

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

Начало новой философии Франции.— Монтень и Шаррон.— Декарт.— Гассенди.— Бейль.— Ларошфуко.— Ламетри.— Гельвеций.— Гольбах.— Энциклопедисты.— Морелли и Мабли.— Монтескьё.— Вольтер и Руссо.— Тюрго и Кондорсе.— Давид Юм.— Адам Смит

Освобождение наук, а следовательно, и учений о нравственности от ига церкви происходило во Франции приблизительно в то же время, как и в Англии, французский мыслитель Рене Декарт занял в этом движении такое же положение, как и Фрэнсис Бэкон в Англии, и их главные сочинения появились почти в одно и то же время[112].

Но в силу разных причин движение во Франции приняло несколько другой характер, чем в Англии, вследствие чего освободительные идеи проникли во Франции в более широкие слои и имели более глубокое влияние в Европе, чем движение, начало которому положил Бэкон и которое произвело огромный переворот в науке и научной философии.

Освободительное движение во Франции началось ещё в конце XVI века, но оно пошло иным путём, чем в Англии, где оно вылилось в формы протестантского движения и крестьянской и городской революции. Во Франции революция разразилась только в конце XVIII века, но освободительные идеи широко стали распространяться во французском обществе уже задолго до революции. Главным проводником этих идей явилась литература.

Освободительные идеи во французской литературе мы видим впервые у Франсуа Рабле (1494—1553), продолжателем которого был Мишель Монтень.

Монтень (Мишель) (1533—1592). Монтень является одним из самых блестящих французских писателей, он впервые в лёгкой удобочитаемой форме с точки зрения «просто здравого смысла» высказывал о религии смелые и самые «неправоверные» мысли.

Знаменитая книга Монтеня «Опыты», или «Очерки» (Essais){104}, вышедшая в 1583 году, имела громадный успех; она выдержала множество изданий и читалась везде в Европе, и впоследствии даже крупные писатели XVIII и XIX веков не отказывались считать Монтеня в числе своих учителей.

Своей книгой Монтень немало способствовал освобождению этики от старых схоластических догматов.

В своих «Очерках» Монтень дал не что иное, как ряд откровенных признаний человека, хорошо знавшего светскую жизнь, относительно своего собственного характера и мотивов своих суждений и поступков, а также относительно характеров большинства людей своей среды. Судил же он людские поступки как тонкий, несколько гуманный эпикуреец, себялюбие которого смягчалось лёгкой дымкой философии, и при этом он разоблачал религиозное лицемерие, которым прикрываются подобные ему эгоисты-эпикурейцы и их религиозные наставники. Таким образом, благодаря своему большому литературному таланту он подготовил тот критический, насмешливый тон по отношению к религии, которым впоследствии, в XVIII веке, была проникнута вся французская литература. К сожалению, ни Монтень, ни его последователи вплоть до настоящего времени не подвергли такой же общедоступной насмешливой критике изнутри машину государственного управления, заступившую на место церковной иерархии в управлении общественной жизнью людей[113].

С более существенной критикой, но всё ещё в том же духе выступил немного позднее богослов и проповедник королевы Маргариты Пьер Шаррон (1541—1603). Его книга «Исследование о мудрости» («Traite de la Saggese») вышла в 1601 году и сразу стала популярной. В сущности, Шаррон хотя и оставался священником, но был вполне скептик, причём его скептицизм был более резким, чем скептицизм Монтеня. Разбирая, что есть общего в различных религиях — христианской и языческих, Шаррон показывал, как много в них общего и как мало нравственность нуждается в религии[114].

Вообще такое скептическое и вместе с тем жизненное отношение к религии составило впоследствии отличительную черту французской литературы XVIII века и особенно ярко выразилось в писаниях Вольтера и энциклопедистов, а также, в романе и особенно в драматических произведениях предреволюционного периода, а затем и революции.

Декарт Рене (Картезий) (1596—1650). Бэкон дал науке новый, в высшей степени плодотворный метод исследования явлений природы — индуктивный метод, и тем самым дал возможность строить науку о жизни земного шара и вселенной без всякого вмешательства религиозных или метафизических объяснений. Декарт же продолжал пользоваться отчасти дедуктивным методом. Его мысль опередила открытия, к которым должно было привести индуктивное исследование природы, и он пытался объяснить с помощью физико-математических предвидений такие области из жизни природы, которые ещё не поддавались научному объяснению,— такие области, в которые мы только теперь начинаем проникать. Но при всём том он всегда оставался на твёрдой почве физического понимания явлений. Даже в самых смелых своих предположениях о строении вещества он оставался физиком и стремился выразить свои гипотезы математическим языком.

Издавая свои труды во Франции, которая тогда ещё не освободилась от ига католической церкви, как это вскоре сделала Англия, Декарт вынужден был высказывать свои выводы с большой осторожностью[115].

Уже в 1628 году ему пришлось покинуть Францию и поселиться в Голландии, где он издал свои «Essais philosophiques» («Философские очерки»), вышедшие в 1637 году. В это произведение вошёл его основной труд «Discours sur la methode» («Речь о методе»), оказавший глубокое влияние на развитие философской мысли и положивший основание механическому пониманию природы.

Специально вопросом о нравственности и её отношении к религии Декарт мало занимался, и его воззрения на нравственные вопросы можно узнать только из его писем к шведской принцессе Христине.

Даже отношения науки к религии вообще его мало интересовали, и к церкви он относился очень сдержанно, как и все французские писатели того времени. Сожжение Джордано Бруно было ещё свежо в умах. Однако попытка Декарта объяснить жизнь вселенной физическими явлениями, подлежащими точному математическому исследованию (которая скоро стала известна под именем «картезианства»), так устраняла все учения церкви, что картезианская философия скоро стала таким же орудием для освобождения знания от веры, каким был уже «индуктивный метод» Бэкона.

Нападков на учения церкви Декарт тщательно избегал, и он привёл даже ряд доказательств бытия Божия, но они были выведены из таких отвлечённых рассуждений, что производили впечатление, будто они приведены только во избежание обвинения в безбожии. Между тем вся научная часть воззрений Декарта была так построена, как впоследствии Богом Спинозы было само великое целое мироздание, сама Природа. Когда он писал о психической жизни человека, то, несмотря на тогдашнюю скудность знаний в этой области, он всё-таки попытался дать ей физиологическое объяснение.

Зато в области точных наук, особенно в области математического исследования физических явлений, заслуги Декарта были огромны. Можно смело сказать, что своими новыми методами математического исследования, особенно в созданной им аналитической геометрии, он создал новую науку. Он не только открыл новые методы, но и приложил их к исследованию некоторых самых трудных задач мировой физики, а именно к исследованию в бесконечном мировом пространстве вихревых движений бесконечно малых частичек вещества. Только теперь, совсем недавно занявшись исследованиями мирового эфира, физика снова подошла к этим основным задачам жизни мироздания.

Подобно Бэкону, Декарт, давая науке новый метод для проникновения в тайны природы, доказывал вместе с тем могущество науки сравнительно с ничтожеством суеверий и интуитивных, т. е. догадочных, и словесных объяснений.

Коперник незадолго перед тем доказал, что обитаемая нами земля есть не что иное, как один из спутников солнца, и что бесчисленное количество видимых нами звёзд представляет миллионы таких же миров, как наш солнечный мир. Таким образом, перед человеком встала во всей своей грандиозности загадка вселенной и мироздания; и ум человека стал искать объяснение жизни мира. Бэкон впервые высказался в утвердительном смысле, что опыт и индуктивный метод могут помочь нам объяснить эту жизнь; Декарт же стремился проникнуть в эту жизнь и угадать хоть некоторые основные её законы,

действующие не только в пределах нашей солнечной системы, но и далеко за её пределами — в звёздном мире.

Правда, что, ища основы познания природы в математическом мышлении, как об этом мечтали Пифагор и его ученики, а из ближайших предшественников Джордано Бруно, Декарт этим самым усилил значение метафизики в философии XVII и XVIII веков и помог ей облекать в подобие научности её искание достоверности не в наблюдении и опыте, а в области отвлечённого мышления. Но зато Декарт также поставил физику на ту почву, которая в XIX веке позволила ей открыть, что сущность теплоты и электричества состоит в колебаниях весоных частиц, а затем, в конце того же века, дойти до открытия множества невидимых колебаний, в числе которых рентгеновские лучи были только первым вступлением в громаднейшую область, где уже намечается ряд других открытий, столь же поразительных, как эти лучи или как беспроводные телефонные разговоры, передаваемые на несколько тысяч вёрст[116].

Бэкон основал новый метод научного исследования и предугадал открытие Ламарка и Дарвина, указав, что под влиянием изменяющихся внешних условий в природе постоянно создаются новые виды растений и животных, а Декарт своей «теорией вихрей» как бы предвидел научные открытия XIX столетия.

Гассенди (Пьер) (1592—1655). В четвёртой главе настоящей книги, говоря об Эпикуре, я уже упомянул о том влиянии, каким пользовалось учение Эпикура в продолжение пяти столетий в греческом, а затем и в римском мире. Стоики упорно боролись с ним; но и такие видные представители стоицизма, как Сенека и даже Эпиктет, увлекались эпикуреизмом. Его победило только христианство, но и среди христиан, как заметил Гюйо, Лукиан и даже «Блаженный Августин» заплатили ему дань.

Когда же в эпоху Возрождения началось разыскивание и изучение памятников греко-римской учёности, то мыслители разных направлений, желавшие освободиться от ига церквей, стали с особой любовью обращаться к писаниям Эпикура и его последователей Диогена Лаэртского, Цицерона и Лукреция, который был вместе с тем одним из очень ранних предшественников современного естественнонаучного миропонимания.

Главной силой учения Эпикура было, как мы видели, то, что, отвергая всё сверхъестественное и чудесное, оно отвергало и сверхъестественное происхождение нравственного чувства в человеке. Оно объясняло это чувство разумным исканием своего счастья; но счастье, прибавлял Эпикур, состоит не в одном удовлетворении физических потребностей, а в наивозможно большей полноте жизни, т. е. в удовлетворении также и высших потребностей и чувств, включая сюда и потребность дружбы и общности. В этой форме и стали проповедовать «эпикуреизм» те, кто отвергал церковную нравственность.

Уже во второй половине XVI века во Франции выступил в этом направлении Монтень, о котором мы уже говорили выше. Несколько позднее, в XVII веке, на точку зрения Эпикура в вопросах морали стал философ Пьер Гассенди, образованный священник и в то же время физик, математик и мыслитель[107].

Уже в 1624 году, будучи профессором философии в Южной Франции, он выпустил на латинском языке сочинение, открыто направленное против учений Аристотеля, царивших тогда в церковных школах[117]. В астрономии Гассенди противопоставил Аристотелю Коперника, который, как известно, доказал в это время, что земля вовсе не центр мироздания, а один из небольших спутников солнца, и вследствие этого он считался церковью опасным еретиком. В вопросах же нравственности Гассенди стал вполне на точку зрения Эпикура.

Человек, утверждал он, ищет в жизни прежде всего «счастья и удовольствия», но и то и другое, как уже учил греческий философ, надо понимать широко: не только в смысле телесных удовольствий, для получения которых человек способен делать зло другим, а главным образом — в смысле спокойствия душевного, которое может быть достигнуто только тогда, когда человек видит в других не врагов, а сотоварищей. Сочинения Гассенди, таким образом, отвечали тогдашним потребностям образованных людей, которые уже стремились освободиться от ига церкви и всяких суеверий, хотя ещё не сознавали потребности в научном понимании природы вообще. Тем легче стремились они тогда к новому идеалу общественной жизни, построенной на равноправии людей; такой идеал начал определяться только позже, в XVIII веке.

Бэйль (Bayle) Пьер (1647—1706). Со времени Бэкона и Декарта, т. е. с возрождения естественнонаучного изучения природы, начался, как мы видели, поворот и в этике. Мыслители стали искать в самой природе человека естественные источники нравственности. Гоббс, живший немного позднее названных двух основателей современного естествознания (его главные сочинения относятся к середине XVII века, т. е. к 1642—1658 годам), развил, как мы видели, целую систему этики, освобождённой от религии.

К сожалению, Гоббс приступил к своей работе, как мы уже указывали выше, с совершенно ложными представлениями о первобытном человечестве и вообще о природе человека, а потому он пришёл к совершенно ложным заключениям. Но новое направление в исследовании нравственности уже было дано, и с тех пор ряд мыслителей работал над тем, чтобы показать, что нравственное в человеке проявляется не из страха наказания в этой или в загробной жизни, а как естественное развитие самых основных свойств человеческой природы. Мало того, в современном человечестве, по мере того как оно освобождается от страхов, навешанных религиями, проявляется потребность ставить всё более высокие задания общественной жизни и таким образом всё более и более совершенствовать идеал нравственного человека.

Мы уже видели, как высказался в этом направлении пантеист Спиноза, продолжатель Декарта, и его современник Локк. Но ещё определённое высказался во Франции современник Локка Пьер Бэйль.

Воспитавшись на философии Декарта, он своей замечательной энциклопедией[118] положил основание естественнонаучному миропониманию, которое вскоре приобрело громадное значение в умственном развитии человечества благодаря Юму, Вольтеру, Дидро и вообще энциклопедистам. Он первый стал открыто стремиться к освобождению учений о нравственности от их религиозного обоснования.

Опираясь на определения самой церкви, Бэйль доказывал, что неверие могло бы считаться источником дурных нравов или их поддержкой лишь в том случае, если бы верой называли одну только любовь к Богу как к Высшему Нравственному Идеалу. Но на деле этого нет. Вера имеет, как известно, другой характер и соединяется с множеством суеверий. Кроме того, простое исповедание известных формул и даже искренняя вера в истинность положений религии ещё не дают силы следовать им, вследствие чего все религии присоединяют к своим учениям ещё страх наказания за их неисполнение. С другой стороны, нравственность, как известно, прекрасно уживается с атеизмом.

Из чего следует, что необходимо исследовать, нет ли в самой природе человека нравственных начал, вытекающих из сожителства людей.

Руководясь этими соображениями, Бэйль рассматривал основные положения нравственности как «вечный закон», но не божественного происхождения, а как основной закон природы, вернее — основной её факт.

К сожалению, ум Бэйля был по преимуществу умом скептика-критика, а не творца новой системы, а потому своей мысли о естественном происхождении нравственного в человеке он не разработал. Но и свою критику он не довёл до конца, так как против него поднялось такое озлобление в церковном лагере и в правящих кругах, что ему пришлось сильно смягчать выражения своих мыслей. Но и при всём этом его критика как старых воззрений на нравственность, так и умеренной религиозности была так сильна и так остроумна, что в нём мы уже можем видеть прямого предшественника Гельвеция, Вольтера и энциклопедистов XVIII века.

Ларошфуко (Франсуа) (1613—1680). Ларошфуко, современник Бэйля, хотя и не был философом, который создал свою систему философии, но тем не менее он своей книгой «Правила» («Maximes»){109}, быть может ещё в большей степени, чем Бэйль, подготовил во Франции почву для создания нравственности, независимой от религии. Ларошфуко был светский человек и всё время вращался в высшем обществе. Как тонкий психолог и внимательный наблюдатель, он хорошо видел всю пустоту высшего французского общества его времени, всё его двоедушие и чванство (*vanité*), на которых строилась кажущаяся добродетель; он видел, что, в сущности, людьми его круга руководит только желание личной пользы и личной выгоды. Ларошфуко отлично видел, что официальная религия не удерживает людей от безнравственных поступков, и мрачными красками он рисовал жизнь своих современников. На основании наблюдения этой жизни он пришёл к заключению, что эгоизм служит единственным двигателем человеческой деятельности, и эта мысль является основной в его книге. Человек, говорит Ларошфуко, любит только самого себя; даже в других людях он любит себя; все человеческие страсти и привязанности суть лишь видоизменения плохо скрытого эгоизма. Даже лучшие чувства человека Ларошфуко объяснял эгоистическими причинами; в смелости и мужестве он видел проявление чванства (*vanité*), в великодушии — порождение гордости, в щедрости — одно честолюбие, в скромности — лицемерие и т. д. Несмотря, однако, на весь свой пессимизм, Ларошфуко сильно способствовал своей книгой пробуждению критической мысли во Франции, и его «Правила жизни» вместе с книгой его современника (Жана де)Лабрюйера (1645—1696) «Характеры» были наиболее распространёнными и излюбленными книгами во Франции

второй половины XVII и начала XVIII века{110}.

Лабрюйер был менее пессимистичен, чем Ларошфуко, хотя и он также рисует людей как несправедливых, неблагодарных, безжалостных и эгоистов по своей природе, но Лабрюйер находил, что люди заслуживают снисхождения, потому что их делает дурными злосчастье жизни: человек более несчастен, чем испорчен.

Однако ни Бэйль, ни Ларошфуко, ни Лабрюйер, отрицая религиозную мораль, не смогли создать систему нравственности, основанной на чисто естественных законах; это попытались сделать несколько позднее Ламетри, Гельвеций и Гольбах.

Ламетри (Жюльен де) (1709—1751). Ламетри является одним из самых беспокойных умов XVIII века; в своих сочинениях он объявил войну всем метафизическим, религиозным и политическим традициям, и вслед за Гоббсом он разрабатывал материалистическое миропонимание с такой же смелостью, с какой оно разрабатывалось в наше время, в 50-х и 60-х годах XIX столетия. В своих сочинениях «Естественная история души», «Человек — растение», «Человек — машина»{111} он отрицал бессмертие души и проповедовал материалистические идеи. Сами заглавия этих сочинений, особенно заглавие книги «Человек — машина», вышедшей в Париже в 1748 году, уже показывает, как он понимал природу человека. «Наша душа,— говорил Ламетри,— всё получает из чувств и восприятий, и вне вещества, подчинённого механическим законам, ничего нет в природе». За свои идеи Ламетри был изгнан из Франции, а его книга «Человек — машина» была сожжена в Париже палачом. Одновременно с Ламетри материалистическое мировоззрение развивал (Этьен де) Кондильяк. (1715-1780), который изложил свои идеи в двух сочинениях — «Исследование о происхождении познаний человека» (1746) и «Трактат об ощущениях» (1754).

Гельвеций Клод (1715—1771). В истории умственного развития человечества XVIII век представляет замечательное время, когда целый ряд мыслителей, выдвинувшихся в Англии и во Франции, совершенно перестроили самые основы нашего мирозерцания как относительно внешнего мира, так и в понимании нами нас самих и наших нравственных понятий. Французский философ Клод Гельвеций попытался в (середине) XVIII века подвести итоги этим завоеваниям научной мысли в своей знаменитой книге «Об уме». В этой книге Гельвеций изложил в общедоступной и живой форме все научные приобретения XVIII и конца XVII века — особенно в области нравственности.

По настоянию парижского духовенства книга Гельвеция была сожжена в 1759 году, что не помешало ей пользоваться ещё большим успехом. Идеи Гельвеция сводятся в общих чертах к следующему: человек — чувственное животное; в основе человеческой природы лежит ощущение, из которого происходят все формы человеческой деятельности, направляемой наслаждением и страданием. Поэтому высшим нравственным законом служит то, чтобы следовать наслаждению и избегать страдания; по ним мы судим о свойствах вещей и о поступках других, называя добродетелью приятное и полезное, а пороком — противоположное. В самых благородных и бескорыстных действиях человек ищет лишь своего удовольствия, и он совершает их, когда доставляемое им удовольствие превышает могущее произойти от них страдание. В деле образования нравственного характера Гельвеций большое значение приписывал воспитанию, которое должно развить в человеке

сознание того, что наш частный интерес заключается в сочетании его с интересами других людей.

Философия Гельвеция и его взгляды имели огромный успех и оказали большое влияние на французское общество, подготовив почву для восприятия идей энциклопедистов, выступивших во Франции во второй половине XVIII века.

Гольбах Поль (Анри), барон (1723—1789). В том же направлении, в каком развивали философские взгляды Ламетри и Гельвеций, писал и барон Гольбах. Свои идеи о нравственности он изложил в книге «Социальная система»{112}, вышедшей в 1773 году. Эта книга была осуждена французским парламентом в 1776 году.

Гольбах стремился обосновать этику на чисто естественных началах, без всяких метафизических предпосылок. Он признавал, что человек стремится к счастью: вся его природа влечёт его к тому, чтобы избегать страдания и стремиться к удовольствию. В поисках удовольствий человек руководится разумом, т. е. знанием истинного счастья и средств к его достижению[119]. Справедливость заключается в том, чтобы дать человеку возможность пользоваться или не мешать ему пользоваться своими способностями, правами и всем необходимым для жизни и счастья[120].

Идеи Гольбаха о нравственности разделялись большинством французских энциклопедистов, которые были в большой дружбе с Гольбахом. Его салон в Париже служил местом собрания самых выдающихся мыслителей того времени — Дидро, Д'Аламбера, Гримма, Руссо, Мармонтеля и других. Через них идеи Гольбаха получили своё дальнейшее развитие, сделавшись одним из основных элементов всей философии энциклопедистов[121].

Энциклопедисты и их философия являются главными и характерными выразителями (идей) всего XVIII века. Энциклопедия представляет свод всего, что достигло человечество в области науки и политики к концу XVIII столетия. Она представляет истинный памятник научной мысли XVIII века, так как в ней сотрудничали все выдающиеся люди передового направления во Франции и ими был выработан тот дух разрушающей критики, которой вдохновлялись потом лучшие люди Великой (французской) революции.

Инициаторами и душой энциклопедии были, как известно, философы Дидро (Дени) (1713-1784) и Д'Аламбер (Жан) (1717—1783). Энциклопедисты ставили своей целью освобождение человеческого ума при помощи знания; они относились враждебно к правительству и ко всем традиционным идеям, на которые опирался старый порядок. Не мудрено, что правительство и духовенство объявили с самого начала войну энциклопедистам и ставили всяческие препятствия к распространению энциклопедии.

Этика энциклопедистов, разумеется, была в соответствии с идеями, господствовавшими в то время во Франции; основные её положения можно выразить так: человек стремится к счастью, и для этого люди объединяются в общество; все люди имеют одинаковое право на счастье, следовательно, и на средства его достижения; поэтому справедливое отождествляется с полезным. Недоразумения, происходящие от столкновения разных прав, должны устраняться законами, которые являются выражением общей воли, и должны

освящать лишь то, что полезно для счастья всех.

В этом же направлении писал и священник Рейналь (Гийом) (1713—1796), сочинение которого «История поселений и торговли европейцев в Индии»{113} по духу настолько принадлежит к энциклопедии, что её многие приписывали Дидро. Она была написана так привлекательно, что в короткое время выдержала несколько изданий. В ней «естественное состояние» диких племён рисовалось в верных красках и восстанавливалась правда о том, что действительно представляют собой первобытные люди, которых прежние католические миссионеры изображали в самых чёрных красках как исчадие ада. Вместе с тем Рейналь горячо проповедовал необходимость освобождения негров, так что его книгу впоследствии называли «евангелием чернокожих».

Наконец, в том же гуманном и вместе с тем научном духе писал о необходимости смягчения нравов, уничтожения пыток и казней и итальянец (Чезаре) Беккариа (1738—1794). Он пропагандировал в Италии идеи французских энциклопедистов и в 1764 году написал книгу «*Dei delitti e delle pene*» («О преступлении и наказании»){114}. Эта книга была тотчас же переведена на французский язык аббатом Морелле (Morellet), а Вольтер, Дидро и Гельвеций написали к ней свои дополнения. В своей книге Беккариа доказывал, что жестокие казни, практиковавшиеся в то время в Европе, не только не искореняют преступлений, а, наоборот, делают нравы ещё более дикими и жестокими. Он предлагал для предупреждения преступления распространять в народных массах просвещение.

В конце XVII и в начале XVIII века во Франции появились многочисленные «утопии», т. е. попытки изобразить, каким могло бы быть человеческое общество, построенное на разумных началах. Все эти утопии были построены на вере в могущество разума и на вере в то, что нравственность заложена в самой природе человека. Наиболее выдающимся писателем, выступившим во Франции с такого рода утопиями, был аббат Морелли (Morelly), издавший в 1753 году коммунистический роман «Крушение плавучих островов» («*Naufrage des îles flottantes*»); в этом романе Морелли стремился доказать, что народы могут достичь счастливой жизни не путём политических реформ, а путём исполнения законов природы. Свои коммунистические идеи Морелли подробнее изложил в своём сочинении «*Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*» («Кодекс природы, или Истинный дух её законов», Париж, 1755){115}. В этом своём произведении Морелли подробно описывал коммунистическое устройство общества, в котором ничто не может быть собственностью отдельного лица, за исключением предметов повседневного потребления.

Книги Морелли имели громадное влияние перед революцией и долго служили образцом для планов перестройки общества на коммунистических началах. Ими вдохновлялся, по всей вероятности, (Габриель де) Мабли (1709—1785), который в своих сочинениях «*Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*» (1763) и «*Les Droits et les devoirs du citoyen*» проповедовал коммунизм и общность имущества (*communaute des biens*){116}. Согласно Мабли, самым главным препятствием, мешающим людям жить счастливой и нравственной жизнью, является жадность, и поэтому нужно прежде всего уничтожить «этого вечного врага равенства» и создать такой общественный строй, в котором никто не имел бы повода искать своего счастья в увеличении своего благосостояния. Впоследствии этими идеями вдохновлялся Грахх Бабёф, который вместе со своими друзьями Буонаротти и

Сильвен Марешалем составили «заговор равных», за что Бабёф был казнён в 1796 году.

Наряду с утопической критикой коммунистов в середине XVIII века физиократы во главе с Кэне (Quesnay) (1694—1794) предприняли чисто научную критику современного им общества и впервые указали на коренной недостаток общественного устройства: разделение общества на класс производителей и на паразитический класс собственников — и заговорили о национализации земли. Необходимость общественного переустройства чувствовалась во Франции всё настоятельнее и настоятельнее, и с критикой старого порядка в середине XVIII века выступил во Франции величайший мыслитель той эпохи барон Монтескьё.

Монтескьё (Шарль) (1689—1755). Первым произведением Монтескьё, в котором он подверг критике деспотизм и весь уклад жизни, были «Персидские письма». В 1748 году он опубликовал главное своё сочинение — «Дух законов», которое является замечательной книгой той эпохи. Своей книгой «Дух законов» Монтескьё внёс новое понимание человеческого общества, а также нравов и законов, которые рассматривались им как естественные результаты развития общественной жизни в различных условиях.

Это сочинение Монтескьё оказало громадное влияние на всех мыслителей второй половины XVIII столетия и породило целый ряд исследований в том же направлении в начале XIX столетия. Всего важнее в замечательном труде Монтескьё было приложение индуктивного метода к вопросу о развитии учреждений именно в том смысле, в каком желал этого Бэкон, но также важны были для того времени и отдельные выводы Монтескьё. Его критика монархической власти, предвидение миролюбивого строя жизни по мере развития промышленного строя, поход против жестокости уголовных наказаний и т. д. стали лозунгами всех передовых движений в Европе.

Влияние, которое оказал Монтескьё на мышление своего времени, было огромно; но по своему стилю и форме изложения книга Монтескьё была доступна только образованным людям; Монтескьё не обладал умением, а может быть, просто не хотел писать для широких кругов народа. Для этого нужны особенные свойства, главным образом стиль, увлекающий умы и делающий для них ясными те идеи, которые хотят провести; этими свойствами обладали в высокой степени два философа того времени — Вольтер и Жан Жак Руссо, которые поэтому и являются двумя мыслителями, подготовившими Францию к Великой Французской революции и оказавшие на эту революцию огромное влияние.

Вольтер Мари Франсуа Аруэ (1694—1778). Вольтер был человеком выдающегося ума. Он не был, однако, философом в узком смысле этого слова, но он воспользовался философией как сильным оружием против суеверий и предрассудков. Он не был также и моралистом в собственном смысле слова; его учение об этике неглубоко, но оно тем не менее было враждебно всем аскетическим и метафизическим преувеличениям. У Вольтера нет своей системы этики, но своими сочинениями{117} он много содействовал укреплению в этике чувства человечности, уважения к человеческой личности. Во всех своих сочинениях Вольтер смело требовал свободы совести, уничтожения инквизиции, отмены казней и пыток и т. д. Вольтер широко распространил идеи гражданского равноправия и законности, которые затем стремилась воплотить в жизнь революция[122].

Руссо Жан Жак (1712—1778). Вместе с Вольтером сильное влияние на французскую революцию оказал философ Жан Жак Руссо. Руссо был человеком другого характера, чем Вольтер; он выступил с критикой современного общественного устройства и призывал людей к простой естественной жизни. Он учил, что человек от природы хорош и добр, но что всё зло происходит от цивилизации. Нравственные влечения Руссо объяснял правильно понятой выгодой, но он в то же время ставил целью развития самые высокие общественные идеалы: исходной точкой всякого разумного общественного строя он считал равноправие («все люди рождаются равными»){118}, причём он доказывал это так страстно, так увлекательно и так верно, что его писания оказали громадное влияние не только во Франции, где революция написала на своём знамени лозунг «Свобода, Равенство и Братство», но и во всей Европе. В общем Руссо во всех своих сочинениях является философом чувства, в котором он видит живительную силу, способную исправить все недостатки и совершить великие дела; он является энтузиастом и поэтом великих идеалов, прямым вдохновителем прав человека и гражданина.

Говоря о французской философии второй половины XVIII века, мы не можем не упомянуть здесь ещё о двух мыслителях, формулировавших впервые идею прогресса, идею, которая сыграла большую роль в развитии современной нравственной философии. Этими мыслителями были Тюрго и Кондорсе.

Тюрго (Анн Жак) (1727—1781). Впервые развил идею прогресса, идею о человеческом совершенствовании в цельное учение в своём сочинении «Исследование о всемирной истории». Тюрго следующим образом формулировал закон прогресса: «Человеческий род, переходя постепенно от покоя к деятельности, хотя медленными шагами, но неизменно шествует ко всё большему совершенству, заключающемуся в искренности мысли, кротости нравов и справедливости законов»{119}.

Кондорсе Жан (1743—1794), павший жертвой террора в 1794 году, дал дальнейшее развитие идеи прогресса и в своём знаменитом сочинении «Очерк исторической картины прогресса человеческого ума»{120} он не только попытался установить и доказать существование закона прогресса, но и пробовал на основании прошлой истории человечества вывести законы развития общества и для будущих времён. Кондорсе утверждал, что прогресс состоит в стремлении к уничтожению общественного неравенства между гражданами; он говорил, что в будущем люди научатся объединять частные интересы с общими и сама нравственность станет естественной потребностью человека.

Все изложенные выше учения и идеи так или иначе влияли на то великое социальное движение, которое принято называть французской революцией. Эта революция, как мы можем заключить из всего вышесказанного, совершилась уже к концу XVIII века в умах, и новые смелые идеи, внушённые чувством человеческого достоинства, подобно бурному потоку, разлились в обществе, разрушая устаревшие учреждения и предрассудки. Революция уничтожила последние пережитки феодального строя, но новые, созданные ею учреждения явились плодом философского движения, начавшегося в Англии и нашедшего своё завершение во Франции. Знаменитая декларация «Прав человека и гражданина»{121}, провозглашённая французской революцией, составлена из идей, разработанных в сочинениях Монтескьё, Вольтера, Руссо и Кондорсе; её основные положения гласят: все

люди рождаются равными; все рождаются свободными; все имеют право пользоваться в равной степени жизнью и свободой; все имеют одинаковое право на развитие своих сил и способностей, которыми наделила их природа; все имеют право на свободу вероисповедания и совести. Во всех этих положениях мы видим в сжатой и ясной форме идеи Гоббса и Локка, развитые французскими мыслителями и философами. Эту программу французская революция оставила для выполнения грядущим поколениям.

Юм Дэвид (1711—1776). В Англии идеи Бэкона и Локка во второй половине XVIII века блестяще развил глубокий философ и мыслитель Дэвид Юм, который является самым независимым умом всего XVIII столетия. Юм дал новой философии прочное основание и распространил её на все области знания, как того хотел Бэкон; он оказал глубокое влияние на всё последующее мышление. Юм начал с того, что строго отделил нравственность от религии и отрицал значение в выработке нравственных понятий, которое приписывали религии его английские и шотландские предшественники, за исключением (Антони) Шефтсбери. Сам он стоял на такой же почве скептицизма, как и Бэйль, хотя и сделал — в «разговорах о естественной религии» — некоторые уступки[123].

Развивая мысли Бэкона и Бейля, Юм писал, что у людей самостоятельных складываются их собственные нравственные понятия; но во всякой религии, как бы возвышенно ни было её определение Божества, многие её приверженцы — быть может, большинство — всё-таки будут добиваться божественной милости не своею добродетелью и нравственностью, которые одни могли бы быть приятны совершённому существу, а соблюдением пустых обрядов, несдержанным усердием, восторженным экстазом или верою в мистические нелепости[124].

Этическая часть философии Юма, конечно, представляла только частный случай его общего взгляда на происхождение познания в человеке. «Все наши дела,— писал он,— получаются из опыта, всё наше понятие получается из опыта», и оно складывается из получаемых нами впечатлений (impressions) и мыслей (ideas), которые суть продукты памяти, воображения и мышления. В основе всякого знания лежит естествознание, и его методы должны быть приняты в других науках. Нужно только помнить, что в познании «законов» физического мира мы всегда идём постепенными «приближениями».

Что касается нравственности, то Юм указывал, что постоянно велись споры о том, где искать её основы: в разуме или в чувстве. Доходим мы до нравственности цепью рассуждений или же непосредственно чувством и внутренним чутьём? Основные положения нравственности одинаковы ли для всех мыслящих существ, или, подобно суждениям о красоте и уродстве, они различны у разных народов и представляют собой продукт исторического развития человека? Философы древности, хотя часто утверждали, что нравственность согласна с разумом, тем не менее они ещё чаще основывали её на вкусе и чувстве. Современные же мыслители склоняются больше в пользу разума и выводят нравственность из его отвлечённых принципов. Вероятнее же всего, что наше конечное суждение в нравственных вопросах — то, что делает из нравственности деятельное начало в нашей жизни,— определяется «каким-то внутренним чувством, которое природа сделала всеобщим во всём роде человеческом...». Но для того чтобы подготовить возможность такого чувства, необходимо было много предварительных размышлений и верных

заклучений, тонкого анализа, сложных отношений и установки общих фактов,— следовательно, работы разума[125]. Другими словами, наши нравственные понятия — продукт наших чувств и нашего разума и естественного их развития в жизни человеческих обществ.

Стремление к общей пользе — отличительная черта всякого поступка, называемого нами нравственным, и нравственный долг состоит в том, что мы обязаны руководиться желанием общего блага. В этом стремлении к общей пользе Юм не отрицал желания своего личного блага. Но он понимал также, что одними эгоистическими побуждениями нельзя объяснить нравственного чувства, как это делал, например, Гоббс. Кроме желания личного блага он признавал источником нравственности сочувствие (симпатию), понятие справедливости и чувство (*Benevolence*) благорасположения; но справедливость он понимал не как сознание чего-то обязательного, слагающегося в нашем уме при жизни обществами, а скорее как добродетель — как род благотворительности. Затем, вслед за Шефтсбери, он также отмечал в нравственной жизни чувство гармонического сочетания и законченности, свойственное нравственному характеру, желание совершенствования, возможность полного развития человеческой природы и эстетическое чувство красоты, получающиеся при более полном развитии личности,— мысль, которую, как известно, прекрасно развил позднее Марк Гюйо.

Второй отдел своего исследования Юм посвятил благожелательности, где он показал, между прочим, сколько слов имеется в нашем языке, доказывающих, что благожелательность друг к другу пользуется всеобщим одобрением человечества. А затем, разбирая в следующем отделе справедливость, Юм сделал по поводу неё любопытное замечание: что она полезна обществу и оттого пользуется уважением, это ясно. Но такое соображение не могло быть единственным источником этого уважения. Справедливость оказалась необходимой.

В обществе, где всего имелось бы вдоволь без труда,— процветали бы всякие общественные добродетели, но о такой осторожной, завистливой добродетели, как справедливость, никто бы и не подумал[126]. Вследствие чего даже теперь то, чего имеется вдоволь, находится в общем владении. Точно так же, если бы наш ум, дружба и щедрость были бы сильно развиты, не было бы нужды в справедливости. «Зачем мне связывать другого документом или обязательством, если я знаю, что он сам хочет моего благополучия?» «К чему границы владения и т. п.?» Вообще, чем больше взаимной благожелательности, тем менее нужна справедливость. Но так как человеческое общество представляет нечто среднее, далёкое от идеала, то для людей необходимо понятие о собственности, необходима и справедливость (С. 249). Из чего ясно, что идея справедливости рисовалась Юму главным образом с точки зрения правосудия, для защиты прав собственности, а вовсе не в широком смысле равноправия». Правила справедливости (*equity, justice*) вполне зависят, стало быть,— заключал он,— от условий, в которых живут люди, и эти правила обязаны своим происхождением и существованием той пользе, которую получает общество от их строгого соблюдения (С. 249).

Существование «золотого века» Юм, конечно, не признавал, он не признавал также возможности такого периода, когда бы люди жили в одиночку. Общество всегда

существовало; и если бы люди жили в одиночку, у них никогда не появилось бы ни понятия о справедливости и не выработались бы никакие правила жизни (с. 253).

Происхождение чувства справедливости Юм объяснял тем, что оно могло возникнуть либо из рассуждений о взаимных отношениях людей, либо из естественного инстинкта, «внедрённого в нас природой ради полезных целей». Но это второе предположение, очевидно, приходится отвергнуть. Всеобщность понятия о справедливости показывает, что оно необходимо вытекало из самой общественной жизни. Без него общество не могло бы существовать. А потому надо признать, что «необходимость справедливости для существования общества есть единственное основание этой добродетели». Её несомненная полезность объясняет её всеобщее распространение, и вместе с тем «она есть источник значительной доли хороших качеств, признаваемых в человечестве: благотворительности, дружбы, общественного духа и других»[127].

В выработке нравственных обычаев и понятий Юм отводил также значительную долю личному интересу и понимал, почему некоторые философы нашли удобным считать все заботы о благе общества видоизменениями заботы о самом себе. Но есть много случаев, где нравственное чувство сохраняется и там, где личная выгода не совпадает с общественной; а потому, приведя ряд таких примеров, Юм определённо заключает, что «мы должны отказаться от теории, объясняющей всякое нравственное чувство чувством себялюбия» (отд. V. С. 281). Есть чувства, которые рождаются от человечности, и они те же у всех людей; и у всех они вызывают те же одобрения или порицания (Заключение IX отдела. С. 342).

А так как каждый стремится заслуживать не порицание других, то Юм доказывал, что вера в Бога не может быть источником нравственности, так как религиозность не делает человека нравственным. Многие религиозные люди, может быть даже большинство, стремятся заслужить «милость Божию» не добродетелью и нравственной жизнью, но соблюдением пустых обрядов либо восторженной верой в мистические тайны[128].

Не разделяя мнения Гоббса о том, что в древние времена люди жили в непрестанной борьбе друг с другом, Юм был далёк также и от того, чтобы видеть в человеческой природе зачатки только одного добра. Юм признавал, что человек руководится в своих действиях любовью к себе, но в нём возникает также и чувство обязанности к другим.

Когда человек спокойно размышляет о своих поступках, вызванных теми или другими впечатлениями, порывами или страстями, он чувствует желание обладать теми или другими наклонностями, и в нём зарождается чувство обязанности. Здесь Юм сходилась, стало быть, со Спинозой. Но когда он разбирал, откуда происходит нравственное суждение о поступках, вместо того чтобы признать их двоякое происхождение — из чувства и из разума, Юм колебался и склонялся то в пользу чувства, то в пользу разума. Он даже ставил вопрос о средней способности между разумом и чувством и в конце концов высказался в пользу чувства. Подобно Шефтсбери и Хатчесону, он, по-видимому, отводил разуму лишь подготовку суждений и обсуждение фактов. Решающий же приговор принадлежит чувству, после чего на долю разума выпадает уже выработка общих правил[129].

Особенное значение Юм придавал сочувствию (симпатии). Оно смягчает наши узкосебялюбивые влечения и вместе с общей, естественной благожелательностью человека берёт верх над ними; так что если представление о полезности того или другого способа действий имеет некоторое значение, то вовсе не оно решает в нравственных вопросах. Адам Смит, как известно развил впоследствии это понятие о сочувствии, или симпатии, и придал ему решающее значение в выработке нравственных начал.

Любопытнее всего отношение Юма к понятию о справедливости. Не заметить его влияния Юм не мог и признал значение справедливости для выработки нравственных понятий. Но потому ли, что он не решался придать разуму решающее значение в борьбе с чувством, или же потому, что он понимал, что справедливость есть, в конце концов, признание равноправия всех членов общества, которого именно не признавали законодательства; он не захотел так же резко разойтись с существующими законами, как уже разошёлся с церковной религией[130], вследствие этого он выделил справедливость из области этики и представил её как нечто, развивающееся в обществе независимо, в силу государственных установлений.

Юм, по-видимому, следовал здесь за Гоббсом, который, указав на то, как в области законодательства всегда царил произвол (или, вернее, интерес правящих классов), совершенно выделил Право, т. е. законодательство, из области нравственного как область, совершенно ему чуждую. Впрочем, и здесь, как в вопросе о значении чувства и разума в выработке нравственных начал, Юм не пришёл к точному, определённом выводу, так что писавшие о его философии расходились в её истолковании[131]. Вообще Юм не дал нового стройного объяснения нравственных понятий и не создал новой стройной теории в этике. Но он так тщательно и местами так блестяще разработал вопросы о побуждениях человека в его бесконечно разнообразных поступках, не ограничиваясь шаблонными объяснениями, и он уделял такое слабое влияние как религии, так и чувству эгоизма и соображениям о полезности наших поступков, что заставил позднейших писателей гораздо глубже вдуматься в это сложное явление, чем это делалось раньше. Он подготовил естественнонаучное объяснение нравственного начала, но в то же время, как указали некоторые его толкователи, он подготовил и противоположное, нерационалистическое, кантовское объяснение.

Какое влияние он оказал на последующее развитие этики, видно будет из дальнейшего изложения.

Смит Адам (1723—1790). Крупным продолжателем Юма в Англии был Адам Смит, сочинение которого — «Теория нравственных чувств»{124} — появилось в 1759 году и уже в XVIII веке выдержало десять изданий. Впоследствии Смит стал особенно известен как автор серьёзного научного исследования политической экономии, и его работу в области этики часто забывали. Но его исследование нравственных чувств представляло новый и значительный шаг вперёд, так как оно объясняло нравственность вполне естественным путём — как свойство человеческой природы, а не как внушение свыше, — но вместе с тем не считало её основанной на соображениях человека о выгодах того или другого отношения к своим собратьям.

Главной силой в развитии нравственных понятий Смит признавал симпатию — со-чувствие, т. е. чувство, присущее человеку как существу общественному. Когда мы относимся одобрительно к какому-нибудь поступку и неодобрительно к другому поступку, нами руководит не сознание общественной пользы или вреда от этих поступков, как это утверждали утилитаристы. Мы сознаём, как эти поступки отозвались бы на нас самих, и потому в нас возникает согласие или несогласие наших собственных чувств с чувствами, вызвавшими эти поступки. Видя чужое страдание, мы можем переживать его в себе самих, и мы называем это чувство со-страданием; нередко мы бросаемся на помощь страдающему или обиженному. И точно так же, видя радость других, мы в себе ощущаем радостное чувство. Мы чувствуем неудовлетворённость, неудовольствие, когда мы видим, что другому причиняют зло, и, наоборот, чувствуем благодарность, когда делают добро. Таково свойство нашей организации, и развилось оно из общественной жизни, а вовсе не из размышлений о вреде или пользе таких-то поступков для общественного развития, как это утверждали утилитаристы и с ними Юм. Мы просто переживаем с другими то, что они переживают, и, осуждая того, кто причинил кому-нибудь страдание, мы впоследствии прилагаем к себе самим такое же осуждение, если сами причиним страдание другому. Так мало-помалу вырабатывалась наша нравственность[132].

Адам Смит, таким образом, отвергал сверхъестественное происхождение нравственности и давал естественное объяснение, а вместе с тем он показал, как нравственные понятия человека могли развиваться помимо соображений о полезности тех или других взаимных отношений, которые до тех пор были единственным объяснением нравственного в человеке, «помимо внушения свыше». При этом Смит не ограничился общим указанием на происхождение нравственных чувств этим путём. Он посвятил, напротив, большую часть своего труда разбору, как должны были развиваться такие-то и такие-то нравственные понятия, исходя всякий раз из сочувствия помимо всяких других соображений. А в конце своего исследования он указал также, как все зарождавшиеся религии брали на себя и должны были брать охранение полезных нравов и обычаев и их поддержку.

Казалось бы, что, придя к такому пониманию нравственного, Смит должен был признать основой нравственности не только чувство симпатии, развивающейся вследствие жизни обществами и действительно ведущей к нравственным суждениям, но также и известный склад ума, вытекающий из той же общественности и выражающийся в справедливости, т. е. в признании равноправия всех членов общества. Но, признавая участие как чувства, так и ума в выработке нравственных суждений, Смит не проводил между ними отдельной линии.

Кроме того, возможно и то, что в те годы, когда Смит писал своё исследование — задолго до французской революции, ему ещё чуждо было понятие о равноправии. Вследствие этого Смит хотя и придавал большое значение понятию о справедливости в наших нравственных суждениях, тем не менее он понимал справедливость главным образом в юридическом смысле — в смысле вознаграждения пострадавшему и наказания обидчику. Чувство возмущения, которое пробуждается в нас, когда кому-нибудь наносят обиду, он приписывал естественному, по его мнению, желанию возмездия и наказания; и это желание он считал одной из основ общественности. Он заметил, конечно, что наказания заслуживают только вредные поступки, которые вызваны недостойными побуждениями[133]. «Но у него не нашлось ни одного слова о равнозначительности людей и их равноправии, и вообще он

писал больше о справедливости судебной, а не той, которой ищет наш ум помимо помыслов о суде и его приговорах»[134]. Между тем при таком ограничении упускается из вида несправедливость общественная, классовая, которая поддерживается судами, вследствие чего общество, не отрицая её, поддерживает её.

Вообще те страницы, которые Смит посвятил справедливости[135], производят впечатление, как будто в них что-то недоговорено. Точно так же нельзя определить, какую долю в выработке нравственности Смит отводил чувству и какую — рассудку. Зато весьма ясно одно: что нравственное в человеке Смит понял не как нечто, таинственно прирождённое ему, и не как веление извне, а как медленно развивавшийся в человечестве продукт общественности, вызванный не соображениями о пользе или вреде таких-то черт характера, а как неизбежное последствие сочувствия каждого с радостями и страданиями его сородичей.

Разбору того, как в человеке естественно развивается совесть, т. е. «беспристрастный зритель внутри нас», а с нею вместе любовь к достоинству характера и к нравственно-прекрасному, Смит дал несколько превосходных глав, которые до сих пор не утратили своей свежести и красоты. Его примеры взяты из действительной жизни (иногда и из классической литературы) и полны интереса для всякого, кто вдумчиво относится к вопросам нравственности, ища опоры себе не в велениях свыше, а в своём собственном чувстве и разуме. Читая их, приходится, однако, пожалеть о том, что Смит не рассмотрел с той же точки зрения отношений человека ко всяким вопросам общественного строя, тем более что тогда, когда он писал, эти вопросы уже волновали общество и уже близка была их постановка в жизни в виде требований общественной справедливости[136].

Как видно из сказанного, Смит не дал другого объяснения нашего симпатичного отношения к одним поступкам и отрицательного — к другим, как то, что мы мысленно переносим этим поступки на нас самих и сами становимся на место страдающего.

Казалось бы, что, допуская такое мысленное перенесение себя на место того, кого обижают, Смит должен был заметить, что здесь происходит в моём уме признание равноправия. Раз я становлюсь мысленно на место обиженного, я признаю его равенство со мною и нашу равноспособность в чувстве обиды. Но у Смита этого нет. В сочувствие он почему-то не вводил элемента равноправия и справедливости. Вообще, как это заметил Йодль, он даже избегал дать объективное основание нравственному одобрению. Кроме того, Смит совершенно упустил из вида необходимость указать на постоянное развитие нравственного чувства в человеке. Его, конечно, нельзя упрекать в том, что он не додумался до постепенного развития зоологического типа человека, к которому привело нас в XIX веке изучение развития в природе. Но он упустил из вида и уроки добра, которые первобытный человек мог черпать из природы — из жизни животных, обществ — и на которые были уже намёки у Гуго Гроция и Спинозы. Нам следует обязательно заполнить этот пропуск и указать, что такой важный факт и развитию нравственности, как сочувствие, не представляет отличительной черты человека: оно свойственно громадному большинству живых существ и оно развивалось уже у всех стадных и общественных животных. Сочувствие представляет основной факт природы, и мы встречаем его у всех стадных, вместе пасущихся животных и у вместе гнездящихся птиц. У тех и у других наиболее

сильные бросаются отгонять хищников. А у птиц мы встречаем то, что птица одного вида подбирает птенцов другого вида, выпавших из гнёзда,— факт, приведший, как известно, в восторг старика Гёте, когда он узнал его от Эккермана[137].

Вся работа Смита в вопросе о нравственности направлена к тому, чтобы показать, как вследствие самой природы человека в нём должна была развиваться нравственность. Говоря о влиянии на воспитание характера развившихся в человечестве правил взаимности и нравственности, Смит писал совершенно как мыслитель-естественник. Указав на стремления, которые могут отвлекать человека от нравственного отношения к другим, он прибавлял, что в нашей же природе есть к этому поправка. Постоянно наблюдая поведение других, мы доходим до известных правил о том, что следует и чего не следует делать. Так идёт общественное воспитание характеров, и так слагаются общие правила нравственности (ч. III. Гл. IV. С. 373—375). Но тотчас же после этого, в следующей главе, он уже утверждает, что выработавшиеся таким путём правила жизни справедливо рассматриваются как законы Божества (заглавие главы V той же части. С. 383). «Уважение к этим правилам есть то, что называют чувством долга,— чувство величайшей важности в жизни людей и единственное правило (principle), которым может руководиться большинство человечества в своих поступках». И нельзя сомневаться, прибавлял он, «что эти правила были даны нам для руководства в этой жизни» (ч. III. Гл. V. С. 391).

Эти замечания Смита показывают, насколько он ещё платил дань своему времени и насколько даже очень умному и довольно смелому мыслителю трудно было разобраться в вопросе о происхождении нравственности, пока люди не освоились с фактом постепенного развития (эволюции) — как форм общежития, так и суждений об этих формах и отношения к ним личности.

Смит не ограничился одним объяснением происхождения нравственности. Он разобрал житейские факты всякого рода, чтобы показать, в чём состоит нравственное отношение к людям в обыденной жизни. И тут его отношение было то же, что у стоиков Древней Греции и Рима, особенно Сенеки и Эпиктета, причём он признавал симпатию руководящим и решающим чувством в выработке нравственности, упуская значение разума в вопросах справедливости и равноправия. Правда, у него есть несколько прекрасных замечаний о справедливости[138]. Но он нигде не изобразил её основного значения в выработке нравственных понятий. Главное внимание он обращал на чувство долга. И здесь он был в полном согласии со стоиками, особенно Эпиктетом и Марком Аврелием.

Вообще Адам Смит поставил этику на реальную почву и показал, как нравственные чувства человека зарождались из сочувствия с другими людьми, неизбежного при жизни обществами, как затем совершалось этим путём воспитание общества и вырабатывались общие правила нравственности, как впоследствии эти правила поддерживались общим согласием людей и как теперь мы обращаемся к ним в случае сомнения как к основам наших суждений.

Этими взглядами Смит, несомненно, подготовил понимание нравственного как естественного продукта общественной жизни, медленно развивавшегося в человеке со времён самого первобытного его состояния, продолжающего теперь развиваться в том же

направлении и не требующего для своего дальнейшего развития никакого внешнего авторитета. По этому пути действительно пошла философия нравственного в XIX веке.

Подводя итоги всему сказанному выше, мы должны заметить, что во всех учениях о нравственности, которые возникли и развились в XVII и XVIII веках, стремившихся объяснить происхождение нравственности чисто научным, естественным путём, чувствуется влияние философии Эпикура. Почти все главные представители философии, особенно в XVIII веке, были последователями учения Эпикура. Но, основываясь на философии Эпикура, этические учения нового времени разделились на два различных течения; оба эти течения объединяло между собой только то, что оба они отказывались как от религиозного, так и от метафизического объяснения нравственности. Представители обоих течений стремились объяснить происхождение нравственного естественным путём и отвергали претензии церкви связать нравственность с религией.

Но одно из этих направлений в философии, признавая вместе с Эпикуром, что человек стремится прежде всего к своему счастью, утверждало, однако, что человек находит наибольшее счастье не в использовании других людей для личных выгод, а в дружелюбном сожительстве со всеми окружающими, тогда как представители другого течения, главным выразителем которого был Гоббс, продолжали считать нравственность как нечто, силой привитое человеку. Гоббс и его последователи признавали нравственность не вытекающей из самой природы человека, а предписанной ему внешней силой. Только на место Божества и церкви они ставили государство и страх перед этим «Левиафаном» — насадителем нравственности в роде человеческом.

Один миф, стало быть, был заменён другим. Нужно сказать, что в своё время замена церкви государством, построенном на договоре, имела большое значение для политических целей. Церковь вела своё происхождение от Божественной Воли, она называла себя представительницей Бога на земле. Государству же, хотя оно широко пользовалось с самых древних времён покровительством церковью, передовые мыслители XVIII века сразу же стали приписывать земное происхождение: возникновение государства они выводили из договора. И нет сомнения, что, когда в конце XVIII века в Европе началась борьба против самодержавной власти королей «божией милостью», учение о государстве, происходящем из договора, сослужило полезную службу.

Разделение на два лагеря мыслителей, объясняющих нравственность чисто научным и естественным путём, наблюдается на протяжении всей эпохи XVII и XVIII веков. С течением времени это разделение становится более ярким и глубоким. В то время как одни мыслители всё более и более начинают сознавать, что нравственность есть не что иное, как постепенное развитие свойственной человеку общительности, другие мыслители объясняют нравственное как правильно понятое стремление человека к личному счастью. И, смотря по тому, к которому из этих двух направлений принадлежит мыслитель, намечаются два различных вывода. Одни продолжают, как Гоббс, считать, что человек «во зле лежит», и потому видят спасение только в строго организованной центральной власти, удерживающей людей от беспрестанной между собой вражды. Их идеал — централизованное государство, управляющее всей жизнью общества, и в этом они идут рука об руку с церковью. Другие же считают, что только путём широкой свободы личности и

широкой возможности людям вступать между собой во всевозможные соглашения разовьётся в обществе новый строй на началах справедливого удовлетворения всех потребностей.

Эти два течения с промежуточными между ними ступенями, а также учения, более или менее платящие ещё дань мысли о религиозном происхождении нравственного, преобладают в настоящее время. Но с тех пор как теория эволюции, т. е. постепенного развития верований, обычаев и учреждений, наконец завоевала себе место в науке, второе направление свободного строительства жизни понемногу берёт верх.

В следующей главе мы и постараемся проследить развитие этих двух течений этической мысли в современной философии.