе къ рѣшенію этой проблемы было сдѣлано посредствомъ замѣны *субъективнаго критерія* нравственности, господствовавшаго до сихъ поръ подъ разными наименованіями, — *объективнымъ критеріемъ пользы*, Эта идея нравственнаго критерія, какъ объективнаго, всѣмъ доступнаго способа моральной оцѣнки, составляетъ новое явленіе въ исторіи этики, неизвѣстное древнимъ. Она служила выраженіемъ научныхъ тенденцій новой эпохи и составляетъ, поэтому, безспорную заслугу англійскихъ утилитаристовъ XVII столѣтія.

Мы не будемъ теперь входить въ подробную оцѣнку утилитаризма, которую оставляемъ для дальнѣйшихъ отдѣловъ нашего труда, когда мы будемъ имѣть дѣло съ наиболѣе развитыми моральными теоріями этого направленія. Замѣтимъ только, что утилитарный способъ рѣшенія нравственныхъ вопросовъ безспорно имѣетъ для

себя основанія и, при правильномъ его употребленіи, можетъ приводить къ цѣннымъ выводамъ. Нравственные поступки *могутъ* и *должны* быть разсматриваемы со стороны ихъ внѣшнихъ послѣдствій, ихъ полезнаго или вреднаго вліянія на благосостояніе самого дѣятеля и всего общества. Раскрытіе всѣхъ разнообразныхъ отношеній нравственнаго поведенія къ счастью личному и общественному и установленіе общихъ законовъ этихъ отношеній составляетъ чрезвычайно важный отдѣлъ этики и соціологіи, имѣющій право на существованіе даже и въ томъ случаѣ, если бы была доказана несостоятельность утилитаризма, какъ окончательной и всесторонней теоріи нравственности. Мы должны сказать даже больше, допустить большее значеніе утилитарной точки зрѣнія на нравственность. Изслѣдованіе нравственности въ ея отношеніи къ счастью должно вести къ уясненію разныхъ фактовъ нравственной жизни, по отношенію къ которымъ субъективная метода этики оказывается безсильной. Послѣдствіемъ утилитарнаго принципа и утилитарной методы былъ болѣе широкій взглядъ на нравственность и ея значеніе въ жизни человѣческихъ обществъ, лучшій и болѣе надежный способъ рѣшенія моральныхъ вопросовъ, возникающихъ вслѣдствіе коллизіи моральныхъ правилъ, и болѣе научное отношеніе къ чрезвычайно важному вопросу о происхожденіи моральныхъ понятій и чувствъ. Принципъ всеобщей пользы былъ собственно *критическій принципъ новой этики*, обладая которымъ, она могла смѣло приступить къ оцѣнкѣ разныхъ фактовъ частной и общественной нравственности,— добродѣтелей и пороковъ или того, что считается добродѣтелью и порокомъ, т. е. популярныхъ понятій о нравственности, — обычаевъ, освященныхъ религіей или просто своей стародавностью, — общественныхъ порядковъ и законовъ. Это критическое употребленіе утилитарнаго принципа, аналогичное съ тѣмъ, какое было дано понятію *опыта* въ критикѣ метафизическихъ идей въ школѣ Локка, было сдѣлано гораздо позже, отчасти въ XVII, а особенно въ нынѣшнемъ столѣтіи. Но основанія этой моральной критики были выработаны въ XVII вѣкѣ, въ чемъ и состоитъ важнѣйшая заслуга основателей утилитарной этики Бэкона, Гоббза и Кумберланда. Первыя сѣмена дальнѣйшаго развитія англійской этики были положены изслѣдованіями

этихъ мыслителей. Интуитивныя теоріи этой эпохи представляютъ мало оригинальнаго, хотя и въ нихъ были даны нѣкоторые элементы будущаго развитія моральныхъ теорій въ этомъ направленіи. Но, во всякомъ случаѣ, мы едва ли ошибемся, если закончимъ слѣдующимъ замѣчаніемъ, что утилитарныя идеи заключали въ себѣ наибольшую долю научности и, сдѣлавшись какъ бы центромъ притяженія для другихъ научныхъ идей и научныхъ пріемовъ, вывели этику изъ ея прежняго неподвижнаго состоянія и поставили ее на путь правильнаго роста и здороваго развитія.

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	*строки:*	НАПЕЧАТАНО:	СЛѢДОВАЛО НАПЕЧАТАТЬ:
4	св. 23	politis	politics
6	— 8	по этому	поэтому
16	сн. 1	систематизируется	систематизируются
17	св. 1	основаині	основаніи
—	сн. 18	наукм	науки
—	— 15	dé	déi
18	св. 12	Эпикура	Епикура (1)
—	сн. 4	Philosochie	Philosophie
23	— 9—10	нравствености	нравственности
—	— 8	принципивъ	принциповъ
30	св. 12	возрѣній	воззрѣній
34	— 15	служитъ	служить
37	— 6	другого	другаго
38	сн. 11	возобновенія	возобновленія
39	— 8	Тотже	Тотъ же
40	св. 7	призракъ	признакъ
50	— 13—14	воспринимамаются	воспринимаются
51	— 15	предметъ	предмета
53	— 17	можетъ	могутъ
55	сн. 13	изслѣдовонія	изслѣдованія
57	св. 10	которую	которыя
60	— 15	самороздвоенія	самораздвоенія
61	— 21	интунтивныхъ	интуитивныхъ
—	сн. 6	нравственному	правильному
72	св. 10	справедливости	и справедливости
75	— 12	Итнуитивныя	Интуитивныя
—	— 14	индувидуума	индивидуума
76	— 10	члена	членъ
—	— 11	подчиненнаго	подчиненный
79	сн. 18	возрѣніями	воззрѣніями
80	св. 8	увеличивающйеся	увеличивающейся
—	сн. 11	говорилъ, это разумѣ	говорилъ это, разумѣя

(1) Вездѣ въ этомъ словѣ и производныхъ отъ него вмѣсто э должно быть е.

Стр.	*строки:*	НАПЕЧАТАНО:	СЛѢДОВАЛО НАПЕЧАТАТЬ:
81	св. 3	политическое	политической
—	— 8	ее	ея
—	— 11	превосходства	превосходству
82	сн. 14	Grundtlinien	Grundlinien
—	— 13	Geschiche	Geschichte
87	— 18	тенерь	теперь
94	св. 10	съ	въ
96	сн. 15	стагирита	Стагирита
106	— 1	haw	Law
109	св. 1	осужденіе	сужденіе
113	сн. 12	е. е.	т. е.
114	св. 20	которыя	которые
120	— 1	живости	живописи
134	сн. 12	этаго	этого
137	— 3	Moral,	Moral-
141	— 19	составленыхъ	составленныхъ,
156	— 6	нѣкоторыя	нѣкоторые
—	— 5	другія	другіе
157	св. 7	могушій	могущій
—	сн. 17	обыкновенно	обыкновенно,
164	— 9	жизни	жизни,
171	— 8	самаго	самого
173	— 8	Бэнтама	Бентама
187	св. 14	вырабатывались	выработывались
189	— 10	теоріи	теоріи врожденнаго
190	— 9	свойственныя	свойственные
191	— 8	освященыхъ	освященныхъ
200	— 10	столько	однѣ
—	— —	сколько	но и
—	сн. 12	Гоббза	Гоббза,
—	— 10	правѣ;	правѣ,
201	св. 3	растетъ	ростетъ
202	сн. 7	самаго	самого
205	св. 10	коренной	коренный
211	сн. 9	вѣрно	вѣрные
212	— 13	предсказаніе	предсказаніи
231	— 7—6	представляетъ	представляется
248	— 9—8	спруведливымъ	справедливымъ

Стр.	*строкъ.*	НАПЕЧАТАНО:	СЛѢДОВАЛО НАПЕЧАТАТЬ:
266	сн. 13	теорія	теоріи
274	св. 11	сею	идею
275	сн. 2	любагъ	любаго
—	— 1	всемо	всемъ
279	— 9	Элементъ	элементъ
292	— 12	тсоріи	теоріи
—	— 11	дѣйтевительности	дѣйствительности
293	св. 2	полическаго	политическаго
295	— 10	протестанства	протестантства
296	— 4	большее	большое
—	сн. 5	предназначившихся	предназначавшихся
307	— 12	говорит	говоритъ
308	св. 18	sev	seu
—	сн. 2	*Idibem*	*Ibidem*
310	— 2	*Lechlcr*	*Lechler*
313	св. 7	сухій	сухой
324	— 3	фономена	феномена
327	сн. 6	наилучшимъ	наилучшимъ образомъ
329	— 10	какій	какой
331	св. 18	они	онѣ
337	— 4	другій	другой
340	сн. 15	сухій	сухой
—	св. 18	Такій	Такой
—	сн. 17	оторванные	оторванныя
345	св. 19—20	усовершеннаго	усовершенствованнаго
355	сн. 13	не обдуманно	необдуманно
359	св. 21—22	преимущественно.	преимущественно,
360	— 18	философіи	философіи,
364	— 9	Куммерланда	Кумберланда
367	сн. 13	значичельная	значительная
372	св. 5—6	напечатлѣваемыя	напечатлѣваемые
—	— 6—7	составляющія	составляющіе
374	сн. 13	автноміи	автономіи
375	св. 12	изобрести	изобрѣсти
395	сн. 7	обществеенаго	общественнаго
403	св. 1	разсчетами	расчетами

Стр.	*строки:*	НАПЕЧАТАНО:	СЛѢДОВАЛО НАПЕЧАТАТЬ.
414	сн. 10	отваргать	отвергать
417	— 11	чу́бства	чувства
420	— 7	етсь	есть
421	— 14	излѣдованіе	изслѣдованіе
427	св. 15	образцевыхъ	образцовыхъ
429	— 7	уравновѣситъ	уравновѣсить
431	— 11—12	необходисти	необходимости
432	— 3	побуженія	побужденія
—	— 16	естестномъ	естественномъ
434	сн. 16	*φύδει*	*φύσει*

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ.

Мои теории в скульптуре выдают
в ней внутреннюю теорию современности