

Т. Ахелис

Этика

**Перевод с третьего немецкого
издания, с примечаниями
переводчика**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 93
ББК 63.3
Т11

Т11 **Т. Ахелис**
Этика: Перевод с третьего немецкого издания, с примечаниями переводчика /
Т. Ахелис – М.: Книга по Требованию, 2022. – 112 с.

ISBN 978-5-458-14107-9

Едва ли может подлежать какому-либо сомнению, что этика нуждается в точном и вполне определенном методе: ибо лишь при этом условии она может воздать должное требованиям науки и фактам опыта. Именно благодаря отсутствию такого метода, этика до сих пор не пользуется еще должным признанием в широких кругах.

ISBN 978-5-458-14107-9

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2022

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2022

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

ОТДѢЛЪ I.

Исторія этики и критика ея системъ.

ГЛАВА I.

Д р е в н о с т ь .

§ 2. Сократъ.

Аѳинскій мудрецъ стоитъ какъ бы въ центрѣ греческой культуры. Такое центральное значеніе и положеніе Сократа лучше всего уясняется, съ одной стороны, его отношеніемъ къ софистамъ, а съ другой—его отношеніемъ къ традиціи. Онъ рѣзко возсталъ противъ разлагающаго скепсиса (сомнѣнія) современныхъ ему софистовъ, которые такимъ путемъ подрывали основы общественнаго порядка; онъ рѣзко возсталъ и противъ ихъ опаснаго субъективизма и радикализма. Голой личной вѣрѣ и представленію онъ противопоставилъ знаніе и самоопредѣленіе человѣка разумомъ. Въ то же время Сократъ подчеркивалъ право серьезной критики по отношенію ко всемъ традиціоннымъ догмамъ. Софисты сдѣлали отдѣльнаго человѣка верховной инстанціей всякаго сужденія и поступка; этимъ они открыли полный просторъ роковому радикализму. Сократъ же, наоборотъ, былъ того убѣжденія, что пресыщеніе всякихъ колебаній индивидуальнаго мнѣнія стоитъ общезначительная норма, общезначительная какъ для мышленія, такъ и для дѣятельности. И стоитъ только отдѣльному человѣку—говорилъ Сократъ—немного поразмыслить объ этомъ, и онъ легко найдетъ эту норму. Это и есть идея всеобщаго, т. е., стоящаго выше отдѣльныхъ вещей, знанія. И идея эта служитъ высшимъ закономъ для практической жизни. Само-

познаніе, основа и предпосылка всякой истинной философіи покоятся, такимъ образомъ, на некоемъ здѣсь тождествѣ знанія, т.-е., познанія и добродѣтели. Это убѣжденіе приводитъ затѣмъ къ извѣстному положенію, что никто не бываетъ несправедливымъ по доброй волѣ, ибо всякое зло проистекаетъ только изъ недостаточной прозорливости. Положеніе, далеко не свободное отъ возраженій. Поэтому, всѣ отдѣльные добродѣтели являются лишь естественнымъ результатомъ одной всеобъемлющей основной добродѣтели,—науки. И отсюда само собой вытекаетъ, что добродѣтели можно научиться. Это положеніе служить завершеніемъ свойственнаго просвѣтительной философіи характера. Эта философія служила руководящимъ началомъ также и для Сократа. Тому же обстоятельству слѣдуетъ приписать и извѣстное изреченіе Цицерона объ этомъ мудрецѣ. Цицеронъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, отмѣтилъ и ту основную противоположность, въ какой Сократъ стоялъ ко всѣмъ прежнимъ, по существу, космологическимъ изслѣдованіямъ своихъ предшественниковъ. Сократъ—говорилъ Цицеронъ—первый низвелъ философію съ небесъ; онъ первый открылъ ей доступъ въ города и дома; онъ заставилъ ее изучать жизнь и обычаи, добро и зло. Отсюда же, наконецъ, объясняется и это какъ бы неодолимое стремленіе не вѣдающаго покоя изслѣдователя—подвергать испытанію своихъ ближнихъ, насколько они отвѣчаютъ или не отвѣчаютъ его идеалу знанія. По той же причинѣ, наконецъ, діалогъ являлся наиболѣе подходящей формой его дѣятельности.

Характерно для этого міросозерцанія то исключительное значеніе, какое придается наукѣ: она служитъ объективнымъ руководящимъ началомъ поступковъ; она служитъ для человѣка надлежащимъ познаніемъ истины и идеала. Такимъ образомъ, здѣсь, съ одной стороны, въ противоположность релятивизму софистовъ, выставляется требованіе общеобязательныхъ моральныхъ законовъ, законовъ, обязательныхъ для всѣхъ людей, а съ другой—здѣсь, очевидно, отдается слишкомъ большое значеніе мышленію, рефлексіи, въ противоположность волѣ. Въ основѣ такого пониманія лежатъ, слѣдовательно, переоцѣнка интеллектуальныхъ факторовъ и недостаточная оцѣнка факторовъ собственно моральныхъ, въ особенности же воли и характера. Кроме того, здѣсь сказывается еще недостаточно глубокое разграниченіе практическаго искусства и полезности отъ истинной добродѣтели. Равнымъ образомъ, и свойственный міросозерцанію Сократа эвдемонизмъ, выражающійся въ томъ, что высшее познаніе будто бы содержитъ въ себѣ и блаженство, не идетъ дальше нѣкоторыхъ общихъ указаній. Лишь послѣдователи Сократа придали ему систематическое развитіе.

§ 3. Платонъ.

Какъ Антисѣенъ, глава школы циниковъ, провозглашающихъ самоудовлетвореніе мудреца, такъ и его противникъ, Аристиппъ, основатель киренейской школы, которая высшимъ благомъ объявляетъ удовольствіе, — оба они игнорировали теоретическую мысль, оба они отдавали рѣшительное предпочтеніе практическому жизненному поведенію. Иначе поступалъ Платонъ: въ его ученіи объ идеяхъ, которое находитъ свое высшее завершеніе въ идеѣ добра, царящей надо всѣмъ, проявилъ себя блестящій геній глубокомысленной греческой діалектики. Правда, и у Платона мы встрѣчаемъ тотъ же сократовскій взглядъ на исключительную цѣнность знанія. Но этотъ интеллектуализмъ, благодаря рефлексіи, находитъ свое завершеніе въ характерномъ для всего міросозерцанія противопоставленіи трансцендентной, сверхъ-міровой, идеи и чувственной реальности, которая лишена всего существеннаго. Сократовскій интеллектуализмъ завершается здѣсь этической метафизикой. Основные черты этой метафизики характеризуются слѣдующими психологическими соображеніями. Если идеи и матерія являются рѣзкими противоположностями, то душа, какъ посредница этихъ двухъ міровъ, можетъ имѣть только одну задачу: она должна возможно скорѣе сбросить съ себя оковы тѣлесности, дабы достигнуть истинной свободы, т.-е. приобщиться вновь къ идеальному міру, изъ котораго она вышла. Но душа распадается на три части: на разумную, дѣйствительную и чувственную, и, въ соотвѣтствіи съ этимъ, имѣются три опредѣленные добродѣтели, а именно: мудрость, какъ верховная добродѣтель, мужество и самообладаніе. Гармоническимъ завершеніемъ этихъ трехъ добродѣтелей служитъ справедливость. Не чувственное удовольствіе, а только непосредственное приобщеніе къ божественному міру идей можетъ дать высшее счастье. Даже познаніе не является исключительно самоцѣлью: его назначеніе дать человѣку въ руки надлежащее средство разрѣшить практическія задачи, какъ свои личныя, такъ и общественныя. Лишь постольку изслѣдованіе Платона затрагиваетъ область социальной этики, которая служитъ основой для идеальнаго государства. Впрочемъ, здѣсь нѣтъ недостатка въ крайне утопическихъ элементахъ.

Эта метафизика морали, понятно, нѣсколько видоизмѣненная, оказала рѣшительное вліяніе на цѣлый рядъ системъ, исходящихъ изъ того же самаго основнаго возрѣнія: превыше посюсторонняго міра видимости стоитъ иной міръ — міръ истинной реальности. Этой релігіозной чертѣ въ платоновскомъ мышленіи соотвѣтствуетъ то тяготѣніе къ аскетизму, то бѣгство отъ міра, благодаря которому Платона такъ часто сближали съ хри-

стіанствомъ. Впрочемъ, эта высшая идея добра, которую, быть-можетъ, безъ основанія называли Богомъ, слишкомъ далеко стоитъ отъ міра, и здѣсь не можетъ быть никакихъ строгихъ доказательствъ. Да и элементъ запретнаго удовольствія не совсѣмъ еще чуждъ этой системѣ: удовольствіе здѣсь какъ бы только облагородилось. Созерцаніе душой этой наиболѣе цѣнной изъ всѣхъ идей, это едва выразимое словами возвышенное познаніе, есть непосредственно блаженство, цѣль и, вмѣстѣ съ тѣмъ, источникъ благороднѣйшаго стремленія, единственно истинная философія. Она возможна только тогда, когда произойдетъ радикальное измѣненіе чувственности. Но основоположное значеніе имѣетъ категорическое подчеркиваніе идеальныхъ благъ. А положеніе Платона: лучше терпѣть неправду, чѣмъ причинять таковую, которое прямо приводитъ насъ къ христіанству,—образуетъ собой цѣлую эпоху.

§ 4. Аристотель.

Въ противоположность этому метафизическому пониманію и обоснованію этики, великій ученикъ Платона и его продолжатель, Аристотель, рѣшительно сталъ на эмпирическую почву: онъ совершенно открыто признаетъ удовольствіе очень существеннымъ моментомъ ученія о нравственности. Человѣкъ долженъ возможно гармоничнѣе развить свою специфическую особенность, разумъ. Въ этомъ состоитъ его задача. Въ то же время, въ противоположность одностороннему сократовскому интеллектуализму, Аристотель подчеркиваетъ значеніе воли для поступковъ людей, и добродѣтель играетъ роль правильной середины между двумя крайностями. Конечно, въ результатѣ этого достигается разумное предназначеніе индивидуума. Но эмпирической характеръ моральнаго подчеркивается Аристотелемъ еще болѣе рѣзко: моральное понимается имъ не какъ нѣчто абсолютное, а только какъ нѣчто относительное, и основаніемъ для такой оцѣнки моральнаго служатъ не трансцендентныя, а конкретныя и индивидуальныя критеріи. Добродѣтели эти отчасти носятъ теоретическій характеръ, т.-е. онѣ суть составныя части нашего мышленія (какъ, напримѣръ, разсудительность, ясное познаніе), отчасти онѣ практическія, какъ, напримѣръ, энергія, которая господствуетъ надъ желаніями и путемъ продолжительной практики вырабатываетъ надлежащій моральный характеръ. Но реализація отдѣльныхъ благъ служитъ только средствомъ для послѣдней основной цѣли, для блаженства, которое коренится въ чисто-теоретическомъ познаніи. И послѣднее, такимъ образомъ, лишено всего матеріальнаго. Здѣсь передъ нами какъ бы автономія моральнаго сознанія.

Но, несмотря на все остроуміе и глубокое пониманіе великимъ Ста-

гиритомъ реальныхъ отношеній, все же, приходится отмѣтить въ его моральномъ ученіи нѣсколько серьезныхъ погрѣшностей. Первая изъ этихъ погрѣшностей состоитъ въ томъ, что указанная выше середина между двумя крайностями не можетъ служить основой для научной этики. Но погрѣшность эта усугубляется еще тѣмъ, что масштабъ для этой оцѣнки сплошь и насквозь субъективенъ,—и, благодаря этому, онъ лишенъ всякаго объективнаго значенія. Это приводитъ насъ къ наиболее уязвимому мѣсту въ моральномъ ученіи Аристотеля: вѣдь моральной цѣлью стремленія здѣсь является исключительно индивидуальное блаженство, и мы не можемъ, такимъ образомъ, притти ни къ какимъ общимъ законамъ. Равнымъ образомъ, здѣсь остается еще одно противорѣчіе: противорѣчіе между той практикой, которая имѣетъ рѣшающее значеніе для добродѣтельной дѣятельности, и имѣющимъ столь важное значеніе опредѣленіемъ надлежащей границы путемъ высшаго уразумѣнія.

§ 5. Стоики.

Въ моральномъ ученіи стоиковъ, вліяніе которыхъ на позднѣйшую древность было оченъ велико, довольно явственно слышны отзвуки сократовскихъ мыслей. Стоики провозгласили идеаль мудреца, живущаго въ полномъ согласіи съ природою и чуждаго страстей. Мудрецъ этотъ повинуетъ только велѣніямъ разума, который самъ себѣ служитъ закономъ. Этотъ разумъ проникаетъ собою всю вселенную, какъ міровой порядокъ и міровой законъ, онъ тождественъ, поэтому, съ природою, которая и служитъ верховнымъ руководящимъ началомъ для индивидуальнаго поведенія. Такъ были связаны въ одно физика и этика,—и все міросозерцаніе, благодаря этому преклоненію передъ міровымъ закономъ, приобретаетъ нѣкоторый религіозный оттѣнокъ. Правда, понятіе добродѣтели идетъ дальше того простого формальнаго понятія, какое мы встрѣчаемъ у Аристотеля. Но свое истинное выраженіе оно, все же, находитъ только въ квістистическомъ аскетизмѣ, который въ страхѣ передъ практической жизнью замыкается въ себѣ самомъ. Само собою разумѣется, что этотъ ригоризмъ порываетъ всякую связь съ удовольствіемъ (оно есть только слѣдствіе, но не цѣль нашихъ поступковъ). И, все же, въ довольно неясной формѣ блаженство продолжаетъ оставаться цѣлью моральнаго поведенія. Чтобы избѣжать упрека въ рѣзкой индивидуалистической тенденціи, стоики конструировали разумное общеніе людей и, въ особенности, мудрецовъ. Такимъ образомъ, они пришли къ характерному космополитизму, который такъ отличаетъ собою конецъ древняго міра.

Полнаго признанія заслуживаетъ эта попытка стоиковъ доказать самодержавіе морали и освободить ее отъ всякаго эвдемонизма. Но ихъ по-

пытка связать воедино природу и мораль должна быть признана ошибочной, такъ какъ они не знаютъ собственно понятія психологическаго развитія. И это имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что ихъ основной идеаль мудреца, казавось, порывалъ всякую связь съ дѣйствительностью. Далѣе. Противоположность выставленнаго царства разума и фактическихъ дисгармоній препятствуетъ органическому разрѣшенію возникающей здѣсь проблемы свободы воли и отвѣтственности. Наконецъ, въ общемъ понятіи добродѣтели слишкомъ мало конкретнаго, нагляднаго содержанія, а то безстрастіе (апатія), которое обязанъ проявлять мудрецъ, въ сущности, носить отрицательный характеръ. Но, несмотря на нѣкоторыя несостоятельныя преувеличенія, стоицизмъ, своимъ идеаломъ преклоненія передъ всеобщимъ закономъ, своимъ отреченіемъ отъ желаній и стремленій похотливаго сердца, могучимъ образомъ подготовилъ почву для христіанства. Это—историческій фактъ.

§ 6. Эпикурейцы.

Моральное ученіе Эпикура было самой рѣзкой противоположностью моральному ученію стоиковъ: блаженство есть высшее благо, оно находитъ свое увѣнчаніе въ полномъ отсутствіи потребностей. Надлежащій же масштабъ дается только разумнымъ пониманіемъ. Правда, здѣсь есть нѣкоторое приближеніе къ стоическимъ мыслямъ: вѣдь и у стоиковъ, и у Эпикура именно мудрецъ чувствуетъ себя превыше всякихъ превратностей судьбы. Но, все же, тотъ образъ радостнаго жизнелюбія, какой рисуется передъ нами Эпикуръ, мало походитъ на мрачный аскетизмъ стоической школы. Жизнь есть эстетическое художественное произведеніе отдѣльной личности, всякая мораль служитъ только удовольствію челоуѣка; въ концѣ концовъ, она есть средство, предназначенное служить утонченному эгоизму.

Уже благодаря этому рѣшительному утвержденію своекорыстнаго эгоизма, благодаря связанному съ этимъ расцепленію такихъ органическихъ созданій, какъ семья и государство, благодаря этому этическому атомизму, эпикуреизмъ совершенно безсильнъ указать челоуѣку его надлежащее мѣсто въ обществѣ или даже въ мірѣ. Столь же несостоятельно и это исключительное предпочтеніе блаженства. Нельзя, конечно, въ то же время, не отмѣтить, что основатель школы рѣшительно отдавалъ предпочтеніе духовнымъ удовольствіямъ передъ физическими.

ГЛАВА II.

Средніе вѣка.

§ 7. Христіанская этика.

Всѣмъ античнымъ этическимъ системамъ, несмотря на все ихъ различіе, свойственна одна характерная основная черта: всѣ онѣ признають, что все моральное развитіе есть исключительно дѣло рукъ личности, и что, въ сущности, оно сводится къ развитію личныхъ силъ. Но вотъ всѣ социальныя отношенія древности и все античное міросозерцаніе охватываются неудержимымъ потокомъ разложенія, и, естественно, оптимизмъ этотъ начинаетъ уступать мѣсто пессимистическому настроенію. Во-внѣ, во внѣшнемъ мірѣ, человекъ ищетъ и находитъ извращенность, нецѣлесообразное, зло; онъ утрачиваетъ вѣру въ себя, онъ начинаетъ сомнѣваться въ своихъ собственныхъ силахъ, онъ начинаетъ даже отчаиваться.

Прекраснѣйшее выраженіе этихъ мыслей мы находимъ у великаго отца церкви, Августина. Только дѣйствіемъ милосердія человекъ можетъ достигнуть истинной нравственности,—такъ гласитъ основное положеніе. Благодаря этому, средневѣковая этика, въ противоположность античной, пріобрѣтаетъ сисцифически религіозный характеръ. То единство природы и моральнаго идеала, которое такъ живо подчеркивалось стояками, было нарушено, и только сверхъестественное чудо могло снова перебросить мостокъ черезъ образовавшуюся пропасть. Но въ высшей степени примѣчательно, что, несмотря на это указаніе на трансцендентный міръ, все же, настойчиво подчеркивается значеніе воли, которая играетъ рѣшительную роль по отношенію къ нравственности. Конечно, по сравненію съ милосердіемъ, роль воли незначительна.

Дальнѣйшую разработку этихъ ученій дала схоластика, т.-е., та средневѣковая философія, которая пыталась объединить воедино Аристотеля и библію. Мы остановимся здѣсь на двухъ мужахъ, на Абелярѣ и Томѣ Аквинскомъ, которые имѣли выдающееся значеніе для позднѣйшаго времени.

Первый изъ нихъ, Абеляръ, придавалъ мало значенія сверхъестественному моменту. Онъ старался связать христіанство съ природой, и совѣсть должна была служить этимъ связующимъ началомъ. Задачей этики является указать высшее благо, которое должно служить цѣлью стремленія, указать путь къ этому благу. Но высшее благо есть Богъ. Важнѣе дѣла—настроеніе, тотъ образъ мыслей, который предшествуетъ дѣлу, и дѣйстви-

тельнѣе однократнаго сверхъестественнаго спасенія—постепенное измѣненіе религиозно-моральнаго сознанія.

Но высшаго своего развитія схоластика достигла въ лицѣ итальянца Оомы Аквинскаго. Онъ высоко цѣнилъ Аристотеля, и, въ согласіи съ нимъ, цѣль человѣческой жизни онъ усматриваетъ въ знаніи, которое превращается у него въ познаніе Бога. Равнымъ образомъ, онъ отдаетъ предпочтеніе основанномъ на познаніи добродѣтелямъ передъ морально-практическими добродѣтелями. Но его попытка освободить моральное ученіе отъ религиозной зависимости оказывается безуспѣшной, ибо всюду требуется содѣйствіе Божества: сверхъестественная милость играетъ рѣшающую роль не только вообще, но и по отношенію такъ называемыхъ пріобрѣтенныхъ и первоначальныхъ добродѣтелей. И ни свободомыслящій гуманизмъ, ни реформація, которая съ глубочайшей серьезностью относилась къ моральнымъ вопросамъ, нисколько не измѣнили въ существенномъ традиціонной зависимости этики отъ религіи и теологіи.

ГЛАВА III.

Новѣйшее время.

§ 8. а) Эмпиризмъ.

1. Бэконъ.

Для нашего изслѣдованія великій англійскій мыслитель имѣетъ выдающееся значеніе: онъ провозгласилъ основой этики естественный моральный законъ; онъ принципиально отвергъ всякую непосредственную связь этики съ религіей. Онъ шелъ въ этомъ отношеніи такъ далеко, что, какъ извѣстно, безо всякихъ разсужденій признавалъ наличность моральнаго характера и у атеиста. Этотъ господствующій законъ, психологически покоящійся на прирожденномъ социальномъ инстинктѣ, обнаруживается въ поступкахъ человѣка, направленныхъ на достиженіе общаго блага. Такимъ образомъ, добро становится общепольнымъ, и, благодаря этому, въ изслѣдованіи вводится важный социальный факторъ. Привычка, воспитаніе, упражненіе, подражаніе и т. д. имѣютъ важное значеніе для этого моральнаго развитія, которое совершается вполне на эмпирической почвѣ.

2. Гоббсъ.

Радикальный свободный мыслитель Гоббсъ развилъ дальше эти мысли. Въ этомъ отношеніи, онъ нерѣдко шелъ по тому пути, какой былъ на-

мнѣнъ его соотечественникомъ Бэкономъ. И для Гоббса естественный моральный законъ служить исходнымъ пунктомъ, и для него моральное тождественно съ полезнымъ. Но, во-первыхъ, мотивомъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ для него является эгоизмъ, а общая польза принимается во вниманіе лишь постольку, поскольку она не сталкивается съ личнымъ благомъ. А затѣмъ изъ этой предпосылки онъ дѣлаетъ дальнѣйшій культурно-историческій выводъ, что первоначальнымъ естественнымъ состояніемъ была война всѣхъ противъ всѣхъ. Нынѣшній порядокъ вещей созданъ путемъ постепеннаго приспособленія индивидуумовъ въ государствѣ, и единодержавіе монарха служитъ наилучшимъ средствомъ, для того, чтобы упрочить такой порядокъ. Наконецъ, когда возникаютъ спорные случаи, рѣшеніе должно принадлежать не внезапному чувству, а рефлексіи, планомерной обдуманности.

Явнымъ недостаткомъ всѣхъ построеній этихъ двухъ послѣднихъ философовъ, не говоря о несущественныхъ погрѣшностяхъ, служить ложное представленіе о человѣкѣ: они понимаютъ его какъ существо изолированное, вырванное изъ той естественной связи, въ какой онъ находится въ обществѣ. А Гоббсъ, къ тому же, самое нравственность выводитъ изъ эгоизма. Столь же ошибочно исключительное подчеркиваніе логического момента, которое очень напоминаетъ Сократа. Вообще же говоря, выдающейся заслугой этого міросозерцанія является послѣдовательно проведенный разрывъ между моралью и религіей и эмпирически-психологическое обоснованіе нравственности,—и все дальнѣйшее развитіе XVII и XVIII вѣковъ съ полнымъ основаніемъ пошло той же дорогой.

3. Локкъ.

Подобно Бэкону и Гоббсу, Локкъ считаетъ основой нравственности эгоизмъ. Это—стремленіе къ индивидуальному счастью, опирающееся на рефлексію, познаніе полезнаго и вреднаго; это—то, что выше мы неоднократно обозначали какъ естественный моральный законъ. Но своей рѣзкой полемикой противъ врожденныхъ идей и моральныхъ понятій Локкъ расширяетъ и углубляетъ проблему. По мнѣнію Локка, у насъ нѣтъ никакихъ напередъ установленныхъ принциповъ, согласно которымъ мы создавали бы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ свои оцѣнки; все, наоборотъ, есть постепенно созрѣвающий плодъ опыта. Правда, нѣтъ ни одного поступка, гдѣ бы не было, въ качествѣ соопредѣляющаго момента, удовольствія и боли,—но и здѣсь рѣшающая роль принадлежитъ опять-таки рефлексіи. Но божественный законъ признается лишь постольку, поскольку онъ обнаруживается какъ въ природѣ, такъ и въ откровеніи. А гражданскій законъ и велѣнія общественнаго мнѣнія имѣютъ значеніе извѣстнаго корректива по отношенію къ индивидуальнымъ посягательствамъ.

4. Юмъ.

Шотландскій философъ рѣшительно стоитъ на почвѣ чувства; отсюда онъ выводитъ этику и здѣсь же ищетъ ея обоснованія: симпатія служить основой моральныхъ свойствъ и поступковъ. А такъ какъ моральное и добродѣтель въ общемъ покоятся на гармоническомъ развитіи изначальныхъ задатковъ, то сама собой отпадаетъ та произвольность, которая иногда признавалась характернымъ признакомъ моральнаго поступка. Такимъ образомъ, вновь восстанавливается связь природы съ моралью. Но здѣсь, въ то же время, имѣется и нѣчто большее: ибо для всякаго истинно-моральнаго поступка требуется безкорыстное чувство симпатіи, которое возвышается надъ личнымъ благосостояніемъ. Конечно, это чувство симпатіи не лишено нѣкоторой эгоистической окраски, такъ какъ человѣкъ, совершающій тѣ или иные поступки, имѣетъ въ виду ихъ социальную пользу. Такимъ образомъ, это чувство симпатіи очень отличается отъ человѣколюбія вообще, въ обычномъ значеніи этого слова. Да Юмъ и подвергаетъ сомнѣнію это чувство человѣколюбія, поскольку оно не зависитъ отъ личныхъ отношеній и услугъ. Одна только *справедливость* можетъ освободить насъ отъ обычнаго пристрастія и своекорыстія. Только расчетъ можетъ обуздать эгоистическіе поступки, ибо расчетъ подсказываетъ намъ, что такимъ путемъ мы достигнемъ большаго, чѣмъ если бы мы имѣли въ виду одно только свое личное благосостояніе. Въ такомъ смыслѣ, идея справедливости, въ противоположность естественному развитію, представляетъ собой для Юма прямое изобрѣтеніе. И эта мысль сама собой приводитъ его затѣмъ къ той теоріи права, которая была обусловлена также и опредѣленнымъ узаконеніемъ и которая такъ характерна для XVIII вѣка.

Примѣчательно здѣсь прежде всего то, что нравственность совершенно оторвана отъ религіи. Въ этомъ отношеніи Юмъ идетъ такъ далеко, что, по его мнѣнію, для нравственно добраго человѣка вообще не существуетъ никакихъ религіозныхъ мотивовъ. Что касается обоснованія этики, то, въ этомъ отношеніи, несомнѣнно, можно констатировать нѣкоторое колебаніе между первоначальной точкой зрѣнія чувства, исходившей изъ аффектовъ, и позднѣйшей, рационалистической, точкой зрѣнія, которая рѣшающую роль отводитъ рефлексіи. Наконецъ, и самый способъ, какимъ Юмъ выводитъ справедливость и положительное право, цѣликомъ соответствуетъ, какъ на это уже указывалось выше, несостоятельному индивидуализму просвѣщенія, для котораго общество и государство представляютъ собой только простую сумму индивидуумовъ.