

Городенский Н. Г. Библиография. Новости иностранной литературы по нравственной философии // Богословский вестник 1900. Т. 2. № 7. С. 452–470 (2-я пагин.). (Начало.)

БИБЛИОГРАФІЯ.

Новости иностранной литературы по нравственной философии.

Eduard von Hartmann. Ethische Studien.
Leipzig. 1898. S.S. V+241.

Новая книга нѣмецкаго философа представляет собою рядъ отдѣльныхъ очерковъ по этикѣ, иногда стоящихъ между собою въ нѣкоторой связи, иногда совсѣмъ ничѣмъ не связанныхъ. Одни изъ нихъ имѣютъ историческій или историко-библиографическій характеръ (*Новая мораль Ницше, Эгоистическая этика Штирнера, Античная гуманность*); другіе принципиально-этический (*Ниже и выше добра и зла, Понятіе цѣнности и цѣнность удовольствія, Этика и эвдемонизм*); послѣднюю главу книги составляетъ изложеніе философіи религіи Гартмана въ видѣ 68 тезисовъ.—Въ первомъ очеркѣ (*Выше и ниже добра и зла*) Гартманъ устанавливаетъ правильную, по его мнѣнію, точку зрѣнія на нравственность. Возможно, говоритъ онъ, тройное отношеніе къ нравственности со стороны человѣка. При первомъ изъ нихъ онъ не хочетъ подняться надъ природнымъ состояніемъ и поставляетъ задачей своей дѣятельности личное благополучіе или господство эгоизма, считая пустой выдумкой понятіе о нравственности, желающей возвыситься надъ природой; второе—абсолютизируетъ нравственность, видя въ ней единственную цѣль и оправданіе жизни и міра и отрицая возможность какой-либо высшей точки зрѣнія; оно даже жизнь Божества мыслитъ не иначе, какъ подъ категоріями нравственности; третье, наконецъ, признаетъ для человѣка возможность состоянія вышенравственнаго, когда для него нрав-

ственность становится необязательною; таково будто бы состояніе избранника Божія, человѣка возрожденнаго, воля котораго объединилась съ волею Божіею. Эти три точки зрѣнія могутъ быть названы—натурализмомъ, морализмомъ и супра-морализмомъ. Каждая изъ нихъ, взятая въ своей исключительности, неправильна. Первая и послѣдняя уничтожаютъ нравственность, устраняя самыя понятія добра и зла и дѣлая невозможною нравственную отвѣтственность; вторая неправа въ томъ, что отрицаетъ вышенравственную сферу, лишая этимъ нравственность ея глубочайшаго основанія и смысла, и переноситъ даже на Бога понятія, приложимыя лишь въ мірѣ конечнаго и условнаго. вмѣстѣ съ тѣмъ каждая изъ трехъ точекъ зрѣнія заключаетъ въ себѣ и долю истины; поэтому правильное отношеніе къ нравственности требуетъ совмѣщенія всѣхъ трехъ точекъ зрѣнія безъ взаимнаго ихъ отрицанія. Человѣкъ не можетъ стать внѣ своей природы и внѣ естественныхъ законовъ мотиваціи своихъ поступковъ, и эти естественные законы его природы должны служить необходимою основою для высшихъ ступеней духовной жизни. Нравственность не должна и не можетъ ихъ отрицать, она должна только пользоваться ими для высшихъ цѣлей, должна подчинять ихъ нравственному закону. Такимъ образомъ, естественный міропорядокъ есть лишь средство для нравственнаго міропорядка. Но и послѣдній въ свою очередь не есть окончательная цѣль: онъ только средство для сверхнравственнаго, сотеріологическаго порядка, который составляетъ высшій пунктъ всего телеологическаго міропорядка. „Какъ сознательный духъ не можетъ обойтись безъ естественной основы и не можетъ отрѣшиться отъ естественныхъ условій своихъ функций, такъ точно вышенравственная телеологическая сторона бытія не можетъ отрѣшиться отъ своей нравственной основы, не отказываясь отъ возможности своего осуществленія“ (S. 18). Спасеніе или искупленіе, составляющее сверхнравственную цѣль бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ конечную цѣль самой нравственности, есть существенное уничтоженіе богоотчужденія. Оно можетъ быть понимаемо въ универсальномъ и индивидуальномъ смыслѣ. „Универсальное искупленіе есть возвращеніе всѣхъ вещей въ Бога, уничтоженіе экзистенціальной противоположности Бога и міра, сущности и явленія, Творца

и твари, и, какъ такое, составляетъ эпоху не только въ жизни міра, но и въ жизни Бога: въ томъ и другомъ смыслѣ оно есть сверхнравственное событіе. Индивидуальное искупленіе есть идеальная антиципация реальнаго и въ этой мѣрѣ есть, по крайней мѣрѣ, идеальное возвышеніе надъ нравственною сферою, которая реально всегда требуетъ обратно свои права до тѣхъ поръ, пока продолжается реальная противоположность существованія чловѣка и Бога, т. е. пока чловѣкъ живетъ“ (ibid.). Какъ люди мы должны жить для того, чтобы дѣйствовать нравственно; но это не значитъ, что нравственность есть самоцѣль, а только, что нравственная жизнь есть необходимое средство для сверхнравственныхъ цѣлей. Ошибочно воображать, будто наша жизнь можетъ реально возвышаться надъ нравственностію, но неправильно также считать нравственность самостоятельною цѣлію, а не средствомъ для высшихъ цѣлей, каковымъ она должна быть на самомъ дѣлѣ. вмѣстѣ съ цѣлію нравственности имѣетъ въ сверхнравственной сферѣ и послѣднее основаніе и глубочайшій источникъ: „сверхнравственная сфера, какъ цѣль, проникаетъ нравственность, управляетъ ею и преобразуетъ ее какъ средство для себя, и это объективное проникновеніе и господство представляется психологически какъ соответствующее проникновеніе сознательныхъ отраженій обѣихъ сферъ, т. е. религіознаго и нравственнаго сознанія“ (19).

Только что изложенное ученіе о сверхнравственной сферѣ можетъ невольно навести на мысль о сверхчловѣкѣ Ницше. Но сверхнравственное Гартмана и сверхчловѣкъ Ницше имѣютъ нѣкоторое только словесное сходство. Въ дѣйствительности, какъ старается показать Гартманъ (II) сверхчловѣкъ Ницше стоитъ правда „по ту сторону добра и зла“, т. е. внѣ предѣловъ нравственной сферы, но не выше, а ниже ея; такимъ образомъ, онъ относится не къ области сверхнравственнаго, а къ области донравственнаго. Таково же по существу дѣла ученіе предшественника Ницше, Макса Штирнера, выступившаго въ 1844 г. съ книгою „Der Einzige und sein Eigenthum“, въ которой, перепоя на чисто субъективную почву ученіе Фихте объ абсолютномъ „я“, предлагаетъ обоготвореніе индивидуальнаго „я“, какъ творца и собственника всего міра—ученіе, первоначально прошедшее

незамѣченнымъ, а теперь подхваченное съ энтузіазмомъ послѣдователями Ницше (III).

Слѣдующій затѣмъ очеркъ (IV) объ античной гуманности написанъ по поводу книги Шнейдевина „Die antike Humanität“. Въ настоящее время гуманностью называютъ альтруистическія качества—мягкосердечіе, сострадательность, дружелюбіе снисходительность и т. д., она относится столько же къ социальной, сколько и къ индивидуальной этикѣ, потому что направлена столько же на развитіе личныхъ свойствъ души, сколько и на измѣненіе общественныхъ отношеній и учреждений. Наоборотъ, античная гуманность есть только индивидуально-этическое понятіе и совершенно не имѣетъ дѣла съ общественными учреждениями: она означаетъ идеальнаго человѣка, который долженъ служить образцомъ для человѣка эмпирическаго: его основные признаки — личное совершенство, господство надъ страстями и естественными влеченіями, всестороннее духовное развитіе. Въ настоящее время послѣдователи Ницше и Штирнера восторгаются древнею гуманностью и требуютъ во имя ея эмансипаціи плоти и эгоизма. Это однако чистое недоразумѣніе, основанное на превратномъ пониманіи античной гуманности, которая въ данномъ случаѣ, по недостатку историческихъ знаній, смѣшивается съ гуманизмомъ эпохи возрожденія, тогда какъ послѣдній въ свою очередь совершенно несправедливо заявлялъ притязаніе на то, чтобы быть возрожденіемъ античной гуманности. Она понимала человѣческое достоинство чисто спиритуалистически, видѣла его въ господствѣ разума надъ чувственностью и считала высшее благо принадлежностью именно духа, а не плоти. Напротивъ гуманизмъ возрожденія есть реакція субъективистическаго сенсуализма противъ крайностей средневѣковаго аскетизма. Грубый разгулъ страстей, интригъ и тщеславія, полнѣйшая нравственная безпринципность, господствовавшіе въ эпоху возрожденія, имѣютъ много общаго съ современнымъ субъективистическимъ направленіемъ морали, но они не имѣютъ ничего общаго съ строго объективнымъ идеаломъ античной этики. Полагая, что этотъ идеаль не только не противорѣчитъ христіанскому, а, напротивъ, можетъ гармонично съ нимъ объединяться, Гартманъ высказывается въ пользу такой постановки классическаго образованія, при которой бы уча-

щимся открывался ближайшій доступъ къ самому источнику античнаго міровоззрѣнія, каковымъ являются греческія творенія, а не латинскія, потому что послѣднія служатъ въ разсматриваемомъ отношеніи лишь слабымъ подражаніемъ греческимъ образцамъ; поэтому греческому языку, по мнѣнію Гартмана, въ классическомъ образованіи должна быть отведена первенствующая роль, а латинскому лишь второстепенная.

Слѣдующій очеркъ посвященъ выясненію понятій и сравнительной оцѣнкѣ нравственной гетерономіи и автономіи. Въ гетерономіи, по мнѣнію философа, заключается та доля истины, что образъ нравственнаго поведенія не предоставленъ субъективному желанію индивидуума, что содержаніе и объективныя цѣли нравственности, равно какъ и обязанность индивидуума содѣйствовать этимъ цѣлямъ не суть продуктъ личнаго произвола. Цѣли челоѣчества установлены въ міровомъ планѣ абсолютными божественными опредѣленіями, въ которыя входитъ также и то, чтобы челоѣкъ со временемъ позналъ эти цѣли и превратилъ ихъ въ нравственные законы. Неправильность гетерономіи заключается въ томъ предположеніи, будто эти цѣли положены Существомъ, чуждымъ челоѣку, противоположной ему Личностью, и Ею превращены въ форму нравственныхъ заповѣдей, будучи сообщены отъ Нея посредствомъ виѣшняго откровенія. Но если абсолютное существо, полагающее объективныя цѣли, не есть для меня другое и чуждое существо, а напротивъ есть лишь мое истинное „я“, или сущность, тогда и цѣли Его не суть для меня чуждыя или виѣшнія, а мои же истинныя цѣли, хотя бы я этого и не сознавала. Если въ эти цѣли входитъ, чтобы я облакала ихъ въ форму нравственныхъ законовъ, то я дѣлаю это уже не по произволу, а лишь исполняя божественное предопредѣленіе обо мнѣ. Въ моей нравственной автономіи я поступаю не какъ самостоятельный индивидуумъ, а какъ носитель божественной миссіи, которую я получилъ при моемъ созданіи. „Такимъ образомъ, нравственная автономія на конкретно-монистической почвѣ (такъ называетъ Гартманъ свою метафизическую точку зрѣнія) включаетъ въ себѣ всѣ моменты истины, какіе присущи гетерономіи“ (S. 112). Совершенно напрасно однако въ этомъ случаѣ Гартманъ убѣжденъ въ ис-

ключительныхъ преимуществахъ своей точки зрѣнія. При теистическомъ воззрѣніи на божество дѣло обстоитъ несколько не менѣе благополучно: и здѣсь человѣкъ вовсе не чуждое Богу существо, а напротивъ можетъ находиться съ нимъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи и ближайшемъ родствѣ; и здѣсь поэтому онъ совершенно свободно можетъ принимать участіе въ божественныхъ міровыхъ планахъ, не противопоставляя имъ свои личныя цѣли, а напротивъ приводя послѣднія въ гармонію съ объективными божественными опредѣленіями. Болѣе правъ Гартманъ, когда указываетъ на опасность нравственной гетерономіи, разсматривающей нравственныя заповѣди, какъ нѣчто, по существу своему чуждое человѣку, навязанное ему отвнѣ. Эта опасность заключается въ томъ, что обстоятельства, колеблющія извѣстный внѣшній авторитетъ, на которомъ основывается мораль, неминуемо должны вести къ нравственнымъ кризисамъ, и человѣкъ легко выбрасываетъ за бортъ всю мораль вмѣстѣ съ отвергнутымъ авторитетомъ. Здѣсь то и обнаруживается преимущество морали, основанной не на внѣшнемъ авторитетѣ, а на велѣніяхъ совѣсти и влеченіи внутренняго чувства.

Послѣдніе три очерка книги Гартмана стоятъ близко другъ къ другу по изслѣдуемымъ въ нихъ вопросамъ, которыми являются—понятіе о цѣнности, цѣнность удовольствія и отношеніе этики къ эвдемонизму. Всѣ эти вопросы стоятъ въ центрѣ современныхъ нескончаемыхъ споровъ между моралистами двухъ противоположныхъ лагерей, изъ которыхъ одни стараются свести мораль къ чувству удовольствія, другіе стараются указать для нея какое-либо высшее основаніе. Гартманъ со свойственною ему ясностью освѣщаетъ подлежащіе спору предметы и высказываетъ много соображеній, съ которыми трудно считаться эвдемонистической этикѣ.

Чѣмъ опредѣляется цѣнность вещей—сужденія объ этомъ весьма различны: одни говорятъ, что она зависитъ отъ воли, другіе ставятъ ее въ зависимость отъ чувства, третьи отъ разума. Гартманъ находитъ возможнымъ совмѣстить эти точки зрѣнія. Понятіе о цѣнности, разсуждаетъ онъ, стоитъ въ зависимости отъ понятія цѣли, а цѣль предполагаетъ какъ волю, такъ и чувство, такъ, наконецъ, и разумъ. Волѣ

принадлежить способность полагать цѣли. Но отношеніе вещей къ этой цѣли, ихъ пригодность или непригодность для нея и слѣдовательно степень ихъ цѣнности непосредственно устанавливается чувствомъ; воля различно аффицируется вещами и явленіями, смотря по тому, благопріятны или неблагопріятны онѣ для цѣли, и чувство является показателемъ этого отношенія. Чувство не создаетъ цѣнностей, а только показываетъ — при нормальномъ порядкѣ вещей. Только тогда, когда сама воля ставитъ возникновеніе пріятныхъ чувствованій какъ высшую цѣль, опредѣляющую цѣнность всѣхъ другихъ цѣлей, только тогда чувство можетъ являться въ качествѣ источника цѣнностей. Въ свою очередь ни воля, ни чувство не мыслимы безъ представленія. Воля сама по себѣ есть нѣчто неопредѣленное, пустое и недѣйствительное. Свою опредѣленность, содержаніе, а потому и дѣйствительность она получаетъ только отъ представленія. Такимъ образомъ, воля стремится осуществить въ дѣятельности лишь то содержаніе, которое дано въ представленіи. Точно также и чувство, если оно не хочетъ быть только неопредѣленнымъ настроеніемъ, должно быть удовлетвореніемъ или неудовлетвореніемъ извѣстнаго опредѣленнаго желанія и слѣдовательно зависить отъ представленія. Наконецъ, ни воля, ни чувство не въ состояніи судить о томъ, что служить внѣшнею или внутреннею причиною удовлетворенія или неудовлетворенія, и какъ эта причина относится къ эмпирически данному чувству; между тѣмъ все это необходимо, чтобы опредѣлить степень цѣнности этой причины. Чувство есть показатель, но только разумъ дѣлаетъ выводъ изъ его показаній. Часто говорятъ о сужденіяхъ или заключеніяхъ чувства; это однако не точный способъ выраженія: въ такихъ случаяхъ рѣчь идетъ о безсознательной работѣ мысли, результаты которой являются предъ сознаніе въ оболочкѣ чувства. Телеологическое отношеніе средства къ цѣли по существу дѣла есть логическое отношеніе и потому не можетъ быть установлено безъ участія разума. Такимъ образомъ, и воля, и чувство, и разумъ являются одинаково необходимыми предположеніями понятія цѣнности.—Разъ цѣнность опредѣляется цѣлю, то сужденія о цѣнности являются различными, смотря по тому, какая именно цѣль въ данномъ случаѣ принимается въ ка-

чествѣ масштаба. Одна и та же вещь является зломъ съ точки зрѣнія личнаго интереса и получаетъ положительную цѣнность съ точки зрѣнія интереса общественнаго. Гибель цѣлыхъ расъ есть зло съ точки зрѣнія этихъ именно расъ, но она можетъ служить ко благу цѣлаго человѣчества. Поэтому, когда идетъ рѣчь о цѣнности вещей, нужно твердо помнить ту точку зрѣнія, съ которой устанавливается ихъ достоинство. Одинъ и тотъ же предметъ можетъ имѣть весьма различную цѣнность съ нравственной, съ эстетической, съ евдемонистической, съ интеллектуальной точки зрѣнія. Эстетическое достоинство произведенія искусства можетъ быть очень высоко, тогда какъ его нравственная цѣнность въ то же время можетъ быть сомнительна; наоборотъ эстетически слабое стихотвореніе можетъ быть очень назидательно; хорошій человѣкъ можетъ быть плохимъ музыкантомъ и наоборотъ. Всѣ указанныя цѣли могутъ сами по себѣ имѣть посредствующій характеръ, являясь средствами къ единой, абсолютной міровой цѣли, и сужденіе о цѣнности въ высшей инстанціи должно опредѣляться этою абсолютною цѣлію. Но пока не установлено единогласія относительно характера этой послѣдней цѣли, необходимо строго различать тѣ подчиненныя цѣли, которыя являются масштабами оцѣнки, для того, чтобы избѣжать смѣшеній, недоразумѣній и передержекъ въ установкѣ цѣнностей. Всѣ эти цѣли не стоятъ впрочемъ совершенно особнякомъ, напротивъ онѣ взаимно другъ друга поддерживаютъ. Такъ, примѣръ, евдемонистическая цѣль можетъ разматриваться какъ средство для того, чтобы сдѣлать сносною человѣческую жизнь, что является необходимымъ условіемъ выполненія нравственной задачи; нравственная цѣль въ свою очередь можетъ быть понимаема, какъ средство, при помощи котораго человѣкъ готовится и воспитывается къ выполненію религіознаго своего назначенія; равно какъ и наоборотъ, религіозное совершенствованіе можетъ служить средствомъ для успѣха нравственной жизни; музыка и поэзія могутъ служить средствами къ возбужденію религіознаго настроенія, нравственнаго возвышенія или патріотическаго подъема духа. Всѣ эти взаимоотношенія не выдумываются произвольно и не вытекаютъ изъ чисто субъективныхъ соображеній; они даны какъ факты въ опытѣ жизни. Имн обь-

ясняется возможность разсматривать каждый видъ цѣлей въ качествѣ высшаго масштаба, по отношенію къ которому всѣ другіе являются средствами,—но въ такой переоцѣнкѣ извѣстнаго рода мѣрила цѣнностей заключается та погрѣшность, что при этомъ забывается взаимный характеръ отмѣченныхъ сейчасъ телеологическихъ отношеній. Въ дѣйствительности всѣ масштабы имѣютъ одинаковое право на существованіе, хотя и не одинаковое сравнительное достоинство; послѣднее опредѣляется не тѣмъ, что одному изъ нихъ должно посвятить исключительное вниманіе, а только признаніемъ той истины, что всѣ они въ извѣстной мѣрѣ являются средствами къ высшей цѣли и съ этой точки зрѣнія могутъ быть разсматриваемы какъ члены одного телеологическаго міропорядка.—Существованіе объективной цѣнности, независимой отъ индивидуальной и субъективной оцѣнки, возможно только въ томъ случаѣ, если существуетъ объективная міровая цѣль, а послѣдняя въ свою очередь мыслима лишь подъ тѣмъ условіемъ, если есть объективная воля и объективная логика. Если не существуетъ міровой воли и міровой идеи, которыя бы могли поставятъ объективную цѣль, то можетъ быть рѣчь только о субъективныхъ цѣностяхъ, показывающихъ отношеніе вещей къ нашимъ субъективнымъ цѣлямъ. Существованіе такой субъективной оцѣнки есть несомнѣнный фактъ; но система цѣнностей, отрицающая объективную телеологию, оказалась бы въ большомъ затрудненіи: она не можетъ понять цѣлей, выходящихъ изъ сферы субъекта. Уже признаніе цѣнности общественныхъ интересовъ, стоящихъ въ противорѣчій съ личными цѣлями и требующихъ самопожертвованія со стороны индивидуума, теряетъ смыслъ съ этой точки зрѣнія, не говоря уже о другихъ интересахъ, еще дальше отстоящихъ отъ личной жизни человѣка. Самая наука о цѣностяхъ теряетъ тогда всякую почву подъ ногами. Наука можетъ заниматься субъективными цѣностями людей для того, чтобы установить ихъ отношеніе къ объективной міровой цѣнности, поскольку онѣ совпадаютъ съ послѣднею, или безразличны для нея, или, наконецъ, стоятъ съ нею въ противорѣчій; но если объективной цѣнности не существуетъ, то нѣтъ никакого смысла констатировать рядъ фактовъ, имѣющихъ чисто случайный характеръ; тогда каждый долженъ

спокойно предоставить другому цѣнить вещи по своему вкусу и своимъ личнымъ склонностямъ, отказавшись отъ всякой попытки установить какіе-либо общеобязательные законы оцѣнки.

На низшей ступени самосознанія, отличающейся инстинктивнымъ, непосредственнымъ и наивнымъ характеромъ, цѣлю дѣятельности служитъ извѣстное конкретное содержаніе представленій. Чувства удовольствія и неудовольствія, какъ сказано, служатъ только показателями отношенія вещей къ этой цѣли. Но съ развитіемъ рефлексіи человѣкъ становится въ состояніи отдѣлять пріятныя чувствованія отъ тѣхъ конкретныхъ предметовъ, которые служатъ средствами удовлетворенія воли, и поставляетъ ихъ самостоятельную цѣлю дѣятельности. Такимъ образомъ, возникаетъ евдемонизмъ, приписывающій цѣнность не объективнымъ вещамъ, а пробуждаемымъ ими чувствованіямъ удовольствія и неудовольствія. Въ виду этого весьма важно опредѣленіе дѣйствительной цѣнности удовольствія. Цѣнность удовольствія не одно и то же, что цѣнность вещей, доставляющихъ его. Это зависитъ отъ того, что удовольствіе не есть только удовлетвореніе воли, а сознаніе такого удовлетворенія, подверженное колебаніямъ въ зависимости отъ разнообразныхъ причинъ. Изъ нихъ самая главная—сила контраста. Между тѣмъ какъ неудовлетворенность воли сознается прямо и сама собою, сознаніе удовлетворенности всегда обусловлено своею противоположностью. Сила пріятныхъ чувствованій зависитъ отъ силы желанія, а неудовлетворенное желаніе есть не что иное, какъ страданіе. Отсутствіемъ контраста объясняется какъ то, что непрерывное удовольствіе наскучиваетъ такъ и то, что удовольствіе притупляется ожиданіемъ; напротивъ неожиданность удовольствія изощряетъ его силу. По этому то пессимистъ всегда больше наслаждается, чѣмъ оптимистъ: у одного удовольствія являются сверхъ ожиданій у другого не оправдываютъ ожиданій. Цѣнность удовольствія даже не одно и то же, что его сила: чѣмъ меньше человѣкъ способенъ къ наслажденіямъ и чѣмъ болѣе послѣднія утрачиваютъ свою интенсивность, тѣмъ цѣннѣе они становятся для человѣка; этимъ объясняется, почему старики менѣе способны противостоять страстямъ, чѣмъ юноши: ста-

ригъ дорожить каждымъ моментомъ наслажденія по одному тому, что ему наслажденіе мало доступно. Такимъ образомъ, цѣнность удовольствія есть нѣчто, въ высшей степени случайное и измѣнчивое, и тотъ кто сталь бы пытаться это субъективное состояніе чувствительности облечь въ форму объективнаго сужденія—неминуемо впасть бы въ ошибку; между тѣмъ эту именно ошибку дѣлаетъ всякій, кто допускаетъ вліяніе такого моментальнаго состоянія чувства на процессъ мотивации, на опредѣленіе извѣстнаго рода дѣятельности, потому что удовольствіе, послѣдовавшее одинъ разъ при какихъ-либо условіяхъ, въ другой разъ при тѣхъ же условіяхъ можетъ отсутствовать, и его предполагаемая цѣнность, послужившая мотивомъ дѣйствія, окажется въ такомъ случаѣ чистѣйшею иллюзіей. Такимъ образомъ, стремленіе къ удовольствію приводитъ человѣка къ обману. Тѣмъ не менѣе онъ часто не въ состояніи противостоять искушенію, даже тогда, когда разумъ хорошо знаетъ его обманчивость. Стыдь, разочарованіе, горькое протрезвленіе, пресыщеніе—смѣняютъ иллюзію, и этимъ объясняется, почему евдемонисты чаще всего кончаютъ пессимизмомъ, жалуется на несправедливость судьбы и коварство природы, неизбежно влекущей человѣка къ наслажденію и отказывающей въ этомъ наслажденіи, какъ только мы прикоснемся устами къ его чашѣ. Но эта жалоба несправедлива, поскольку видитъ въ евдемонистической точкѣ зрѣнія единственное мѣрило цѣнности, какимъ владѣетъ человѣкъ отъ природы. Въ дѣйствительности это мѣрило и не первоначальное, и не окончательное или высшее. Первоначально и непосредственно, какъ уже сказано, человѣкъ стремится не къ удовольствію, а къ предметамъ, дающимъ удовлетвореніе его потребностямъ; стремленіе къ удовольствію есть плодъ позднѣйшей абстракціи и въ свою очередь служить не болѣе, какъ переходною ступенью къ высшей точкѣ зрѣнія, къ объективной телеологии, когда масштабомъ оцѣнки является сознаніе объективной цѣнности вещей, заключающейся въ ихъ природѣ. Съ этой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія объективной міровой цѣли и высшаго человѣческаго назначенія, и удовольствіе часто получаетъ высшее достоинство; но зато и неудовольствіе не только не является безусловнымъ зломъ, а даже,

наоборотъ, въ общемъ результатъ превосходить удовольствіе своею положительною цѣнностью.

Очеркъ объ отношеніи этики и евдемонизма посвященъ собственно Гартманомъ полемикѣ съ его критиками и потому не всегда имѣетъ общій интересъ. Многое однако здѣсь служить какъ бы продолженіемъ только что изложенныхъ мыслей. Гартманъ старается показать вопреки однимъ изъ своихъ критиковъ, что его этика не отрицаетъ абсолютно удовольствія, какъ мотива поведенія, вопреки другимъ, — что она тѣмъ не менѣе не можетъ быть названа евдемонистическою въ нежелательномъ смыслѣ этого слова. Дѣятельность, направленная къ достиженію своего личнаго счастья, говоритъ Гартманъ, поскольку она не приходитъ въ столкновеніе съ нравственными требованіями, не можетъ быть признана ни безнравственною, ни нравственною: она безразлична. Эта дѣятельность, правда, не можетъ достигнуть цѣли въ томъ случаѣ, если послѣдняя, полагается въ достиженіи положительнаго счастья, но она все-же не безрезультатна, потому что ведетъ несомнѣнно къ уменьшенію страданій. Будучи само по себѣ безразлично, стремленіе къ счастью получаетъ положительное значеніе, когда оно стоитъ въ соотвѣтствіи съ нравственными цѣлями, именно въ той мѣрѣ, въ какой личное удовлетвореніе освѣжаетъ и укрѣпляетъ духовныя силы человѣка, дѣлаетъ его болѣе дѣеспособнымъ. Первое изъ этихъ положеній относитъ стремленіе къ счастью въ область нравственно-позволеннаго и спасаетъ его отъ упрека въ безнравственности, второе избавляетъ его отъ упрека въ бесполезности, третье, наконецъ, признаетъ за нимъ, хотя условно, положительное нравственное значеніе. Съ первымъ положеніемъ не согласится только евдемонистъ, потому что съ его точки зрѣнія личное удовлетвореніе само по себѣ имѣетъ положительное нравственное значеніе. Второе, т. е., что счастье недостижимо, по мнѣнію многихъ, наполняетъ душу уныніемъ и парализуетъ человѣческую дѣятельность; но это справедливо лишь по отношенію къ тому, кто не знаетъ въ жизни болѣе высокихъ задачъ, чѣмъ стремленіе къ личному счастью, кто въ служеніи эгоизму старательно подавлялъ и заглушалъ лучшія стороны своей души; но по природѣ человѣкъ не эгоистъ; у него есть возвышенныя нравственныя стремленія, и они то

должны предохранить его отъ разочарованія; опытъ показываетъ, что часто именно банкротство эгоизма и разочарованіе въ личномъ счастіи служатъ причиною перемѣны настроенія, открывая предъ человѣкомъ путь къ осуществленію высшихъ духовныхъ задачъ. Третье положеніе о нравственномъ значеніи удовольствія основано на личномъ наблюденіи автора, что равнодушіе къ собственному благополучію влечетъ за собою всеобщій духовный упадокъ и приводитъ къ разстройству нравственныхъ силъ человѣка; поэтому стремленіе къ извѣстному общественному положенію, открывающему наиболѣе благопріятное поприще для дѣятельности, къ извѣстному внутреннему довольству, обусловливающему энергію этой дѣятельности, должно быть разсматриваемо какъ долгъ человѣка по отношенію къ самому себѣ. Здѣсь возможны три случая. Или человѣкъ выполняетъ такъ называемую обязанность по отношенію къ самому себѣ, не сознавая ея нравственнаго значенія, по чисто евдемонистическимъ мотивамъ; въ такомъ случаѣ его дѣятельность безразлична съ нравственной точки зрѣнія. Или онъ совершенно игнорируетъ евдемонистическій мотивъ и дѣлаетъ потребное для личнаго благополучія только по нравственнымъ побужденіямъ; это нравственный ригоризмъ, свойственный душамъ аскетическимъ, мрачнымъ и суровымъ, неспособнымъ къ радости и любви. Самымъ естественнымъ является такое поведеніе, когда евдемонистическій и этический мотивы, природа и нравственность гармонически соединяются между собою. Въ нравственной области, какъ и въ практической, долженъ быть соблюдаемъ принципъ наименьшей траты силъ: не нужно тратить нравственныя силы тамъ, гдѣ для дѣйствія достаточно естественнаго мотива. При этомъ однако никогда не должно быть забываемо первенствующее положеніе нравственнаго элемента, который всегда долженъ, такъ сказать, этицировать мотивы низшаго характера. Это впрочемъ не значитъ, что нравственная рефлексія должна сопровождать собою каждое невинное удовольствіе и каждому безпечно наслаждающемуся шептать на ухо: „ты долженъ наслаждаться этимъ удовольствіемъ лишь постольку, поскольку оно освѣжаетъ твои нравственныя силы и составляетъ твой нравственный долгъ“. Это было бы невыносимое педантство, которое бы нарушило предполагаемую гармонію

нравственного и естественного. Каждый долженъ знать свою природу, знать, какія удовольствія неопасны для нея, и гдѣ наоборотъ онъ долженъ призвать на помощь контролирующую силу нравственной рефлексіи.—Окончательною цѣлю мірового процесса, по Гартману, служитъ отсутствіе страданія и удовольствія. Эта цѣль лежитъ сама по себѣ за предѣлами нравственности, она сверхнравственна, но къ ней должна вести всякая нравственность. Не есть ли однако такое ученіе эвдемонизмъ въ нежелательномъ смыслѣ этого слова? Въ этомъ именно хотятъ нѣкоторые обвинить Гартмана, и онъ, вопреки такому обвиненію, старается доказать что эвдемонизмъ есть ученіе неправильное и нежелательное для нравственности только въ положительной формѣ; напротивъ въ отрицательной формѣ онъ есть совершенно правильное и съ нравственной стороны вполне законное ученіе. Онъ не имѣетъ ничего общаго съ стремленіемъ къ личному счастью, потому что соединяется съ ученіемъ о тождествѣ міровой сущности во всѣхъ индивидуальныхъ существахъ и о тождествѣ каждаго съ абсолютною міровою сущностью; благодаря этому, онъ даетъ наилучшее основаніе для любви къ Богу и ближнимъ и возвышаетъ человѣка до участія въ общеміровой божественной жизни. Если послѣ этого продолжаютъ обвинять пессимистическую этику въ эгоистическомъ эвдемонизмѣ на томъ основаніи, что, благодаря тождеству сущности во всѣхъ, каждый въ другихъ любитъ лишь себя, то и это возраженіе, по мнѣнію Гартмана, основано на недоразумѣніи: эгоизмъ, самолюбіе, или индивидуальный эвдемонизмъ мыслимы только тамъ, гдѣ индивидуальное я, противопоставляется не-я или другому я; значитъ онъ возникаетъ на почвѣ противоположенія субъектовъ и наоборотъ долженъ падать при уничтоженіи этого противоположенія, что имѣетъ мѣсто именно и только тогда, когда человѣкъ признаетъ свое субстанціальное тождество съ Абсолютнымъ и съ ближними. Съ другой стороны сознаніе субстанціального тождества не исключаетъ безкорыстной любви, поскольку оно не исключаетъ экзистенціального различія существъ. „Принципъ тождества существъ не говоритъ: ты долженъ любить своего ближняго, потому что онъ — ты самъ; ибо онъ, какъ феноменально существующій индивидуумъ,—вовсе не ты, и если бы это было такъ, то онъ былъ

бы то же, что я, и я уже не могъ бы его любить. Этотъ принципъ скорѣе говоритъ: люби его, потому что онъ одного существа съ Абсолютнымъ, которому и ты также единосущенъ; люби его не вопреки, а именно вслѣдствіе различія феноменальнаго существованія при тождествѣ существа! Люби его, потому что и поскольку вы различные индивидуумы, выражая этимъ желаніе, чтобы вы сдѣлались едино и экзистенціально, какъ вы уже составляете одно субстанціально! По отношенію къ Богу этотъ принципъ означаетъ: люби Его, потому что и поскольку ты экзистенціально отличенъ отъ Него и выражай этимъ свое желаніе — составлять одно съ Нимъ экзистенціально, какъ ты уже составляешь одно съ Нимъ субстанціально“ (S. 207). Противорѣчія въ этихъ разсужденіяхъ, въ которыхъ условіемъ любви оказывается то тождество, то различіе существъ,—оставляемъ на отвѣтственности философа.—Наконецъ, по самому существу дѣла, думаетъ Гартманъ, отрицательный евдемонизмъ, даже когда онъ имѣетъ личный характеръ, менѣе опасенъ для этики, чѣмъ положительный. „Стремленіе къ положительному счастью стоитъ гораздо дальше отъ понятія нравственнаго и гораздо менѣе способно подчиняться нравственнымъ ограниченіямъ, чѣмъ стремленіе къ простому отсутствію страданій. Евдемонизмъ, который ограничивается тѣмъ, что отражаетъ незаслуженное страданіе и стремится къ простому отсутствію неудовольствія, рѣдко окажется въ конфликтъ съ моралью, и въ общемъ будетъ лишь исполненіемъ косвенныхъ обязанностей къ себѣ самому.... Только евдемонизмъ, стремящійся къ положительному счастью, заключаетъ въ себѣ опасность коллизій съ моралью въ высшей степени.... Ни у одного творенія при его созданіи не было спрошено его согласія; потому каждое имѣетъ естественное право жаловаться на скорбное существованіе и вооружаться противъ несчастья для того, чтобы по возможности уменьшить основаніе къ недовольству. Ни одно твореніе наоборотъ не имѣетъ права на счастье.... Итакъ, кто стремится только къ отсутствію страданій, тотъ пользуется несомнѣннымъ правомъ; а кто стремится къ положительному счастью, тотъ позволяетъ себѣ нѣчто, выходящее изъ границъ его права“ и потому не можетъ жаловаться при неудачѣ (213). Кромѣ того пессимистъ знаетъ, что своей цѣли, т. е. отсутствія страданій, онъ ни

въ какомъ случаѣ не достигнетъ въ жизни, и что, если онъ выноситъ эту жизнь далѣе, вопреки неизбежному въ ней страданію, то этимъ приноситъ жертву на алтарь долга. Совершенно естественно, если онъ не старается бесполезно увеличивать тяжесть этой, по чувству долга принятой на себя, жертвы; и если онъ облегчаетъ ее для себя, сколько можетъ, то она все-таки остается жертвой. Этимъ устраняется послѣднее сомнѣніе: нравственный пессимистъ продолжаетъ жить только ради Бога, а не ради уменьшенія итога страданій.—Всѣ эти доводы въ значительной мѣрѣ освобождаютъ пессимистическую этику отъ дѣлаемыхъ ей возраженій, но они расходятся съ общечеловѣческимъ сознаніемъ и даже съ инстинктивнымъ сознаніемъ всякой живой твари, что жизнь есть не жертва, принесеніемъ которой можно гордиться какъ заслугой, а даръ Божій, за который нужно благодарить Создателя.

II.

Ludwig Woltmann. System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Socialismus. Düsseldorf. 1899. XII+391.

Книга Вольтмана представляетъ собою курсъ этики, распадающійся на три части—теорію нравственнаго опыта, исторію развитія нравственнаго самосознанія и прикладную этику. Въ своей принципиальной части книга представляетъ новый опытъ воспроизведенія нравственной теоріи Канта, при чемъ авторъ задается цѣлію примирить ее съ ученіями Дарвина и Маркса. Повидимому нѣтъ большей противоположности, какъ существующая въ данномъ случаѣ между Кантомъ съ одной стороны, Дарвиномъ и Марксомъ съ другой: первый указываетъ для нравственности абсолютную и неизмѣнную основу въ разумѣ, послѣдніе говорятъ, что нравственность находится въ процессѣ постояннаго развитія и измѣненія—и потому существуетъ лишь относительная мораль, соотвѣтствующая данной ступени культурнаго раз-

внѣтія или экономическому состоянію человѣческаго общества. Вольтманъ старается показать, что критическая и эволюціонная точки зрѣнія не только не исключаютъ другъ друга, а даже взаимно предполагаются. „Этическая наука есть идеальное или мысленное воспроизведеніе моральнаго опыта цѣлаго человѣчества сообразно логическимъ законамъ мышленія“ (S. 13). Со стороны формы она сводится къ разуму съ его законами, со стороны матеріи предполагаетъ нравственность, какъ естественно-историческій фактъ, являющійся продуктомъ развитія. Въ этомъ дано принципиальное совмѣщеніе теоріи знанія и теоріи развитія, критическаго и генетическаго метода: первый безъ второго *пустъ*, второй безъ перваго *слѣпъ* (S. 20). Нравственность есть эмпирическій фактъ и въ этомъ смыслѣ продуктъ развитія; но этотъ фактъ, чтобы быть вполне понятнымъ, долженъ быть сведенъ къ общимъ законамъ разума и сознанія. Односторонніе защитники эмпирическаго метода, владея частью знанія, совершенно напрасно принимаютъ его за все возможное знаніе и напрасно ссылаются на то, что самый разумъ и сознаніе суть продукты развитія. Конечно, разумъ, какъ эмпирически данное свойство человѣчества, есть продуктъ развитія, но законы разума, рассматриваемые съ точки зрѣнія познавательной - теоретической, независимы отъ развитія и имманентны ему: развитію подлежитъ фактъ, а не законъ; оно само совершается по опредѣленнымъ законамъ, которые въ извѣстномъ смыслѣ суть законы разума; было бы странно утверждать, что законы развитія въ свою очередь подлежатъ развитію. Итакъ, законы разума должны быть мыслимы въ идеальномъ и абсолютномъ видѣ, какъ нѣчто, стоящее выше развитія и опыта, данное а priori. Эти законы обнаруживаютъ себя не только въ мышленіи, но и въ поведеніи человѣка, давая, такимъ образомъ, возможность критическаго обоснованія нравственности. Априорныя основанія нравственнаго поведенія открываются изъ анализа моральныхъ сужденій, сопровождающихъ намѣренія и дѣйствія человѣка, въ которыхъ изслѣдованіе показываетъ мотивы, несводимые на эмпирическіе условія воспріятія, чувства, соображеній пользы и т. д., и имѣющіе свой источникъ въ свойствахъ разумнаго самосознанія, которое налагаетъ на

нравственное поведеніе всеобщія и необходимыя опредѣленія. Такимъ путемъ устанавливаются основоположенія морали; въ ихъ формулировкѣ авторъ слѣдуетъ Канту, сопровождая его формулы только своими разъясненіями и замѣчаніями. — Нравственность съ формальной стороны, какъ законъ разума, есть сочетаніе цѣли и долга и, какъ явленіе телеологическое, предполагаетъ свободу; естественная наука не въ правѣ отрицать послѣднюю не только въ чловѣкѣ, а и въ мірѣ, поскольку въ немъ есть цѣлесообразность,—не въ правѣ потому, что она не захватываетъ всей природы и самой въ себѣ, а представляетъ только ея отношеніе къ чувственному познанію. Въ то же время однако съ матеріальной стороны, какъ дѣло естественныхъ побужденій и влеченій, нравственность находится во власти необходимости. Поэтому требуется высшій синтезъ цѣлесообразности и причинности, свободы и необходимости. Этотъ синтезъ дается, по автору, религіей и эстетикой, которыя въ свою очередь объединяются въ эстетической религіи. Религія даетъ искомое примиреніе въ универсальной формѣ, какъ вѣра въ міровую цѣлесообразность, скрывающуюся за видимою необходимостью, въ нравственный міропорядокъ, вселяющій *надежду* на торжество добра; искусство даетъ его въ конкретно-индивидуальной формѣ, обнаруживая привлекательность нравственнаго совершенства, какъ красоты, воплощающейся въ видѣ извѣстныхъ образцовъ, благодаря чему нравственность изъ дѣла принужденія обращается въ дѣло *любви*.—Способъ выраженія автора, говорящаго о вѣрѣ надеждѣ и любви и даже при этомъ ссылающагося на Новый Заветъ, не долженъ однако вводить въ заблужденіе читателя: религія автора есть религія атеизма, по его собственнымъ словамъ. Трудно понять, что это за религія, и какимъ образомъ въ головѣ автора примиряются постулаты міровой цѣлесообразности, даже міровой свободы, нравственнаго міропорядка съ отрицаніемъ Божества. Въ этомъ авторъ не считаетъ нужнымъ дать отчетъ читателю. Вообще нужно замѣтить, что авторъ не задавался цѣлю изложить основныя положенія своей теоріи въ ясной и удобопонятной для читателя формѣ; между тѣмъ какъ объ этомъ въ особенности обязанъ позаботиться послѣдователь Кантовской

философiи, представляющей большія трудности для читателей, не имѣющихъ специальной подготовки. Въ виду этого обстоятельства книга не можетъ быть предложена вниманiю людей, не обладающихъ болѣе или менѣе близкимъ знакомствомъ съ философiей и въ особенности съ философiей Канта.

(Окончанiе слѣдуетъ).

Н. Городенскiй.
