

БРОНГАУЗЪ-ЕФРОНЪ.

БИБЛІОТЕКА САМООБРАЗОВАНІЯ.

Подъ редакціею ПРОФЕССОРОВЪ: П. И. Броунова и В. А. Фаусена.

ЭТИКА.

Д-РА Томаса Азелиса.

Из книг
Яна Гунича

Переводъ съ ТРЕТЬЯГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАВАНІЯ

І. А. Давыдова.

Съ примѣчаніями переводчика.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

1903.

Вступленіе.

§ 1. Методъ и задача этики.

Едва ли можетъ подлежать какому-либо сомнѣнію, что этика нуждается въ точномъ и вполне опредѣленномъ методѣ: ибо лишь при этомъ условіи она можетъ воздать должное требованіямъ науки и фактамъ опыта. Именно благодаря отсутствію такого метода, этика до сихъ поръ не пользуется еще должнымъ признаніемъ въ широкихъ кругахъ. Въ новѣйшее время факты моральной жизни, какъ индивидуальной, такъ и общественной, стали предметомъ внимательнаго и серьезнаго изученія. И этотъ путь вполне правильный: ибо лишь такимъ образомъ можно уяснить себѣ условія возникновенія моральной оцѣнки, лишь этимъ путемъ можно подготовить рѣшеніе вопроса, что же собственно представляетъ собой моральное? Что опыту въ этомъ отношеніи имѣетъ рѣшающее значеніе,—это, въ общемъ, признается всѣми. Необходимый строительный матеріалъ для этического изслѣдованія даетъ социологія, включая сюда народовѣдѣніе и исторію культуры. Но, понятно, этимъ еще не все сдѣлано: ибо здѣсь возникаетъ новая, еще болѣе трудная, задача: на основаніи этого почти необозримаго фактическаго матеріала нужно построить общее понятіе этической науки, нужно еще установить отдѣльныя нормы и законы. Здѣсь заявляетъ о своихъ неотчуждаемыхъ правахъ спекуляція: тамъ, гдѣ дѣйствительность являетъ намъ противорѣчія, тамъ спекуляція восполняетъ ее нѣкоторыми логическими и теоретико-познавательными положеніями. Такъ исчезаютъ противорѣчія, и мы приходимъ къ удовлетворяющему насъ, гармоническому, познанію міра. Какъ во всѣхъ другихъ наукахъ, такъ и здѣсь индукція и дедукція, опытъ и мышленіе идутъ рука-объ-руку и восполняютъ другъ друга. Лишь пользуясь этимъ плодотворнымъ взаимодействіемъ индукціи и дедукціи, можемъ мы воздвигнуть вполне удовлетворяющее насъ зданіе научной системы. Было бы, наоборотъ, рискованно слѣдовать пріемамъ односторонне-спекулятивной методы: нельзя приступать къ изслѣдованію, исходя изъ опредѣленныхъ, напередъ уже установленныхъ, метафизическихъ посылокъ. Такое догматическое предубѣжденіе привело бы насъ только (что и случалось) къ грубымъ ошибкамъ и искаженію фактовъ. Чтобы оправдать этотъ пріемъ, указываютъ нерѣдко на то, что здѣсь дѣло идетъ-де только о критическомъ опредѣленіи моральнаго сознанія, какъ послѣдняго рѣшающаго фактора. Но вѣдь ясно, что такимъ путемъ мы лишь отодвигаемъ эту за-

гадку: вѣдь передъ нами остается тотъ же щекотливый вопросъ: какъ же возникли эти верховные принципы? Но, понятно, отвѣта на этотъ вопросъ нельзя получить въ началѣ изслѣдованія; его можно получить только въ концѣ изслѣдованія. И, опять-таки, не исключительно дедуктивнымъ путемъ: необходимо исходить въ этомъ случаѣ изъ эмпирическихъ данныхъ. Нужно только помнить, что въ этомъ случаѣ нельзя ограничиваться однимъ только индивидуальнымъ опытомъ,—нужно привлечь всю обширную область социально-психическихъ явленій, то, что мы наблюдаемъ и можемъ анализировать въ исторіи и развитіи народной жизни. Объ этомъ рѣчь будетъ ниже.

Сообразно такому двоякому обоснованію, и самая задача этики приобретаетъ двоякій характеръ. Вѣдь только путемъ эмпирическаго изслѣдованія можно выяснитъ развитіе моральнаго сознанія, какъ индивидуальнаго, такъ и социальнаго: это какъ бы естественная исторія моральныхъ идей. Поэтому, ясно, что прежде всего нужно изучитъ различныя формы моральныхъ явленій, какъ онѣ нашли себѣ выраженіе въ языкѣ, религіи (мифология), обычаяхъ, правѣ и т. д. Именно эти явленія характеризуютъ жизнь народовъ. Затѣмъ передъ нами встанетъ болѣе трудная задача. Мы должны будемъ покинуть кругъ непосредственнаго наблюденія, и его мѣсто займѣтъ отчасти психологическое, отчасти теоретико-познавательное разсмотрѣніе принциповъ морали. Такимъ путемъ можно будетъ установить основные факторы моральнаго стремленія вообще, мотивы и, наконецъ, идеалы и нормы этихъ факторовъ. Благодаря этому, изслѣдованіе приобретаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и практическое значеніе, ибо оно одинаково охватываетъ и желанныя дѣла поступка, и тѣ отдѣльныя душевныя состоянія, которыя служатъ предпосылкой всего этого процесса. При этомъ систематическомъ изложеніи мы коснемся въ должной мѣрѣ и ученія о добродѣтели. Мы коротко резюмируемъ здѣсь наиболѣе существенные пункты этого ученія и постараемся избѣгнуть излишнихъ подробностей. Подъ конецъ мы попытаемся точно очертитъ и опредѣлитъ своеобразный характеръ сужденій о дѣяностяхъ, что имѣетъ очень важное значеніе для всей этики. И здѣсь мы снова убѣдимся, что только гармоническое соединеніе опыта и мышленія, восходящаго отъ частнаго къ общему, къ закону, можетъ дать истинно-научные результаты.

Очерченному нами выше плану мы предпосылаемъ краткій историческій очеркъ различныхъ системъ этики. Само собой разумѣется, что излишне доказывать необходимость такого приѣма: этого требуетъ уже простая литературная основательность. Конечно, мы не станемъ скрывать того, что мы ограничимся въ данномъ случаѣ лишь самыми необходимыми деталями. Такъ же скупы будемъ мы и относительно критики. Вѣдь иначе нашъ матеріалъ разросся бы до чрезмѣрности.

ОТДѢЛЪ I.

Исторія этики и критика ея системъ.

ГЛАВА I.

Древность.

§ 2. Сократъ.

Афинскій 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 всѣмъ традиционнымъ 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 превыше 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 искомомъ 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 иже живимъ, 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 наиболее 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. Кромѣ 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 Антисоенъ, 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 находить 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, находить 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 самоцѣлю: 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 утонченныхъ элементахъ.

Эта метафизика морали, понятно, нѣсколько видоизмѣненная, оказала рѣшительное вліяніе на цѣлый рядъ системъ, исходящихъ изъ того же самаго основнаго воззрѣнія: превыше посюсторонняго міра видимости стоитъ иная міръ—міръ истинной реальности. Этой религіозной чертѣ въ платоновскомъ мышленіи соответствуетъ 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 такую, 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 результатъ этого достигается разумное предназначеніе индивидуума. Но эмпирический 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 трансцендентные, а конкретные 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 лишентъ всякаго объективнаго значенія. Это приводитъ насъ къ наиболѣе 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 разуменія.

§ 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 природой и чуждаго страстей. Мудрецъ этотъ повинуется только велѣніямъ разума, который самъ себя служитъ закономъ. Этотъ разумъ проникаетъ собой всю вселенную, какъ міровой порядокъ и міровой законъ, онъ тождественъ, поэтому, съ природой, которая и служитъ верховнымъ руководящимъ началомъ для индивидуальнаго поведенія. Такъ были связаны въ одно физика и этика,—и все міросозерцаніе, благодаря этому преклоненію передъ мировымъ закономъ, приобретаетъ нѣкоторый релігіозный отбѣнокъ. Правда, понятіе добродѣтели идетъ дальше того простаго формальнаго пониманія, какое мы встречаемъ у Аристотеля. Но свое истинное выраженіе оно, все же, находитъ только въ квістистическомъ аскетизмѣ, который въ страхъ передъ практической жизнью замыкается въ себя самомъ. Само собой 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 отличается собой конецъ древняго міра.

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