

Глава IX. Развитие учений о нравственности в новое время (конец XVIII века и начало XIX столетия)

Развитие учений о нравственности в Германии.— Кант.— Воля и категорический императив в этике Канта.— Метафизика нравов.— Фихте.— Шеллинг.— Гегель.— Шлейермахер.

В истории развития науки о нравственности учения французских философов второй половины XVIII века — Гельвеция, Монтескьё, Вольтера и Руссо, энциклопедистов Дидро, Д'Аламбер и Гольбаха — занимает, как мы уже указали в предыдущей главе, видное место. Смелое отрицание этими мыслителями значения религии для выработки нравственных понятий, их утверждение равноправия — по крайней мере, политического — и, наконец, решающее значение, придававшееся большинством названных философов разумно понятому чувству личного интереса в создании общественных форм жизни, — всё это было крайне важно для выработки правильных понятий о нравственности и способствовало распространению в обществе сознания того, что нравственность вполне может быть освобождена от религиозной санкции.

Однако террор французской революции и всеобщая ломка, которой сопровождалось уничтожение феодальных прав, а затем последовавшие за революцией войны заставили многих мыслителей искать обоснования этики снова на сверхъестественных началах, признавая их в более или менее замаскированной форме. Реакция политическая и социальная сопровождалась в области философии возрождением метафизики. Это зарождение метафизики в философии началось в Германии, где в конце XVIII века выступил со своим учением величайший немецкий философ Кант Иммануил (1724—1804). Учение Канта стоит на гранях между умозрительной философией прежних веков и современной естественнонаучной философией XIX века. К краткому положению философии нравственности Канта мы и перейдём теперь[139].

Кант поставил себе целью создать рациональную этику, т. е. теорию нравственных понятий, совершенно отличную от эмпирической этики, т. е. учений о нравственности, которые проповедовало в XVIII веке большинство английских и французских мыслителей. Теория нравственности Канта должна была быть по отношению к предыдущим теориям тем же, чем является теоретическая механика для прикладной.

Цель, поставленная Кантом, была, конечно, не нова. Почти все мыслители до Канта тоже стремились определить рациональные основы этики. Но в противоположность английским и французским философам XVII и XVIII веков Кант думал открыть основные законы нравственности не при помощи изучения человеческой природы и наблюдения над жизнью и поступками людей, а путём отвлечённого мышления.

Размышляя об основах нравственности, Кант пришёл к убеждению, что такой основой является наше сознание долга. Причём это сознание, по мнению Канта, не вытекает ни из соображений о пользе (безразлично — для отдельного человека или общества), ни из чувства симпатии или благоволения, а представляет свойство человеческого разума. По мнению Канта, человеческий разум может создавать двоякого рода правила для поведения человека; одни из этих правил условны, другие безусловны. Например, если ты хочешь быть здоровым, веди умеренную жизнь — это условное требование. Человек, не желающий вести умеренный образ жизни, может пренебречь своим здоровьем. Такие предписания не носят в себе ничего безусловного, человек может их выполнять и не выполнять. К таким условным требованиям относятся все предписания поведения, основывающиеся на интересе, и такие условные веления не могут стать основой нравственности. Нравственные требования должны иметь абсолютный характер безусловного веления (категорический императив). Таким категорическим императивом и является сознание человеком долга.

Подобно тому как аксиомы чистой математики получены человеком не при помощи опыта (так думал Кант), так точно и сознание долга со свойственным ему характером обязательности имеет характер естественного закона и присуще уму всякого рационально мыслящего существа — таково свойство «чистого разума».

Нет нужды, что в своей жизни человек никогда не повинуется вполне категорическому нравственному императиву. Важно то, что человек пришёл к признанию этого императива помимо всякого наблюдения или внушения чувств, а как бы раскрыл его в себе и признал его высшим законом для своих поступков.

В чём же может состоять моральный долг? Долг по самой своей сущности — это то, что имеет абсолютное значение и поэтому никогда не может быть только средством для чего-нибудь другого, но является в то же время и целью само по себе. Что же для человека имеет абсолютное значение и, следовательно, должно быть для нас целью?

По мнению Канта, «только одно на свете и даже вне его имеет абсолютное значение», а именно свободная и разумная воля. Все вещи в мире, говорит Кант, имеют относительную ценность, и только разумная и свободная личность имеет безусловную ценность сама по себе. Вследствие этого свободная и разумная воля, имея абсолютную ценность, и составляет объект нравственного долга. «Ты должен быть свободным и разумным» — таков моральный закон.

Установив такой нравственный закон, Кант выводит далее первую формулу нравственного поведения. «Действуй,— говорит он,— таким образом, чтобы всегда признавать в себе и других свободную и разумную волю целью, а не средством». Все люди так же, как и мы, одарены свободной и разумной волей, а потому они никогда не могут быть для нас

средством. Идеал, к которому стремится нравственность, по мнению Канта, есть республика свободных и разумных человеческих личностей, республика, в которой каждая личность есть цель для всех других. На основании этого Кант и определял нравственный закон в следующих выражениях: «Поступай всегда так, чтобы твоё поведение могло стать всеобщим законом», или в другой редакции: «Поступай так, чтобы в качестве разумного существа ты мог хотеть, чтобы твоё поведение стало всеобщим законом», или, наконец: «Действуй так, чтобы правило, руководящее твоей волей, могло быть также основой всемирного законодательства».

Небольшой трактат, в котором Кант изложил эти мысли, написан в простом и сильном стиле, взывавшем к лучшим инстинктам человека. Понятно поэтому, какое возвышающее влияние имело, особенно в Германии, учение Канта. В противовес эвдемонистическим и утилитарным теориям нравственности, которые учили человека быть нравственным потому, что он найдёт в нравственном поведении или счастье (теория эвдемонистов), или пользу (теория утилитаристов), Кант утверждал, что вести нравственную жизнь нужно потому, что в этом заключается требование нашего разума. Например, ты должен уважать свою собственную свободу и свободу других не только тогда, когда ты хочешь извлечь из этого какую-либо пользу или удовольствие, но всегда и при всяких условиях, потому что свобода — абсолютное благо и только она одна составляет цель сама в себе; всё остальное есть только средство. Говоря иначе, человеческая личность есть объект абсолютного уважения как в нас самих, так и в других. Абсолютное уважение к личности составляет, по мнению Канта, нравственное основание морали и права.

Этика Канта, таким образом, особенно подходит тем, кто, сомневаясь в обязательности церковных и евангельских постановлений, вместе с тем не решается стать на точку зрения естествознания; причём и среди научно образованных людей этика Канта находит сторонников в тех, кому приятно верить, что человек выполняет на земле предназначение «Вышей Воли», и кто находит в учении Канта выражение «своих собственных туманных верований», оставшихся как наследие от прежней веры.

Возвышающий характер этики Канта неоспорим. Но, в сущности, она оставляет нас в полном неведении на счёт главного вопроса этики, т. е. происхождения чувства долга. Сказать, что человек сознаёт в себе такое высокое чувство долга, что он считает своей обязанностью повиноваться ему, не подвигает нас дальше, чем мы были с Хатчесоном, когда он говорил, что в человеке глубоко заложено нравственное чувство, заставляющее его поступать в этом направлении, тем более что в выработке чувств нельзя отрицать влияния разума. Разум, говорил Кант, налагает на нас нравственный закон; разум, не зависимый от опыта, не зависимый также от наблюдений природы. Но после того как Кант доказывал это с таким увлечением и в продолжение четырёх лет, после появления «Критики практического разума», учил этому, он в конце концов вынужден был признаться, что он совершенно не в силах найти в человеке источник уважения к нравственному закону и уклоняется от разрешения этой основной задачи этики, причём он намекнул при этом на «Божественное происхождение» этого уважения[140].

Произошла ли эта перемена взглядов и возврат к теологической этике под влиянием переживаний французской революции, или же Кант высказал в 1792 году те идеи, какие

были в его уме уже тогда, когда он писал свои «Основоположения» и «Критику практического разума» — этот вопрос решить трудно. Во всяком случае, вот его подлинные слова к названной статье (обыкновенно не упоминаемые его толкователями): «Есть, однако, в нашей душе одно, к чему мы не можем относиться иначе, как с величайшим удивлением и восхищением — это наша прирождённая нравственная способность» (Anlage). Что же такое представляет эта способность, одна мысль о которой настолько возвышает нас над всеми обычными потребностями, что мы смотрим на них как на нечто ничтожное и считаем, что жить только для удовлетворения этих потребностей не имело бы никакого смысла? Тогда как жизнь согласно с нравственным долгом приобретает для нас большую ценность, хотя наше нравственное сознание и не обещает нам за выполнение нравственных требований никаких наград и не грозит никаким наказанием... Таинственность происхождения этой способности нашего разума, говорящая о её божественном происхождении, должна поднимать наш дух до восторга (энтузиазма) и укреплять нас для всякого самопожертвования, которое потребует от нас уважение к долгу...»[141]

Таким образом, отвергнув значение и почти даже самое существование в человеке чувства симпатии и общительности, на которое ссылались в своих теориях нравственности Хатчесон и Адам Смит, и признавая нравственную в человеке способность основным свойством разума, Кант, конечно, не мог найти в природе ничего, что могло бы ему указать на естественное происхождение нравственности, и поэтому ему пришлось сделать намёк на возможное божественное происхождение нашего сознания нравственного долга. Мало того, частое упоминание о том, что сознание нравственного закона свойственно человеку наравне со всеми «рационально мыслящими существами» (причём животные исключались из числа таковых), заставляет даже думать, как на это уже указывал Шопенгауэр, что, говоря так, Кант имел в виду «мир ангелов».

Однако необходимо всё-таки сказать, что Кант своей философией и учением о нравственности очень много способствовал разрушению традиционной церковной этики и подготовке почвы для новой, чисто научной этики. Можно без преувеличения сказать, что Кант помог расчистить путь для эволюционистской этики нашего времени. Нельзя также забывать, что, признавая возвышающий характер нравственного, Кант указал вполне правильно, что нельзя основывать нравственность на соображениях о пользе и счастье, как это стремились утверждать эвдемонисты и утилитаристы. Вместе с тем Кант также показал, что для обоснования нравственности недостаточно и одного только чувства симпатии или сочувствия. Действительно, как бы высоко ни было развито в человеке чувство симпатии к другим, тем не менее в жизни бывают минуты, когда это высоконравственное чувство вступает в противоречие, хотя бы и краткое, с другими стремлениями нашей натуры: человек вынужден решать, как ему следует поступить в данном случае, причём в человеке в эту минуту громко говорит нравственное сознание. Коренной вопрос этики и заключается в том, при помощи какой же способности человек разрешает эти столкновения двух влечений и почему решение, которое мы называем нравственным, даёт человеку внутреннее удовлетворение и одобряется другими людьми? В этом и заключается главный вопрос всего учения о нравственности, и на этот вопрос Кант не дал ответа. Он только указал на внутреннюю борьбу в душе человека и признал, что в этой борьбе решающую роль играет разум, а не чувство. Такое указание не есть ещё решение вопроса, так как вслед за ним встаёт другой вопрос: «Почему же наш разум решает так, а не иначе?» Сказать, что при

столкновении двух влечений разум руководится полезностью нравственного, Кант справедливо отказался. Конечно, соображения о пользе нравственных поступков для человеческого рода имели большое значение в выработке наших нравственных понятий, но кроме этого в нравственных поступках остаётся ещё нечто, не объяснимое ни привычкой, ни соображениями о пользе или вреде для человека; и это «нечто» мы обязаны объяснить. Точно так же и соображения о внутренней удовлетворённости, чувствуемой от совершения нравственного поступка, ещё недостаточны: нужно объяснить, почему мы чувствуем такую удовлетворённость, подобно тому как при объяснении влияния на нас известных сочетаний звуков и аккордов нужно было доказать, почему такие-то сочетания звуков физически приятны для нашего слуха, а такие-то не приятны, почему такие-то сочетания размеров и линий в архитектуре ласкают наш глаз, а такие-то «оскорбляют» его.

Ответа на основной вопрос всей этики Кант, таким образом, не смог дать. Но своим исканием более глубокого объяснения нравственных понятий он подготовил путь для тех, кто, следуя указаниям Бэкона, обратился, как это сделал Дарвин, к инстинкту общительности, свойственному всем животным, живущим обществами, как к основной способности человека, всё более и более развивающейся в истории его развития, и тем самым открыл путь для создания новой реалистической этики.

О нравственной философии Канта было писано очень много и многое ещё можно было бы сказать. Ограничусь, впрочем, лишь некоторыми добавочными замечаниями.

В «Основных началах метафизики нравов» — главном сочинении Канта по этике — он честно признаётся, что мы не видим, почему мы должны действовать согласно нравственному закону, «другими словами,— писал он,— откуда получается обязательный характер нравственного закона»[142]. «Нужно открыто признаться,— продолжал он,— что тут получается род круга, из которого, по-видимому, нет выхода». Мы признаём себя свободными, а потому, говоря о целях, мыслим себя подчинёнными нравственным законам; после чего признаём себя подчинёнными этому закону, потому что мы приписали себе свободу воли (с. 83—84). Разрешить эту кажущуюся ошибку мышления Кант пытался объяснением, составляющим сущность всей его философии познания. Разум, говорил он, стоит не только выше чувства, но и выше познания, так как содержит нечто большее, чем то, что дают нам наши чувства: «Разум выказывает такую чистую самодеятельность (*Reine Selbsttätigkeit*) в том, что я называю идеями, что он далеко переступает за границу всего, что могут дать чувства, и свою главную функцию он проявляет в том, что отличает мир чувственный от мира понимания и тем указывает пределы самого понимания» (т. IV «Сочинений» издание Hartenstein. С. 299-301). «Когда мы представляем себя свободными, мы переносимся в мир понимания как часть его и признаём свободу воли, с её последствием — нравственностью: тогда как, считая себя обязанными поступать так, а не иначе, мы рассматриваем себя принадлежащими одновременно и к миру чувственному, и к миру понимания» — свобода воли есть только идеальное представление разума[143].

Ясное дело, что Кант имеет здесь в виду, что его «категорический императив» (т. е. безусловно повелительное), его нравственный закон, представляющий «основной закон чистого нравственного разума», есть необходимая форма нашего мышления. Но Кант не мог объяснить, откуда и благодаря каким причинам возникла в нашем разуме именно такая

форма нашего мышления. Мы же можем теперь, если не ошибаюсь, утверждать, что она вытекает из идеи справедливости, т. е. признания равноправия всех людей. О сущности нравственного закона Канта написано было очень много. Но что больше всего мешало формулировке этого закона стать общепринятой — это его утверждение, что «нравственное решение должно быть такое, чтобы оно могло быть принято основой всеобщего законодательства». Но принято кем? Разумом отдельного человека или обществом? Если обществом, то в таком случае для единогласной оценки поступка не может быть никакого другого правила, кроме общего блага, и тогда мы неизбежно приходим к теории полезности (утилитаризма) или счастья (эвдемонизма), от которых так настойчиво отказывался Кант. Если же в словах «могло быть принято» Кант имел в виду, что правило моего поступка может и должно быть охотно принято разумом каждого человека — не в силу его общественной полезности, а в силу самого человеческого мышления, тогда в разуме человека должна существовать какая-то особенность, которой Кант, к сожалению, не указал. Такая особенность действительно существует, и незачем было проходить через всю кантовскую метафизику, чтобы понять её. К ней очень близко подходили и французские материалисты, и англо-шотландские мыслители. Это основное свойство человеческого разума есть, как я уже сказал, понятие о справедливости, т. е. о равноправии. Другого понятия, которое могло бы стать общечеловеческим правилом оценки человеческих поступков, нет и быть не может. Мало того, оно признаётся не вполне, но в значительной мере и другими мыслящими существами: не ангелами, на которых указывал Кант, а многими общительными животными, и объяснить эту способность нашего разума иначе как в связи с прогрессивным развитием, т. е. эволюцией человека и животного мира вообще, невозможно. Отрицать, что главное стремление человека есть стремление к личному счастью в самом широком смысле слова, действительно нельзя. В этом все эвдемонисты и утилитаристы правы. Но точно так же несомненно и то, что сдерживающее нравственное начало проявляется одновременно со стремлением к личному счастью в чувствах общительности, симпатии и в действиях взаимной помощи, которые замечаются уже у животных. Исходя частью из братского чувства и частью из разума, они развиваются всё более и более, по мере развития общества (см. приложение А).

Критика Канта, несомненно, пробудила совесть германского общества и помогла ему пережить критический период. Но она не позволила ему заглянуть глубже в основу германской общественности.

После гетевского пантеизма{128} она звала общество назад, к сверхъестественному объяснению нравственного сознания; и она отвлекала его как от опасного пути от искания основного принципа нравственности в естественных причинах и в постепенном развитии, к которому подходили французские мыслители XVIII века.

Вообще современным поклонникам кантианства не мешало бы глубже разработать и расширить нравственное учение их учителя. Конечно, надо желать, чтобы «правило нашего поведения стало общим законом». Но разве открытие этого закона было сделано Кантом? Мы видели, что во всех нравственных учениях — эвдемонистов и утилитаристов — основой нравственного поведения признаются общие интересы; весь вопрос в том, что считать общим интересом? И на этот вопрос, который так волновал Руссо и других французских писателей перед Великой (французской) революцией и точно так же часть шотландских и

английских предшественников,— на этот основной вопрос этики Кант даже не искал ответа, а ограничился намёками на волю божества и веру в будущую жизнь.

Что же касается второй формулы Канта — «Поступай так, чтобы ты пользовался человечеством как в твоём лице, так и в лице всякого другого человека не как средством только, но в то же время и всегда как целью», то, говоря проще, можно было бы сказать: «В вопросах, затрагивающих общество, имей в виду не один твой интерес, а интерес общественный».

Но этот элемент бескорыстного, на котором так настаивал Кант и в котором он видел свою великую философскую заслугу, этот элемент такой же древности, как и сама этика. О нём спорили уже в Древней Греции стоики с эпикурейцами, а в XVII веке — интеллектуалисты с Гоббсом и Локком, Юмом и т. д. Притом самая формула Канта не верна. Человек становится истинно нравственным не тогда, когда он исполняет веление закона, считаемого им божественным, и не тогда, когда в его размышление входит корыстный элемент «надежды и боязни», как выразился сам Кант насчёт загробной жизни; он нравствен только тогда, когда его нравственные поступки стали его второй натурой.

Кант, как на это указывал Паульсен[144], питал уважение к народной массе, среди которой иногда, чаще, чем среди образованных людей, встречается сильное и простое чувство верности долгу. Но до признания общественной равноправности масс с остальными классами он не дошёл. А потому он не замечал, что, говоря так увлекательно о чувстве долга и, в сущности, требуя, чтобы каждый смотрел на свой поступок по отношению к другим как на поступок желательный для всех по отношению ко всем, он не дерзал, однако, произнести то, что провозгласили Руссо и энциклопедисты и что революция только что написала на своём знамени, т. е. человеческое равноправие. Этой смелой последовательности у него не хватило. Ценность учений Руссо он видел в их второстепенных последствиях, а не в основной их сущности — призыве к справедливости. Точно так же высоко ставя понятия о долге. Кант не спросил себя: «Откуда же, почему такое уважение»,— и отделался словами «всеобщий закон», не постаравшись найти никакой другой причины уважения к этому закону, кроме его возможной всеобщности. И наконец, тогда как из приложимости какого-нибудь правила ко всем людям без исключений неизбежно должно было зародиться понятие о равноправии всех людей, он прошёл мимо этого неизбежного заключения, не замечая его; и поставил свою этику под охрану верховного существа.

Всё это ещё более подтверждает выше приведённое объяснение происхождения его этики. В распушенности обществ в конце XVIII века он видел вредное влияние англо-шотландских философов и французских энциклопедистов. Ему захотелось восстановить уважение к долгу, развивавшемуся в человечестве на религиозной основе, и он попытался это сделать в своей этике.

Едва ли нужно прибавлять, насколько вследствие этого нравственная философия Канта под предлогом общественной пользы способствовала подавлению в Германии философии развития личности, об этом уже достаточно сказано было большинством серьёзных критиков его философии — Вундтом, Паульсеном, Йодлем и многими другими[145].

Бессмертной заслугой Канта, писал Гёте, было то, что он вывел нас из той мягкотелости, в которой мы погрязли. И действительно, его этика, несомненно, внесла более строгое ригористическое отношение к нравственности взамен некоторой распушенности, если не навеянной философией XVIII века, но отчасти оправдывавшейся ею. Но для дальнейшего развития этики и уяснения её смысла учение Канта ничего не дало. Напротив того, дав некоторое удовлетворение философским исканиям правды, учение Канта надолго оставило развитие этики в Германии. Напрасно Шиллер (благодаря своему знакомству с Древней Грецией) стремился направить этическую мысль к признанию того, что человек становится действительно нравственным не тогда, когда в нём борются веления долга с побуждением чувства, а тогда, когда нравственный склад стал его второй натурой. Напрасно старался он также показать, как истинно художественное развитие (конечно, не то, что ныне называется «эстетизмом») содействует развитию личности, как созерцание художественной красоты и художественное творчество помогают человеку подняться до того, что он понемногу заглушает в себе голоса животного инстинкта и тем открывает путь велению разума и любви к человечеству. Германские философы, писавшие о нравственности после Канта, внося каждый свои личные особенности, продолжали, однако, как их учитель, занимать промежуточное положение между богословским пониманием нравственности и философским. Новых путей они не прокладывали, но они вдохновляли мыслящих людей к служению обществу, не выходя из тесных рамок тогдашнего полуфеодального строя. В то же время, когда в философии нравственного вырастал школа утилитаристов, руководимых Бентамом и Миллем и возникла школа позитивизма Огюста Конта, приведшая философию к естественнонаучной этике Дарвина и Спенсера, германская этика продолжала питаться крохами кантианства или блуждать в туманах метафизики, а нередко и возвращаться более или менее откровенно к этике церкви.

Нужно, однако, сказать, что если германская философия первой половины XIX века, подобно германскому обществу того времени, не смела выбиться из оков феодального строя, она всё-таки содействовала необходимому возрождению Германии, вдохновляя молодое поколение к более высокому, более идеальному служению обществу. В этом отношении Фихте, Шеллинг и Гегель заняли почётное место в истории философии, и среди них Фихте заслуживает особого внимания.

Излагать его учение я не стану, так как для этого потребовалось бы говорить таким метафизическим языком, который только затемняет мысли, вместо того чтобы выяснять их. А потому тех, кто пожелает ознакомиться с учением Фихте, я отсылаю к превосходному изложению этого учения Йодлем в его «Истории этики», где он называет учение Фихте «этикой творческой гениальности». Здесь же я упомяну только об одном выводе из этого учения, который показывает, как Фихте близко подходил к некоторым выводам рациональной, естественнонаучной этики.

Философия Древней Греции стремилась стать руководителем в жизни. К той же цели стремилась и философия нравственности Фихте, причём он предъявлял очень высокие требования к самой нравственности, т. е. к чистоте её мотивов, отвергая в них всякую эгоистичную цель и требуя полной сознательной ясности в воле человека и самых широких и высоких целей, которые он определял как господство разума, через свободу человека и уничтожение в человеке пассивности.

Другими словами, можно было бы сказать, что нравственное, по мнению Фихте, состоит в торжестве самой сути человека, самой основы его мышления над тем, что человек пассивно воспринимает из окружающей среды.

При этом Фихте заключал, что совесть никогда не должна руководствоваться авторитетом. Тот, кто действует, опираясь на авторитет, поступает положительно бессовестно, так что легко понять, какое возвышающее впечатление производили такие речи среди молодёжи в Германии в 20-х и 30-х годах XIX века.

Фихте возвращался, таким образом, к мысли, высказанной уже в Древней Греции, что в основе нравственных суждений лежит прирождённое свойство человеческого разума и что для того, чтобы быть нравственным, человеку нет надобности ни в религиозном внушении свыше, ни в страхе наказания в этой или будущей жизни, что не помешало Фихте в конце концов всё-таки прийти к заключению, что без божественного откровения ни одна философия обойтись не может.

Краузе шёл ещё дальше. Для него философия и богословие сливались в одно. Баадер строит свою философию на догматах католической церкви, и самое его изложение было проникнуто духом католической церкви.

Шеллинг (Фридрих) (1775—1854), друг Баадера, прямо приходит к теизму. Его идеал — Платон, и его Бог — человеческий Бог, откровение которого должно заменить всякую философию, что, впрочем, не помешало немецким богословам жестоко напасть на философа, хотя он делал им такую уступку. Они поняли, конечно, что Бог Шеллинга — не христианский Бог, а скорее Бог природы с её борьбой между добром и злом. Притом они видели, какое возвышающее влияние оказывала философия Шеллинга на молодёжь, влияние, которого не могли достигнуть их церковные учения[146].

В философии (Георга) Гегеля (1770—1831) прежде всего следует отметить то, что он не посвящает этике особого сочинения, а рассматривает вопросы о нравственном в «Философии права»[147]. Законодательство и его основы и учение о нравственном сливаются у него в одно — черта чрезвычайно любопытная для характеристики германского ума в XIX веке.

Разбирая нравственный закон Канта, Гегель прежде всего указал на то, что нельзя считать оправданием нравственного правила то, что оно может быть признано желательным как общий закон, потому что для всякого поступка можно найти какое-нибудь общее основание и даже возвести его в обязанность. И действительно, мы все знаем, что не только дикари возводят в обязанность такие поступки, против которых возмущается наша совесть (убийство детей, родовая месть), но и в образованных обществах возведены во всеобщий закон поступки, которые многие из нас находят безусловно возмутительными (смертная казнь, эксплуатация труда, классовые неравенства и т. д.).

С каким уважением ни относиться к Канту, но те, кто задумывался над основами нравственных понятий, чувствуют, что в основе этих понятий кроется какое-то общее правило, и недаром мыслители со времён Древней Греции подыскивают подходящее

выражение в виде короткой, общеприемлемой формулы тому сочетанию суждений и чувства (или, вернее, суждению, одобряемому чувством), которое мы находим в наших нравственных понятиях.

Гегель тоже чувствовал это и искал для «моральности» (Moralität) опоры в естественно сложившихся в жизни установлениях семьи, общества и особенно государства. Благодаря этим трём влияниям, говорил он, человек настолько сродняется с нравственным, что оно перестаёт быть для него внешним принуждением; он видит в нём проявление своей собственной свободной воли. Сложившиеся таким путём нравственные суждения, конечно, не неизменны. Сперва они воплощались в семье, а затем в государстве, но и здесь они видоизменялись; причём в жизни и развитии человечества постоянно вырабатывались высшие формы, высшее понимание нравственного и всё ярче выступали права личности на самостоятельное развитие. Но нужно помнить, что первобытная нравственность пастуха имеет ту же ценность, что и нравственность высокоразвитого человека. Она изменяется в каждом отдельном государстве и в совокупности государств.

В своём понимании развития нравственных понятий Гегель, несомненно, примыкал к тем из французских философов, которые уже в конце XVIII века заложили основы теории эволюции. Гегель был первым мыслителем Германии (если не считать Гёте), который построил свою систему философии на идее последовательного развития, эволюции, хотя у него эта эволюция вылилась в знаменитую триаду — тезиса, антитезиса и синтеза. В противоположность Канту Гегель учил, что абсолютный разум не есть неподвижная истина или неподвижное мышление, он есть живой, непрестанно находящийся в движении и развитии разум. Этот мировой разум проявляет себя в человечестве, выражением которого служит государство. В философии Гегеля личность человека всецело поглощается государством, которому человек обязан повиноваться; личность — только орудие в руках государства и поэтому является только средством и ни в коем случае не может быть целью для государства. Государство, управляемое умственной аристократией, становится у Гегеля каким-то сверхчеловеческим учреждением, человечески божественным.

Само собою разумеется, что при таком представлении об обществе неизбежно исчезает всякая мысль о том, чтобы справедливость (т. е. равноправие) была бы признана основой нравственных суждений. Ясно также, что при таком авторитарном понимании общественного устройства неизбежен возврат к религии, и именно христианству, которое в лице церкви было одним из главных факторов, создавших современное государство. Вследствие всего этого человеческому духу Гегель открывал путь для творческой деятельности не в области свободного строительства общественной жизни, а в области искусства, религии и философии.

Как справедливо заметил Эйкен, в философии Гегеля мы имеем строго законченную систему, построенную на законах логики, но вместе с тем в философии Гегеля большое место занимает и интуиция. Однако, если мы спросим себя: вытекает ли интуиция Гегеля из всей его философии, то на этот вопрос нам придётся ответить отрицательно.

Философия Гегеля оказала огромное влияние не только в Германии, но и в других странах (особенно у нас в России). Но своим влиянием она обязана не своим логическим

построениям, а тому живому чувству жизни, которое часто встречается в писаниях Гегеля. Вследствие этого, хотя философия Гегеля и влекла к примирению с действительностью, к оправданию существующего, заставляя признавать, что «все существующее разумно», она вместе с тем будила мысль и вносила некоторую долю революционности в философию; в ней были некоторые прогрессивные начала, и это позволило так называемым «левым» гегельянцам обосновать на учении Гегеля своё революционное мировоззрение. Однако и для них постоянным тормозом являлась половинчатость философии Гегеля, её преклонение перед государством, и поэтому критика общественного порядка у всех левых гегельянцев останавливалась, как только дело доходило до основ государства.

Я не буду подробно останавливаться на современнике Гегеля германском философе (Фридрихе) Шлейермахере (1768—1834), нравственная философия которого, полная такой же метафизики, как и философия Фихте, построена была (особенно во втором его периоде, в 1819—1830 годах на основе даже не религиозной, а богословской и почти ничего не прибавляет к тому, что было сказано его предшественниками в том же направлении. Отмечу только, что в нравственных поступках Шлейермахер отмечал тройственный характер. Локк и вообще школа эвдемонистов утверждали, что в нравственном поступке человек находит для себя высшее благо, христианство видело в этом добродетель и долг перед Творцом природы, Кант же, не отвергая добродетели, видел в нравственном деянии главным образом долг вообще. Для Шлейермахера все эти три элемента нераздельны в создаваемом ими нравственном отношении к людям, причём на место справедливости, которая составляет основной элемент нравственного, у Шлейермахера заступает христианская любовь.

Вообще этическая философия Шлейермахера представляет попытку протестантского теолога примирить теологию с философией. Указывая на то, что человек чувствует свою связь со всем мирозданием, свою зависимость от него, желание слиться с жизнью природы, он это чувство стремится представить как истинно религиозное чувство, забывая (как это справедливо заметил Йодль), «что в этой связи вселенной куются такие жестокие цепи, привязывающие стремящийся дух к низменному и пошлому. Вопрос «Почему я таков, каков я есмь?» также часто ставился таинственным мировым силам с благодарностью, как и с горьким проклятием».

Версия #3

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ создал 26 апреля 2025 17:51:37

■■■■■■■■■■ ■■■■■■■■■■ обновил 26 апреля 2025 17:57:13