

Глава VII. Развитие учений о нравственности в новое время (XVII и XVIII века)

Два направления в этике нового времени.— Гоббс и его ученики те же два направления в этике, которые обозначились в Древней Греции, продолжали существовать среди мыслителей и позже, вплоть до середины XVIII века. При этом большинство философов и мыслителей охотно искало объяснения происхождения нравственности в чем-то сверхъестественном, внушённом человеку свыше. Воззрения Платона, развитые и подкреплённые христианской церковью, составляли и ещё составляют сущность этих учений, но при этом они значительно суживаются. Для Платона, как и для Сократа, истинную двигательную силу всего нравственного представляло знание добра. Но это знание не представлялось Платону как полученное извне. В основе мировоззрения Платона и в особенности стоиков лежала мысль, что нравственное чувство, проявляющееся в человеке хотя бы и в несовершенной форме, представляет часть чего-то, что заложено в жизни целого — всего мироздания. Если бы этого не было в самой природе, оно не проявилось бы и в человеке.

Таким образом, между древнегреческой философией и наукой нового времени было, следовательно, нечто родственное, однако христианская церковь и вдохновляемые ею учения употребили все усилия, чтобы вытравить эту мысль из нашего миропонимания. Христианство, правда, внесло в этику, вернее, усилило в ней идеал самопожертвования для блага своих братьев; и, воплотив этот идеал в образе человека-Христа, христианство, подобно буддизму, дало человеку высокий урок нравственности. Но последователи этого учения, а в особенности церковь, скоро стали проповедовать, что добродетели тех, кто стремится в жизни воплотить этот идеал,— вовсе не человеческого происхождения. «Мир во зле лежит»,— говорили они в противоположность мыслителям Древней Греции. Выражая мрачное настроение своего времени, руководители христианской церкви утверждали, что человек настолько безнравственное создание и мир настолько находится во власти злой силы, что создатель мира должен был послать на землю своего сына, чтобы указать людям путь к добру и его мучительной смертью «искупить мир» от зла.

Это учение, как мы видели, так прочно утвердилось, что прошло более полутора тысяч лет, прежде чем среди новой жизни, народившейся в Европе, начали раздаваться голоса, заговорившие о зачатках нравственного в самой природе. Мы уже упоминали о них в предыдущей главе. Но и до настоящего времени такие голоса, в противовес очевидным фактам, заглушаются теми, кто продолжает самоуверенно утверждать, что природа даёт человеку одни только уроки зла, что роль разума в нравственных вопросах должна быть

оценкой того, что даёт нам наибольшее удовлетворение в данной общественной обстановке, и что поэтому если в человеке проявляется нравственное, то оно имеет сверхприродное происхождение.

Тем не менее новое течение в этике, видящее в самом человеке и в окружающей его природе источник его нравственных понятий, развивалось за последние триста лет, несмотря на все препятствия со стороны церкви и государства. И оно делало всё более и более очевидным то утверждение, что наши нравственные понятия произошли и развились совершенно естественным путём из природного человеку и большинству животных чувства ответственности.

Мы и займёмся теперь разбором этих новых учений и увидим, какую борьбу им пришлось выдержать и приходится выдерживать по сие время с противоположным учением, постоянно принимающим новые, иногда искусно замаскированные формы. Но так как естественнонаучное понимание нравственности развивалось несколько различными путями в Англии и во Франции, то мы рассмотрим это развитие порознь в той и в другой стране. Начнём же мы с Англии, где Бэкон был родоначальником нового направления и вслед за ним и Гоббс стал надолго популярным его представителем.

Между тем Гоббс занял совершенно противоположное положение. На его воззрения, несомненно, повлияли идеи его французского друга Гассенди[90]. Но нет сомнения, что его презрительное отношение к человеку, которого он представлял себе злым животным, не знающим никакого удерживающего своим страстям, сложилась у него уже в Англии во время бурных годов, которыми началась уже с 1639 года революция, свергнувшая и казнившая короля в 1648 году. Гоббс уже тогда с ненавистью относился к революционерам и должен был бежать во Францию, где и написал своё первое сочинение «О государстве» (De Cive)[91].

При тогдашнем полном отсутствии всяких сведений о жизни первобытных дикарей Гоббс представлял жизнь первобытного человека как состояние «постоянной войны каждого против всех», из которого люди выходили только тогда, когда объединялись в общество и заключали ради этого «общественный договор». А потому своё сочинение о государстве Гоббс начал с утверждения, что человек вовсе не то «общественное животное», рождённое с привычками общности, о котором говорил Аристотель, а наоборот, человек человеку волк, «*homo homini lupus est*».

Если люди ищут себе товарища, то вовсе не в силу прирождённой общности, а из-за пользы, которой они ждут от других, и из-за страха друг перед другом (гл. I и II).

«Если бы в человеке существовало чувство общности,— писал Гоббс,— люди любили бы первого встречного. Мы же ищем себе товарищей не в силу какого-нибудь природного инстинкта, а в силу почтения, оказываемого нам, и ожидаемой нами пользы от людей».

«Если люди собрались поговорить, каждый охотно говорит то, что заставляет других смеяться,— очевидно, для того, чтобы его похвалили за его прекрасные качества и чтобы их сравнили с недостатками и недочётами какого-нибудь другого из этого общества...» «Я ещё раз утверждаю,— писал далее Гоббс,— что всё общество построено на желании почёта и удобства жизни; что эти договоры заключаются скорее из себялюбия, чем из стремления

нашего к себе подобным». И он заканчивает этот параграф словами: «Таким образом вполне установлено, что происхождение самых больших и прочных обществ явилось результатом не взаимного благоволения людей друг к другу, но в силу взаимной боязни людей».

На таком поверхностном изображении природы человечества Гоббс и построил свою этику. Эти понятия были для него основными, и он подтверждал их в своих позднейших примечаниях к тексту, очевидно, вызванных возражениями против его определений и выводов[92].

Общежития некоторых животных и дикарей — ещё не государство, говорит Гоббс; сама умственная одарённость человека мешает людям спланиваться в общества. Именно вследствие этой одарённости человек человеку враг; и даже та общительность, которую проявляет человек,— вовсе не природное качество, а привито ему воспитанием. По природе каждый человек, признавая себя равным каждому другому, пока воспитание не вытравит в нём этой мысли, считает себя вправе причинить другому всякое зло и присвоить себе его имущество. Отсюда — состояние постоянной войны каждого против всех. Из него человек выходит только тогда, когда он бывает покорён другими, более сильными и более коварными, или же когда группа людей, видя опасности взаимной борьбы, входит между собой в соглашение и основывает общество[93].

Насколько ошибочно было представление Гоббса о первобытном человеке, мы знаем теперь после того, как ознакомились с жизнью первобытных дикарей, а также и громадного большинства животных на материках, ещё слабо заселённых людьми. Теперь нам ясно, что общественность представляет такое сильное оружие в борьбе с враждебными силами природы и другими животными, что она развилась у многих стадных животных гораздо раньше появления на земле человекоподобных существ. А потому для развития её у человека не потребовалось ни «общественного договора», ни «Левиафана-государства».

Ясно, что из своего понимания основ человеческого общества Гоббс выводил и «законы природы», которые он ставил в основу общественного строя; а так как он был ярый консерватор, слегка прикрывавшийся народными требованиями (он стоял за старый королевский порядок и за претендента на престол во время Кромвелевской республики), то он и выставлял основами государства крепостнические стремления своей партии, а с другой стороны, такие общие начала, с которыми все могли согласиться.

Для тех, кто хоть сколько-нибудь знаком с жизнью животных и дикарей, воззрения Гоббса, очевидно, представляются совершенно ложными. Они были возможны в середине XVII века, когда так мало знали о жизни диких народов; но мы спрашиваем себя, как могли они удержаться до настоящего времени, после путешествий и открытий XVIII и XIX веков? Если можно ещё понять, почему Руссо придерживался таких же взглядов на происхождение человеческих обществ, то совершенно непонятно, как мог разделять такие идеи современный натуралист Гексли, которому я должен был напомнить, когда он стал развивать взгляды, достойные Гоббса, что возникновение общества на земле предшествовало появлению человека.

Объяснить заблуждение Гоббса можно только тем, что он писал в такое время, когда необходимо было побороть сильно распространённое в ту пору представление об идиллическом «первобытном состоянии» человека — представление, связанное с преданием о рае и о грехопадении, которого держались как католическая церковь, так и возникавшие тогда церкви протестантов, для которых искупление было догматом ещё более основным, чем для католиков.

В таких условиях писатель, безусловно отрицавший идеальное «первобытное состояние» и выводивший нравственные понятия первобытного человека-зверя из соображений о том, что мирное сожитие выгоднее постоянной войны, неизбежно должен был иметь успех. Либо «общественный договор», либо порабощение завоевателем, который силой ограничивает необузданный произвол отдельных личностей,— таковы были, по мнению Гоббса, первые шаги в выработке нравственности и законности. Затем разум ограничивал, в видах личной пользы, естественные права личности, и отсюда развились со временем все «нравственные» добродетели: сострадание, честность, благодарность и т. д.

Нравственные понятия развиваются очень разнообразно, говорит Гоббс, согласно различным условиям времени и места, а потому ничего общего, безусловного (абсолютного) нет в нравственных правилах[94]. И соблюдать их нужно только тогда, когда вам отвечают взаимностью, причём в своём решении следует руковод(ствоваться) только разумом. Соблюдать же нравственные правила по отношению к тем, кто с вами их не соблюдает,— неразумно. Вообще полагаться на общественный разум для водворения нравственности нельзя. Нужна власть, которая создаёт общественную нравственность под страхом наказания, и этой власти отдельного человека или собрания людей должны, безусловно, подчиняться все. В государстве, как и в природе, сила создаёт право. Естественное состояние людей — это война всех против всех. Государство защищает жизнь и имущество подданных ценой их абсолютного повиновения. Воля государства — верховный закон. Подчинение силе всемогущего государства «Левиафана» — основа общественности. Только таким путём достигается мирное сожительство, к которому стремятся наши нравственные установления и законы. Что же касается наследственного инстинкта общительности, то он не имеет никакого значения, так как недостаточно развит в первобытном человеке, чтобы стать источником нравственных правил. Вместе с тем и разум также не имеет никакого значения для выработки правил общественности: природного понятия о справедливости у человека не существует; разум человека как истинный оппортунист устанавливает правила общежития согласно требованиям времени. Кто победил, тот и прав, потому что он, стало быть, угадал требования своих современников. Так понимал нравственность Гоббс, и так думает по сию пору громадное большинство правящих классов.

С другой стороны, тот факт, что Гоббс в своих рассуждениях о нравственности окончательно порвал с религией и метафизикой, привлёк на его сторону много последователей. В то время, когда борьба между католической церковью и протестантами велась в Англии с ожесточением, доходившим до исступления, и когда освобождение личности и мышления вообще стало насущным требованием, особенно ценно было учение, которым такой важный вопрос, как нравственность, ставился на рациональное основание. Говоря вообще, освобождение этики и философии от религии было большим шагом вперёд, и Гоббс значительно способствовал этому своими сочинениями. Притом Гоббс, следуя за

Эпикуром, доказывал, что, хотя личность всегда руководствуется своими личными выгодами, человек тем не менее приходит к заключению, что его прямой интерес состоит в возможно большем развитии общительности и мирных взаимных отношений. Таким образом, выходило, что, хотя нравственные правила вытекают из личного эгоизма, они тем не менее становятся основой развития лучших взаимных отношений и общественности.

Кедворс (1617—1688). Вследствие указанных выше причин учение Гоббса имело в Англии большой и длительный успех. Но многих оно не удовлетворяло, и скоро против него выступили в Англии серьёзные противники, в числе их были, между прочим, знаменитый английский поэт того времени Джон Мильтон, убеждённый республиканец и защитник свободы совести и печати, и Яков Гаррингтон, выступивший в 1656 году со своей утопией «Океания». где он восхвалял, в противовес Гоббсу, демократическую республику. Но главными критиками этического учения Гоббса была группа учёных, группировавшихся вокруг Кембриджского университета. Эта группа относилась одинаково враждебно как к кромвелевскому республиканскому пуританизму, так и к естественнонаучному складу учений Гоббса. Однако, хотя эти противники Гоббса не разделяли узких взглядов, преобладавших среди английских богословов, но тем не менее их философия никак не могла помириться ни с рационализмом вообще, ни тем более с выводами Гоббса, в которых они видели прямую угрозу всякой сдерживающей нравственной силе. Из соображений о личной пользе нельзя вывести чувствуемой нами обязательности некоторых нравственных суждений, говорил Кедворс. Мало того, нравственность, доказывал он, не создание человека; её корни лежат в самой природе вещей, которую не может изменить даже божественная воля: нравственные заключения так же неизбежны, как математические истины. Человек открывает свойства треугольника, но он не создаёт их: они лежат в неизменяемых свойствах вещей. Точно так же нравственные заключения оставались бы верны, если бы даже погиб весь теперешний мир.

В этих мыслях Кедворса мы видим, следовательно, приближение к тому понятию о равнозначительности (эквивалентности) и равноправии людей, которое начинает проявляться в современной рациональной этике. Но Кедворс прежде всего был богослов, и для него философия всё-таки оставалась ничем без одухотворяющей силы религии и без вселяемого религией страха.

Гораздо ближе к намечающейся теперь этике подошёл другой представитель Кембриджской школы, Ричард Кумберленд (1632—1718). В своём сочинении, написанном на латинском языке, «Философское рассуждение о законах природы»[95], изданном в 1671 году, он так излагал свои воззрения. «Благо общества,— писал он,— есть высший нравственный закон. Всё, что ведёт к этому,— нравственно».

Человек потому доходит до такого заключения, что в этом направлении его толкает вся его природа. Общительность есть качество, неотделимое от человеческой природы,— неизбежное следствие организации человека. Доводы же Гоббса, стремившегося доказать противное,— ложны, так как общительность должна была существовать уже с самых первых времён первобытного состояния.

Правда, у Кумберленда ещё не было тех доказательств в пользу этой мысли, которыми мы располагаем теперь, с тех пор как кругосветные плавания, а затем и жизнь среди дикарей познакомили нас с нравами первобытного человека; а потому он подтверждал свои догадки лишь общими рассуждениями о строении мира, об организации человека и об его отношении к другим живым существам, тоже одарённым разумом. В такой мере нравственное, писал он (очевидно, делая уступку требованиям своего времени), есть проявление божественной воли; но из этого ещё не следует, чтобы оно было произвольно или изменчиво.

Догадки Кумберленда о происхождении нравственных понятий человека из развития чувства общительности были, следовательно, верны. К сожалению, Кумберленд не рассмотрел дальнейшего развития этого чувства, а только указал на то, что благоволение ко всем, возникающее из чувства общительности, поддержанного и развитого разумом, приносит столько хорошего каждому разумному существу, что человек помимо вмешательства божественного авторитета будет считать нравственные правила обязательными для себя. Следуя влечению общительности, человек, конечно, стремится в то же время и к личному счастью, но под влиянием общительности само его стремление к личному счастью ведёт к общему благу; а потому повиновение чувству общительности само становится источником радости и удовлетворения, раз оно ведёт к высшей цели.

На этом Кумберленд остановился. Как и почему, исходя из инстинкта общительности, человек мог развить свои нравственные идеалы до теперешней высоты и широты, этого он не рассматривал и понятием о справедливости, ведущей к равноправию и к дальнейшим из неё выводам, он не занимался.

Это сделали после него, с одной стороны, Джон Локк и его последователи, стремившиеся основать нравственность на пользе, а с другой стороны, Шефтсбери и его последователи, считавшие источником нравственного врождённый инстинкт и чувство. Но прежде чем перейти к ним, мы должны ещё остановиться на этике Спинозы, оказавшей огромное влияние на развитие этических учений.

Спиноза (Бенедикт)(1632—1677). Этика Спинозы имеет нечто общее с этикой Гоббса в его отрицании её внеприродного происхождения. Но вместе с тем она безусловно глубоко от неё отличается в своих основных понятиях. Бог для Спинозы — сама природа. «Кроме Бога не может быть другой субстанции, и она не может быть представлена»[96].

Отделять телесную субстанцию от божественной нельзя, Бог есть действующая причина всех вещей, но он действует только по законам своей природы. Воображать, что он может сделать, чтобы то, что находится в его власти, не совершалось,— неверно. Точно так же неверно было бы доказывать, что природе Бога принадлежит высший разум и вполне «свободная воля» (I, 17); в природе вещей нет ничего случайного, а всё заранее определено божественной природой к существованию и к действию известным образом (I, 29). Одним словом, то, что люди называют Богом, есть сама непонятая человеком природа. Воля, так же как и разум, есть только состояние мышления, а потому ни одно хотение не может существовать и определяться к деятельности, если оно не определяется другой предыдущей причиной, а эта причина, в свою очередь, опять другою и так далее до

бесконечности (I, 32). Из этого следует, что вещи не могли быть произведены Богом — природой — никоим иным образом и ни в каком другом порядке, как только в том, в каком они произведены (I, 33). То могущество, какое толпа приписывает Богу,— не только человеческое свойство (что показывает, что толпа представляет Бога человеком или подобным человеку), но и заключает в себе бессилие (II, 3). (Вообще причины, почему люди склонны приписывать всякие события в своей жизни верховной силе, прекрасно разобраны были Спинозой в первой части этики, положение 36.)

Спиноза был, следовательно, продолжателем Декарта[97] и дальше развивал его воззрения на природу, а в отрицании божественного происхождения нравственных понятий Спиноза сходилась с Гоббсом. Но смело развивая свои естественнонаучные воззрения и вполне освободившись от христианской мистики, Спиноза слишком хорошо понимал природу и человека, чтобы пойти в этике вслед за Гоббсом. И, конечно, он не мог вообразить себе, что нравственное есть нечто, основанное на принуждении государственной власти. Он показал, напротив, как без всякого вмешательства чувства страха перед верховным существом или перед правителями разум человека, вполне свободный, неизбежно должен был прийти к нравственному отношению к другим людям и как, делая это, человек находит высшее блаженство, потому что таковы требования его свободно и правильно мыслящего разума.

Спиноза создал, таким образом, истинное учение о нравственности, проникнутое глубоким нравственным чувством. Такова же была и его личная жизнь.

Мышление, путём которого Спиноза дошёл до своих выводов, можно изложить так. «Воля и разум — одно и то же. Оба — не что иное, как отдельные желания и идеи. Ложные заключения состоят только в недостатке познания: от него происходят извращённые и спутанные мысли (II, 49), а также и неправильные поступки». Вообще мысли каждого человека бывают иные полны, а другие неполны и спутаны. В первом случае за мыслью следует действие, тогда как во втором случае наша душа находится в страдательном состоянии, и чем больше человек имеет неполных мыслей, тем более его душа подвержена страстям.

Согласно учению Спинозы, душа и тело — «одна и та же вещь, которую мы рассматриваем то с точки зрения мышления, то с точки зрения протяжения». Спиноза подробно доказывает это положение, опровергая ходячее воззрение, утверждающее, что то или иное действие тела происходит от души, которая имеет власть над телом. Говоря это, люди просто сознаются в том, что не знают истинной причины своих действий (II, 2). «Решения души происходят в ней с той же необходимостью, как и идеи (мысли) о вещах, действительно существующих». При этом всё, что увеличивает способность нашего тела к деятельности, равно как и сама мысль об этом, увеличивает способность нашей души к мышлению и содействует ей (III, II). Радость, весёлость и вообще радостное состояние ведут нашу душу к большему совершенству; печаль же имеет обратное действие (III, 11). Одним словом, тело и душа неотделимы друг от друга.

Любовь — не что иное, как радость, сопровождаемая идеей внешней причины, а ненависть — не что иное, как печаль, сопровождаемая идеей своей внешней причины (III, 13). И это объясняет нам, что такое надежда, страх, чувство безопасности, отчаяние, удовольствие

(«радость, происшедшая от образа вещи минувшей, в исходе которой мы сомневались») и угрызение совести («печаль, противоположная удовольствию») (III, 18).

Из этих определений Спиноза выводил все основные положения нравственного. «Так, например, мы стремимся утверждать о себе и о любимом предмете всё то, что, как мы воображаем, причиняет нам или любимой вещи радость, и наоборот»[98]. А так как стремление души или способность мышления по своей природе равно и одновременно со стремлением или способностью тела к действию, то «мы стараемся содействовать тому, что мы воображаем содействующим радости — как нашей, так и в любимых нами существах». Из этих основных положений Спиноза выводил самую высокую нравственность.

В природе, писал он, нигде не существует должного: есть только необходимое. «Познание добра и зла есть не что иное, как аффект (чувство) радости или печали, поскольку мы сознаём его». «Мы называем добром или злом то, что полезно или вредно для сохранения нашего существования; то, что увеличивает или уменьшает, поддерживает или стесняет нашу способность к деятельности» (IV, 8). Но истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может укротить никакого аффекта (никакого хотения). Лишь постольку, поскольку оно само есть аффект, т. е. переходит в желание действия, оно может сдерживать аффект, если оно сильнее его (IV, 14).

Легко представить себе, какую ненависть возбудил Спиноза против себя в богословском стане такими утверждениями. Спиноза отвергал двойственность, о которой говорили богословы и в силу которой Бог является носителем вечной справедливости, тогда как сотворённый им мир есть её отрицание[99].

Спиноза строил свою нравственность на эвдемонистическом начале, т. е. на искании человеком счастья. Человек, говорил он, как и все другие существа, стремится к наибольшему счастью, и из этого стремления его разум выводит нравственные правила жизни, но при этом человек, однако, не свободен, так как он может делать только то, что необходимо вытекает из его природы.

Нет никакого сомнения, что Спиноза прежде всего стремился освободить нашу нравственность от управления её чувствами, внушаемыми религией, и хотел доказать, что наши страсти и хотения (аффекты) не зависят от нашей доброй или злой воли. Он стремился поставить нравственную жизнь человека всецело под управление его разума, сила которого растёт вместе с развитием познания. Целый ряд страниц в части IV, где говорится «о человеческом рабстве», посвящён этому вопросу, затем «Могуществу разума или Человеческой свободе» Спиноза посвятил всю часть V своей «Этики», и во всём этом капитальном исследовании он всячески стремился побуждать человека к действию, доказывая, что полного удовлетворения своего Я мы достигаем лишь тогда, когда мы действительно, активно, а не страдательно отзываемся на окружающее нас. Но, к сожалению, он не обратил внимания на то, что способность решать, что справедливо и что несправедливо, есть одно из выражений основной формы нашего мышления, без которого не было бы мышления.

Этика Спинозы вполне научна. Она не знает ни метафизических тонкостей, ни велений свыше. Её суждения вытекают из познания природы вообще и природы человека. Но что же она видит в природе? Чему природа учит наш разум, которому принадлежит решение в нравственных вопросах? В каком направлении её уроки? Она учит, писал Спиноза, не довольствоваться соболезованием, не смотреть издали на радости и страдания людей, а быть активным. В каком же направлении должна проявляться эта активность? На этот вопрос Спиноза, к сожалению, не дал ответа. Он писал во второй половине XVII века, и его «Этика» вышла лишь посмертным изданием в 1676 году{85}. В это время уже совершились две революции: реформационного периода и английская; обе эти революции не ограничились одной борьбой с богословием и церковью. Они имели глубоко социальный характер, и равноправие людей было основным лозунгом этих народных движений. Но у Спинозы не нашлось отклика на эти полные значения явления.

«Спиноза,— совершенно справедливо замечает Йодль,— заглянул глубже всех в этику. Нравственное в его смысле — в одно и то же время и божеское и человеческое, эгоизм и самоотречение, разум и аффект (т. е. хотение), свобода и необходимость». Но вместе с тем Спиноза, прибавляет Йодль, намеренно строя этику на эгоизме, совершенно игнорировал социальные склонности человека. Влечения, порождаемые общественной жизнью, которые должны побороть чисто эгоистические влечения, Спиноза, конечно, признавал. Но общественный союз являлся у него чем-то второстепенным, и самоудовлетворение совершённой в себе самой личности ставилось им выше идеи совместной работы в общезжитии (Йодль. Т. 1. С. 259{86}). Быть может, этот недостаток объясняется тем, что в XVII веке, когда происходили массовые избиения во имя «истинной веры», первой насущной задачей этики было отделить нравственность от всякой примеси христианских добродетелей и, сделав это, Спиноза, может быть, не решался навлечь на себя ещё большие громы защитой общественной справедливости, т. е. защитой коммунистических идей, выставленных в эту пору религиозными движениями. Надо было прежде всего восстановить права личного независимого автономного разума, а потому, строя свою нравственность на высочайшем блаженстве, которое она даёт без всякой награды в виде «умножения стад» или «блаженства на небесах», надо было порвать окончательно с богословской этикой, не впадая ни в «утилитаризм», ни в этику Гоббса и его последователей. Во всяком случае, пробел в этике Спинозы, отмеченный уже Йодлем, был пробел существенный.

Локк Джон (1632—1704). Индуктивная философия Фрэнсиса Бэкона, смелые обобщения Декарта, стремившегося раскрыть естественную жизнь всего мироздания, этика Спинозы, объяснявшая нравственное начало в человеке без всякого вмешательства таинственных сил, и попытка Гроция объяснить развитие общественности опять-таки без вмешательства сверхприродного законодателя — всё подготавливало появление новой философии; и она действительно нашла яркого выразителя в лице английского мыслителя Локка.

Особого учения о нравственности Локк не написал. Но в своём произведении «Исследование о разуме человека»[100] он так глубоко разработал основы всего нашего знания, что оно легло в основание новой философии целого поколения; а разбирая в другой своей книге практические приложения своего исследования к политике и к жизни вообще[101], он высказал столько веского о происхождении нравственных понятий, что его воззрения наложили свою печать на всё то, что было написано о нравственности в XVIII веке. Влияние

Локка отчасти объясняется тем, что он не являлся основателем новой теории со строго определёнными воззрениями, а излагал своё понимание человеческого мышления, так называемой свободы воли и нравственности вообще, он весьма терпимо относился к другим учениям, стараясь показать в них то, что могло быть правильным, хотя бы оно было выражено неправильно.

Локк, подобно Спинозе, был прежде всего последователем Декарта в его объяснении нашего знания, т. е. процесса нашего мышления и путей, которыми человек доходит до своих умозаключений. Подобно Декарту, он отверг метафизику и стал на вполне научную почву. Но Локк разошёлся с Декартом в вопросе о существовании у человека врождённых идей, в которых Декарт и другие предшественники Локка видели источник нравственных понятий человека. Ни в нравственности, ни в разуме вообще прирождённых идей не существует, утверждал Локк. «Где та практическая истина, — спрашивал он, — которая была бы общепринята, без всяких сомнений, как подобало бы прирождённой истине»{89}. Вот, например, две практические истины, признаваемые большинством людей: справедливость и соблюдение договоров; с ними соглашается большинство, их признают даже воры и разбойники в своих союзах. Но они вовсе не считают их «законами природы», а просто видят в них правила, без соблюдения которых не могли бы существовать их общества. Это — условия общественности. «Но кто же станет утверждать, что люди, живущие грабежом и обманом, имеют врождённые правила нравственности и справедливости?» (Исследование о человеческом разуме. Кн. I. Гл. III. § 2). Тем же, кто сошлётся на обычный у людей разлад между мышлением и практической жизнью, Локк отвечает не совсем удовлетворительно, что поступки человека — лучшие выразители его мыслей. А так как принципы справедливости и нравственности отрицаются многими, а другими хотя и признаются, но не проводятся в жизнь, то странно было бы допустить существование прирождённых практических правил, по отношению к которым люди довольствуются одним созерцанием (contemplation).

Современный читатель, освоившийся с теорией развития, вероятно, заметит, что рассуждение Локка поверхностно. Конечно, он имел право отвергать присутствие у человека врождённых идей, или умозаключений, в том числе и нравственных, и он вправе был говорить, что в нравственности, как и во всём остальном, человек черпает свои умозаключения из опыта. Но если бы он знал законы наследственности, как мы их знаем теперь, или даже просто подумал бы об этом, он уже едва ли стал бы отрицать, что у общительного существа, как человек и другие стадные животные, могло и должно было выработаться путём наследственной передачи от одного поколения другому не только влечения к стадной жизни, но и к равноправию и справедливости[102].

Тем не менее в своё время, т. е. в XVII веке, поход Локка против «врождённых» нравственных понятий был важным шагом вперёд, так как это отрицание освобождало философию от подчинения учениям церкви о грехопадении и потерянном рае.

После этого вступления, которое необходимо было для Локка, чтобы доказать, что нравственные понятия нельзя считать внушениями свыше, он перешёл к главному предмету своего исследования: к доказательству происхождения наших идей и умозаключений из наблюдения — из опыта. И здесь его исследование было такое исчерпывающее, что

впоследствии его разделяли и принимали все главные мыслители XVIII века и по сию пору его держатся позитивисты. Локк совершенно определённо доказывал, что все наши идеи (понятия, мысли) происходят либо непосредственно из наших ощущений, получаемых чувствами, либо из рассуждений о наших ощущениях. Все материалы для мышления мы черпаем из опыта, и ничего нет в разуме, чего раньше не было бы в ощущении.

«Этот великий источник наших идей — опыт, зависящий вполне от наших чувств и передаваемый ими разуму, я называю ощущениями», — писал Локк (Кн. II. Гл. IV. § 3{91}). Но при этом он, само собой разумеется, не отрицал, что есть известные приёмы мышления, присущие нашему разуму и позволяющие ему открывать истины. Таковы, например, тождество, улавливаемое разумом, или различие двух вещей; их равенство или неравенство; смежность в пространстве или во времени и их раздельность; причина и следствие.

В простых идеях, получаемых нами из ощущений, и в наших суждениях о них, есть, указывал Локк, два крупных разряда: одни сопряжены с удовольствием, причиняемым ими, а другие — с огорчением, одни — с радостью, а другие — с печалью; и едва ли найдётся ощущение или суждение об ощущении, которое не принадлежало бы к тому или другому разряду (Кн. II. Гл. XVIII. § 1{92}). Все вещи бывают, стало быть, добром или злом лишь по отношению к нашему удовольствию или огорчению. Мы называем добром то, «что способно доставить нам удовольствие или же усилить его или уменьшить страдание» (§ 2{93}). Ощущения же вызывают в нас соответственные влечения и страсти, которые мы познаём, наблюдая их; и человек ищет того, что даёт ему удовольствие, и избегает того, что причиняет страдание (§ 3{94}). При этом Локк указал уже на то, что удовольствие и страдание бывают не только физические, но и умственные, и таким образом он уже положил основы тому учению, которое в XIX веке блестяще развил Джон Стюарт Милль в рамках утилитаризма.

Вместе с тем, наблюдая изменения наших простых суждений (под влиянием расширяющегося опыта), мы получаем представление о нашей воле, т. е. способности поступать так или иначе; и из таких наблюдений возникает представление о «свободе воли» (Кн. II. Гл. XXI. § 1 и 2). Мы познаём в себе, говорит Локк, известную силу начать или нет, продолжать или прекратить такую-то работу нашего разума или такие-то движения нашего тела; и совершается это одним решением нашей мысли или предпочтением нашего разума, как бы приказывающего нам либо продолжать то-то, либо нет (Гл. XX. § 5{95}). Отсюда, из наблюдения над властью нашего разума над нашими поступками, рождается мысль о свободной воле (§ 7). Но, в сущности, вопрос «свободна ли воля или нет?» неправильно поставлен. Следовало бы спросить: «Свободен ли человек в своих поступках?» Причём ответом на это будет то, что человек, конечно, может действовать, как он захочет. Но «свободен ли он в своих желаниях»? И на этот вопрос Локк дал, конечно, отрицательный ответ, так как воля человека определяется целым рядом предшествовавших влияний на него.

Затем, разбирая, как разум управляет волей, Локк указывал ещё на то, что предвидение страдания или даже только неприятного ощущения (uneasiness) сильнее влияет на нашу волю, чем предвидение самых великих радостей в загробной жизни. Вообще Локк так

обстоятельно разобрал отношения нашего разума к нашим поступкам, что здесь его можно считать родоначальником всей последующей философии.

Но вместе с тем надо отметить также, что если влияние Локка сказалось главным образом в отрицательной философии XVIII века, то оно сказалось также и в примирительном отношении философии к религии, выразившемся впоследствии у Канта и в германской философии первой половины XIX века.

Освобождая нравственную философию от ига церкви, Локк в то же время ставил нравственность под охрану трёх родов законов: божественных, гражданских и законов общественного мнения (гл. XXXVIII. § 4—14){96}, и таким образом он не порвал связи с церковной нравственностью, основанной на обещании блаженства в будущей жизни. Он только умалил значение этого обещания.

В заключение, во 2-м томе того же исследования о разуме человека Локк посвятил несколько глав развитию мысли, нередко встречающейся у писавших об этике: мысли, что нравственные истины, если освободить их от осложнений и свести их к основным понятиям, могут быть доказаны совершенно так же, как истины математические. «Знание в области нравственного может быть так же достоверно, как математическое знание,— писал Локк,— так как наши нравственные понятия, подобно математическим, представляют основные понятия и такие же равноценные и полные идеи (and so adequate and complete Ideas); все согласования и несогласования, которые мы найдём в них, составят реальное знание, как в математических формулах» (кн. IV. Гл. IV, о реальном знании. § 7). Вся эта часть, а особенно параграф «Нравственность доказуема», чрезвычайно интересны. Из них ясно видно, что Локк чрезвычайно близко подошёл к признанию справедливости основой нравственных понятий. Но когда он попытался определить справедливость, то он без всякой надобности ограничил это понятие, низведя его к понятию о собственности. «Там, где нет собственности, нет справедливости,— писал он,— это утверждение так же достоверно, как любое доказательство у Эвклида» (кн. IV. Гл. III. § 18){97}. И таким образом он лишил понятие о справедливости и равноправии того громадного значения, которое, как мы увидим во 2-м томе настоящего сочинения, оно занимает в выработке нравственных идей{98}.

Философия Локка оказала громаднейшее влияние на всё последующее развитие философии. Написанная простым языком, без варварской терминологии немецких философов, она не окутывала своих основных положений в туман метафизических фраз, которые самому пишущему иногда мешают составить себе ясное, отчётливое представление о том, что он хочет выразить. Локк высказал в ясных словах основы естественнонаучного познания мира в такой важной области этого познания, как нравственное. А потому вся последующая философия от кантовской метафизики до английского «утилитаризма», до «позитивизма» Огюста Конта и даже до современного «материализма» — сознательно или бессознательно — исходила от Локка и Декарта, как мы это увидим ниже, когда займёмся философией энциклопедистов, а затем философией XIX века. Теперь же мы рассмотрим, что нового внесли английские продолжатели Локка.

Кларк Самуэль (1675—1729). О сходстве нравственных правил с математическими — в том смысле, что они могут быть выведены с точностью из нескольких основных положений,— писал, между прочим, Самуэль Кларк, ученик Декарта и Ньютона, в своём сочинении «Рассуждение о неизменяемых обязанностях естественной религии»[103]. Он придавал этому факту большое значение, тем более что он энергично утверждал независимость нравственных начал от воли верховного существа, а также и то, что человек считает нравственность обязательной помимо соображений о последствиях не нравственных поступков. Поэтому можно было бы ожидать, что Кларк разработает мысль Бэкона о наследственности нравственных инстинктов и укажет, как они развиваются. Признавая существование рядом с ними инстинктов противообщественных — часто заманчивых для человека, Кларк мог бы подойти к роли разума в выборе между теми и другими и показать исторически накопившееся влияние общественных инстинктов. Но этого он не сделал. Время для теории развития (эволюции) ещё не пришло, и, хотя этого всего менее можно было ожидать от противника Локка, Кларк, как и Локк, призвал на помощь божественное откровение. Вместе с тем Кларк, подобно Локку, прибегал так же, как и его преемники-утилитаристы, к соображениям о пользе, и тем самым он ещё более ослабил ту часть своего учения, где он выводил нравственные понятия из унаследованных инстинктов. Вследствие этого его влияние на этическую философию было гораздо слабее, чем оно могло бы быть, если бы он ограничился обстоятельным развитием первой части своего учения.

Шефтсбери (Антони Эшли) (Shaftesbury) (1671—1713). Гораздо более цельности представляла нравственная философия Шефтсбери, и из всех, писавших в XVII веке после Бэкона, он ближе других подошёл к мыслям великого основателя индуктивного мышления. Шефтсбери высказался по вопросу о происхождении нравственных понятий гораздо смелее и определённое своих предшественников, хотя и ему, конечно, приходилось прикрывать свои основные мысли уступками религиозным учениям, так как без таких уступок в то время невозможно было обойтись.

Шефтсбери прежде всего постарался доказать, что нравственное чувство — не производное чувство, а основное в человеческой природе. Оно отнюдь не вытекает из оценки полезных или вредных последствий наших поступков; и «этот первородный и непосредственный характер нравственного чувства доказывает, что нравственность основана на чувствах (аффектах, emotions) и склонностях (propensities, инстинктах), источник которых лежит в природной организации человека и о которых он может рассуждать только после их проявления (only secondarily). Обсуждая проявление своих чувств и инстинктов, человек называет их нравственными или безнравственными».

Таким образом, для обоснования нравственности нужен разум; нужно понимание того, что справедливо и что дурно, чтобы верно выражать свои суждения: «нужно, чтобы ничто скверное или неестественное, ничто не могущее быть поставленным в пример, ничто из того, что разрушает природные склонности, которыми поддерживается вид или общество, ни в каком случае, в силу ли какого-нибудь принципа или религии не могло бы быть предметом желания или проводилось бы в жизнь как нечто, заслуживающее уважения»[104].

Религии Шефтсбери не придавал значения в утверждении нравственных понятий. В человеке, который стал нравственным под влиянием религии, нет правды, истинной набожности и святости, писал он, больше, чем бывает доброты и ласковости в тигре, посаженном на цепь[105]. Вообще в своём рассуждении о религии и атеизме Шефтсбери выражался с полной откровенностью.

Происхождение нравственных понятий Шефтсбери вполне объяснял из прирождённых общественных инстинктов под контролем разума. Из них развились понятия о Справедливости и Праве (Equity and Right), причём в этом развитии играло роль следующее: для того чтобы человек мог заслужить название доброго и добродетельного, все его склонности и привязанности, настроение его ума и душевное настроение должны соответствовать благу его вида или системы (т. е. общества, к которому он принадлежит и которого он составляет часть)[106]. При этом Шефтсбери доказывал, что интересы общества и интересы личности не только совпадают, но и неотделимы друг от друга. Доведённая до крайности жажда жизни и любовь к жизни — вовсе не в интересах личности; они становятся помехой её счастью[107].

Вместе с тем у Шефтсбери уже намечались те начала утилитарной расценки удовольствий, впоследствии развитые Джоном Стюартом Миллем и другими утилитаристами там, где они говорили о предпочтительности умственных удовольствий пред чувственными[108]. А в книге «Моралисты» («The Moralists»), впервые изданной в 1709 г., где он защищал свою теорию, изложенную в «Исследовании о Добродетели», он осмеивал «естественное состояние», в котором, по предложению Гоббса, все люди были врагами друг другу[109].

Замечательно, что Шефтсбери, опровергая утверждение Гоббса, что человек человеку волк, впервые указал на существование взаимной помощи среди животных. «Учёные,— писал он,— любят толковать об этом воображаемом состоянии вражды...» Но «утверждать, чтобы унижить человека, что человек человеку волк, до некоторой степени нелепо, так как волки по отношению к волкам очень ласковые животные. У них оба пола принимают участие в заботах о своих малышах, и этот союз продолжается между взрослыми: они воют, чтобы сзывать других, когда они охотятся или когда хотят окружить добычу, а также если открыли хорошую падаль. Даже среди животных свиной породы нет недостатка во взаимной привязанности, и они спасают товарищей в нужде».

Таким образом, слова, обронённые Бэконом, Гуго Гроцием и Спинозой (*mutuam juventum*, т. е. «взаимная помощь»), по-видимому, не пропали даром и через Шефтсбери вошли в систему этики. Теперь же мы знаем на основании серьёзных наблюдений наших лучших зоологов, особенно в незаселённой ещё части Америки, а также и благодаря серьёзным исследованиям жизни первобытных племён, произведённых в XIX веке, настолько прав был Шефтсбери. К сожалению, до сих пор немало кабинетных «естествоиспытателей» и «этнологов», повторяющих нелепое утверждение Гоббса.

Воззрения Шефтсбери были так смелы для своего времени и так сходятся в некоторых своих частях с теми, к которым современные мыслители приходят теперь, что следует сказать о них ещё несколько слов. Шефтсбери разделял различные побуждения человека на общественные, эгоистические и такие, которые, в сущности, не природны: таковы, писал он,

ненависть, злоба, страсти. Нравственность же есть не что иное, как правильное соотношение между общественными и эгоистическими склонностями (affections). Вообще Шефтсбери отстаивал независимость нравственности от религии и от умственных мотивов, так как её источник лежит не в рассуждениях о поступках, а в самой организации человека и в его веками выработавшихся симпатиях. Наконец, она независима и по отношению к своим целям, так как человек руководится не внешней полезностью того или другого образа действий, а внутренней гармонией в самом себе, т. е. чувством удовлетворённости или неудовлетворённости после действия.

Таким образом, Шефтсбери (как на это уже указал Вундт) смело провозгласил независимое происхождение нравственного чувства. И он понял также, как из этого первоначального источника неизбежно развивался свод нравственных правил. И вместе с тем он, безусловно, отрицал происхождение нравственных понятий из утилитарных соображений о полезности или вреде того или другого образа действий. Все нравственные правила религий и законов суть производные, вторичные формы, которых первооснову составляли наследственные нравственные инстинкты.

В этом натуралистическая нравственная философия Шефтсбери совершенно разошлась с натуралистической философией французских мыслителей XVIII века, включая энциклопедистов, которые предпочли в нравственных вопросах стать на точку зрения Эпикура и его последователей. Любопытно, что расхождение было уже в создателях нового философского направления в Англии и во Франции, т. е. в Бэконе, сразу ставшем на естественнонаучную точку зрения, и в Декарте, не совсем ещё ясно определившем своё направление.

Во всяком случае, на ту же точку зрения, что и Шефтсбери, стал и Дарвин (во втором своём основном труде «О происхождении человека»). И на ту же точку зрения неизбежно станет всякий психолог, отрешившийся от предвзятых мнений. В Шефтсбери мы имеем также предшественника Марка Гюйо (Marc Guyau) — в тех мыслях, которые последний развил в своей книге «Нравственность без обязательности и санкции». К тем же выводам приходит и современное естествознание, так что, ознакомившись со взаимопомощью среди животных и первобытных дикарей, я мог сказать, что человеку легче было бы вернуться к хождению на четвереньках, чем отрешиться от своих нравственных инстинктов, так как эти инстинкты вырабатывались уже в животном мире гораздо ранее появления человека[110].

Хатчесон (Фрэнсис) (1694-1747). В пользу прирождённого нравственного чувства высказался сильнее всех своих современников шотландский мыслитель Хатчесон, ученик Шефтсбери. Шефтсбери ещё недостаточно объяснил, почему бескорыстные стремления на пользу других берут перевес над проявлениями личного эгоизма, и тем самым оставлял открытым путь для религии. Хатчесон, хотя и несравненно более верующий и более почтительный к религии, чем Шефтсбери, ярче всех мыслителей того времени выставил самостоятельный характер наших нравственных суждений.

В своих сочинениях{101} и в системе нравственной философии Хатчесон доказывал, что вовсе не соображения о пользе доброжелательных и о вреде недоброжелательных поступков руководят нами, а мы чувствуем умственную удовлетворённость, писал он, после

поступка, направленного на благо других, и называем этот поступок «нравственным» раньше всяких размышлений о пользе или вреде наших действий, мы чувствуем умственное недовольство от поступков недоброжелательных, подобно тому как нам нравится правильность и гармоничность размеров здания или музыкальная гармония и неприятно действует на нас отсутствие гармонии в архитектуре или в музыке. Разум сам по себе был бы неспособен двинуть нас на поступок, ведущий к общему благу, если бы в нас не было склонности, потребности поступить таким образом. А потому разуму Хатчесон уделяет довольно скромное, слишком даже скромное место. Разум, говорит он, только приводит в порядок наши чувственные впечатления, и ему принадлежит только воспитательная роль. Он даёт нам возможность ознакомиться с теми высшими наслаждениями, которые имеют наибольшее значение для нашего счастья. «Через разум,— писал дальше Хатчесон,— мы познаём мировой порядок и правящего Духа; но от разума же идут те различия в понимании нравственного и безнравственного, которые приводят народы, стоящие на разных ступенях развития, к установлению самых разнообразных нравственных, а иногда и самых безнравственных правил и обычаев. Позорные деяния, совершавшиеся в разные времена, имели свою основу в ошибочных умственных суждениях, нравственное же чувство, предоставленное самому себе, неспособно было дать нравственное решение в трудных вопросах.

Вернее, однако, было бы сказать, заметим мы, что нравственное чувство всегда было против этих позорных деяний, и по временам отдельные люди восставали против них; но оно не имело на своей стороне нужной силы, чтобы положить им конец. Нужно помнить также, насколько религии бывали виновны и по сию пору остаются виновными во многих нравственных безобразиях. Отрицая права разума в выработке нравственного, религии сплошь да рядом толкали людей на холопство перед властями и на ненависть к людям других религий, вплоть до зверств инквизиции и истребления целых городов из-за религиозных разногласий.

Правда, что Хатчесон видел главную ценность религии в «бесконечно высоких качествах, которые мы приписываем Богу», и в том, что, создавая общественное поклонение, она удовлетворяла общественной потребности человека. Что религия, равно как и некоторые другие общественные учреждения, помогает созданию идеала, в этом нет сомнения. Но, как на это указывали уже различные писатели о нравственном, главное значение в общественной нравственности имеют не столько идеалы, сколько повседневные привычки общественной жизни. Так, христианские и буддийские святые, несомненно, служат образцами и до некоторой степени стимулами нравственной жизни. Но не надо забывать, что у большинства людей есть ходячее извинение, чтобы не подражать им в жизни: «что делать, мы не святые»; Что же касается до общественного влияния религии, то в этом направлении другие общественные учреждения и повседневный склад жизни оказываются гораздо сильнее, чем поучения религии. Коммунистический строй жизни многих первобытных народов гораздо лучше поддерживает в них чувство и привычки солидарности, чем христианская религия; и в разговорах с «дикарями» во время путешествий по Сибири и Маньчжурии мне очень трудно было объяснить им, почему случается в наших христианских обществах, что многие люди часто умирают с голоду в то время, когда рядом с ними другие люди живут в полном довольстве. Тунгусу, алеуту и многим другим это совершенно непонятно: они язычники, но они люди родового быта.

Главная заслуга Хатчесона была в том, что он пытался объяснить, почему бескорыстные стремления могут брать верх и берут верх над узколичными поползновениями; и объяснил он это присутствием в нас чувства внутреннего одобрения, всегда являющегося, когда общественное чувство берёт в нас верх над узколичными поползновениями. Таким образом, он освобождал этику от необходимости давать преобладание либо религии, либо рассуждениям о большей или меньшей полезности для личности того или другого поступка. Но существенным недостатком его учения было то, что он, как и его предшественники, не делал различия между тем, что нравственность считает обязательным, и тем, что она считает только желательным, вследствие чего он не заметил, что во всех нравственных учениях и понятиях обязательное основано на признании чувством и разумом равноправия.

Этот недостаток, как мы увидим далее, встречается, впрочем, у большинства мыслителей и в наше время.

Лейбниц (Готфрид Вильгельм) (1646—1716). Я не стану подробно останавливаться на учении германского современника Шефтсбери и Хатчесона Готфрида Вильгельма Лейбница, хотя много поучительного можно было бы почерпнуть из его критики как Спинозы, так и Локка и из его попытки связать между собой богословие с философией и примирить течения мысли, выразившиеся в католицизме и различных протестантских учениях, а также в шотландской и английской этике. Лейбниц, как известно, одновременно с Ньютоном ввёл в математику новый, в высшей степени плодотворный способ исследования явлений при помощи изучения в них бесконечно малых изменений, он также предложил теорию строения вещества, сходную с современной теорией атомов. Но ни его всеобъемлющий ум, ни его блестящее изложение не помогли ему примирить философский пантеизм с христианской верой в этику, построенную на изучении основных свойств природы человека, с христианской этикой, построенной на вере в загробную жизнь.

Нужно, однако, сказать, что если эти попытки и не удалось Лейбницу, то он, несомненно, помог развитию этики, указав значение в выработке основных нравственных понятий человека его природного инстинкта общительности, свойственного всем людям, а затем значение выработки воли для построения как идеала, так и нравственного облика каждого из нас, на которую раньше слишком мало обращали внимания.

Нет никакого сомнения, что Лейбниц по всему складу своего ума в своей философии не мог расстаться с богословской христианской этикой, а также с мыслью, что вера в загробную жизнь укрепляет нравственные силы человека. Но местами он так близко подходил к атеизму Бейли и Шефтсбери, что, несомненно, усиливал влияние их критики. С другой стороны, именно его колебание между религиозной и нерелигиозной нравственностью неизбежно вело к мысли, что в самой основе нравственности есть ещё что-то кроме инстинктов и кроме страстей и чувств; и что в суждениях о «нравственных» и «безнравственных» явлениях наш разум руководится не одним только началом пользы, личной и общественной, как это утверждала школа интеллектуалистов — последователей Эпикура; что есть в нашем разуме что-то более общее и более общепризнанное. Сам Лейбниц не дошёл до того заключения, что высшее начало, присущее разуму, есть понятие о справедливости; но он подготовил ему путь. А с другой стороны, он в таких прекрасных формах изобразил потребность в возвышенном образе мыслей и в поступках, полных так называемого самопожертвования; он так хорошо изобразил роль идеала в выработке

нравственного, что этим самым подготовил создающееся теперь различие в наших нравственных понятиях между тем, что должно служить неоспоримой основой всей жизни общества, т. е. справедливости, и тем, что человек сплошь да рядом даёт другим сверх простой справедливости, т. е. готовность к самопожертвованию[111].е о нравственности.— Кедворс и Кумберленд.— Этика Спинозы.— Джон Локк.— Кларк.— Шефтсбери.— Хэтчисон.— Лейбниц.*

Версия #2

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ создал 26 апреля 2025 17:50:28

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ обновил 26 апреля 2025 17:56:30