

Из академической жизни: Магистерский диспут и. д. доцента Академии Н. Г. Городенского: [Нравственное сознание человечества. Сергиева лавра, 1903] // Богословский вестник 1903. Т. 2. № 7/8. С. 575–587 (4-я пагин.). (Начало.)



Из академической жизни. Магистерский диспут и. д. доцента академии Н. Г. Городенского.

3-го июля текущего года въ актовомъ залѣ академіи имѣлъ мѣсто магистерскій коллоквиумъ. Въ качествѣ диспутанта выступилъ и. д. доцента Н. Г. Городенскій. Защитѣ подлежала его диссертация „Нравственное сознание человѣчества“. Предъ началомъ диспута секретарь академіи прочелъ слѣдующее curriculum vitae диспутанта.

И. д. доц. академіи Николай Гавриловичъ Городенскій — сынъ священника Тульской губ., Каширскаго уѣзда, села Кутукова.

По окончаніи въ 1891 году курса въ Тульской духовной семинаріи съ званіемъ студента, онъ явился въ качествѣ волонтера къ пріемнымъ испытаніямъ въ Московскую Духовную Академію, куда и былъ принятъ въ составъ I курса ея студентовъ.

Въ 1895 году Н. Г. окончилъ полный академическій курсъ со степенью кандидата богословія и правомъ при исканіи степени магистра не держать новыхъ устныхъ испытаній и оставленъ былъ при Академіи на 1895 — 1896 учебный годъ для приготовленія къ замѣщенію вакантныхъ преподавательскихъ кафедръ.—Въ теченіе этого же года онъ предъизбранъ былъ Совѣтомъ Академіи на освободившуюся кафедру нравственнаго богословія, которую, послѣ прочтенія двухъ пробныхъ лекцій, и занялъ съ 16 августа 1896 года съ званіемъ исправляющаго должность доцента.

Въ минувшемъ 1902 году Н. Г. перемѣщенъ Совѣтомъ Академіи, согласно его прошенію, на кафедру теоріи словесности и исторіи иностранныхъ литературъ, которую теперь и занимаетъ.

Кромѣ магистерской диссертациі подѣ заглавіемъ „Нравственное сознание челоѣчества“, Н. Г-кимъ напечатаны въ разное время слѣдующія статьи:

а) въ *Богосл. Вѣстникъ*:

Ученіе Декарта о прирожденныхъ идеяхъ;

Полемика Локка противъ теоріи прирожденности и собственнаго его воззрѣнія по вопросу о происхожденіи знанія;

Ученіе о прирожденности у Лейбница;

Нравственная философія Вл. С. Соловьева; и

Нѣсколько библиографій и рецензій.

б) въ журналѣ *Вѣра и Разумъ*:

Законъ причинности и законъ достаточнаго основанія.

Послѣ произнесенія диспутантомъ рѣчи, помѣщенной на предшествующихъ страницахъ, начались пренія. Первымъ официальнымъ оппонентомъ Н. Г. Городенскаго выступилъ экстраорд. проф. М. М. Тарѣевъ.

Онъ началъ предварительнымъ замѣчаніемъ о крупныхъ научныхъ достоинствахъ диссертациі г. Городенскаго „Нравственное сознание челоѣчества“ и о той особенноти сочиненій этической области, что въ сочиненіяхъ этого рода трудно дать безспорное рѣшеніе существенныхъ вопросовъ.

Затѣмъ свое первое возраженіе оппонентъ формулировалъ приблизительно въ слѣдующихъ словахъ.

„Вамъ можно возражать уже по основному вопросу Вашего изслѣдованія,—по вопросу о практическомъ значеніи разума. На стр. 166 своей книги Вы пишете: „Вопросъ о томъ, какимъ образомъ разумъ можетъ быть практическимъ, затруднялъ самого Канта, какъ онъ неоднократно въ этомъ сознается. Въ настоящее время, однако, это затрудненіе не представляется настолько непреодолимымъ, какъ это могло казаться раньше. Рѣзкое разграниченіе разума и воли, когда они сводились къ двумъ различнымъ духовнымъ способностямъ и потому представляли двѣ какъ бы чуждыя другъ другу области, отвергнуто современной психологіей. По ея ученію идея и дѣйствіе нераздѣльны; идея движенія есть уже начало самаго движенія, которое можетъ не осуществиться лишь, благодаря противодѣйствию другихъ идей и побужденій. Уже съ этой точки зрѣнія, разумное познание своего положенія въ мірѣ въ самомъ себѣ носитъ психофизическую энергію, потребную для соотвѣтствующаго ему

поведенія. Переносъ теперь эту теорію въ область моральной гносеологіи, становясь на точку зрѣнія трансцендентальнаго сознанія, мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, что разумъ непосредственно и самъ по себѣ, независимо отъ какихъ либо другихъ мотивовъ, опредѣляетъ волю, а это и значить, что чистый разумъ является практическимъ: сознавать извѣстный образъ поведенія разумнымъ и желать его осуществленія — одно и то же; разумный способъ дѣйствія въ себѣ самомъ носить свое оправданіе. Такимъ образомъ, падаетъ граница между разумомъ и волей““. Касаясь того же вопроса на стр. 200—207 при разборѣ теоріи идей-силъ, вы пишете на стр. 207: „Не всякая идея-сила, но только идея-сила, вытекающая изъ самой природы разума, или, лучше сказать, самый принципъ разумности, сознанный въ своемъ практическомъ значеніи, можетъ служить источникомъ нравственнаго долженствованія““.

Несомнѣнно разумъ имѣетъ громадное значеніе въ исторіи этическаго развитія человѣчества—значеніе отрицательное и положительное. Въ первомъ, т. е. отрицательномъ отношеніи разумъ сыгралъ и продолжаетъ играть величайшую роль *освободителя* человѣка отъ мрачной, деспотической власти немощныхъ стихій, отъ власти всякаго рода суевѣрій, или совершенно заглушающихъ нравственное чувство или тормозящихъ его развитіе. И въ положительномъ отношеніи къ нравственному закону разумъ является силою воспріемлющею. Апостоль говоритъ: „умомъ моимъ служу закону Божію“ (Римл. VII, 25),—онъ называетъ нравственный законъ закономъ ума (23). Вполнѣ можно согласиться съ тѣмъ, что нравственное и разумное это одно и то же. И мало того: разумъ не только способенъ воспринимать законъ Божій, но это воспріятіе является необходимымъ условіемъ—*conditio sine qua* пол дѣйственности въ человѣкѣ закона Божія. Какъ бы ни была возвышенна религія, даже самая высокая и вполнѣ совершенная христіанская религія можетъ быть дѣйствительною моральною силою только въ томъ случаѣ, если ея истины восприняты свободнымъ разумомъ. Въ противномъ случаѣ всякая религія обращается сначала въ рядъ отвлеченныхъ догматовъ, затѣмъ въ систему символическихъ дѣйствій и наконецъ въ безпорядокъ суевѣрій. Въ силу указанныхъ обстоятельствъ вся современная этическая

цѣнность человѣка представляется мнѣ *приобрѣтеніемъ разума*, цѣнностью — съ усиленіемъ, съ бою взятою разумомъ. Вся исторія человѣчества въ своемъ существенномъ содержаніи есть исторія постепеннаго освобожденія разума изъ мрака суевѣрій, постепеннаго его роста, крѣпости, постепеннаго уясненія этическихъ идей.

Все это несомнѣнно... Но когда говорятъ о практическомъ значеніи разума, то идутъ дальше. Говорятъ такъ: разумъ не только даетъ человѣку свободу, не только уясняетъ этическія идеи, но и даетъ ему силу для ихъ осуществленія. Разумъ и воля — это одно. Вотъ съ этимъ то и нельзя согласиться. Разумъ не можетъ быть признанъ силою, непосредственно реализующей свои — этическія идеи. Идея есть сила: конечно, такъ. Но это есть только идейная сила. Извѣстно, что какъ бы ни была мала сила и какъ бы ни было велико тѣло по массѣ, сила, будучи приложенной, приведетъ въ движеніе тѣло, если нѣтъ препятствій. Если бы громадное солнце не имѣло тяжести, то его можно было бы привести изъ покоя въ движеніе однимъ дуновеніемъ. Но не очевидно ли, что при наличности тяжести дуновеніе какъ силу можно не принимать въ расчетъ? То же самое можно сказать и о движущей силѣ идей. Для чистыхъ духовъ, для ангеловъ, можетъ быть разумность есть достаточное основаніе дѣйствія. Не даромъ же Кантъ не ставитъ свои этическіе принципы въ зависимость отъ особенной природы человѣческаго разума, но выводитъ ихъ изъ всеобщаго понятія разумнаго существа вообще. Если бы человѣкъ былъ чистымъ духомъ, тогда было бы иное дѣло. Но въ дѣйствительности человѣкъ не чистый духъ, его душа подлечитъ своего рода закону тяжести, тяготѣетъ къ землѣ, къ чувственности, ко грѣху, — и разуму своею силою не преодолѣть этой тяжести. И замѣтите, что это тяготѣніе не столько психологическое, сколько моральное — и противостоитъ оно не столько движущей силѣ каждой идеи, сколько той „идей-силѣ, которая вытекаетъ изъ самой природы разума“.... Отсюда-то и возникаетъ поразительный трагизмъ въ человѣческой жизни. Въ самомъ дѣлѣ, что мы видимъ въ исторической жизни народовъ? Въ той мѣрѣ какъ народъ постепенно культивируется, разумъ его крѣпнетъ въ своей свободѣ, этическія идеи уясняются, — *въ той же самой*

лѣтъ фактическая нравственность членовъ общества не прогрессируетъ. Вотъ почему наибольшую безнравственность мы встрѣчаемъ не у дикихъ народовъ, а у варваровъ, которые стоятъ уже на нѣкоторой ступени культуры, — самыя дикія и ужасныя проявленія безнравственности мы встрѣчаемъ именно у культурныхъ народовъ. Извѣстная книжка Энгельгардта *Прогрессъ какъ эволюція жестокости* содержитъ нѣсколько крайнихъ выводовъ, но она представляетъ намъ много вѣрныхъ наблюденій. Что—затѣмъ—говорить намъ индивидуальная жизнь? Здѣсь этической законъ ума, при всей своей ясности, сталкивается съ противоборствующимъ ему инымъ закономъ въ членахъ тѣла и это столкновение приводитъ человѣка къ сознанию: „добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю... Бѣдный я человѣкъ! кто избавить меня отъ сего тѣла смерти“? Оставимъ въ сторонѣ догматическія опредѣленія ученія о наслѣдственномъ грѣхѣ, будемъ имѣть въ виду только одну психологическую дѣйствительность: какаѣ въ этихъ словахъ апостола заключается бездна трагизма. Представьте себѣ: я умомъ своимъ ненавижу развратъ, но если въ тѣлѣ моемъ гнѣздится сладострастіе, то сдерживающей силы моего ума, предоставленнаго самому себѣ, не хватитъ на нѣсколько дней,—паденіе неизбѣжно.

Извѣстно традиціонное возраженіе противъ практическаго значенія разума. Обычно говорятъ: для того, чтобы идея могла имѣть практическое значеніе, она должна облечься въ плоть и кровь чувства. На это возраженіе Фулье отвѣчаетъ, что между умомъ и дѣйствіемъ нѣтъ нужды въ посредствѣ чувства. Я не буду повторять этого традиціоннаго возраженія. Моя мысль вотъ въ чемъ. Разумъ, чтобы привести въ дѣйствіе свои этическія идеи, долженъ имѣть точку опоры, точку приложенія силы, проводниковъ своей силы, орудія. Извѣстно изреченіе древняго ученаго: дайте мнѣ точку опоры и я посредствомъ рычага поверну землю. Такъ и въ этической дѣятельности разума. Ему необходимы точки опоры, точка приложенія силы, проводники ея, своего рода машины, безъ которыхъ разумъ является безсильнымъ. Что же это за орудія? Здѣсь прежде всего должно указать на воспитаніе, нравственную гигиену, аскетизмъ. Воспользуюсь уже приведеннымъ примѣромъ. Мой умъ, въ смыслѣ непосредствен-

наго дѣйствія на жизнь, совершенно безсиленъ обуздать мое сладострастіе и предохранить меня отъ разврата. Но онъ предписываетъ мнѣ рядъ мѣръ, въ которыхъ онъ находитъ приложеніе,—эти мѣры: воздержаніе, физическій трудъ, утомленіе тѣла и проч. На эти орудія я указываю прежде всего, но не главнымъ образомъ. Эти орудія относятся къ нравственно-эстетической области этики,—къ той области, которая служитъ только предверіемъ нравственности. Существенно нравственность выражается въ любви и принадлежитъ къ области взаимныхъ отношеній людей. И вотъ разумѣя эту сторону нравственности, я въ качествѣ главнаго орудія практическаго разума называю общественную организацію добра, безъ которой разумъ не имѣетъ практической *силы*.

Въ своемъ отзывѣ о Вашемъ сочиненіи я сопоставилъ методъ Вашего отношенія къ этическому вопросу съ методомъ этики Сутерланда, Спенсера, Бентама, Милля. Вы указываете непосредственную логическую очевидность нравственнаго долга и непосредственную практическую силу разума. Напротивъ изъ названныхъ ученыхъ напр. Бентамъ въ своемъ сочиненіи *Введеніе въ основанія нравственности и законодательства* обращается не къ разуму нравственнаго дѣятеля, а къ законодателю и научаешь послѣдняго, какъ онъ долженъ дѣйствовать на волю гражданъ посредствомъ удовольствій и страданій. Д. С. Милль пишетъ: какъ средство приблизиться сколько возможно къ нравственному идеалу, утилитаріанскій принципъ требуетъ прежде всего, чтобы въ обществѣ существовали такія законы и такія учрежденія, которые приводили бы въ наивозможно большую гармонию индивидуальное счастье съ интересами общими для всѣхъ и т. д. и т. д. Въ отзывѣ я указалъ выгодную и похвальную сторону Вашего метода. Но есть у него и обратная сторона. Въ самомъ дѣлѣ всѣ эти ученые, конечно, не отрицаютъ значенія разума въ этической области. Самый фактъ ихъ ученыхъ занятій въ этой области говоритъ краснорѣчиво за то, что они отводятъ разуму почетное мѣсто въ этической исторіи человѣчества. И однако они не останавливаются на формальной мысли о непосредственной силѣ практическаго разума, а прямо даютъ то содержаніе, которое можетъ убѣдить разумъ и уяснить его идеи, и указываютъ тѣ

мѣры, чрезъ посредство которыхъ этической разумъ пріобрѣтаетъ практическую силу. Я могу назвать еще одно имя, которое ближе къ намъ, чѣмъ названныя имена, и даже дороже для насъ — это В. С. Соловьевъ. Въ своемъ знаменитомъ сочиненіи *Оправданіе добра* онъ исходитъ изъ того положенія, что „добро доступно намъ внутренно чрезъ нашу совѣсть и разумъ“, что „фактическая нравственность зависитъ столько же отъ нравственной воспримчивости въ натурѣ субъекта, сколько и отъ ясности и полноты этической идеи“, что разумъ изъ „природно данныхъ нравственности“ выводитъ этическія принципы: это и дѣйствительно дѣлаетъ Соловьевъ въ своей нравственной философіи. Но онъ этимъ не ограничивается. Болѣе половины своей нравственной философіи онъ посвящаетъ раскрытію той мысли, что личное совершенствованіе каждаго человѣка никогда не можетъ быть отдѣлено отъ общаго, личная нравственность отъ общественной, что изъ трехъ сторонъ добра — его чистоты, полноты и силы—именно сила добра зависитъ отъ его общественной организаціи, что исполненіе нравственнаго начала можетъ быть только собирательнымъ процессомъ, происходящимъ въ семьѣ, народѣ, челоуѣчествѣ.

И этого мало. Общественная организація добра, какъ орудіе практическаго разума, стоитъ если не ниже разума, то и не выше его, и во всякомъ случаѣ есть нѣчто для него стороннее. Есть сила, которую практической разумъ какъ высшую воспринимаетъ въ себя. Эта сила—вѣра, или религія. Вы говорите въ своей книгѣ о значеніи религіи для нравственности только на низшихъ ступеняхъ культурнаго развитія. Но этимъ нельзя ограничиться. Вѣра есть не только первое звено въ этическомъ развитіи, но и его вѣнецъ. Представимъ себѣ длинный историческій процессъ, въ которомъ разумъ завоевываетъ свою свободу отъ суевѣрій и немощныхъ стихій и уясняетъ свои этическіе принципы. И вотъ, чѣмъ дальше совершается этотъ процессъ, на достигнутой вершинѣ своей свободы и чистоты, гдѣ разумъ опредѣляется только самъ собою, онъ приходитъ къ необходимости воспринять въ себя вѣру какъ высшую силу, добровольно ей подчиниться, укрѣпить себя метафизическими опорами,—иначе самъ разумъ теряетъ надъ собою силу. Въ древнихъ разсказахъ о сиренахъ передается, какъ началь-

ники кораблей приказывали связывать себя, чтобы не броситься въ морскую пучину. И разумъ, достигнувъ для него свободы, долженъ самъ себя связать добровольнымъ послушаніемъ Высшему Началу, иначе онъ не совладаетъ съ своею свободою. Вы пишете, что „самый принципъ разумности, сознанный въ своемъ практическомъ значеніи, можетъ служить источникомъ нравственнаго долженствованія“. Но такъ ли? Гюйо справедливо говоритъ: „Если бы чистота (разума) была доведена до пустоты, явилось бы равнодушіе чувствительное и интеллектуальное, а никакъ не опредѣленный актъ чувства и интеллекта, который называютъ утвержденіемъ закона и уваженіемъ къ закону: нашему чувству и нашему сужденію не за что было бы ухватиться“. Съ этимъ трудно не согласиться. Конечно, разуму, для совершенной чистоты и полноты его этическихъ идей, необходима возможная свобода отъ власти стихій и суевѣрій, опредѣленіе этихъ идей всецѣло изъ себя; но если разумъ придастъ своей свободѣ значеніе большее, чѣмъ только моменту въ этическомъ развитіи, если онъ въ свободѣ своей увидитъ послѣднюю цѣль и высшее, совершенство, всего будетъ ждать только отъ нея, не ограничить самъ себя, то его свобода обратится въ такую пустоту, на которой нельзя утвердить никакого долженствованія. Если слишкомъ долго смотрѣть на одну точку картины, или смотрѣть на нее слишкомъ близко, то глазъ вмѣсто изображенія видитъ мутное пятно; если слишкомъ долго останавливать вниманіе и воображеніе на ожидаемомъ удовольствіи, то когда настанетъ время послѣдняго, самое удовольствіе исчезаетъ. Тоже самое бываетъ съ разумомъ въ этическомъ броженіи, если онъ, отвѣдавъ изъ опьяняющаго кубка свободы, не имѣетъ силъ оторваться отъ него. Когда онъ слишкомъ долго вглядывается въ себя, то долгъ обращается въ мутное пятно и совершенно исчезаетъ—для него. Долгъ есть только предразсудокъ людей съ немощной совѣстью. Для умныхъ людей все позволено. Такой именно моментъ въ исторіи этическаго развитія челоувѣчества представляетъ философія Ницше, ставшаго по ту сторону добра и зла. Да что намъ называть иностранныя имена? Мы можемъ сослаться на Достоевскаго, на его героевъ Орлова изъ записокъ изъ мертваго дома, Ивана Карамазова, Раскольникова. Послѣдній совершаетъ

преступленіе безъ всякаго расчета, только изъ желанія узнать границы этической свободы. Что же онъ узналъ? Онъ узналъ, что въ сущности, говоря позднѣйшими словами Ивана Карамазова, умному человѣку все позволено,—узналъ, хотя и не вынесъ этой безграничности свободы. „Выводы его опыта, пишетъ Мережковскій, превзошли его ожиданія“: онъ думалъ, что человѣкъ свободенъ; но онъ все таки не думалъ, что человѣкъ до такой степени свободенъ... Тацитъ рассказываетъ, что во время завоеванія Иерусалима Титомъ Веспасіаномъ римляне пожелали узнать, какія сокровища или тайны находятся въ самой отдаленной части храма, во святомъ святыхъ, куда никто изъ іудеевъ не вступалъ, потому что они думали, что вошедшій туда долженъ умереть. Но когда римляне вошли, то увидѣли, что тамъ нѣтъ ничего, что святое святыхъ—обыкновенная комната съ бѣлыми голыми стѣнами. И они удивились и не поняли. Но если бы одинъ изъ іудеевъ, стоявшихъ извнѣ, въ ожиданіи громовъ и молній, кончины міра, увидѣлъ эту пустоту, то не почувствовалъ ли бы онъ отъ нея большаго ужаса, чѣмъ отъ всѣхъ молній и громовъ Саваоѳа?

Раскольниковъ такимъ же безстрастнымъ, циническимъ взоромъ, какъ римскіе легіонеры, заглянулъ туда, куда никто изъ людей до него не заглядывалъ,—во святое святыхъ человѣческой совѣсти. И онъ увидѣлъ „ничто“, пустое мѣсто, пустой воздухъ, бѣлая голыя стѣны“.

И мы, по мнѣнію Мережковскаго, въ лицѣ Раскольникова и Ивана Карамазова съ его „все позволено“ дошли до этой бѣлой голой стѣны. Мережковскій думаетъ, что мы должны вынести эту безграничность свободы.

Мнѣ кажется, что этой свободы вынести нельзя: при ней все обращается въ сѣрое пятно. И въ нравственной области существуетъ своего рода законъ перспективы, законъ гармоній центробѣжныхъ и центростремительныхъ силъ. Изъ чувства собственнаго самосохраненія разумъ долженъ покориться идеѣ Высшаго существа, разумнаго міропорядка. Въ этомъ состоитъ значеніе религіи для нравственности.

Итакъ, съ идеей практическаго разума, мнѣ думается, нужно обращаться очень осторожно. Во всякомъ случаѣ едва-ли Вы въ своей книгѣ дали исчерпывающее рѣшеніе этому вопросу“.

На это диспутантъ отвѣчалъ такъ. „За исключеніемъ одного только сомнительнаго для меня темнаго пятна, я признаю совершенно справедливыми всѣ высказанныя Вами, М. М., соображенія и готовъ подписаться подъ ними обѣими руками. Но рѣчь обо всемъ этомъ не входила въ мою задачу. Вопросъ о томъ, какимъ образомъ разумъ можетъ быть практическимъ, допускаетъ различное пониманіе. Можно спрашивать о томъ, какъ разумъ способенъ служить принципомъ нравственныхъ рѣшеній или побужденій, какъ онъ можетъ придавать авторитетную силу извѣстнымъ требованіямъ, и можно вести рѣчь о томъ, откуда эти рѣшенія и требованія берутъ силу для своего осуществленія въ практической дѣйствительности. Что въ этомъ послѣднемъ случаѣ разумъ долженъ прибѣгать къ орудіямъ и средствамъ лежащимъ внѣ его,—этого я отнюдь не отрицаю и, напротивъ, раздѣляю всѣ высказанныя Вами мысли. Но я занятъ разрѣшеніемъ только перваго изъ двухъ указанныхъ мною вопросовъ, и такая постановка дѣла оправдывается всѣмъ ходомъ моихъ мыслей. Я устанавливаю въ первой главѣ, что общимъ отличительнымъ признакомъ нравственныхъ явленій служитъ нравственная оцѣнка или нравственное сознаніе—въ чисто формальномъ смыслѣ понятія, и затѣмъ пытаюсь дать анализъ и установить происхожденіе нравственнаго сознанія независимо отъ вопроса о томъ, какимъ образомъ его требованія находятъ или могутъ найти свое практическое осуществленіе. Вотъ почему и рѣчь о значеніи религіи я ограничиваю низшими ступенями общественной жизни: въ вопросѣ о происхожденіи важно установить именно условія первоначальнаго обнаруженія явленія; что же касается нравственно-практическаго значенія религіи, о которомъ говорите Вы, то я его признаю, но не имѣлъ случая о немъ говорить“.

Второе возраженіе оппонента было направлено противъ выраженія диссертациі на стр. 122: „съ точки зрѣнія счастья жизнь несправедливаго несравненно привлекательнѣе“ (чѣмъ жизнь справедливаго). По словамъ оппонента, идея христіанскаго эвдемонизма предполагаетъ тройное ограниченіе, отъ котораго ни мало не ослабляется ея значеніе. Во-первыхъ. Самъ авторъ,—разсматривая то возраженіе противъ утилитарной этики Милля, что „воля, поставляющая своею

цѣлю удовольствіе, именно вслѣдствіе этого не достигается ни удовольствія, ни нормального удовлетворенія потребности“ (стр. 65),—приводитъ сдѣланное Миллемъ и не противорѣчащее принципамъ утилитаризма ограниченіе: „Есть одно средство быть счастливымъ: оно состоитъ въ томъ, чтобы поставить себѣ задачею жизни не счастье, а какую либо цѣль, стоящую внѣ его“ (стр. 68). „То обстоятельство, пишетъ авторъ отъ себя (стр. 69—70), что наша дѣятельность не ставитъ себѣ счастье, какъ непосредственную и ближайшую задачу, вовсе не доказываетъ, что счастье не должно служить единственною дѣйствительною послѣднею цѣлю. Мы можемъ достигать счастья, только въ той или иной мѣрѣ забывая о немъ, и только близорукіе доктринеры могутъ видѣть противорѣчіе въ стремленіи къ счастью чрезъ забвеніе счастья. Это не есть даже забвеніе въ собственномъ смыслѣ слова, это есть только охрана извѣстнаго стремленія отъ слишкомъ грубаго прикосновенія рефлексіи“. Это же ограниченіе, по словамъ оппонента, нужно примѣнять и въ отношеніи къ идеѣ христіанскаго эвдемонизма. Во-вторыхъ. Идея эта предполагаетъ различіе счастья внутренняго и счастья внѣшняго, или благополучія, которое состоитъ въ почетѣ, богатствѣ и пр. То обстоятельство, что христіанское, или этическое, счастье есть счастье внутреннее, духовное, иначе блаженство, не говоритъ противъ того, что оно есть дѣйствительное счастье. Въ-третьихъ. Самъ авторъ говоритъ о нравственномъ удовольствіи и нравственныхъ страданіяхъ и настаиваетъ лишь на томъ, что „нравственное удовлетвореніе или удовольствіе съ одной стороны и нравственная потребность или нравственное стремленіе съ другой—имѣютъ особенную цѣнность“ (стр. 72) и что нравственное страданіе не есть просто страданіе, но преимущество его среди другихъ побужденій въ томъ, что „здѣсь къ страданію присоединяется чувство униженія“ (стр. 125). Однако и при этой особенности нравственное удовольствіе и нравственное страданіе остаются дѣйствительными удовольствіемъ и страданіемъ. „Принимая во вниманіе, заключилъ оппонентъ, и надлежаще оцѣнивая это тройное ограниченіе, можно ли настаивать, что съ точки зрѣнія счастья жизнь несправедливого несравненно привлекательнѣе“?

Не отрицая того, что нравственной дѣятельности присуща

высшая привлекательность, диспутантъ указаль на то, что самое понятіе привлекательности нуждается здѣсь въ точномъ опредѣленіи. Сущность вопроса заключается именно въ томъ, есть ли превосходство нравственнаго удовлетворенія количественное или качественное. Только при первомъ пониманіи дѣла евдемонисты будутъ правы, но какъ разъ этого-то пониманія и нельзя оправдать. Если же мы признаемъ за нравственною привлекательностью качественное превосходство, то уже тѣмъ самымъ мы вводимъ новый принципъ оцѣнки и отступаемъ отъ началъ евдемонизма. „Только въ этомъ смыслѣ я и говорю о противоположности добродѣтели и счастья. Я готовъ даже согласиться съ тѣмъ, что рѣзкое противоположеніе добродѣтели и счастья не педагогично на практикѣ, но въ теоріи оно требуется, какъ методологическій приѣмъ для точной установки понятія о нравственности“.

Третье возраженіе г. Тарѣва была высказано по поводу того воззрѣнія диспутанта, что въ содержаніи нравственныхъ явленій нѣтъ общихъ признаковъ, по которымъ можно было бы опредѣлить, что такое нравственность, какъ общечеловѣческой фактъ, что такимъ признакомъ нравственныхъ явленій можетъ быть лишь формальное чувство нравственнаго одобренія. Не повторяя высказаннаго въ отзывѣ замѣчанія, что такая точка зрѣнія для г. Городенскаго является непоследовательною, и не говоря уже о томъ, насколько это воззрѣніе справедливо фактически, оппонентъ замѣтилъ, что даже самое слово „добро“, если имъ не обозначать опредѣленнаго содержанія, не поддается выдержанному и последовательному употребленію даже въ отношеніи къ этикѣ некультурныхъ народовъ. На стр. 8 диспутантъ пишетъ: „Бразильскіе тупинамбы вѣрили, что души тѣхъ, которые добродѣтельно жили на землѣ, т. е. которые аккуратно исполняли требованія родовой мести и поѣли много враговъ, будутъ жить въ прекрасныхъ садахъ и будутъ танцевать тамъ вмѣстѣ съ душами ихъ отцовъ“. Можетъ ли диспутантъ такое же „то-есть“ (именно примѣненіе къ слову „добро“ всякаго содержанія) допускать и въ другихъ случаяхъ? Такъ на стр. 19 диспутантъ пишетъ: „Дѣлать добро, говорилъ одинъ начальникъ базутовъ, такъ же трудно, какъ катить камень на гору; напротивъ зло происходитъ само собою—такъ же, какъ

камень скатывается самъ собою съ обрыва“. Можно ли и здѣсь послѣ „добро“ поставить: т. е. аккуратно исполнять требованія родовой мести, развратничать, похищать чужое,— и послѣ „зло“ пояснить: т. е. благодѣтельствовать и проч.?

На это послѣднее возраженіе диспутантъ отвѣчалъ, что указанная оппонентомъ мѣста ничего не могутъ доказывать потому что отмѣченные въ нихъ случаи употребленія слова „добро“ совсѣмъ не аналогичны, и потому естественно, что знакъ равенства, который можетъ быть поставленъ въ одномъ изъ нихъ, не годится для другого. Въ одномъ случаѣ названы частныя моральныя требованія, которыя всегда стоятъ къ общему понятію добра въ отношеніи частнаго тождества, въ другомъ же дается характеристика нравственной борьбы, съ которою сопряжено осуществленіе требованій, идущихъ въ разрѣзъ съ настоятельными естественными склонностями. Въ виду этого, если гдѣ-ниб. и признается добромъ развратничать, а зломъ благодѣтельствовать, то едвали однако первое разсматривается, какъ очень трудное дѣло, а второе, какъ нѣчто, не требующее никакихъ усилій.

(Окончаніе слѣдуетъ).