НРАВСТВЕННАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

СОЧИНЕНИЕ Г. УЛЬРИЦИ

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО

В. Голубинского

КАЗАНЬ
Типография Императорского Университета
1878 г.

Редакция 2025 г. - Школа Христианской Мудрости
School Christian Wisdom www.scwi.top

СОДЕРЖАНИЕ

Введение
Логические, познавательно-теоретические и естественно-научные основы практической философии. Сила воли и свобода воли. Они представляют собой нравственные элементы нашего существа и служат признаком этих элементов. Опровержение материализма.

1. Сущность воли и понятие о ней.

Влечение и потребность. Влечение к обществу и любовь во всех её формах. Самолюбие как потребность. Влечение к представлениям, сила воображения. Свобода мыслей. Воля не есть только простая форма желательной способности. Различие между волей и желанием. Самосознание как условие воли. Отношение между рассудком и волей. Воля есть влечение души проявлять себя вовне. Акт воли есть акт самоопределения и вместе с тем саморазличения, но это не рассудочный акт. Процесс развития воли.

2. Свобода воли.

Сознание свободы и его происхождение. Факты нашего сознания, свидетельствующие об этом. Возражения против свободы воли. Принцип причинности. Так называемая причинная связь и естественная необходимость. Теологическое возражение против свободы воли. Мнимое противоречие всемирной истории свободе воли. Логическое возражение против свободы. Различие между свободой и произволом. Статистическое возражение. Этическое возражение. Понятие о характере. Этическое значение свободы воли.

3. Основание и происхождение наших нравственных (этических) понятий.

Возникновение общественной жизни людей и начало нрава и закона. Критический обзор теорий, касающихся этого предмета. Нравственную природу человека нельзя выводить из опыта. Нравственный закон — не первоначальный факт сознания. Он не автономен и не может быть дан в так называемой общей воле. Есть ли врождённые нравственные идеи? Так называемый разум как источник нравственности. Никакой закон не существует без соответствующего ему чувства долга. Чувство долга есть нечто первоначальное, всеобщее. Чувство обязанности и совесть. Откуда возникает чувство долга? Начало его в нравственном назначении человека. Чувство долга и стремление к совершенству.

a) Понятие об истине.

Откуда возникает у нас стремление к истинному познанию? Источник его не в чувственной нашей природе и не в умственной способности нашего существа, но в нашей нравственной природе. Различие между правильностью или верностью и истиной. Истина и оценка вещей. Отношение между наукой и жизнью — логическое понятие о философии. Идея истины как логическая категория.

b) Понятие о добром.

Отношение между добрым и истинным. Номинальное определение доброго. Нравственно-доброе и его отличие от естественно-доброго. Доброе как антропоцентрическое понятие. Только совершенный человек может быть вполне счастливым. Нравственно-доброе тождественно с этим совершенством и счастьем. Доброе как логическая категория. Объективно-доброе обусловливается субъективно-добрым. Единство обеих этих сторон в понятии совершенного хотения и совершенного действия. Понятие о нравственно худом или злом.

c) Понятие о прекрасном.

Происхождение и развитие этого понятия. Почему у людей бывают различные вкусы? Прекрасное и чувство долга. Красота человека как норма и масштаб всякой красоты. Сила воображения (фантазия) как производительница этого масштаба.

4. Отношение этических идей между собой.

Ни одной из этических идей не принадлежит первенство перед другими. Понятие о разуме. Способ осуществления логических идей.

Предисловие переводчика

Трактат о нравственной природе человека мы перевели из последнего сочинения Ульрици, вышедшего первым томом в 1873 году и озаглавленного: "Grundzüge der praktischen Philosophie" (Основы практической философии). Имя этого замечательного мыслителя Германии, во всех своих сочинениях верного христианскому теистическому мировоззрению и горячо защищающего его от нападений неверия, слишком популярно и у нас для того, чтобы нам поднимать речь о заслугах Ульрици для современных христианских обществ. Сочинения Ульрици под заглавием: "Бог и природа" и "Тело и душа" уже несколько лет переведены на русский язык. Другие его сочинения, хотя и остаются ещё без перевода, однако пользуются почетной известностью в нашем ученом богословском мире. Желательно было бы, чтобы и последнее, названное нами выше, сочинение трудолюбивого германского ученого было также переведено на русский язык.

Уже по одному избранному нами для перевода трактату читатели могут судить, что перевод последнего сочинения Ульрици был бы весьма ценным приобретением для нашей литературы. Мы остановились на этом трактате и избрали его для перевода на русский язык потому, что он, независимо от своих внутренних достоинств, имеет и с внешней стороны некоторую округленность и законченность. Он представляет собой общее введение в систему практической философии. В нем автор излагает доказательства существования нравственной природы в человеке, даёт понятие об этой последней, трактует о происхождении нравственных идей, словом, содержит анализ таких фактов и понятий, которые составляют фундамент этики как науки.

ВВЕДЕНИЕ

Логические, познавательно-теоретические и естественно-научные основы практической философии. Сила воли и свобода воли. Они предполагают собой нравственные элементы нашего существа и служат признаком этих элементов. Опровержение материализма.

Этика (в более обширном смысле) есть обоснованное на научных данных учение о нравственной природе человека. Нравственная природа человека обнаруживается с различных сторон и в различных формах; поэтому в состав этики входят очень многие её части. Сюда относятся естественное право или философия права, этика в тесном смысле или нравственная философия и эстетика или философия искусства. Все эти части, взятые вместе, составляют так называемую практическую философию.

Известно, что сомнение и его неизбежный спутник — критика — постоянно сопровождают всякое научное исследование. Неудивительно поэтому, что есть люди, для которых нравственная природа человека, её сущность и самое бытие составляют предмет сомнения и спора. Отсюда первая задача этики состоит в том, чтобы доказать её право на существование. Для этой цели этика, как всякая философская наука и всякое научное исследование, должна иметь своим основанием не только результаты логики и теории познания, но обязана взять во внимание и выводы естествознания, именно физики и физиологии, и особенно психологии. Человек не есть только нравственное существо. Он есть — и притом в значительной мере — член того великого целого, которое мы называем естеством или природой. Он живёт в условиях природы и зависит от неё. Что же касается его нравственной жизни, то она представляет собой не что иное, как известную сторону, известное проявление его духовного существа, или, что тоже, его психических отправлений. В ней, между прочим, обнаруживаются те силы, которые физиология и психология называют силами душевными.

Этика преимущественно основывается на следующих положениях логики и теории познания: существуют, как известно, два основных логических закона: 1) закон тождества и противоречия (вместе с так называемым законом исключённого третьего) и 2) закон причинности. Это законы различающей силы и деятельности нашей души. Они всецело принадлежат нашей душе и неразрывно связаны с её деятельностью, подобно тому, как закон тяготения тесно связан с силой тяжести и определяет её действия. Эти законы можно назвать общими логическими законами, так как они имеют безусловное значение для всякого нашего мышления, для всякого сознательного представления. Никакой мыслительный процесс и никакая мысль не могут противоречить им (исключая разве тот случай, когда мы высказываем какую-нибудь бессмысленную речь). Их можно назвать законами, безусловно, всеобщими и притом такими, которые никогда не нарушаются при правильном мышлении.

Всякое содержание нашего сознания, то есть наши сознательные представления, возможно только потому, что душе нашей присуща различающая деятельность. В самом деле, почему мы приобретаем представление о чём-либо? Очевидно, потому, что мы различаем этот предмет от какого-либо другого. На этом основании мы должны понимать этот предмет как именно этот, а не другой (А = А и не = не А). Итак, всё, что мы различаем, предполагает различающую деятельность. С другой стороны, всё то, что мы различаем, нельзя представлять себе чем-то вечным, безначальным, чем-то таким, что ни откуда не произошло. Такой образ мышления заключал бы в себе contradictio in adjecto, то есть противоречил бы закону тождества и противоречия. Поэтому мы должны предположить известную причину (силу, деятельность) по отношению ко всему, что мы различаем, будет ли то отдельный предмет или явление, или целая совокупность их, касается ли дело чего-нибудь постоянно существующего или временно только появляющегося.

Но деятельность нашей души, проявляющаяся в различении, может осуществляться только в таком случае, когда предметы, удоборазличаемые, мы не только ставим вообще в отношение друг к другу, но когда делаем различие между ними в определённых отношениях, с определённых точек зрения. Нельзя различать цвет или тяжесть (этой) бумаги от величины или формы (того) стола. Мы можем различать только величину от величины, качество от качества, форму от формы, то есть можем различать предметы только в количественном, качественном, формальном и других отношениях. Эти точки зрения — нормы, всегда присущие различающей деятельности нашей души. Постоянно и везде, сознательно и (сначала) бессознательно мы применяем их при образовании наших представлений. Это — те общие логические понятия, которые со времён Аристотеля известны были под именем категорий.

Только при помощи их наши восприятия, воззрения, представления получают известную ясность и определённость и могут сделаться материалом для нашего мышления. Мы совершенно не можем мыслить о том, что для нас не ясно и не определённо, чего мы вовсе не различаем. Таким образом, ясность и определённость есть не что иное, как сделанное нами различение одних предметов и явлений от других. Мы можем различать предметы, как они существуют в природе: это будет реальное, объективное различие между ними. Но можем делать различение в области наших представлений: это будет различие субъективное, идеальное. Одно может совпадать с другим, так как законы и нормы различения одни и те же. На этом и основывается возможность познания предметов.

На основании всего этого достоверным и очевидным мы называем только то, что соответствует требованиям этих логических законов и о чём, согласно с ними, мы думаем, что оно существует и существует притом так, а не иначе. Всякая достоверность и очевидность основывается на логической необходимости, и необходимость эта лежит в самой природе нашей мысли и обнаруживается, прежде всего, в логических законах и нормах нашей мыслительной деятельности. О чём мы мыслим, что воспринимаем и предполагаем согласно с этими законами, в том мы не сомневаемся. И понятно, почему. Всякое сомнение предполагает возможность думать о чём-нибудь и так, и иначе. Где нет этой возможности, где о предмете можно мыслить только так, а не иначе, там сомнение невозможно. Поэтому самая достоверность и очевидность есть не что иное, как только сознание логической необходимости. Сознание это может быть или непосредственное, или посредственное. В первой форме это есть не совсем ещё сознательное чувство логической необходимости, а вторую форму его представляет собой сознательная способность человека судить об известной вещи и понимать её так, а не иначе.

Но кроме этой логической необходимости есть еще другая. Она также основывается на природе нашей мысли. Известно, что наша мыслительная сила в своей деятельности обусловливается природой. Она не может обнаруживаться в творческой самодеятельности. Её мысли (восприятия, воззрения, представления) могут возникать только при содействии других, независимых от неё сил. Отсюда другая логическая необходимость состоит в том, что наши ощущения и чувствования, особенно наши чувственные ощущения, наши восприятия (внешнего и внутреннего чувства) имеют для нас нечто как бы принудительное. Они, так сказать, навязываются нам. На этой второй логической необходимости основывается всякая так называемая фактичность, всякий опыт и всякое опытное познание.

На самом деле, фактом мы называем то, что мы воспринимаем или представляем с необходимостью. В этом смысле для нас факт, что снег бел, металл плавится, Фридрих Великий умер в 1786 г. и т.д. Причина этой вынужденности, которую мы при этом испытываем, очевидно, не может заключаться в нас самих, а потому мы, вследствие логического закона причинности, невольно предполагаем её вне нас, невольно заключаем, что вне нас существуют предметы (или, правильнее — действующие силы) и что вообще

есть реальное объективное бытие. Само собой понятно, что мы на этом только основании не можем сказать ничего положительного о том, таково ли на самом деле это реальное бытие, как оно является нам в восприятии. Наши восприятия, как известно, основываются не на этом только необходимом действии на нас внешних предметов. Они обусловливаются кроме того свойством наших чувствительных нервов, природой нашей способности ощущающей и воспринимающей впечатления.

Поэтому с научной точки зрения фактом можно считать только то, о чём мы, на основании общих логических законов, должны думать, что лежащее в основе его реальное бытие совпадает с нашим восприятием, воззрением, представлением о нём. Таких фактов можно указать много. На них с помощью (искусственно изощрённого и расширенного) наблюдения, эксперимента и умозаключения (индукции и дедукции) основывается и строится не только всё наше так называемое эмпирическое познание, но и всякая наша наука о природе вещей и нашего собственного существа.

Таким образом, всякое наше познание и всякая наука имеют своим основанием упомянутую выше двоякую логическую необходимость — внутреннюю и внешнюю, априорную и апостериорную. Оба эти фактора действуют постоянно вместе и тесно связаны между собой. Без содействия их познание решительно невозможно. Показать это применительно к отдельному случаю, т.е. довести упомянутую выше (двоякую) логическую необходимость до нашего сознания и таким образом сделать достоверным и очевидным что-нибудь для нас недостоверное и неочевидное — это и значит доказать что-нибудь. Только то и может иметь право на научное значение, что доказано в этом смысле, т.е. что опирается на факты и на логические законы и нормы, на логически необходимые суждения, умозаключения и выводы.

В частности, и всякое познание о нашей собственной внутренней жизни, о наших душевных состояниях, возбуждениях, движениях, о наших деятельных и страдательных состояниях, короче сказать, всякое психологическое познание должно основываться также на фактах. Факты эти мы обыкновенно называем «фактами сознания» в отличие от тех фактов, которые основываются на чувственном восприятии и касаются свойств внешних предметов и нашего собственного тела. Последние факты, впрочем, в существе дела тоже суть факты сознания. Мы, как известно, воспринимаем вещи не непосредственно, а узнаём об их бытии и свойствах только посредством возникающих в нас при их содействии чувственных ощущений и восприятий, поскольку эти последние достигают нашего сознания. Поэтому они различаются от психологических фактов только тем, что причина и основание последних заключаются не вне, но большей частью внутри нас, во внутреннем нашем состоянии, — в возбуждениях, движениях и действиях самой души.

К фактам сознания, основывающимся на чувственных восприятиях, относятся прежде всего возникающие в нас помимо нашей воли чувствования и восприятия этих чувствований. Только посредством их — насколько они достигают нашего сознания, — мы и узнаём о наших душевных движениях. Они возникают в нас непроизвольно, так сказать, навязываются нам и ставят нас в необходимость сознавать их. Но, очевидно, они не достигли бы нашего сознания, если бы мы не различали их друг от друга и от нашего (чувствующего, воспринимающего) «я». Только под этим условием они получают свою определённость для нашего сознания, делаются удобопредставляемыми и становятся содержанием нашего сознания.

С другой стороны, самая эта сознаваемость, всякое вообще сознание и самосознание основываются на силе и деятельности различения. Эта сила в человеческой душе достигает особенной высоты. Благодаря этой силе, душа может не только вообще делать различение, но и различать себя в себе самой. Она различает свои собственные состояния возбуждения, свои ощущения и чувствования, восприятия и представления, потребности и стремления не

только друг от друга, но и от себя самой. На этом основании силу эту можно назвать основною и первоначальною силою души. Самый дух есть не что иное, как та же душа, но только достигшая сознания и самосознания.

Это саморазличение вместе с его результатом — сознанием и самосознанием — есть деятельность совершенно особого рода. Никакая сила природы, и даже совокупность этих сил (механических, физических, химических), не производит и не может произвести её. В ней проявляется сила, отличная от сил природы, сила не физическая, но психическая (духовная). Поэтому на душу, носительницу этой особенной, ей только свойственной силы, надобно смотреть как на существо особенное, самостоятельное, отличное от других сил и существ природы.

Основой всего существующего считают обыкновенно материю. Материя — это не есть какая-нибудь сплошная масса. Она состоит, как поясняет естествознание, из неизмеримого количества так называемых атомов. Атомы эти вследствие присущих им сил соединяются вместе и образуют, таким образом, более крупные и более массивные частички вещества. Сочетаясь и группируясь различным образом, частички эти и образуют разнообразные материальные вещи. Таким образом, атомы составляют сущность материи и материальных вещей. Это — субстанции, лежащие в основе всего существующего в природе. Но что такое сами эти атомы? О них нельзя сказать, что они состоят из материи и силы, взятых вместе. Скорее всего, их можно назвать центрами сил или центральными пунктами, где нераздельно соединены сила сопротивления и общие (физические и химические) силы природы.

Отсюда можно сделать такое умозаключение: если душе нашей свойственна упомянутая выше духовная основная сила саморазличения, то она, очевидно, не может быть тождественной с атомами и составленными из этих последних (материальными) вещами, которые не имеют этой силы. Она не может быть тождественной и с нашим телом, в целом ли виде его взять или брать в какой-нибудь отдельной части, в каком-нибудь отдельном атоме. Наше тело состоит, как известно, из тех же самых атомов, из которых состоят все так называемые материальные вещи, т.е. из атомов, не имеющих в себе психической силы. Душа наша есть субстанция. Она не есть что-нибудь составленное атомистически и состоящее из особого рода атомов. Думать так о душе нельзя потому, что при таком взгляде нельзя никак объяснить факта единства нашего сознания.

Душа — субстанция единичная. Это есть, можно сказать, неразложимое, имеющее свой центр единство сил. Правда, деятельность этих сил совершается постоянно при содействии сил телесных и особенно нервной системы, но, тем не менее, разнообразные отправления их исходят из самостоятельного, независимого от тела (могущего разлучаться с телом) центра. К такому взгляду на душу неизбежно приводят физиологические факты, именно факты неврологии и физиологии чувств, и наоборот, взгляд этот в свою очередь сам служит к объяснению физиологических фактов. К этому же взгляду приводят неминуемо, как показано будет ниже, и нравственные факты сознания. Только при таком взгляде можно понять и уяснить себе эти факты. Поэтому мы имеем полное право эти положения и воззрения принять за основные положения при исследовании нравственной природы человека.

Мы сказали, что сознание вообще основывается на различающей деятельности нашей души. То же можно сказать и о нравственном сознании, касающемся этической стороны нашего существа. Оно точно так же основывается на различении этических элементов нашего существа от тех элементов, которые не носят на себе характера этического. Этот характер, или лучше сказать критерий и общий признак этических элементов, состоит в том, что они относятся к области особой силы и деятельности. Эту силу мы называем силой воли. Кроме того, они предполагают собою свободу воли и сознание этой свободы. Только

те элементы человеческого существа и жизни, которые необходимым условием своего бытия и своих качеств имеют силу воли и сознание свободы воли, составляют нравственную природу человека и называются элементами этическими. Кто отвергает свободу воли, тот отвергает тем самым всякую этику. С этим вместе уничтожается различие между правом и несправедливостью, истиной и ложью, между добром и злом.

Все это — истины, по-видимому, неоспоримые. Однако же они не признаются всеми. Новейший материализм, по учению которого душа есть только функция мозга, отвергает не только свободу воли, но и самую волю. Надобно, впрочем, заметить, что у современных материалистов не достает смелости провести это отрицание последовательно. Они не говорят, как это делали их предшественники во Франции (Гельвеций, Ламетри, Гольбах и др.), что у человека только и есть так называемые естественные потребности и интересы, что он руководится в своих действиях исключительно самолюбием и произволом, и не утверждают, что нравственность и добродетель есть иллюзия, не устраняют различия между справедливостью и несправедливостью, добром и злом, добродетелью и пороком. Напротив, современные материалисты учат, что их мировоззрение как нельзя более гармонирует с этим различием. Только они различие это понимают по-своему.

По их мнению, у человека нет ни воли, ни актов воли, которые он может совершать и не совершать, нет, поэтому, и никакого различия между этими актами. Различие есть только между здоровым и болезненным состоянием мозга или между нормальными и ненормальными отправлениями его. То, что мы называем волей, есть будто бы только «необходимое проявление известного состояния мозга, обусловленное внешними воздействиями» (Молешотт). Состояние это может быть здоровым, нормальным или, наоборот, — болезненным, ненормальным. Отсюда прямой вывод, что нет никакой воли, никаких форм её обнаружения.

По учению материализма, все так называемые психические явления и отправления — это только необходимые действия механизма нашего тела, приводимого в движение внешними возбудителями; в частности, каждый акт воли, каждый поступок есть следствие какого-нибудь внешнего воздействия на мозг. Отсюда нет вообще в природе ничего такого, что называется хотением или преднамеренным действием, а существует только ряд событий и фактов, случайно совершающихся. Поэтому человека нельзя назвать существом, которое само себя определяет к тем или другим поступкам. Он, напротив, определяется чем-то сторонним, внешним для него. Он — существо страдательное, пассивное. Это — какая-то волна в общем движении случайностей. Волна эта течет, но не знаешь, откуда и куда, зачем и для чего.

Но спрашивается, можно ли делать различие между здоровыми и болезненными моментами в этом движении? Говорить о здоровом или болезненном случайном событии так же нелепо, как говорить об истинных и ложных отделениях мозга (за что принимает материализм представления). Кроме того, доказано, что с физиологической стороны нет никакого различия между мозгом человека добродетельного и порочного; нет этого различия между мозгом хитрого обманщика, закоренелого злодея и мозгом честного, справедливого человека. Таким образом, взгляд материализма есть не что иное, как фикция совершенно произвольная и, можно сказать, бессмысленная.

Но этого мало. Если руководствоваться таким взглядом, то нельзя не согласиться и с положением, совершенно противоположным. Сластолюбец, человек порочный и преступник с таким же точно правом может утверждать, что, напротив, справедливость, добро и добродетель основываются на болезненных возбуждениях мозга. Это тем более будет правдоподобно, что в человечестве вообще несправедливость и безнравственность более распространены и более обыкновенны, чем истинная добродетель и нерушимая строгость

правил. Ведь общее, обычное служит большей частью критерием здоровья, а исключительное, необычное — признаком болезненного состояния. Таким образом, материализм, высказывая свои положения, запутывается в противоречиях и через то разрушает сам себя.

Кроме упомянутых сейчас материалистических воззрений, существуют ещё такие воззрения, которые допускают существование в человеке силы воли, но отрицают свободу её. Эти воззрения мы рассмотрим после, а теперь разрешим первую задачу этики и ответим на вопрос: есть ли воля в человеке и что такое эта воля.

I. Сущность воли и понятие о ней.

Влечение и потребность. Влечение к обществу и любовь во всех её формах. Самолюбие как потребность. Влечение к представлениям, сила воображения. Свобода мыслей. Воля не есть только простая форма желательной способности. Различие между волей и желанием. Самосознание как условие воли. Отношение между рассудком и волей. Воля есть влечение души проявлять себя вовне. Акт воли есть акт самоопределения и вместе с тем саморазличения, но это не рассудочный акт. Процесс развития воли.

Все, не исключая материалистов, признают, что влечение составляет основной элемент всякой жизни, всякого органического существа. Жизнь тела, равно как и вся жизнь души, состоит из влечений. Это факт общепризнанный. С ним соглашаются и материалисты; но у них здесь свои цели. Принимая эти положения, они хотят сделать отсюда тот вывод, что у человека нет ни души, ни душевных отправлений. Все психические влечения материализм признает за влечения органические или за проявления не более, чем органических течений. Таким образом, во влечении мы имеем общий, всеми признанный исходный пункт для дальнейшего исследования. Но на влечениях, как известно, основывается всякая жизнь. Из них слагается и жизнь растения, и жизнь животного, и жизнь нашего тела, и жизнь психическая. Поэтому нужно установить различие между всеми этими родами влечений, а прежде всего, нужно уяснить и определить, что такое само влечение.

Сущность влечения сводится, как показывает физиология, к общему понятию силы. Влечение обнаруживается в действии, а всякое действие предполагает силу, деятельность или движение, из которого оно выходит. Влечение обнаруживается всюду, как сила движущая, возбуждающая. Эта сила действует с известной целью, но достигает этой цели только таким образом, что она действует непосредственно на другую силу и возбуждает ее к деятельности, направленной к этой цели. Это можно объяснить примером. Влечение, обнаруживающееся в форме голода, есть сила. Эта сила, приходя в деятельное состояние, возбуждает двигательные нервы, вследствие чего совершаются произвольные движения. Движения эти направляются таким образом, что мы ищем, берем и проглатываем питательные вещества. Но это будет общее понятие о влечении. Через него мало еще выясняется сущность дела.

Правда, посредством ощущения и воззрения мы непосредственно узнаем, что такое деятельность и движение, но мы, как показывает логика и теория познания, не можем дать никакого определения тому, что такое движение, деятельность, а следовательно и сила. Даже и более специальное понятие о влечении, как силе возбуждающей, все-таки слишком общее. В этом смысле оно принадлежит не одним только органическим существам, и не одной только душе. И на силу химического средства, и на силу тяжести можно смотреть, как на силу возбуждающую, влекущую. Сила эта присуща телам и атомам, и побуждает их притягиваться друг к другу.

Свет, теплота и электричество точно также производят действие, с которым связано известного рода влечение, возбуждение. Силы эти возбуждают и приводят в действие другие силы. Поэтому только второй момент в понятии влечения отличает и отделяет его, как основную силу органических существ, от сил неорганической природы. Влечение, свойственное органическим существам, основывается на потребности живого существа. Оно потому составляет основную силу органической природы и жизни вообще, что обнаруживаясь в различных формах, вызывает собою такие деятельности и движения, которые существенно необходимы, если только живое существо хочет продолжать свое существование, хочет развиваться и размножаться, одним словом - если оно хочет жить. Из этого второго момента в понятии влечения, именно из факта потребности, непосредственно следует третий момент.

Всякая потребность, в сущности, есть ни что иное, как только выражение обусловленности живого существа, или выражение его зависимости от природы и ее сил. Эта зависимость обща ему со всеми отдельными вещами, начиная от малейшей песчинки и оканчивая мировыми телами. Но эта зависимость обнаруживается в живом существе особенным образом. Она является здесь не в виде простой только страдательности (пассивности), но в форме силы, делающей всякое живое существо способным создавать самому себе условия своего существования. Таким образом, зависимость в общем смысле превращается здесь в зависимость от себя самого. Всякое живое существо, побуждаемое собственною потребностью, выполняет условия своего существования посредством собственной деятельности. В этом смысле мы и говорим, что оно обусловливается самим собою, своим собственным существом.

Этот третий момент есть вместе с тем и последний момент в понятии влечения. Это момент главный. Он-то и делает влечение влечением в собственном смысле слова. Это момент, имеющий решающее значение, момент самый необходимый, самый ясный, но в то же время и самый неясный. В самом деле, непонятно, как эта зависимость от чего-либо другого может преобразоваться в самозависимость или зависимость от себя самого, от своей природы и её сил; непонятно, как потребность может возбуждать влечение и действовать через него на организм, и как вследствие влечения начинаются движения в теле, соответствующие этому влечению и удовлетворяющие известной потребности. Все эти вопросы едва ли когда-либо разрешит человеческое остроумие. Здесь заключается основная тайна жизни, в которую ограниченное существо проникнуть не может. Иначе сказать, понятие о влечении, подобно понятию об ощущении, есть последнее, неразложимое более на части, понятие психологическое.

Оно принадлежит к таким понятиям нашего ума, которые составляют для него как бы границы. К таким понятиям мы приходим неизбежно, но дальше их идти уже не можем. Вот почему они обязательно заключают в себе тёмную, непонятную для нас сторону. Для нас понятно здесь только то, что эта — хотя и ограниченная, относительная самостоятельность — есть именно та самая самостоятельность, на которую указывает более точное исследование органических процессов. Эту самостоятельность физиология считает существенным элементом в понятии о жизни. Чем дальше она простирается, чем более, при помощи своей самодеятельности, может живое существо выполнять условия своего бытия, развития, образования и счастья. Чем более оно имеет средств к удовлетворению своих потребностей, чем богаче и разнообразнее эти средства, тем более у него бывает самостоятельности и тем более оно имеет власти над предметами, его окружающими.

Всякое влечение в сущности есть влечение к самосохранению. Оно означает только определённое, соответствующее известной потребности, направление живого существа к деятельности, необходимой для его бытия и существования. Правда, существует множество видов влечений, и мы совершенно справедливо различаем эти виды. Есть влечения,

относящиеся просто к бытию живого существа, другие относятся к его развитию, образованию, размножению, третьи, наконец, касаются его благополучия и счастья. Но всё это — только различные формы, в которых обнаруживается влечение живого существа к самосохранению. Яснее всего это видно из органических влечений. Влечения к питанию, к свету, воздуху, теплоте, к движению и покою (ко сну) и прочее — указывают на потребности телесной жизни. Всякое живое существо, если только оно хочет продолжать своё существование, должно стараться удовлетворять этим потребностям.

То же можно сказать и о всех растительных процессах. Всасывание и выделение, обмен веществ, кровообращение и возбуждение нервов, словом, все отправления организма основываются на обнаружениях упомянутой выше самостоятельности. И все они должны считаться влечениями к самосохранению, так как все они направлены к существованию, развитию и образованию живого существа посредством его собственной деятельности. В тесной связи со всеми органическими силами и способностями стоит влечение к обнаружению и развитию их. По своему значению влечение это совпадает с влечением к самосохранению. Всякая способность, будет ли то телесная или душевная, стремится проявить себя вовне, сделаться активной. Этот факт находит своё объяснение опять-таки только в понятии влечения. Насколько деятельны те силы, которыми снабжено живое существо, насколько эти силы должны действовать в совокупности, чтобы поддерживать существование и развитие этого существа, настолько и проявление этих сил составляет его потребность. Потребность эта должна быть удовлетворена, и поэтому она обнаруживается, как влечение, в упомянутой выше самостоятельности, свойственной всем живым существам.

Итак, существует столько влечений, сколько есть в живом существе сил и способностей. Чем крепче сила, чем необходимее её проявление для жизни известного создания, тем сильнее будет заявлять о себе свойственное ей влечение, и тем резче будет отличаться это влечение от других влечений. На основании несомненных фактов психология различает не только телесные и душевные явления, функции, силы, но и делает различие вообще между душой и телом. Поэтому и влечения следует различать на органические и психические.

Этим различением психология, впрочем, не ограничивается. Она показывает, что и сами психические влечения, с которыми мы и имеем здесь дело, необходимо различать одно от другого. Неоспоримые факты сознания свидетельствуют, что мы не только видим и слышим, но и стремимся, желаем зрительных и слуховых ощущений, имеем влечение к тому, чтобы видеть и слышать. То же, без сомнения, нужно сказать и относительно осязания, обоняния и вкуса, хотя в области этих чувств влечение не даёт о себе знать так непосредственно. Впрочем, под влиянием приятных осязательных, обонятельных и вкусовых ощущений влечение до такой степени сильно возбуждается, что оно делается желанием и в этой форме достигает нашего сознания. Влечения, присущие органам чувств, нельзя назвать влечениями только органическими. Это влечение одновременно психическое, имеющее своё основание в потребностях души. То же необходимо сказать о влечении к движению (деятельности) и смене движения покоем (не деятельности), равно как о влечении к известной равномерности и правильности, как этой смены, так и всех нравственных состояний и внешних впечатлений, влиянию которых мы подвержены.

Это последнее влечение имеет гораздо большее значение, чем это кажется на первый взгляд. Известно, что для нашей жизни и здоровья вредно подвергаться резким сменам жары и холода, света и темноты, влажности и сухости, голода и пресыщения, сна и бодрствования и прочее. Напротив, строго правильный образ жизни и регулярная смена всего упомянутого служат лучшим ручательством сохранения нашего здоровья. Точно так же и для души, для её правильного развития и образования, для сохранения её бодрости и энергии необходима известная правильность в смене её ощущений, чувств, восприятий,

представлений, стремлений и т.д. Отсюда становится понятной также склонность нашей души к повторению всех тех функций и актов, которые она выполняет в течение своей жизни.

Эта склонность тем более возрастает, чем чаще душа выполняет все эти функции и акты. Природа благоприятствует ей в этом случае и как бы награждает её за то, что она ей следует. Хотя нам непонятно, почему и как каждое телесное движение и каждая психическая функция выполняются легче, точнее и быстрее при частом повторении, несомненно, что это действительно так и что все способности тела и души развиваются через постоянное упражнение. Удовлетворение этой склонности, как и удовлетворение любого влечения, приносит душе чувство удовольствия. Этим объясняется то, почему мы с особенно приятным чувством возвращаемся в своё отечество, в свой дом, в свой обычный круг действий и почему доставляет нам удовольствие одно только упражнение известной способности. Понятно отсюда и то, почему мы с другой стороны испытываем неприятное чувство при всяком нарушении обычного хода нашей жизни, наших привычек и занятий. Здесь же мы находим объяснение тому, почему имеет большую силу привычка и приучение себя к чему-нибудь доброму или худому. Значение этой силы для нравственной жизни человеческого существа ясно, как день, хотя оно и не всегда ценится по достоинству.

Психология показывает далее, что удовлетворение всякой потребности соединено с чувством удовольствия. Это и естественно. Чем выше самостоятельность живого существа, тем легче оно могло бы пренебрегать необходимым удовлетворением своих потребностей, если бы не было чувства удовольствия, как импульса к этому удовлетворению. Вот почему испытывать ощущения удовольствия и воспроизводить их мысленно составляет для нас потребность. Не удовлетворяйся эта потребность, тогда пропало бы всякое стремление к жизни и погасло бы всякое влечение к самосохранению. Отсюда вытекает естественное влечение человека к наслаждению. Влечение это, вследствие привычки и поблажки, очень часто переходит в беспорядочную неумеренность и страсть к наслаждению, причём нередко притупляется сама способность к наслаждению. Здесь же имеет свой источник и то особенно сильное чувство удовольствия, которое мы испытываем при удовлетворении полового влечения.

Эту привилегию природа должна была сообщить половому влечению потому, что удовлетворение этого влечения необходимо только для продолжения рода, но не для сохранения жизни индивидуума. Поэтому, если бы с удовлетворением его не соединялось большое наслаждение, то человек, обладая высшей степенью самостоятельности, легко пренебрёг бы им совершенно. К этому необходимо прибавить, что у человека это влечение не просто органическое, но и психическое. Это придаёт ему ещё больше важности и значения. Психический элемент этого влечения обнаруживается, прежде всего, в том, что человек, даже в самом грубом состоянии, выбирает себе подругу. Положим, им часто руководят в этом случае чувственная красота, сила и прочее, но всё-таки здесь есть выбор по индивидуальному вкусу. Вкус же не есть ни продукт внешних сил, ни продукт внешних чувств и внешнего восприятия. Он служит обнаружением психического начала в человеке. Выбор подруги по индивидуальному вкусу не только свидетельствует о том, что душа участвует в возбуждениях полового влечения, но по своему началу он есть следствие внутреннего стремления, которое влечёт этого мужчину к этой именно женщине и эту женщину к этому именно мужчине.

Кроме того, психическая сторона человека обнаруживается здесь в форме так называемой половой любви, которая основывается на внутреннем взаимном единении и соподчинении индивидуумов друг другу. Вот почему повсюду, даже у самых грубых народов, встречаются первые начатки семейного союза. Половая любовь есть исходный пункт, можно сказать, цемент этого союза. Позднее, после рождения детей, присоединяются материнская и

отеческая любовь, как элемент, ещё более закрепляющий семейный союз. Таким образом, половая любовь служит выражением существенной потребности человеческой природы. Отсюда ясно, как день, и никакой материалист не станет оспаривать того, что для существования, развития и образования человека семейный союз, а, следовательно, и половая любовь составляют первое, фундаментальное и самое необходимое условие.

Не только половая любовь, но и любовь во всех других её видах и формах составляет потребность души человеческой. Отсюда вытекает любовь родителей и детей, любовь братская, родственная, дружеская и любовь (симпатия) человека к человеку вообще. Человек становится человеком только в общении и посредством общения с другими. Он нуждается в этом общении всегда и безусловно. На этой потребности основывается то особое влечение, которое называют обыкновенно влечением к обществу, к общительности с другими. Это влечение человека к человеку обнаруживается, как и всякое влечение, в особенном чувстве, в чувстве любви, симпатии, благожелания. Необходимо нуждаясь в своей любви по отношению к другим и симпатии к ним, человек вместе с тем желает, чтобы и другие его любили. Этим объясняется то чувство удовольствия, которое самый черствый эгоист испытывает, когда другие оказывают ему любовь, участие и благожелание. С другой стороны отсюда понятно, почему невыносимо тяжело бывает для человека изоляция, уединение, недостаток всякой любви и участия со стороны других людей.

Этой потребности любить других и желанию, чтобы другие любили нас, противоположна потребность самолюбия. Она также, безусловно, необходима для человека. В силу своего самосознания, своей высшей самостоятельности (восходящей до степени свободы) и своей резко выделяющейся индивидуальности, каждый человек является не только человеком вообще, но индивидуумом в высшем смысле слова. Он есть субъект, личность; у него есть своё "я", и этому своему "я" он приписывает такую же реальность, как своему телу и материальным предметам. Поэтому он имеет потребность сохранять и беречь своё "я", выставлять его на вид, словом, жить для себя самого и всё относить к себе самому. Только при этом условии душа может защищать своё "я" от разрушительной силы разнообразных, постоянно действующих на неё впечатлений. С отрицательной стороны эта потребность проявляется в неодолимом стремлении удаляться иногда от общества и оставаться наедине с самим собой, со своими мыслями, стремлениями и чувствами; положительным же образом она проявляется в стремлении к свободной, ничем не стеснённой самодеятельности.

Прежде всего, эта потребность проявляется в форме чувства. Человек чувствует довольство самим собой, желает всякого добра себе самому. Он нуждается в этом чувстве именно потому, что имеет своё "я", может познавать себя в своём самосознании, сравнивать себя с другими и посредством своей самодеятельности достигать полного развития и образования самого себя. Насколько сильно это чувство в нём, показывают добровольные самоубийства. Они встречаются обыкновенно тем чаще, чем больше усиливается и возвышается самочувствие и самосознание индивидуума. Когда вследствие определённого образа жизни и жизненных обстоятельств это чувство полностью исчезает и на его место приходит чувство неудовлетворённости, недовольства своим бытием и существованием, тогда жизнь становится для человека невыносимым бременем, и у него появляется потребность избавиться от этого бремени.

Самолюбие человека, вследствие привычки, уступчивости, слабости убеждений и воли, может легко и естественно перейти в так называемый эгоизм, имеющий важное значение в нравственном отношении. Эгоизм во всех его видах есть не что иное, как привычное стремление к самоуслаждению, к постоянному удовлетворению влечения жить только для самого себя и проявлять всюду своё собственное "я". Другими словами, это стремление к постоянному возобновлению и усилению чувства удовольствия, которое бывает следствием

удовлетворения этого влечения. Поэтому, чем больше, казалось бы, сходство между самолюбием и эгоизмом, тем более необходимо чётко и строго разграничивать их. Смешение этих двух понятий ведёт к ложным моральным принципам. Под влиянием этих принципов воображают, будто можно поднять нравственность до крайней высоты, если убить в человеке всякое самолюбие и следовательно всякое самоуважение. На самом же деле достигают только того, что сознательно или бессознательно на место нормального самолюбия приходит самолюбие ложное, неестественное. Да иначе и быть не может, так как без всякого самолюбия человек существовать не может.

Психология показывает, наконец, что у человека есть особое влечение к выработке представлений. Несомненно, человек для своего существования, развития и образования нуждается в сознании и самосознании, в размышлении и суждении. Точно так же нельзя сомневаться в том, что он имеет склонность, а вместе с тем и влечение к составлению представлений, то есть к осознанию и переработке своих ощущений, чувств, восприятий, стремлений и прочего. Это влечение проявляется двояким образом: прежде всего, в стремлении не только к приобретению, но и к умножению представлений, а затем в стремлении ставить приобретенные представления в определенное отношение друг к другу, разделять, соединять и упорядочивать их.

На этом основании ребёнок сам по себе, по собственному побуждению, вследствие своей самодеятельности образует свои первые представления и начинает соединять их и разделять. Всё это он делает ещё до того, как начинают руководить им в этом отношении посторонние люди. Известно, что язык и понимание словесных обозначений вещей появляются у ребёнка уже после того, как он составил себе представления о предметах. Влечение к представлениям сразу же обнаруживает себя и с других сторон. Любопытство детей вошло в пословицу. Это первоначальная форма, в которой проявляется жажда знания, столь свойственная душе человека. Любопытство и жажда знания различаются между собой только тем, что первое побуждает человека лишь вообще приобретать новые представления. Здесь не обращается внимание на достоинство и значение самих представлений.

Между тем, жажда знания влечет человека только к таким представлениям, которые имеют объективную ценность и важное значение для расширения или исправления наших познаний о предметах. Ребёнку свойственно простое любопытство. Он не делает ещё этого различия между представлениями. Одновременно с любопытством у ребёнка появляется влечение к игре. Человек имеет потребность в этом и находит своё удовлетворение в игре. Для этой цели изобретены, среди прочего, различные гимнастические игры. С психической стороны, влечение к игре есть выражение потребности души самостоятельно разделять свои представления, по своей воле комбинировать, видоизменять и преобразовывать их. Доказательством этого служат игры детей в лошадки, куклы, карточные домики и т.п.

С этой точки зрения, влечение к представлениям имеет особую важность. Правда, его основа та же, что и у всех прочих психических влечений: оно, как и все остальные, служит выражением той самодеятельности души, на которой основаны все влечения. В стремлении к самодеятельной произвольной комбинации и преобразованию представлений это влечение возвышается над простой потребностью иметь представления и (посредством чувственного восприятия) воспроизводить их в данной связи, на чём, как известно, и останавливаются животные в своём развитии. Человеческая душа, при помощи этой способности, возвышается над данной действительностью. Благодаря ей мы можем господствовать над нашими представлениями, произвольно, чисто по субъективным мотивам, вызывать их в сознание, удерживать их в нём, удалять из него, так или иначе соединять, преобразовывать и прочее. По отношению к этой власти над представлениями

способность нашего воображения (фантазия) имеет много общего с той способностью, которую называют свободой мыслей.

На основании только неоспоримого факта, что мы имеем эту способность, эту власть над своими представлениями, мы и имеем право говорить о воле и о силе воли.

В психологическом отношении волю обыкновенно отождествляют со стремлением и желанием или же рассматривают её как особую форму проявления (модификацию) способности желательной. Хотя этот взгляд разделяют многие, тем не менее, этот взгляд неправильный. Он издавна служил препятствием к правильному пониманию и определению воли. Этому взгляду противоречит уже тот факт, что я могу, например, к чему-нибудь стремиться, чего-нибудь желать и домогаться и в то же время не хотеть этого либо потому, что достижение этого — вне моих сил и средств, либо потому, что для меня лучше, если желание не удовлетворяется. Стремления возникают непосредственно вместе с каждым влечением. Стремление — это само влечение, насколько оно, как возбуждающий импульс, дает пробужденной им силе, а вместе с тем и душе определенное направление. В нем обнаруживается то же самое влечение, но оно обнаруживается здесь не как сила только возбуждающая, но как сила, направленная к определенной цели.

Другими словами: стремление — это движение души, следующее за влечением и тем или иным его направлением. Чем чаще бывает это возбуждение и движение, тем сильнее оно действует на душу. Влечение, стремление дают о себе знать душе постоянно усиливающимся ощущением (чувством, аффектом). И если это ощущение бывает достаточно определенным, так что мы можем отличать его от других ощущений и чувствований, то влечение и его направление достигают нашего сознания. Прочувствованное, сознательное стремление мы называем сильным желанием, наклонностью, домогательством — терминами, которые употребляются в разговоре, смотря по степени силы нашего стремления и ясности сознания.

Итак, стремление — это понятие общее. Под ним можно разуметь все возбуждения души по поводу тех или иных влечений. Сюда относятся и стремление к питанию, движению, сну, и стремление к умножению наших представлений и познаний; стремление к чувственным наслаждениям, равно как и стремление к истине и нравственному совершенству. Под это же понятие можно подвести и понятие желать. Стремление становится желанием в том случае, когда для удовлетворения какого-нибудь влечения мы направляемся к известному предмету и делаем из него такое или иное употребление. Мы стремимся к удовлетворению голода и жажды, но желаем пищи и питья; стремимся к богатству, но желаем известного, определенного вида богатства и прочего.

Таким образом, потребность, влечение и стремление могут возбуждать душу, но в то же время она может не осознавать, что ей нужно и к чему она стремится. Но желать чего-нибудь нельзя без того, чтобы не представлять себе желаемого предмета, хотя бы и не совсем ясно было это представление. Из этого видно, что стремление может стать желанием только после того, как душа достигла познания предмета, необходимого для его удовлетворения. Представление есть необходимое условие желания. Сила и продолжительность желания зависят от природы лежащего в его основании стремления. Но вследствие влечения к наслаждению, которое соединяется со всяким желанием, это последнее, часто само по себе слабое, может достичь необычайной силы. Душою до такой степени может овладеть стремление к наслаждению желаемым предметом, что оно будет поддерживать её в постоянном напряжении и возбуждении. Здесь желание становится уже страстью. Таким образом, страсть есть не что иное, как сделавшееся привычным желание или постоянно продолжающееся стремление к его удовлетворению.

Желание в смысле стремления, соединённого с осознанием предмета, к которому мы стремимся, может непосредственно вызвать известный поступок и может явиться, таким образом, в форме воли, если только душа не имеет никакого основания сопротивляться его удовлетворению. Поэтому-то мы обыкновенно тотчас же, например, едим и пьём, как только возникает потребность в этом. Но стремление и желание могут сделаться столь сильными и могут до такой степени увлечь душу, что они мгновенно переходят в поступок. Это особенно часто бывает с натурами грубыми, раздражительными. В этом случае человек до такой степени поддаётся аффекту, страсти, что лежащее в основании её стремление мгновенно вызывает телесные движения, необходимые для совершения поступка. В это время душа наша делается более или менее неспособной противостоять влиянию страсти, аффекта и т.п.

Подобным образом действуют на нас, как известно, страх, ужас, тоска и прочее. В таких случаях человек поступает, не зная сам, что делает, и если он действует тут и с осознанием, то всё-таки без самосознания. В это время он не отличает своего "я" от желания, от аффекта, от страсти. Последние совершенно овладевают им. Такой поступок никак нельзя назвать действием воли. Во всех таких случаях совершенно не может быть и речи ни о проявлении, ни об акте воли. Проявление воли нисколько не тождественно ни с простым стремлением, ни со стремлением и желанием сознательным. Пока не будет опровергнут тот общеизвестный факт, что воля может противопоставлять себя входящим в наше сознание стремлениям, оказывать противодействие влечению, которое побуждает нас к совершению известного поступка, может стеснять и ограничивать силу этого влечения, до тех пор совершенно невозможно отождествлять волю с стремлением и желанием или выводить её из способности желательной. Тут было бы логическое противоречие. Отождествлять с желательной способностью ту силу, которая часто сопротивляется желанию, стесняет его и подавляет, значит допускать так называемое "contradictio in adjecto" (противоречие в определении).

Воля имеет только то общее с желанием, что она, подобно желанию, предполагает сознание и самосознание. Бессознательное проявление воли вовсе не есть проявление воли. Акт воли имеет место только по отношению к сознательным стремлениям, всё равно следует ли воля этим стремлениям, или она находит основание сопротивляться им. Пусть стремление, влечение, потребность будут мотивами к проявлению воли, импульсами к акту воли, но если это мотивы и импульсы бессознательные, то тут не может быть и речи о воле. Здесь будет просто инстинкт, влечение, стремление. Поэтому мы должны, прежде всего, иметь сознание о том, что мы стремимся и желаем, сознавать, в чём состоит наше желание, на что оно направлено и какие средства к его удовлетворению; потом мы должны знать, в чём различаются тут друг от друга наши стремления относительно целей, результата и способа их удовлетворения. Тогда только и может быть речь о проявлении воли в собственном смысле.

Только после того, как мы приобрели сознание обо всём этом, воля наша может останавливать в сознании те или другие возникающие представления и влиять на них так, чтобы они не могли вызывать непосредственно телесных движений. Это — первый акт воли, как воли. За ним следует по большей части второй акт, акт часто моментальный, который состоит в том, что мы взвешиваем дело, размышляем о том, хотим мы или не хотим следовать побуждению желания, или же обсуждаем, какому из многих одновременно возникающих стремлений мы хотим отдать преимущество. Это есть тоже акт воли, (которой в этом случае оказывается услуга разума или способность суждения). Наконец, третий акт составляет решение или приговор о том, хотим ли мы и что именно хотим делать.

Все это факты неоспоримые. Из них следует, что самосознание, различение нашего "я" от отдельных влечений, стремлений и прочего составляет необходимое условие проявления

воли во всех её актах. В самом деле, почему мы в состоянии бываем силой воли останавливать и задерживать в нашем сознании отдельные наши стремления? Очевидно потому, что мы можем различать их и посредством этого различения сознавать. Только при этом условии может наша воля противопоставлять их себе и себя им и в состоянии бывает оказывать сопротивление силе отдельных влечений, стремлений и желаний. Поэтому-то дитя, у которого не развилось ещё самосознание, не имеет никакой воли. У него есть только стремления и желания. Напротив, чем яснее наше самосознание, чем определённее мы знаем, на что направлены наши влечения и стремления, какая потребность лежит в основе их, какие средства необходимы для удовлетворения их, какие они будут иметь последствия и проч., тем легче будет для воли (для нашего решающего "я") решение, тем вернее она приведёт своё решение в исполнение. Тогда яснее и определённее будет результат взвешивания и обсуждения дела.

С первого взгляда представляется, как будто решение должно постоянно совпадать с этим результатом, как будто акт воли есть только следствие известного обсуждения, которое постановляет, нужно ли и какому из стремлений души нужно следовать. На этом основании некоторые отождествляют волю с нашей способностью суждения или способностью различения. Но этому противоречит прежде всего тот факт, что результатом обсуждения не всегда бывает непосредственно то или другое действие. Обсуждение часто остаётся только содержанием нашего сознания, и необходим бывает особый акт воли, чтобы мы решились осуществить его на деле. Довольно часто случается так, что мы вопреки тому, что одобряет наш разум, вопреки нашим лучшим взглядам, хотениям, наклонностям и проч. поступаем иначе. Нередко бывает и наоборот: разум говорит, что нам нужно отказаться от какого-нибудь удовольствия или наклонности, но желание его противоречит нашему чувствованию и бессознательным импульсам, вытекающим из глубины души, и мы поступаем тут иначе, чем предписывает результат обсуждения.

Нет сомнения, что самосознание и различающая, сравнивающая, рефлективная деятельность души составляет необходимое условие проявления воли. Акт этой деятельности должен непременно предшествовать акту воли; в противном случае мы не знали бы того, что у нас есть желание, ни того, в чём состоит это желание. И тогда не было бы никакого акта воли! Но оба эти акта не совпадают и не следуют один из другого. Акт разума состоит всегда только в различении данных определённых состояний души, данных ощущений, чувств, стремлений, представлений и проч. Напротив, актом воли душа даёт сама себе определённое направление, направление при том новое, впервые возникающее. Каждое решение воли даёт душе направление к известной цели и таким образом как бы заключает её деятельность в известные границы. Акт воли поэтому есть установление некоторого определения души или ограничения её деятельности. Его можно даже назвать самоопределением, так как душа сама себе даёт это определение.

Напротив, акт разума есть не что иное, как осознавание возникающих в душе определённых состояний. Конечно, один акт не исключает другого: оба они должны всегда идти рука об руку. Сам акт самоопределения, если только решение действительно должно прийти в исполнение, опять-таки должен войти в сознание посредством акта разума (посредством саморазличения). При всём том акт воли есть акт особый, самостоятельный. Он противоположен акту разума. Несомненно, что деятельность разума в некоторой степени даже зависит от нашей воли. Упомянутое выше задерживание стремлений, равно как взвешивание и обсуждение их, происходит не само собой, но требует особого акта души. Этот акт есть тоже акт нашей воли. Если мы захотим, то можем оставить всякое взвешивание и размышление и непосредственно следовать импульсам наших влечений, наклонностей и прочего.

С другой стороны, очевидно, что сам акт воли не может же висеть, так сказать, на воздухе. Он непременно должен иметь какое-нибудь основание. Для его совершения нужно предположить какой-нибудь импульс, мотив. Мы уже знаем, что любой душевной способности от природы свойственно влечение к проявлению себя вовне. По аналогии, то же самое можно сказать и о нашей воле. Душе нашей прирождено влечение к проявлению воли и совершению поступков. Только в этом влечении могут иметь свое последнее основание и импульс наша воля и наши поступки. В сознании и в способности различения этого импульса не может быть. Наше различение направлено только к приобретению представлений. Притом простое представление вовсе не есть проявление воли и само по себе не может вызвать акта воли. Оно может вызвать стремления, желания — и только.

На этом же основании импульс к проявлению воли не может вытекать из ощущений и чувствований, равно как и из способностей, лежащих в основе их. Нет сомнения, что этим способностям присуще первоначальное влечение к деятельности, но это влечение направлено только к приобретению ощущений и чувствований. Многие из них, правда, возбуждают в душе тотчас же известные стремления и желания, но тут должен произойти особый акт воли, чтобы они могли сделаться мотивами к совершению известного поступка.

Наконец, импульс к проявлению воли не может вытекать и из желательной способности. Известно, что стремления, желания и влечения представляют собой как бы материал, который наша воля, как показано выше, задерживает в сознании, подвергает обсуждению разума и наконец, решает, следовать им или не следовать. Очевидно, импульс, вследствие которого воля останавливает отдельные стремления и желания, задерживает и преодолевает их, не может иметь своего основания ни в желаниях, ни в их первоначальных источниках — ощущениях, чувствованиях и представлениях.

Итак, в чем бы ни проявляла наша душа свою волю — в отдельных ли стремлениях и желаниях, в ощущениях или чувствованиях, в восприятиях или представлениях, во внутренних или внешних деятельностях, везде импульс к этому проявлению вытекает из первоначального, присущего силе воли влечения к обнаружению себя вовне и к совершению тех или других поступков. Это влечение относится к первоначальным и основным влечениям души и имеет свое основание в потребности нашей души жить самой по себе, любить себя и проявлять вовне свое "я". Мы сказали, что импульс к совершению тех или других актов воли не вытекает ни из способности представления, ни из способности ощущения, чувствования и желания. С другой стороны, нам известно, что проявляя свою волю, душа прямо противополагает здесь себя своим отдельным стремлениям, чувствованиям, представлениям и проч. Из всего этого прямо следует, что только сама душа может быть производителем и носителем всех своих отдельных деятельностей, возбуждений и прочего. Природой дано влечение к самодеятельности или импульс к проявлению воли и совершению тех или других поступков.

Это влечение возбуждается в душе отдельными стремлениями, аффектами, представлениями, особенно в тех случаях, когда возникает между ними несогласие, разлад и раздвоение. При этом естественно возникает в душе чувство беспокойства, смятения, угнетения. Это неприятное чувство и пробуждает в душе стремление уничтожить этот разлад самодеятельным вмешательством и восстановить приятное чувство покоя и гармонии. Поэтому-то, когда нашу душу волнуют противоречивые стремления и чувствования, мы всего более осознаем наше "я" как существо, имеющее волю, как силу решающую. В это время у нас невольно возникает это сознание. Но это самосознание, в котором душа отличает и отделяет себя от всех своих отдельных состояний, и эту волю, посредством которой она противопоставляет свое "я" этим состояниям, нельзя назвать просто только формами, в которых обнаруживается наше "я". Это скорее два фактора его.

При помощи самосознания и саморазличения душа или наше "я" противопоставляет себя своим собственным состояниям, своим влечениям, стремлениям и пр., а при посредстве воли душа сохраняет и поддерживает свое "я". Эта способность помогает ей защищать себя от влияний внешних, чувственных впечатлений и возбуждаемых ими влечений, стремлений и желаний. Не будь у неё воли, тогда она, подобно животному, была бы игрушкой этих влечений и стремлений. У неё не было бы тогда никакой самостоятельности. В этом смысле мы и называем волю и самосознание факторами нашей личности, или нашего "я". Отсюда справедливо можно сказать, что душа посредством своей собственной деятельности полагает себя как "я". Это давно известное и столько раз осмеянное (Фихтево) положение имеет только такой смысл: то, что мы называем нашим "я", не достаётся человеку как нечто установленное и готовое. Оно существует первоначально в душе в форме возможности, влечения и призвания.

Человек сам постепенно должен сделаться тем, что мы называем нашим «я». Способность к этому дана человеку в силе различения и в силе воли. Посредством саморазличения он понимает и познаёт своё «я», а при помощи воли он проявляет своё «я» на деле и, так сказать, утверждает его. Только при содействии этих двух факторов наше «я» из состояния возможности переходит в состояние действительности или реальности. Оба эти фактора предполагают собою власть души над приобретёнными уже ею представлениями. Другими словами, они предполагают собою упомянутую выше свободу мышления. Важное значение этой последней, только здесь становится в первый раз всего заметнее. В самом деле, чтобы достигнуть самосознания определённого представления о своём собственном «я», душа наша должна не только иметь представление о других предметах и существах вне её находящихся, равно как и о своих собственных отдельных состояниях, отправлениях, возбуждениях и прочего она должна вместе с тем отличать саму себя от содержания этих представлений.

Очевидно, она не могла бы никак этого сделать, если бы у неё не было способности удерживать эти представления в сознании и вместе с тем изменять, воспроизводить и несколько раз пересматривать их содержание. Только под этим условием она может разнообразные, представляемые ею предметы, понимать их в определённых состояниях и отличать их от своего собственного (психического) существа. Равным образом никакое решение воли, если только оно заслуживает этого названия, невозможно без этой способности свободного отношения к своим мыслям. Положим, мы решаем, следовать ли и какому именно движению нам следовать. Очевидно, это решение может явиться в нашей душе только после взвешивания и обсуждения, хотя бы то и мгновенного. Без этого условия оно вовсе не было бы сознательным решением, и следовательно вообще не было бы актом воли.

Но взвешивание и обсуждение невозможно, в свою очередь, без того, чтобы мы не обратили внимания на различные стремления, на их отношение друг к другу и к предметам их, на их выполнимость, их последствия и прочее. Другими словами, оно невозможно без воспроизведения, разделения и соединения представлений. Равным образом, и выполнение принятого решения возможно только при условии этой власти души над своими представлениями. Во многих случаях мы, как известно, составляем определенный план для действия. Составленный план есть не что иное, как свободное соединение представлений, предназначенное служить нормой для деятельности нашей воли.

С другой стороны, несомненно, что наше "я" должно хотеть взвешивать и воспроизводить, соединять и разделять необходимые для этого представления. Оно должно хотеть приобрести, возможно, ясное и отчетливое представление о себе самом и соответственно этому поступать. Поэтому между волей и самосознанием существует тесная взаимная связь. Мы необходимо должны признать общий им обоим источник и указать на внутреннее

неразрывное единство между ними. В самом деле, нельзя не видеть, что одно и то же наше "я" обнаруживается как в деятельности воли в противоположность отдельным стремлениям и желаниям, так и в деятельности упомянутой выше свободы мыслей (силы воображения) в противоположность разнообразным представлениям.

От меня зависит, захочу ли я обсуждать, взвешивать, рефлектировать и какие именно захочу я соединять представления. От моего "я" зависит воспроизведение (репродукция), соединение и разделение моих представлений и понятий. Наше "я" само в этом случае определяет себя к тому или иному сочетанию представлений. Ему самому принадлежит как способность представлений, так и способность воспроизводить, анализировать и сочетать эти представления, так или иначе. Таким образом, всякое решение воли заключает в себе самоопределение нашего "я". Ему присуща сила стремлений и желаний и зависящая от нее способность произвольного движения телесных органов. Эта сила и заставляет его направляться к тому или иному предмету и действовать, так или иначе, для его достижения. Одно и то же наше "я" и обсуждает, и взвешивает, и желает, и решается, и действует: поэтому существует одна только сила и деятельность, посредством которой совершается акт самоопределения.

Мы уже знаем, что душа наша понимает, представляет и признает себя личностью или тем, что мы называем нашим "я", только при помощи сознания и самосознания, содержание которых, в свою очередь, основывается на различающей силе души. Посредством этих же сил наша душа и проявляет свое "я" в противоположность приобретенным представлениям, посредством этих же она и господствует над ними. В самом деле, только благодаря этому она различает простые представления от сложных, а последние, в свою очередь, различает по их составным частям, отношениям, связывающим их члены; только благодаря этому она может анализировать их, разлагать на составные части и делать новые сочетания из них.

Благодаря этому же она может исчезнувшие из сознания представления различать в акте воспроизведения друг от друга и вызывать в сознание то именно определенное представление, которое ей хочется вызвать. Не будь этого акта различения, хотя иногда и бессознательно совершаемого, тогда являлись бы в сознании не те представления, которых мы желаем, но и всякие другие. Таким образом, всякое проявление свободы мысли заключает уже в себе акт способности различения. От тех актов, посредством которых впервые возникают наши представления, этот акт отличается только тем, что он предполагает собой уже возникшие представления. Это в то же время есть некоторый акт самопроявления в деятельности и самоопределения нашей души. Это акт, посредством которого она направляет свою силу различения, воспроизведения, комбинирования и прочего на известные, избранные ею представления.

Да и сам акт решения воли или приговора касательно образа нашего действия заключает в себе, как показано выше, акт различения. Когда я решаюсь, например, следовать побуждению долга, а не какому-нибудь другому желанию, я различаю как свои желания одно от другого и от долга, так и свое взвешивание и обсуждение от предметов, которых оно касается, и от результата, какого тут можно достигнуть. Кроме того, я различаю здесь себя самого, как силу решающую, от своей обсуждающей деятельности и ее результата, равно как от предписания долга и противоречащих ему желаний. Следствием всего этого бывает у меня сознание моего действия и возникает самосознание. Я сам сознаю, что это я именно взвешиваю дело и решаюсь на тот или другой образ действия.

Без этого условия решение воли не было бы актом воли. Только при условии этого различения я даю моей желательной и деятельной силе то определенное направление, вследствие которого предписание долга становится руководящим началом моего поведения. И исполняю долг потому, что импульс долга ставлю мотивом моего поведения,

то есть потому, что простому побуждению, которое само по себе, без акта воли и не может вызвать известного поступка, сообщаю эту возможность. Простой импульс я возвожу здесь на степень мотива, определяющего мое поведение. В то же время я даю моей желательной и деятельной силе или моему "я" то определенное направление, которого оно не имело прежде.

Посредством акта различения это направление доходит до моего сознания, а посредством решения и вместе с ним оно является в душе как желательная и деятельная сила. Но эта определённость, направление, как и всякая вообще определённость, есть не что иное, как сделанное нашей душой различение. Оно состоит в том, что я отличаю здесь проявление моей воли и действие по долгу от действия под чаянием известной наклонности, страсти и т.п. Другого смысла и значения оно не может иметь. Только благодаря тому, что я различаю лежащий на мне долг и мои желания от действия по долгу или под влиянием желаний, я приобретаю сознание, представление о долге и действии по долгу.

Только благодаря тому, что я устанавливаю это различение, я могу решаться на тот или другой поступок. Наше "я" полагает это различение в самом себе, как своё определённое состояние. Произнося решение, оно как бы раздваивается само в себе. С одной стороны, оно объединяет себя с присущим ему импульсом долга, а с другой отрешает себя от присущего же ему импульса желания, противопоставляет себя ему и сопротивляется. Таким образом, само определение нашей души к действию в известном направлении сводится к различению, которое наше "я" устанавливает само в себе. Отсюда понятно, почему я принимаю то или другое. Я принимаю то или другое решение в то же время и осознаю его.

Итак, в самоопределении нашего "я", как начала представляющего, обсуждающего и взвешивающего, и в самоопределении Его, как начала, проявляющего волю или решающегося на то или другое, обнаруживается сила и деятельность нашей души. Однако ж есть очень большое различие между такими актами и этой первоначальной силой, вследствие которых возникают наше сознание и самосознание с их содержанием, и актами, в которых обнаруживается сила воли. Источником последних актов служит не различающая сила и присущее душе влечение к приобретению, умножению, комбинированию и прочим наставлениям, но они исходят от самой нашей души.

Основанием их служит влечение к самопроявлению себя в деятельности. Это влечение и способность, при помощи которой оно удовлетворяется, и составляют то, что обыкновенно называют волей человека. Её душа наша проявляет в каждом самоопределении: в области, как поступков, так и представлений, в сфере как внешней, так и внутренней жизни. Но для того, чтобы проявлять свою волю посредством определенного акта, душа наша нуждается в способности различения. Различающая (рефлектирующая, взвешивающая и обсуждающая) деятельность служит неизбежным посредником проявления воли. Поэтому каждый акт воли необходимо есть в то же время и акт различения. Отсюда вытекает тесная, неразрывная связь между рассудком и волей и своеобразное взаимное отношение между ними, столь важное для духовного развития человека. В силу этого отношения они в своей деятельности хотя и связаны друг с другом, однако вовсе не зависят друг от друга. Напротив, они до такой степени самостоятельны, что ни воля не может изменить суждения или приговора рассудка (связанного в своей деятельности общими логическими законами и нормами), ни рассудок не может принудить волю следовать своему суждению.

Будучи в своей основе только врожденным душевным стремлением проявлять свое собственное «я», воля подходит с этой стороны под общее понятие стремления. В этом смысле воля обозначает собой только известную степень развития, высшую ступень той общей силы влечений и стремлений, которая свойственна как человеческой душе, так и всякому живому существу. Но как природе нашей души свойственны особые внутренние

законы, которыми она управляется, то и жизнь души в области влечений следует особому ходу развития, сообразному с её природой. У человека на первых порах его душевного развития вместе с проблесками самостоятельности воли мы видим преобладание чувственных влечений, направленных на сохранение, развитие и образование тела.

Из душевных влечений, прежде всего, пробуждается влечение к приобретению представлений. Вместе с этим влечением возникает пробужденная им к деятельности способность различения. После этого пробуждаются и прочие душевные влечения: влечение к игре, к подражанию, влечение к знанию, общественности и прочее. Но над всеми влечениями преобладают еще чувственные влечения и желания. Нельзя сказать, чтобы во всех этих первичных стремлениях не проявлялась наша воля. Во всех них мы видим стремление души поддержать свое собственное бытие, проявиться в деятельности, развить и образовать себя. Поэтому справедливо можно сказать, что здесь всюду обнаруживается сама наша душа или само наше «я».

Душа пользуется всеми готовыми к её услугам силами, как средствами для удовлетворения, развития и образования самой себя. Но здесь не бывает еще у человека воли в собственном, более тесном смысле слова. В этом смысле волей мы называем взвешивающее, обсуждающее и решающее самоопределение нашей души, или стремление её проявить своё я в противоположность своим разнообразным влечениям, желаниям, наклонностям и прочему. В этом виде воля является у человека только с пробуждением самосознания, то есть в то время, когда после резкого разграничения самосознания от простого сознания появляются в душе сопротивления импульсам чувственных влечений, зачатки взвешивающей и обсуждающей деятельности и признаки решения воли. Тогда только обнаруживаются у человека в сознательной форме нравственные чувства и стремления как мотивы деятельности; до тех же пор они существуют как-то скрыто, незаметно для него. Только в это время человек достигает нравственной зрелости, и воля его становится свободной. Тогда оканчивается для него детский возраст, и чем дальше, тем все более и более он делается ответственным за свои поступки и действия.

II. Свобода воли

Сознание свободы и его происхождение. Факты нашего сознания, свидетельствующие об этом. Возражения против свободы воли. Принцип причинности. Так называемая причинная связь и естественная необходимость. Теологическое возражение против свободы воли. Мнимое противоречие всемирной истории свободе воли. Логическое возражение против свободы. Различие между свободой и произволом. Статистическое возражение. Этическое возражение. Понятие о характере. Этическое значение свободы воли.

Известно, что человек не вдруг достигает зрелого возраста, самосознания и свободы воли. Он бывает сначала ребенком и должен предварительно пройти много ступеней развития, чтобы сделаться человеком в полном смысле слова. Как взрослый человек относится к ребенку, в таком же точно отношении человечество, как особый род, стоит к другим родам и видам живых существ. Человеческая воля, как мы сказали выше, есть такая сила, вследствие которой существо, обладающее ею, сознательно определяет само себя к деятельности и проявляет эту деятельность. Понимаемая в этом смысле, воля есть только высшая форма той самостоятельности, которая в различных степенях принадлежит всем живым существам. На высшей степени своего развития эта самостоятельность достигает того, что существо, обладающее ею, имеет в себе сознание свободы. Поэтому нет нужды спрашивать и спорить о том, существует ли реально свобода и соответствует ли что-нибудь реальное нашему понятию о свободе. Для нас неоспорим тот факт, что мы вообще сознаем

себя существами свободными, т.е. действуем самостоятельно, непринуждённо. Говорим — вообще, потому что мы не берем здесь в расчет отдельных, исключительных случаев.

Итак, мы вообще думаем о себе, что мы делаем или не делаем то или другое только вследствие своего собственного решения и определения. В этом смысле мы и приписываем себе свободу воли. Что мы сознаем себя свободными, это допускают даже самые решительные противники свободы. Кто не имеет в себе этого сознания, для того не существует и вопроса о свободе. Такой человек не может ни утверждать, ни отрицать свободу, потому что у него нет вовсе никакого представления о ней. Ему нельзя никак и помочь в этом случае, подобно тому, как слепому нельзя дать представление о цветах. Таким образом, самое существование вопроса о свободе воли уже доказывает то, что у людей есть сознание свободы.

Главнейшая задача практической философии состоит в том, чтобы при помощи психологии выяснить это сознание свободы, т.е. показать, как мы доходим до него. Без сомнения, что это сознание возникает в нас вместе с процессом, которым обнаруживается у нас акт воли. В самом деле, что я делаю, когда совершается во мне этот процесс? Я удерживаю в сознании те или другие влечения, стремления и прочее, сознательно подвергаю их обсуждению, взвешиваю основания за и против них и, вместо того, чтобы оставаться при этом взвешивании, заключаю это каким-нибудь определенным результатом (окончательным суждением); мало этого: вместо того, чтобы оставить этот результат в покое, я делаю его руководящим началом моего поступка. Все это я делаю с сознанием, и во всем этом проявляю свое «я» в противоположность отдельным влечениям и стремлениям. Меня ни на минуту не покидает при этом сознание, что все это именно я совершаю, а не кто-либо другой. Не вправе ли я считать себя самого виновником всех актов этого внутреннего процесса, который во мне совершается?

Конечно, в этом процессе, в форме импульсов, могут принимать участие различные влечения и стремления, ощущения и чувства; но они не настолько бывают сильны, чтобы могли помрачить в нас сознание нашей самодеятельности и самостоятельности при обсуждении и решении дела. Они не могут вызвать в нас сознание, будто деятельность нашей воли есть деятельность вынужденная и будто мы принуждаемся чем-нибудь к известному решению. Несмотря на все импульсы и возбуждения, мы сохраняем в себе сознание того, что могли бы и не обсуждать дела, не приходить ни к какому результату; равно как в нашей власти было не делать достигнутый результат руководящим правилом нашей деятельности.

Таким образом, когда признают свободу воли, то этим вовсе не отрицают того, что мы решаемся на тот или другой поступок вследствие известных импульсов и мотивов. Свобода воли есть только свобода выбора. Мы всегда только выбираем, совершать или не совершать нам известный поступок, и какому из данных мотивов следовать. Когда признают свободу воли, то этим хотят только сказать, что эти импульсы вовсе не представляются нашему сознанию в форме каких-то причин, вынуждающих нас к действию. Они только возбуждают самодеятельность нашей души, влечение её к проявлению своего «я». Из простых импульсов они делаются мотивами в собственном смысле или руководящим правилом нашей деятельности только тогда, когда последует самостоятельное решение нашей воли. Решение же это произносит сама душа. Таково свидетельство непредубежденного самосознания, основанное на неоспоримых фактах самонаблюдения. Факты эти так же тверды и прочны, как и те факты, которые подлежат наблюдению астронома или физика.

Поэтому мы имеем полное право утверждать, что, проявляя свою волю и совершая те или другие поступки, мы сознаем себя свободными. Это сознание присуще нашей душе и во

время самого совершения поступка. Всякий поступок с внешней стороны состоит в известных телесных движениях. Движения эти физиология называет движениями «произвольными» в отличие их от так называемых рефлективных движений или движений непроизвольных, необходимых, каковы, например, кашель, чихание и прочее. Произвольные движения не следуют прямо за ощущениями, чувствами, представлениями. У человека они не являются, как это бывает у животных, вслед за возбуждением известного влечения или стремления. Сначала душа наша обыкновенно решается на то или другое, а потом уже решение приводится в исполнение или переходит в тот или другой поступок.

То влечение (органическое или психическое), на сторону которого душа склонилась, действуя на известные пункты мозга, возбуждает и приводит в движение соответствующие тому нервы, а вместе с тем и мускулы телесные, что и называется исполнением решения и совершением поступка. Но при этом душа наша постоянно имеет сознание, что она может переменить свое решение, может остановить движение мускулов или же привести в движение другие мускулы, что её ничто не вынуждает к тому, чтобы непременно закончить начатый образ действия. И не одним только сознанием этой возможности перемены ограничивается дело. Душа наша и на самом деле обладает способностью прекратить начатый образ действия. Если нервные и мускульные волокна возбуждены и приведены в движение, душа также может снова привести их в состояние покоя.

Здесь надо обратить внимание на один физиологический факт. Факт этот имеет очень важное значение. Между тем, физиологи и психологи с направлением материалистическим, по-видимому, или не знают этого факта, или намеренно игнорируют его. Известный физиолог К. Людвиг (Lehrbuch der Physiologi e des Menschen. 2 Aull. i.203. 398. a.) ясно говорит, что нервные стволы (именно стволы двигательных нервов), на своём протяжении по головному мозгу имеют связь с такими аппаратами, которые могут изменить возбуждённое состояние нервов, вызывающее содрогание мускул. Так что нерв вместо того, чтобы вызывать это содрогание, приводит мускулы в состоянии покоя. Из этого видно, что в нашем головном мозгу есть такие аппараты, силы которых направлены к тому, чтобы возбуждённые прежде нервы приводить в спокойное состояние. Но это обстоятельство, как справедливо замечает Людвиг, до сели не обращали достаточного внимания. А между тем, оно имеет очень важное значение. Оно, очевидно, указывает на тот факт, что душа при помощи этих аппаратов имеет возможность во всякий момент остановить произвольное движение, которое она совершает. Иначе сказать, может изменить своё решение во время самого совершения поступка. Таким образом, мы находим здесь физиологическое доказательство свободы воли.

Но как только действие уже совершено, оно, как всё случившееся, не может сделаться не случившимся. Правда, мы можем исправляться в своих действиях и при тех же самых обстоятельствах поступать иначе, тем не менее, прежнее наше решение и действие остаются фактом, уже совершившимся. Здесь имеет свою силу непреложный закон, в силу которого то, что раз явилось существующим, не может уже никак сделаться несуществующим. Отсюда понятно, почему свободу воли нельзя показать и почему бытие её не может быть представлено в объективной форме. Свобода воли есть не что иное, как присущая нашему сознанию возможность хотеть одного и хотеть другого, действовать так и действовать иначе. Но это и есть только возможность. Переходя в действительность, она теряет уже характер возможности. Поэтому-то она, как возможность, никогда и не может проявиться внешне, никогда не может выступить в объективной форме.

Если я, имея возможность изменить принятое решение, проявляю это тем, что действительно его изменяю, то в этом случае на место одного решения является у меня другое. При этом снова возникает вопрос: мог ли я сделать эту перемену в решении и мог ли поступить иначе. Этого-то вот и нельзя никогда показать, потому что возможность хотеть

иначе остаётся просто только возможностью и уже в своём осуществлении делается объективной. Вот почему упорного детерминиста никогда нельзя заставить молчать. *(Детерминист – сторонник философского направления, утверждающего, что все события, включая человеческие действия, предопределены некими законами природы, иными словами, что всё происходит по строгой причинно-следственной цепочке. В философии детерминизм противопоставляется индетерминизму, который допускает возможность случайных событий и свободу воли. Прим. Ред.)* Он всё-таки будет утверждать, что то, чего я не сделал, мне и на самом деле невозможно было сделать, и моё сознание возможности иного хотения будет считать иллюзией. Иллюзией будет для него и самая свобода. Но на каком же основании всё это говорится?

Оснований прочных, полноценных, таких, против которых ничего нельзя было бы возразить, здесь не может быть. Свидетельство сознания об этом предмете слишком ясно и присуще каждому человеку. Это свидетельство никакой детерминист не может устранить. Отвергать его можно только на основании каких-нибудь предвзятых мнений, традиционных воззрений и гипотез. Словом, на основаниях не твёрдых и не резких. Но это было бы делом совершенно ненаучным. Этим разрушилась бы всякая наука.

Кроме того, есть и другие факты, которые можно выставить в опровержение теории детерминистической. Это уже не факты сознания, против которых детерминисты возражают, и на основании которых они считают свободу воли человека иллюзией. Всякий знает, что из всех живых существ один только человек может свободно идти на смерть. Ни одно животное не способно намеренно лишать себя жизни. Один только человек имеет власть над одним из самых органических влечений - влечением к самосохранению. Он один только может побеждать это влечение и жертвовать своей жизнью для блага других людей, во имя какой-нибудь идеи или для достижения какой-нибудь определённой цели.

Отсюда прямо следует, что человек по своей природе может оказывать противодействие и всем другим чувственным влечениям, потому что эти последние, как мы сказали выше, суть только особые виды влечения к самосохранению. Итак, человеческая душа в силу своей воли есть существо свободное и самостоятельное. Она не зависит от тела и общеизвестных его потребностей и влечений. Не столь общеизвестны нам потребности, влечения и стремления психические, потому что они не так настоятельно заявляют о себе и не отличаются такой определённостью. По отношению к ним, по-видимому, можно ещё поставить вопрос такого рода: не действуют ли на душу психические импульсы, принудительная сила которых ускользает от нашего сознания, и не принуждают ли они её бессознательно для неё к известному решению, которое с первого взгляда представляется решением свободным; другими словами, нет ли в душе таких сокровенных влечений, которым подчиняется наша душа и которые имеют власть над её волей?

Утвердительно сказать об этом ничего нельзя. Здесь возможны одни только предположения. Но заметим, что упомянутому сейчас взгляду противоречит уже тот факт, что самую настоятельную потребность души и самый сильный психический мотив составляет то влечение, которое предполагает собою сознание свободы. В силу этого влечения душа наша обязательно проявляет свою свободу. Влечение это обнаруживается в стремлении к деятельности, ничем не связанной, и, по возможности, неограниченной, к такой деятельности, которая зависела бы от собственных решений нашей воли, от собственных наших убеждений и мнений. Другими словами, оно проявляется в стремлении к обнаружению нашего "я", которое в воле и самосознании противопоставляет себя самому себе. Вот почему это влечение пробуждается в человеке только тогда, когда душа достигнет самосознания и когда явится у неё способность к обнаружению своего "я".

В это время потребность свободы обнаруживается в высшей степени, и всякий человек стремится удовлетворить эту потребность. Удовлетворение её делается настолько необходимым для человека, что он психически изуродовался бы и погиб, если бы над ним тяготело безусловное рабство, и если бы воля его была полностью связана. Поэтому-то продолжительное лишение свободы считается одним из самых жестоких наказаний для человека. Влечение к свободе обнаруживается у каждого из нас и тем, что мы испытываем неприятные чувства, когда наша деятельность бывает чем-нибудь связана, вынуждена. И наоборот, нам очень приятно бывает, когда нашу деятельность ничто не стесняет, и мы сами по своей воле располагаем ею. Наконец, что побуждает юношу к совершению различных подвигов, воодушевляет и, так сказать, пришпоривает его? Очевидно, тоже влечение к свободе. Только здесь это влечение осложняется под влиянием фантазии, сильного стремления ко всему великому и необыкновенному. Наконец, под влиянием влечения к личным отличиям, оно делается здесь сильнее, живее и получает определённое направление.

При решении вопроса о свободе воли противники последнего ссылаются на то, будто свобода противоречит господствующей в мире неизбежности. Положим, говорят они, душе в природе дана потребность свободы и сознание её. Но та же самая природа должна сделать свободу человека вещью невозможной, а сознание свободы – иллюзией, так как в мире всюду царствует неизбежность. Эти бросающиеся в глаза противоречия между свободой воли и необходимостью сильно смущают противников свободы. Им никогда не доведётся разрешить этот противоречие, пока они не опровергнут неоспоримых фактов. Человек от природы обладает потребностью и влечением к свободе. Это факт. И пока он существует, до тех пор невозможно смотреть на душу человеческую как на просто член и продукт внешней природы. Невозможно подчинять её действиям, распоряжающимся над всем в мире неизбежностям.

Если бы душа человеческая со всеми её влечениями и прочим была простым членом и продуктом процесса развития природы, где каждый момент есть нечто, безусловно, неизбежное, то, очевидно, она не могла бы возвыситься над этой неизбежностью, не могла бы стремиться к самостоятельности и свободе. У неё не могло бы быть и представления о свободе и самостоятельности, а потому не существовало бы и иллюзии свободы. Представление о свободе не может же возникнуть из ничего. Всё, что мы знаем о наших внутренних состояниях, о наших силах, влечениях и пр., знаем только при посредстве чувства. Точно также и сознание свободы необходимо предполагает собою чувство свободы или чувствуемую нами потребность свободы, влечение к ней. Мы не можем себе представить, как это существо, подчинённое во всех своих состояниях и отправлениях естественной необходимости, существо, следовательно, несамостоятельное, могло бы чувствовать и сознавать себя в каком-нибудь отношении самостоятельным, и как оно могло бы обладать влечением к свободе и независимости, которые исключают собою всякую зависимость и всякую неизбежность. Думать так значит допускать так называемое contradictio in adjecto ("противоречие в определении" или "внутреннее противоречие").

Итак, ясно, что всякий противник свободы противоречит самому себе, если он, отвергая свободу, говорит в то же время о воле и поступках человека, или трактует о его "я" и приписывает себе "я". Когда идет речь о нашем "я", то под этим разумеется то "я", которое обнаруживается в воле и самосознании; следовательно, мы имели бы дело только с пустым именем, если бы "я" нашей души не существовало реально, на самом деле. Но реальное бытие обыкновенно приписывается только тому, кто, так или иначе, обнаруживает себя на деле. Оно бывает только там, где есть сила и деятельность, хотя бы они и в ограниченных размерах обнаруживались. Отсюда то "я", которое не может ничем заявить о себе, будет простой фикцией или пустым, беспредметным представлением.

Если же существует наше Я, то существует необходима и воля, как сила, посредством которой оно проявляет себя в противоположность отдельным ощущениям, чувствованиям, влечениям и впечатлениям от предметов как внешних, так и внутреннего мира. Эта сила есть в то же время и свобода. Воля и свобода – это в существе дела суть только два различных названия одного и того же факта. Без свободы воля вовсе не была бы волей. Это был бы простой инстинкт, простое влечение, стремление. Всякий, кто отрицает свободу, должен вместе с тем отрицать и волю. Из всего этого вытекает неминуемо такое следствие, кто считает свободу во вместе с тем и нравственность за простую иллюзию. Для того и вся наша духовная жизнь есть не что иное, как какой-то призрак и обман. Если сознание свободы, не изводится на степень пустого облегчения, то и всякому другому содержанию нашего сознания угрожает та же участь. С этим должен согласиться всякий, кто не может доказать, почему именно только сознание свободы должно считаться иллюзией.

Но, говорят, есть ещё другие, более прочные основания, в силу которых нельзя допустить свободы воли в человеке. Какие же это основания? Прежде всего, ссылаются здесь на принцип причинности. Свобода воли стоит будто бы в противоречии с этим принципом, и этого противоречия никак нельзя примирить. Если бы это было действительно так, то, конечно, победа была бы на стороне противника к свободе. Никто не отрицает этого великого принципа и не говорит ничего против его важности. Но словами причинность, причины и действия, основания и следствия мы выражаем отвлечённые понятия, имеющие слишком широкий смысл и значение. Как же, спрашивается, понимать этот так называемый закон причинности не есть что-либо данное нам извне и воспринимаемое нашими чувствами.

Никакая сила, никакая причина не доступна нашему восприятию. Мы всегда воспринимаем только действие известной силы или причины. Поэтому принцип причинности всецело основывается на логическом законе. Этот закон вынуждает нас признать, что все случающееся, изменяющееся и происходящее в природе предполагает собой известную силу или деятельность, посредством которой оно происходит. Закон этот имеет для нас, безусловно, всеобщее значение. Он есть только выражение логической необходимости, которая управляет нашей мыслью и неразрывно связана с её существом. Вот почему мы всегда невольно следуем этому закону. Как только встречается нам какое-либо изменение, мы тотчас же предполагаем тут известное основание или причину. Мы делаем это даже тогда, когда предполагаемую причину ни узнать, ни доказать не можем. На этом только основании естествознание и имеет право трактовать о силах, действующих в природе, хотя эти силы (как, например, силы электричества, магнетизма, нервных отправлений) так мало ещё известны, что ни закона, ни способа их действия нельзя определить точным образом.

Этому общему логическому закону, очевидно, нисколько не противоречит свобода воли. Закон этот требует только того, чтобы мы на всё, что случается, смотрели как на действие известной причины. Человеческая воля, как способность останавливать сознание на известных влечениях и стремлениях, взвешивать их и обсуждать и наконец, свободно решаться на то или другое, очевидно, и есть причина свободных актов воли и поступков человека. Все они исходят от этой силы. В ней же непосредственно дана и свобода, так как эта последняя, в сущности, тождественна с этой силой. Это одна из тех сил, которые всецело принадлежат человеческой душе и её существу, подобно тому, как сила тяжести существенно принадлежит материи. Конечно, эта сила должна иметь в свою очередь причину своего бытия, - потому что и сам человек имеет и имел начало бытия - но в естествознании не спрашивают обычно о том, какая причина тяжести. В этом случае на самую тяжесть смотрят как на последнюю причину, и этим удовлетворяются.

Точно также следует поступать и по отношению к вопросу о свободе человека. Зачем нам спрашивать об основании и причине свободы? Если естествознание имеет право смотреть

на силу тяжести, как на причину всего, что происходит в природе, то и мы имеем такое же право в отношении к свободе воли. Мы совершенно можем считать её причиной тех психических явлений, которые называются актами воли и поступками человека. Свобода воли, поэтому также мало противоречит принципу причинности, как и сила тяжести.

Но, говорят, этот принцип господствует всюду в природе. Всё здесь соединено будто бы сплошной, непрерывной связью причин и действий, и каждое явление обязательно вытекает из данных условий, состояний и отношений действующих в природе сил. Свобода, говорят, противоречит этой причинной связи. Она предполагает собой такие действия, которые должны происходить иначе, чем всё происходящее в природе. Это будут действия не обязательные. Так думают многие, особенно из естествоиспытателей. Они считают это даже за аксиому, имеющую будто бы вполне научное значение. Но действительно ли это аксиома?

Не есть ли это один из тех традиционных догматов, в которые естествознание часто, безусловно, и безотчетно верит, несмотря на свою прославляемую точность? Закон причинности требует единственно только того, чтобы для всех действий, перемен и событий в природе были известны причины. Если эти причины в свою очередь бывают только действиями других причин, то мы опять должны искать этих причин. Там, где одно действие связано с другим и становится причиной нового действия, образуется обыкновенно цепь взаимно связанных между собой причин и действий. Это и составляет то, что называют причинным сцеплением.

В природе, насколько мы её знаем, всякая причинная деятельность, будучи обусловлена другими, возбуждающими её и содействующими ей силами, бывает в свою очередь только действием других причин. В понятие причины только то и заключается, что каждая причина непременно должна иметь то или иное действие. Причиной мы считаем ту силу, которая обнаруживается в известной деятельности и в известных действиях. Если предположить, что каждая причина имеет то или иное действие, а это действие в свою очередь снова обнаруживается или, при известных обстоятельствах, может обнаружить себя такой или иной деятельностью, то причинное сцепление будет вытекать уже из самого понятия причины.

Но с какой бы стороны мы ни смотрели на дело, всё-таки причинная связь сама по себе не является какой-то безусловной, всё определяющей необходимостью. Конечно, действие непременно должно последовать там, где действует известная причина. Но необходимость здесь заключается только в том, что непременно возникает какое-либо действие. Какого рода будет это действие и появится ли именно то, а не другое действие, это зависит уже от свойств причины. Каждая деятельная сила должна иметь известное действие — это необходимо; но не обязательно то, чтобы каждая сила была постоянно деятельной силой.

Естествознание, напротив, доказывает, что в природе существуют только условные силы, то есть такие, которые остаются без действий до тех пор, пока не появятся условия их деятельности. Именно другие действующие при этом силы. Стало быть, есть в природе силы, которые хотя и могут действовать, но не должны обязательно действовать постоянно и везде. Правда, если сознание утверждает с тем вместе, что в природе действуют только такие силы, которые необходимо должны действовать определённым образом, как скоро наступят условия их деятельности.

Но, во-первых, всеобщность этого положения сомнительна, и её ничем нельзя доказать. Во-вторых, если бы даже это и было справедливо, всё-таки отсюда никак не следует, чтобы рядом с силами природы не могло быть других сил, которые не должны действовать обязательно, хотя бы и наступили условия их деятельности. Если бы вполне было

несомненно, что в природе совершенно нет никаких таких сил, и что всякая действующая сила может производить только одно какое-нибудь строгое определённое действие, тогда ещё можно было бы говорить о причинной связи и вытекающей отсюда всеобщей неизбежности.

Можно было бы думать, что в силу этой неизбежности всё происходящее, в природе, должно происходить именно так, а не иначе. Но, несомненно, ли это вот в чём дело? А в таком случае могут, значит, быть в природе такие факты и действия, которые, будучи даже частями или членами всеобщей причинной связи, не происходят, однако ж, обязательно и не должны непременно иметь такое, а не иное свойство. Что высказанные сейчас предположения несостоятельны, это очевидно. Все признают, что понятия о силе не заключают в себе какой-то безусловной необходимости действия, а отсюда прямо следует, что могут быть в природе силы особого рода. Это силы свободные, они не подлежат никакому принуждению, не могут действовать и не действовать.

Кроме того, в понятии о силе не содержится того, что каждая сила должна производить постоянно и везде одно и то же строго определённое действие. Значит, вполне возможно предположить существование таких сил, которые, по своим свойствам, способны действовать различным образом. Такие силы могут направлять свой природный способ действия на различные объекты, от чего и будут происходить различные действия. Такие силы не только возможны, но и действительно существуют.

Итак, при более тщательном и строгом разборе дела мы получаем совершенно другие результаты. Оказывается, что всё происходящее в природе не только не подтверждает предположений о всеобщей неизбежности (предопределенности), господствующей в природе, но скорее даёт основания для противоположных предположений.

Принцип причинности, как его понимает естествознание, был сформулирован Фехнером. Этот высоко заслуженный теоретик в области естествознания формулирует его так: «Если встречаются где-нибудь одни и те же обстоятельства, какие бы они ни были, то повторяются при этом одни и те же следствия; при других же обстоятельствах бывают иные следствия». В другом месте он говорит: «Всеобщий закон, на основании которого составляется само понятие о законе и который подчиняет себе все отдельные законы, состоит в том, что при одних и тех же условиях всегда и везде происходит одно и то же, а при других условиях — другое». Это положение, очевидно, прямо вытекает из первого основного логического закона — закона тождества и противоречия. Оно выражено в такой строгой и решительной форме, что, видимо, оно благоприятствует гипотезе всеобщей и безусловной необходимости, и ни один натуралист, ни один детерминист не станет с ним спорить.

Но послушаем, что говорит далее тот же самый Фехнер: «Одни и те же обстоятельства никогда и нигде не повторяются вполне. Да этого и не требует упомянутый Высший Закон». Это положение тоже до такой степени очевидно и неоспоримо, что никто не может не согласиться с ним. В самом деле, что мы видим в явлениях природы, ежедневно совершающихся пред нами? При самом даже белом взгляде на эти явления, мы замечаем, что, несмотря на закономерность течения и явления природы, здесь не встречается никаких повторений. В природе не только никогда не случалось всегда и везде одно и то же, но, напротив, в каждом отдельном случае, каждое отдельное явление представляет собой нечто различное. Нет в природе двух совершенно одинаковых причин. Нет двух совершенно одинаковых кусков одного и того же камня. Нет двух совершенно одинаковых листьев одного и того же дерева. Наконец, нет двух совершенно одинаковых лиц одной и той же курицы. Тепло и холод, ветер и погода, грозы, землетрясения и вулканическое извержение, от которых зависит преимущественно все случившееся в природе, до такой степени

изменчивы, что изменчивость их вошла в пословицу. И доселе еще не удалось отыскать основания и закона их изменчивости.

Спрашивается теперь, откуда эта изменчивая игра явлений природы, это разнообразие следствий при одних и тех же, потом равномерно действующих причинах? Если действующие в природе силы одни и те же, если они действуют постоянно одни и тем же, строго определённым образом, если они должны непременно действовать, как скоро наступают условия их деятельности, и если, наконец, каждая сила может производить только одно и то же, строго определённое действие, то, очевидно, всякое разнообразие явлений природы, всякая изменчивость результатов действий этих сил не только непонятны, но и совершенно немыслимы. Все это находится в полном противоречии с высказанным предположением о всеобщей и безусловной необходимости в природе и опровергает его. Так же, как верно то, что А = А, и положение: А = не А немыслимо для нас, так же верно и то, что одни и те же причины должны постоянно и везде вызывать одни и те же действия.

Говорят, что действующие в природе силы условны, и обстоятельства, условия их деятельности постоянно изменяются. Вот откуда, якобы, и возникает разнообразие в явлениях природы. Но это не объясняет сути дела. Если так называемые обстоятельства или условия каким-либо образом участвуют в том, что за определёнными причинами следуют определённые действия, то, очевидно, они должны действовать вместе с этими причинами и, следовательно, быть точно такими же действующими силами или проявлениями действующих сил. Перед нами, таким образом, снова встаёт альтернатива: мы должны допустить, что это либо силы свободные, то есть такие, которые могут действовать так или иначе, либо силы неизбежные, которым свойственен строго определённый способ действия.

При этом снова возникает вопрос: как же понимать разнообразие и изменчивость в действиях сил природы, если этим силам приписывается деятельность необходимая и неизменная? Совершенно одни и те же обстоятельства в природе никогда и нигде не повторяются, напротив, всегда бывают другие, более или менее различные обстоятельства. Какая же, спрашивается, причина этого изменения обстоятельств?

Необходимые силы, действующие, безусловно, необходимым, строго определённым и неизменным образом, очевидно, не могут быть причиной такого изменения. Если бы мы сказали, что изменчивость является следствием или действием неизменного, то в этом положении было бы явное противоречие. Так же верно, что одни и те же причины (обстоятельства) могут иметь только одни и те же действия (следствия); точно так же верно, что неизменные причины могут производить только неизменные действия. Если же они не имеют таких действий, то, очевидно, это вовсе не неизменные, не необходимые причины, а причины свободные. Таким образом, в природе либо существуют взаимодействия свободных сил, либо она, подобно машине, повторяет всегда и везде одни и те же действия.

Каждый, кто признаёт основной логический закон тождества и противоречия и кто не будет утверждать, что четырёхугольный треугольник можно представить себе так же, как и треугольник с тремя углами, должен признать эту дилемму. Естествознание и всякое детерминистическое мировоззрение могут выйти из этой дилеммы только тогда, когда они укроются в убежище ненаучных воззрений. Но по поводу этой дилеммы дают объяснение действующие в природе силы, которые, говорят, бесконечно разнообразны по своему количеству, по степени и мере их действия. Первоначальное расположение и свойства этих сил были таковы, что от этого должно было происходить в природе круговращение бытия неизменное и строго определённое по своему ходу, результатам, времени и месту; но это круговращение настолько разнообразно по содержанию и велико по объему, что мы не

можем обозреть его ни в одном, ни в другом отношении. Поэтому, будто бы мы и не можем узнать господствующую здесь необходимость. Нам представляется изменчивым то, что, в сущности, совершенно неизменно. Другими словами: кажущееся нам разнообразие бытия и изменчивость обстоятельств основываются будто бы на громадном разнообразии сил, действующих в природе. Уже в самом начале результаты деятельности этих сил были неодинаковы.

Происшедшие отсюда действия и взаимодействия сил достигли такого разнообразия, что одни и те же явления могут повторяться только спустя необозримо длинные периоды времени. Всё же, происходящее в течение этих периодов — все возникающие в это время вещи, перемены, события, случаи должны казаться нам отличными друг от друга. Конечно, машина может быть так составлена, что она может производить не только одновременно, но и по очереди множество самых разнообразных действий. Пока машина не начнёт снова работать, ряд этих действий может быть столь длинен, что никакой глаз, находящийся внутри машины, не сможет обозреть их и понять их необходимость. Всё это может быть, но так как речь идет только о возможности, это будет лишь гипотеза. Насколько вероятна эта гипотеза и нет ли другой гипотезы, более вероятной?

Оправдание гипотезы, как известно, зависит целиком от степени её вероятности. Этого общепризнанного положения должен придерживаться каждый, кто не хочет уничтожения науки. Упомянутая гипотеза противоречит прежде всего основным выводам геологических и палеонтологических исследований. Согласно этим исследованиям, земной шар, а вместе с ним и царства растительное и животное, в своём развитии и образовании пережили различные эпохи, пока геологическое и климатическое состояние земли не установилось и не упрочилось. Если допустить гипотезу круговращения бытия, о которой мы сказали выше, то из неё будет следовать, что земля снова возвращается к своим прежним ступеням развития, чтобы производить их вновь. Но это не только противоречит понятию развития, от которого не может отречься геология, но в свете настоящего положения вещей представляется настолько непонятным, что даже самые крайние приверженцы детерминизма и механического мировоззрения не могут не считать это абсурдом.

Ещё нелепее становится эта гипотеза, если принять, хотя бы в общих чертах, кантовско-лапласовскую теорию, образованную на основании тех принципов, которые вообще лежат в основе естествознания. Наконец, естествознание считает несомненным тот факт, что жизнь и движение в природе сохраняются только вследствие постоянного нарушения и восстановления равновесия действующих в природе сил, особенно теплоты и химических и электромагнитных сил. Без этого условия в природе был бы вечный покой, и наступила бы смерть для всех органических существ. В этом факте уже само собой заключено предположение, что силы природы, по крайней мере, некоторые из них, могут нарушать определённую законом меру их деятельности и, следовательно, отступать от закона в некоторых пунктах. Этому факту, очевидно, противоречит упомянутая гипотеза, предполагающая твёрдо установленную, неизменную и всегда равную деятельность всех сил природы.

С другой стороны, как мы сказали, могут быть в природе свободные силы в упомянутом выше смысле этого слова. Если мы допустим это предположение, то понятными сделаются разнообразие бытия и изменяемость обстоятельств. Они будут основываться на том, что в деятельности необходимых (естественных) причин участвуют свободные силы (духовные), и таким образом видоизменяют действия первых. Назовём это также гипотезой. Но между этой гипотезой и той, которую делают детерминисты, существует большая разница. Детерминистическая гипотеза настолько сложна, что мы едва можем представить себе её содержание, тогда как гипотеза, допускающая свободные силы в природе, поражает нас своей простотой. Первая противоречит упомянутым выше результатам естествознания и,

вопреки этому последнему, допускает неизмеримое разнообразие действующих в природе сил, тогда как вторая совершенно согласуется с этими результатами и может допустить любое количество действующих в природе сил.

Первая не в состоянии объяснить, почему одни и те же обстоятельства, если (по выражению Фехнера) не «вполне», то по крайней мере отчасти возвращаются, или, выражаясь точнее, почему несмотря на господствующую в природе сплошную, постоянно повторяющуюся равномерность бытия и на общий для всех порядок и законосообразность, мы видим здесь в частности огромное разнообразие и изменяемость явлений. При помощи же нашей гипотезы очень легко объяснить эти факты. Свободные силы не уничтожают законосообразной деятельности общих сил природы, они могут только видоизменять действие этих сил в отдельных случаях. В самом деле, даже человек, как бы он ни напрягал свои силы, не в состоянии уничтожить повсеместного действия в природе закона гравитации, равно как и законов физических, химических и органических. Он может, и то с помощью сил природы, только направлять, усиливать или ослаблять действия этих законов в каком-либо отдельном случае.

Наконец, по свидетельству нашего сознания, мы не можем не считать нашу волю силой свободной в упомянутом выше смысле этого слова и не можем не стремиться к свободному, ничем не связанному проявлению её. Это для нас неоспоримый факт, а между тем детерминистическая гипотеза прямо противоречит этому факту. Пока она не разрешит это противоречие, ей никогда нельзя приписать научного значения.

Относительно свободы воли высказывают сомнения не только естествоиспытатели, реалисты и материалисты, но даже люди с идеалистическим направлением, верующие в Бога. По мнению последних, свобода воли несовместима, будто бы, с идеей Бога как существа всемогущего и абсолютной причины всего существующего. Возражение это не имеет силы уже потому, что идеи Бога и её реальности мы не можем предполагать прямо и построить a priori, если хотим стоять на научной точке зрения. Мы знаем о Боге, Его бытии и существе только то, что открывает нам о Нём наш мир (природа и человечество) и что может быть строго логически выведено из наблюдений над природой.

Предположим, что научное понимание природы и человека привело нас к такому понятию о Боге, с которым совершенно не совместимо понятие абсолютной причинности; или представим, что абсолютная причинность стоит в противоречии с каким-нибудь твердо установленным научным фактом, например, с фактом свободы воли человека или с каким-либо другим. Тогда, очевидно, в наше понятие о Боге не может войти абсолютная причинность. Но упомянутое возражение само собой упадет, если будет доказано, что на самом деле нет никакого противоречия между свободой воли человека и предполагаемой абсолютной причинностью. Доказать это не трудно. В самом деле, абсолютную причину мы необходимо должны представлять себе как причину совершенно самодеятельную, следовательно, свободную и самоопределяющуюся. Это неизбежно следует из понятия абсолютности и безусловности.

Если бы на неё влияла какая-нибудь другая сила, и она зависела бы от этой силы, то ей, конечно, нельзя было бы приписать свойств безусловности и абсолютности. Но вместе с тем в понятии абсолютной силы заключается и то, что она имеет власть сама над собой. Не будучи связана в своей деятельности никакими посторонними ограничениями, она может сама себе ставить границы и определять меру своей деятельности. Она не была бы абсолютной силой, если бы лишена была этой власти. В этой невозможности ограничивать себя саму заключалось бы ограничение её власти. Она не была бы безусловной самостоятельной силой, если бы она не могла сама назначать своей деятельности известное направление, известную степень интенсивности и экстенсивности. Без этого

условия её деятельность, хотя она и исходила бы от неё самой, превратилась бы во что-то безмерное, безграничное, совершенно неопределенное, а потому и непонятное для нас. Деятельность эта не сопровождалась бы никакими определенными результатами, а результат неопределённый нельзя назвать результатом в собственном смысле слова. Короче сказать: она не была бы силой всемогущей, если бы не имела власти сама над собой.

Как причина абсолютная, безусловная и неограниченная, она может производить двоякого рода силы. Одни из них способствуют достижению установленных ею целей, тем, что их деятельность совершается непреодолимо и подчинена законам необходимости. Эти силы представляют собой подобие абсолютной причины как силы безусловной, тогда как последняя может создать и такие силы (существа), которые, обладая самоопределением, действуют сообразно с целями и мотивами, ими самими заданными. Эти силы служат отображением абсолютной причины как силы свободной. В существе абсолютной причины необходимость и свобода составляют нечто единое, неразделимое; поэтому она, хотя и распределяет в своём творении ту и другую по различным центрам сил (необходимость присуща внешней природе, а свобода существам духовным), всё же образуют одно гармоническое целое. И самой свободе она может даровать весьма различную меру интенсивности и экстенсивности. Она может создать такие свободные силы, относительно которых её собственная причинность ограничивается в значительной степени.

Силам этим предоставляется очень широкое поле для их собственной деятельности, но могут быть созданы ею и такие силы, которым назначен весьма ограниченный круг деятельности. Последнего рода силы, принимая участие в общей причинной связи, которой подчинён код природы, могут видоизменять эту связь только в каких-нибудь частностях. Поэтому нам и кажется, будто они совершенно ничего не значат по отношению к господствующей во всей природе необходимости. Если есть Бог, Творец мира, то творение свободных сил самоопределяющихся существ должно служить высшим обнаружением Его абсолютного всемогущества. Человек гордится своей деятельностью. А между тем, ничто так не унижает его, как мысль, что Бог может создавать только машины или существа, не самостоятельные и не самодеятельные.

С этим теологическим возражением тесно связано другое. Основанием его служит вера в Бога, как мироправителя и руководителя истории человечества. Субъективная и индивидуальная свобода воли, говорят, противоречит строго определённому и подчинённому неизменным законам течению истории. История представляет нам собою выразившийся в определённых фазах и степенях ход развития человеческой природы, начиная от первоначальных грубых форм её обнаружения и оканчивая высшей культурой, высшим интеллектуальным и нравственным образованием. Этот ход развития человечества указывает на какую-то определённую, хотя и не вполне известную нам цель. Если допустить индивидуальную свободу каждого человека, то такой строго определённый ход истории будет, говорят, вещью невозможным. При индивидуальной свободе история превратилась бы в какой-то беспорядочный хаос произвольных, бессвязных, противоречащих друг другу событий.

Всякий, кто признаёт свободу воли, должен, конечно, согласиться, что поступки каждого отдельного человека могут стоять в противоречии с основным положением, на котором опирается это возражение, именно с идеей предустановленного хода истории, управляемого известным законом и целью.

Но из этого вовсе не следует, чтобы такой ход был, безусловно, невозможен при свободе человека. Представим себе, что в роде человеческом происходит то же самое, что совершается в природе, и тогда не будет для нас никаких затруднений в решении этого

вопроса. Отступление от общих законов природы в отдельных случаях не только возможно, но, как мы сказали выше, и действительно существует: однако в природе вообще господствует всюду порядок и закономерность. После каждого отдельного нарушения общих законов природы обязательно наступает восстановление их. То же самое бывает и в истории человечества. Отдельный человек, в силу индивидуальной свободы, может совершать такие действия, которые противоречат законам развития человечества и предустановленному ходу истории; но такие действия могут только замедлять, разрабатывать ход истории и отклонять его от прямой линии, но они не могут уничтожить его. Результат их, как показывает история, бывает скоропреходящий.

Он обычно парализуется или событиями, совершающимися в природе, или же противоположными действиями других людей. Последние совершаются с внутренней необходимостью, но при полной свободе в отношении к решимости, и, значит, вытекают с этой стороны из существа человеческой свободы. Безчисленное множество индивидуально различных людей свободно решается на то или другое, отсюда и вытекает необходимость такого великого разнообразия в самых их действиях. Мы не можем себе представить, чтобы все различные индивидуумы действовали одинаково, имели одни и те же планы и намерения. Поэтому необходимо допустить, что за действиями людей, нарушающими и замедляющими ход истории, всегда будут следовать действия противоположного характера, которые уничтожают это нарушение и замедление. Свобода как фактор истории сама собой исправляет дело. Она постоянно и везде производит действия только свободные, вытекающие из самоопределения индивидуумов, но эти действия часто различны до противоположности, сталкиваясь друг с другом, взаимно парализуя себя, и только те из них имеют продолжительные последствия и большую устойчивость, которые соответствуют законосообразному ходу всемирной истории.

Если в этом ходе есть какой-нибудь закон, то закон этот может обнаруживаться только способствованием таким человеческим действиям, которые обозначают собой дальнейшее поступательное движение в процессе всемирной истории. И наоборот, отдельные действия смертных людей могут иметь продолжительные и отдалённые последствия только потому, что непреложный закон предохраняет их от уничтожения. Факт, что существуют человеческие действия с последствиями как бы неизгладимыми и неограниченными временем, служит самым убедительным доказательством законосообразного хода всемирной истории; но вместе с тем этот факт ясно доказывает и то, что существует свобода воли. Безчисленное множество самых разнородных действий человеческих становится для нас понятным только в том случае, если мы допустим свободную решимость отдельных людей на те или другие поступки.

Мы коснулись теологического и исторического возражений против свободы воли. Первое считает свободу воли несовместимой с понятием о Боге как абсолютной причине всего существующего, а второе видит в свободе противоречие причинной связи и законосообразности, господствующей во всемирной истории. Эти возражения можно назвать логическими возражениями. Здесь ссылаются на несовместимость понятия о свободе с понятием о причинности. Свободная сила, говорят, есть что-то само по себе неопределенное. Только при этом условии мы можем понять, как она может по своему произволу действовать и не действовать, совершать то или другое, колебаться между двумя противоположностями. Такая неопределённая сила могла бы, очевидно, совершать и деятельность также неопределённую. Результатом её должно было бы быть не то или другое определённое действие, а нечто совершенно непонятное для нас, чуждое всякой формы и всякого содержания. Это, говорят, немыслимо для нас и противоречит опыту, по свидетельству которого каждый человеческий поступок, подобно всем явлениям природы, представляет собой определённое следствие известных причин. Итак, свобода невозможна будто бы ни с логической, ни с эмпирической точки зрения.

Люди, делающие это возражение, смотрят на свободу человека как на какой-то беспорядочный и безвязный произвол, обнаруживающийся каким-то безпричинным расположением делать что-нибудь или не делать и как на какую-то неограниченную возможность действовать так или иначе. Если понимать свободу воли в этом смысле, то, конечно, упомянутое возражение будет иметь смысл и значение. К сожалению, нужно сознаться, что философы и богословы нередко употребляют безразлично слова: свобода и произвол, и смешивают то и другое. Это обстоятельство, между прочим, много способствовало тому недоверию, с которым обычно относятся к свободе воли. На самом деле свобода воли, как понимаем мы её, вовсе не есть какой-то произвол, и сознание свободы не знает ни о каком таком произволе.

Свобода воли — это есть только свобода выбора. Она состоит в том, что мы выбираем делать нам что-нибудь или не делать, и если мы решили что-нибудь делать, то опять выбираем из двух или нескольких возможных действий какое-нибудь одно. Но при этом надо заметить, что решение наше всегда и везде совершается в строго определённом и весьма ограниченном круге объективно возможных поступков и субъективно возможных целей и мотивов. Кроме того, свобода основывается на определённом течении и определённой среде, имеющей определённый способ действия. Она, как мы сказали выше, есть только обнаруженные влечения нашей души к проявлению своего Я. Отдельные акты, в которых выражается это, и составляют то, что называется обычно актами воли. Соответствующие этим актам действия или остановки в действиях относятся к нам опять, как внешнее к внутреннему, как явления к своей сущности. Акты эти душа выполняет определённым всегда себе равным способом. Она приводит к сознанию свои стремления и желания, задерживает их в сознании, подвергает их обсуждению и оценке.

Можно ли поэтому сказать, что свобода воли обнаруживается каким-то совершенно произвольным, постоянно изменчивым и беспорядочным образом действия? Кроме того, в актах нашей воли, как было сказано выше, принимает участие свойственная нашей душе сила различения, от которой зависит сознание и самосознание. Свобода воли необходимо связана с этой силой и не может обойтись без неё. Сила различения в свою очередь действует опять строго определённым образом. Различия чувственных ощущений, чувствований, влечений, стремлений и прочее совершаются в душе по известным законам и нормам (именно по законам логики и категориям). По тем же законам и нормам душа наша в акте воли устанавливает различение в себе самой и даёт своему Я определённое направление. То и другое совершается при посредстве одной и той же силы различения: только в первом случае душа наша, пользуясь этой силой, делает различение по отношению к данным своим состояниям и внешним предметам, а во втором случае даёт определённое направление себе самой или своей воле. Отсюда различие в обоих случаях направляется на разные объекты: там на данные определённые состояния нашей души и внешних предметов, а здесь на данные мотивы нашей воли и на данную возможность различных решений воли и различных действий.

Поэтому свобода решимости состоит не в том, что душа наша может действовать произвольно или как ей угодно, но только в том, что она склоняется на известный мотив и поступок не по необходимости. Она может и не совершать этого поступка или следовать другому мотиву. Таким образом, на эту возможность вовсе нельзя смотреть как на какую-то неопределённость нашей воли. Она указывает скорее на её самостоятельность, на её способность действовать и не действовать и направлять свою деятельность на различные объекты. Способность эта в известной мере принадлежит всем силам природы. Так, например, и сила электричества может оставаться не деятельной. Она действует в стекле и смоле только тогда, когда эти последние подвергнуты трению. Будучи направлена на различные предметы, она может также производить весьма различные действия: действуя на воду, она химически разлагает её, кислород она озонирует, железо намагничивает и

прочее. Различие между электричеством и силой воли состоит только в том, что электричество приводится в действие и направляется на тот или другой предмет другими силами, а свободная воля сама определяет себя к деятельности и сама направляется к тому или другому предмету.

Сколь бы ни было важно и значительное это различие, оно не даёт никакого права на то, чтобы свободу упрекать в какой-то неопределённости. Электричество, как известно, возбуждается к деятельности другими силами и, смотря по обстоятельствам, направляется к тому или другому предмету, от чего и происходят самые разнородные его действия, но из-за этого мы не называем его силой, действующей каким-то неопределённым образом. Воля наша делает то же самое только без содействия и участия других сил. Какое же мы имеем право обвинять её в неопределённости действия?

То же смешение понятий, о котором мы сейчас упомянули, обнаруживается и в четвертом возражении против свободы воли. Возражение это основывается на возникшей недавно науке — статистике. Численные данные этой науки приводят некоторых недальновидных приверженцев свободы воли в смущение. Так называемая криминальная статистика показывает, что среднее число не только преступлений вообще, но и частных их видов, как-то: смертоубийств, грабежей, краж и пр., постоянно бывает одно и то же; при этом случаи преступлений увеличиваются или уменьшаются с увеличением или уменьшением народонаселения. Так как средним числом везде рождается определенное и притом почти равное число девочек и мальчиков с небольшим только перевесом количества последних, то прямой вывод отсюда, говорят, тот, что средним числом является на свет определенное количество людей, обреченных как бы самой природой на совершение известных преступлений. Таким образом, совершает или не совершает человек известный поступок — это зависит не от свободного его решения, но от тех свойств, которые дала ему природа.

Возражение, по-видимому, основательное. Но если глубже вникнуть в дело, то оказывается, что статистические данные не настолько тверды, чтобы ими можно было оправдать тот вывод, какой из них делают. Во-первых, количество преступлений вовсе не одно и то же во всех странах и у всех народов. В Англии оно иное, чем во Франции, в Германии иное, чем в Италии и России. Мы не говорим о Турции, Персии, Индии, Китае и негритянских племенах Африки. В этих странах мы найдем еще больше разницы в количестве преступлений.

Во-вторых, даже в одной и той же стране у одного и того же народа количество преступлений значительно видоизменяется в зависимости от того, благоприятствуют или не благоприятствуют этому обстоятельства. Преступления обыкновенно увеличиваются с увеличением бедности и нужды в народе и уменьшаются с возрастанием его благосостояния, с наступлением благоприятных обстоятельств для его торговли, промышленности и проч.

В-третьих, численные данные обнимают собою только те поступки, которые считаются преступлениями и наказываются согласно законам, действующим в различных государствах, но об этих законах никак нельзя сказать, чтобы они везде были одни и те же. То, что в одном месте считается преступлением, в другом часто не подлежит никакому наказанию.

В-четвертых, численные данные касаются только тех преступлений, которые сделались публичными. На преступления скрытые здесь не обращается внимание. Как велико количество этих последних преступлений, об этом ничего нельзя сказать даже вероятного. Это зависит от случайных обстоятельств, и, между прочим, от устройства полиции, от большего или меньшего надзора, энергии и способностей полицейских чиновников.

В-пятых, численные данные даже в одной и той же стране, при одних и тех же условиях и обстоятельствах, вовсе не до такой степени постоянны, как это утверждают, вопреки фактам, материалистически настроенные статистики. Так, в Англии и Уэльском княжестве "из преступников, подлежащих ведению полиции, совершается ежегодно на 1000 жителей от 19 до 21", т. е. в различные годы число это колеблется между 19 и 21. Эта разница не так незначительна, чтобы на нее не обращать внимания, как это делают материалисты. При 1 000 000 жителей она возрастает до разницы между 19 000 и 21 000, а при 10 миллионах увеличивается до разницы между 190 000 и 210 000. Да и сами преступления вовсе не бывают одни и те же. Напротив, статистика прямо говорит, что с "50-х годов преступления сделались совершенно иными. Преступления грубые, соединенные с насилием, уменьшились, между тем как преступления утонченные, как-то: злонамеренное банкротство, подлог и т.п., увеличились" (Gr. Schmoller, Über die Resultate der Bevölkerungs- und Moralstatistik. Berlin, 1871). Таким образом, в течение далее такого, относительно короткого периода времени есть разница, как в числе, так и в роде преступлений.

Наконец, в-шестых, "ненужно забывать, что весьма многие наши наблюдения, особенно насколько они касаются культурной и нравственной статистики, очень недавние. Они существуют только несколько лет или десятилетий. Указывая на известного рода устойчивость и неподвижность человечества в нравственном отношении за этот период времени, они в то же время не говорят ничего против великих, но медленных успехов человечества в течение столетий" (Schmoller). Значит, статистика вообще не может еще решить, существует ли в нравственном отношении прогресс или неподвижность, т.е. не может сказать, возрастает ли у человека сила самообладания, а следовательно и свобода, или же она остается постоянно одной и той же.

Если же данные статистики не вполне тверды, то они, очевидно, не доказывают того, что хотят выводить из них. Говорят, что срединным числом рождается везде одинаковое число детей мужского и женского пола, а потому является на свет одинаковое число преступников, так что известная часть человечества от природы уже предназначена к тому, чтобы совершать известные преступления. Но этот вывод был бы справедлив только в том случае, если бы всегда и везде без исключения количество преступлений было одно и то же. А этого, как мы видели, вообще сказать нельзя.

Возьмем дело частное. Предположим, что у одного и того же народа, при одних и тех же условиях и отношениях, количество преступлений средним числом бывает одно и то же. Но и отсюда ничего не следует по отношению к свободе воли. Если считать волю каким-то абстрактным произволом, который не имеет никаких оснований и мотивов, то, конечно, этот аргумент имеет некоторое значение. Но он ничего не доказывает по отношению к свободе воли в ее настоящем смысле. Свобода воли, как мы говорили выше, состоит только в свободном решении следовать одному какому-нибудь из данных побуждений, имеющих свое основание в человеческой природе. В ряду следующих друг за другом поколений побуждения эти не только в одинаковом количестве, но и с одинаковой степенью силы могут снова возникать у одного и того же числа индивидуумов. Неудивительно поэтому, что почти одно и то же число людей каждого поколения, при одних и тех же условиях и обстоятельствах, решается на одни и те же поступки.

Из этого вовсе однако не следует, будто каждый индивидуум должен непременно решаться на то, а не на другое. Объясним это примером. При игре в рулетку на тысячу оборотов круга, которые следуют друг за другом, обыкновенно средним числом попадают одинаковое число раз как на красное, так и на черное. То же бывает и с людьми. Из тысячи людей каждого поколения, живущих при одних и тех же условиях и находящихся под влиянием одинаковых импульсов, почти одинаковое число людей решается на одно и одинаковое число их решается на другое, хотя никто из них не бывает вынужден решаться именно на то, а не на

другое. Факт этот доказывает только то, что свобода воли не противоречит всеобщему логическому закону: из равного вытекает равное. По этому закону одни и те же силы при одних и тех же условиях производят одни и те же действия. Отсюда, при одинаковой свободе воли у одинакового количества одинаковых людей, находящихся при одних и тех же обстоятельствах и под влиянием одних и тех же импульсов, происходит естественно одно и то же количество решений воли с одинаковым характером.

Другими словами: данные статистики, насколько они доказательны, доказывают только то, что возможность индивидуальных различий людей вовсе не беспредельна, но, подобно всякой математической комбинации данных элементов, имеет известные границы. Неудивительно поэтому, что если брать людей в массе, в большом количестве, соответственно так называемому «закону больших чисел», на котором зиждется статистика (Schmoller S. 20), то всегда можно найти одно и то же вообще количество существенно одинаковых индивидуумов с одними и теми же характеристическими свойствами. Если эти индивидуумы находятся в одних и тех же обстоятельствах и состояниях, то в свою очередь одинаковое вообще количество их действует одинаковым образом, т. е. индивидуумы в одинаковом почти количестве будут решаться или в пользу, или против требований права и нравственного закона, хотя каждый из них мог решаться и на то, и на другое. Вот что только и доказывает статистика. Иначе говоря, она подтверждает только ту истину, что свободу воли вполне можно согласить с великим всеобщим принципом причинности.

Из того же логического закона, о котором мы сейчас сказали, следует, что если изменяются обстоятельства и условия, в которых живут и действуют люди, то изменяются и сами действия их. Это подтверждает и статистика. Таким образом, если, например, импульсы, заключающие в себе поводы к преступным действиям против собственности, как то: бедность, нужда, бесправие и безнравственность приобретают у людей значительную силу и влияние, то обыкновенно бывает больше случаев, когда люди следуют этим импульсам, а потому и самое количество соответствующих этому преступлений увеличивается. Статистика показывает также, что, в силу того же логического закона, там, где религия и добрые нравы пустили глубокие корни, общественная мораль даже и в дурные времена подвергается только незначительным колебаниям, и, значит, не одни только естественные, но и нравственные импульсы имеют влияние на состояние общества.

В числе этих импульсов важное значение имеет так называемый дух времени, общественное мнение, преобладающие в данный момент взгляды и убеждения людей. В особенности важно здесь то, признает ли вообще известный народ бытие свободы воли в человеке, или же свобода подвергается сомнению и отрицается. Кто думает, что свобода воли — только иллюзия, что человек на самом деле есть только игрушка своих влечений, желаний и страстей, что он не может противиться им и потому следует всегда сильнейшим из них, тот никогда не будет делать и попыток сопротивляться своим желаниям, но прямо пойдет туда, куда влекут его эти последние. Отсюда, чем более преобладает в известное время у того или другого народа материалистическое мировоззрение и чем более сомневаются в свободе воли, тем меньше люди будут заботиться о самообладании и тем больше они станут следовать влечению страстей и извинять себя невозможностью противиться им. На этом основании всякий детерминист, который, не обсудив как следует дело, на каких-нибудь поверхностных основаниях отвергает свободу воли человека, берет тем самым на себя ответственность за преступные и безнравственные действия всех тех людей, которые следуют его убеждениям.

Наконец, сущность нравственности и понятие о ней служит для некоторых поводом к отрицанию свободы воли. Свободу воли, говорят, нельзя согласить с твердостью и устойчивостью характера, который составляет существенный элемент нравственной природы человека. Если допустить, что человек каждый раз, при одних и тех же условиях и

отношениях, может действовать иначе, чем он действовал прежде, то о твердости и крепости воли, а следовательно о характере вообще, равно как о воспитании, исправлении человека и прочее, не может быть и речи. Очевидно, что факт, что люди вообще не безхарактерны, и имеют твердый, определенный характер и что воспитание имеет большое влияние на человека, прямо противоречит свободе воли.

Возражение это опять вытекает из ложного понятия о воле, как о каком-то произволе, который ни на чем не основывается и не имеет под собою никакой почвы. В применении к такой ложной свободе возражение это имеет силу, но оно не имеет никакого значения по отношению к истинной свободе человека. Прежде всего, что касается воспитания, то всякое воспитание, имеющее в виду нравственную цель, предполагает собою свободу воли. Без этой последней оно совершенно невозможно, как невозможно для нас воспитание, например камня. Камень, как известно, повинуется закону тяжести. Если бы и человек, подобно камню, безучастно следовал закону своей природы, который обнаруживается в его влечениях, стремлениях и желаниях, то о каком-нибудь влиянии на его волю и на его действия совершенно не могло бы быть и речи. Всякое воспитание с нравственной целью состоит только в том, что человека руководят в деле самообладания. Самообладание же есть не что иное, как самостоятельное обнаружение нашего "я" в противоположность отдельным внутренним или внешним импульсам, возбуждениям и аффектам. Какими средствами должен пользоваться воспитатель для достижения своей цели и как применять эти средства, об этом трактует не искусство, но педагогика.

Главное средство конечно есть наказание. Воспоминание о той боли, которая соединяется с наказанием, сдерживает ребенка. Он не будет уже следовать непосредственно своим влечениям и желаниям. Воспоминание это дает ему возможность удерживать их в сознании, обсуждать следствия их и прочее. Чем чаще это делается, тем более будет осуществляться упомянутый выше закон, по которому всякая сила, органическая ли то, или психическая, вследствие упражнения приобретает больше крепости. Отсюда тем легче будет для ребенка оказывать противодействие своим влечениям и желаниям, и наконец, он достигает того, что самообладание обращается у него в привычку. То же самое бывает, когда человек занимается самосовершенствованием или исправлением других людей.

При всяком исправлении самообладание составляет необходимое условие. Исправление в том только и состоит, чтобы постепенно укрепить в человеке самообладание. Следовательно, свобода воли и здесь неизбежно предполагается. Без неё исправление человека невозможно, как невозможно без неё и воспитание. В сущности, эти мысли могут уже служить опровержением упомянутого выше возражения. Возражение это на первый взгляд как будто очень основательно. Свобода воли и твердость воли или характер, казалось бы, несовместимы друг с другом. Но так ли это на самом деле? Что такое называется обыкновенно характером? Слово это употребляется очень часто, но редко соединяют с ним должный смысл.

Характер—это есть выражение целой истории нравственного развития человека. Это—результат множества факторов и элементов. Он имеет свое основание в прирожденных человеку силах и способностях, равно как в их первоначальной мере и степени, обусловливается большим или меньшим образованием этих способностей, воспитанием, жизненными отношениями, образом жизни человека, его привычкой. Но самую главную роль здесь играет упражнение свободы воли. Без этой последней, характер не имел бы никакой ценности и никакого значения. Кто говорит и в то же время понимает то, что он говорит, тот не станет никогда говорить о характере, например камня, растения, устрицы. Ежедневный опыт показывает, что упомянутые выше факторы сами по себе, без упражнения воли, могут дать в результате нечто колеблющееся, непостоянное, неопределенное, словом вместо характера сообщить человеку безхарактерность. Но под влиянием и при содействии их

может с другой стороны образоваться твердый, крепкий и ясный нравственный облик человека. Это мы и разумеем, когда говорим о человеке, что он имеет характер.

Различие результатов в том и другом случае зависит всецело от свободы воли и её упражнения. Для образования характера человек должен постоянно работать над своим самообладанием. Он должен дойти до такого состояния, чтобы самообладание обратилось у него в искусство, в привычку. Тогда только он и может, при всех изменчивых обстоятельствах и отношениях, при разнообразных импульсах, возбуждениях и аффектах, владеть и управлять собою. Тогда только он и бывает в состоянии неуклонно и настойчиво следовать по тому пути, который он свободно избрал, будет ли то путь добродетели или путь порока. В противном случае результатом будет неустойчивость, колебание направо и налево, так сказать, зигзаг в движении, что мы и называем безхарактерностью. Эта противоположность между характером и безхарактерностью, допускающая множество посредствующих ступеней, была бы невозможна, если бы у человека не было свободы.

Если бы каждый человек действовал всегда, сообразуясь только с внешними или внутренними состояниями, обстоятельствами, влияниями и отношениями, в которых он находится, то необходимым следствием этого была бы всеобщая безхарактерность, так как все эти состояния, обстоятельства и влияния постоянно изменяются. Насколько в данном случае образованию характера или безхарактерности могут содействовать, кроме свободы воли, другие факторы, об этом мы не говорим здесь. Таким образом, характер и твердость воли не только не противоречат свободе воли, но они были бы для нас совершенно непонятны, если бы мы стали отрицать свободу воли у человека. Итак, не подлежит никакому сомнению, что свобода воли, понимаемая в надлежащем смысле, прямо вытекает из природы нашей воли. Бытие её подтверждается бесчисленными неоспоримыми фактами. В виду этих фактов все аргументы, выставляемые против неё, не имеют никакого значения.

Не будь у человека свободы воли, тогда об этике и нравственной стороне человеческого существа не может быть и речи. Свобода, как мы сказали выше, нераздельна с волей человека. А существо, у которого нет воли, очевидно, не может иметь никаких прав, никаких обязанностей, никаких юридических и нравственных обязательств. Как бессмысленно говорить о правах и обязанностях камня, точно так же слово "этический" теряет для нас всякий смысл, если сделаются бессмысленными слова: закон, право, долг. Кто отрицает свободу воли, тот должен с тем вместе отрицать все общественные постановления, все государственные и семейные союзы, которые зиждутся, как известно, на понятиях о законе, праве и долге. Если отрицать свободу, то остается только признать все это за бессмысленные традиции или, как говорят некоторые, за наследственные "болезни" народов и настаивать на уничтожении всего этого, чтобы жить подобно животным в лесу в первобытном естественном состоянии.

Составляя необходимое условие нравственной деятельности человека, свобода воли сама в то же время получает нравственное значение и нравственный характер только при понятиях о законе, праве и долге. Она делается свободой в собственном смысле только в противоположность импульсам, вытекающим из нравственной природы человека. Представим себе, что у человека нет никаких нравственных элементов, что он есть только высшее и более сметливое животное, которое в своих хотениях и действиях следует единственно своим потребностям, влечениям и старается удовлетворить только своему стремлению к наслаждению и счастью. В чем тогда состояла бы его свобода? Очевидно, она состояла бы только в обсуждении и решении вопроса о том, какие из возможных действий могли бы доставить большее и самое продолжительное наслаждение.

Тогда о свободе воли в собственном смысле не могло бы быть и речи. Выбор был бы здесь только видимый, кажущийся. В этом случае воля не решалась бы на то или другое, но слепо

повиновалась бы сильнейшему влечению, преобладающей наклонности, представлению о большем наслаждении. У человека не было бы тогда никакой самостоятельности, никакого "я". Подобно животному, он был бы рабом своих влечений и желаний. У него было бы тогда в сравнении с животными какое-то странное преимущество: он обладал бы способностью размышления и обсуждения, а между тем эта способность не давала бы ему ничего, кроме бесполезного и бессмысленного сознания, что он — раб своих влечений и желаний.

Решение нашей воли тогда только бывает свободным и получает нравственный смысл и значение, когда воля противопоставляет себя закону и выбирает следовать или не следовать ему, или, что то же, делает выбор между должным и недолжным. Без этого условия всякий поступок человека был бы таким же чисто естественным явлением, как направление ветра на восток или на запад. Необходимо (без участия воли) или свободно направляется ветер в ту или другую сторону, это само по себе дело совершенно безразличное. Природа оставалась бы природой (без всякого нравственного значения), если бы даже все в ней происходило от действия свободных сил. Поступок в нравственном смысле походил бы на движение ветра только в том случае, если бы допустить не только то, что ветер по произволу может направляться на восток или на запад, но и то, что он противопоставляет себя закону, которому он может следовать и не следовать.

Воля не может давать закон сама себе. Если бы наше "я" само поставляло себе закон, то оно могло бы, когда ему вздумается, и отменять его. Значит, закон дотоле только имел бы значение, пока хочет этого наше "я". Но в таком случае это вовсе не был бы закон. Содержанием его было бы не то, что должно быть, но только то, чего хочет наше "я". Закон, который не требует и не предписывает ничего такого, чего не желает наше "я", стоит в противоречии как с понятием о законе, так и с самим словом "закон".

Но при этом возникает затруднение, которое заставило некогда Канта признать первоначальную автономию разума (свободы воли). Являются вопросы такого рода: как может свобода воли существовать вместе с законом, который она признает, противопоставляет себе и который если не вынуждает, то, по крайней мере, требует того, чтобы воля следовала ему? Не заключается ли в этом требовании самоотрицание свободы воли? Не уничтожается ли свобода воли уже тем самым, что она, по требованию закона, должна решаться именно на то, а не на другое? Наконец, всякий вообще закон, не заключает ли в себе ограничения воли и не имеет ли влияния на волю, а отсюда, не будет ли противоречием признавать свободу воли и в то же время допускать влияние на нее закона и ограничение ее законом?

Эти вопросы могут быть решены удовлетворительно только тогда, когда мы подробно и тщательно исследуем, какое имеют основание и как возникают у нас наши нравственные понятия.

III. Основание и происхождение наших нравственных (этических) понятий.
Возникновение общественной жизни людей и начало нрава и закона. Критический обзор теорий, касающихся этого предмета. Нравственную природу человека нельзя выводить из опыта. Нравственный закон — не первоначальный факт сознания. Он не автономичен и не может быть дан в так называемой общей воле. Есть ли врождённые нравственные идеи? Так называемый разум как источник нравственности. Никакой закон не существует без соответствующего ему чувства долга. Чувство долга есть нечто первоначальное, всеобщее. Чувство обязанности и совесть. Откуда возникает чувство долга? Начало его в нравственном назначении человека. Чувство долга и стремление к совершенству.

Опыт и история показывают, что соединение людей в обществе нигде не обходилось без того, что обыкновенно называется обычаями, правом и законом. Последние всегда и везде были обязательными нормами, с которыми должен был сообразовывать свою жизнь и деятельность каждый индивидуум. Мало того, даже семья, эта первичная форма социального союза, не могла бы существовать, если бы в ней воля отца или матери не выступала место закона.

Это — факт, безусловно, всеобщий. Подтверждение его мы находим во все времена и у всех народов. Очевидно, он имеет свое основание в первоначальных основных элементах человеческой природы. Этика должна объяснить этот факт, то есть показать, как он вытекает из тех факторов, которые лежат в его основе. В этом факте мы видим, что закон и свобода воли всегда и везде существуют вместе и противополагаются друг другу, что между ними всюду бывает постоянное отношение и связь.

Конечно, не дело этики решать спорный вопрос о первоначальном происхождении государств. Если решение этого вопроса возможно, то его скорее всего должна решать история права и государств. Как бы ни образовался исторически народный и государственный союз, возник ли он мало-помалу из семейной жизни, или же причиной его возникновения был необузданный эгоизм, своеволие, властолюбие и корыстолюбие, а отсюда преобладание сильных над слабыми — для этики это все равно. Для нее важно то, почему никакое общество людей не может существовать без закона, права или того, чем заменяются закон и право. Этот именно вопрос она и должна решить. Нет сомнения, что безусловно всеобщая совместность и нераздельность социальной жизни людей с правом и законом имеет свое основание во внутренней связи их между собой или во внутренней необходимости, которая проявляется внешним образом в социальной жизни.

Постоянное и везде равное себе действие предполагает такую же и причину, то есть причину необходимую, так, а не иначе действующую. Отсюда и содержание права и закона не могло быть составлено произвольно, вследствие самолюбия или властолюбия какого-нибудь лица, или придумано для защиты слабейших от своеволия и насилия сильнейших. Где закон и право вводились и поддерживались насильственным образом, там, в сущности, вовсе не было никакого закона и права. Как из ничего не может произойти что-нибудь, так точно всеобще-необходимое не может происходить от произвола отдельного лица, и право не может возникнуть из несправедливости. Ни один индивидуум не бывает настолько силен и могуществен, чтобы употреблять принуждение и насилие над массой известного народа или племени и утверждать свою волю и власть вопреки желанию этих последних.

Для того, чтобы какие-нибудь постановления, придуманные индивидуумом сильнейшим, признавались слабейшими, нужно согласие последних. Сильнейший может достигнуть власти только под тем условием, если все или, по крайней мере, многие и лучшие люди известного племени или народа соглашаются с его волей, то есть считают его волю справедливой и соответствующей данным условиям и отношениям. Точно также власть главы семейства, старейшины или патриарха какого-нибудь племени может сохраняться только до тех пор, пока его собственная, личная воля находится в согласии с общей волей, то есть с волей семьи, племени или народа.

Таким образом, действующее право только формулируется волей одного человека, но оно делается правом и законом потому, что первоначально было общей волей и притом такой, которая хотела и требовала, чтобы ее содержание имело всеобщее значение. Сознательно или несознательно совершался у людей этот процесс, это все равно. Важно здесь то, что общество, право и закон возникают и развиваются вместе. Спрашивается: откуда же такое согласие и такое общение у людей воли и ее содержания?

Очевидно, оно может основываться только на каком-нибудь общем или одинаковом по своему существу мотиве, который лежит в основании такого общего всем людям акта воли. Что это за мотив? Указывают в этом случае на естественные влечения и стремления человека и отсюда стараются объяснить общение людей между собой и происхождение права и закона. В частности некоторые думают объяснить это присущим будто бы всем людям влечением к счастью. Salus reipublicae (благосостояние государства), говорят, ultima ratio (последний аргумент). Право и закон могут существовать только в том случае, если они служат средствами для достижения общего блага и способствуют счастью людей. Поэтому они могли и возникнуть только вследствие общего стремления людей к счастью.

Но естественные влечения, будут ли то влечения органические или психические, направляются, как известно, на что-нибудь отдельное, но не на общее. Они касаются удовлетворения каких-нибудь частных потребностей индивидуума. Влечение к счастью не составляет исключения из этого правила. Правда, это влечение в известной мере всюду содействовало основанию человеческих обществ. Известно, что одни из потребностей человеческой природы могут быть удовлетворяемы самим человеком лично, а для удовлетворения других он нуждается в общении с другими людьми. Но если на основании влечения к счастью определять содержание общеобязательного для всех закона, то необходимо знать, в чем состоит счастье человека или общее благо. Взяв за исходный пункт естественное влечение, по-видимому, легко дать ответ на этот вопрос.

Счастье, говорят, есть полное удовлетворение всех человеческих потребностей, влечений и стремлений. Но, во-первых, потребности, влечения и стремления, склонности и желания многочисленны и разнообразны, а, во-вторых, у различных людей они весьма различны по своей силе и напряженности. Всякое влечение имеет целью удовлетворение какой-нибудь определенной потребности, а всякая потребность, в свою очередь, направлена, бывает на определенный, отдельный предмет. Таким образом, в существе дела нет влечения к счастью вообще. По крайней мере, влечение, взятое само по себе, ничего не знает о каком-либо общем благе. Оно всегда направлено бывает к достижению счастья отдельного индивидуума, и суть дела здесь в том приятном ощущении, которое происходит вследствие удовлетворения известного влечения тем или другим отдельным предметом.

Отсюда, влечение к счастью одного индивидуума может приходить нередко в столкновение с влечением к счастью других индивидуумов, так как к предмету, на который оно направлено, могут стремиться и другие. С точки зрения простого влечения к счастью, очевидно, нельзя требовать, чтобы я отказался от известного предмета только потому, что другой человек пожелал его или завладел уже им. Мое влечение к счастью имеет такое же право на удовлетворение, как и влечение к счастью всякого другого человека. Кроме того, с этой точки зрения в состав счастья должно входить удовлетворение и эгоистических влечений, каковы: властолюбие, корыстолюбие, зависть и прочее.

Наконец, нельзя смотреть на общее благо как на удовлетворение разнообразных потребностей, влечений и стремлений каждого индивидуума, потому что равномерное для всех людей удовлетворение их совершенно невозможно ни в каком обществе людей. Таким образом, вышеприведенное определение человеческого счастья оказывается неудовлетворительным. Оно не дает ответа на многие вопросы, а главное, не объясняет, почему содержание закона и права имеет общеобязательную силу для людей. Итак, понятие об общем благе должно быть утверждено на других основаниях. Мы имеем понятие об этом благе потому, что у нас наперед уже есть или прирождено нам этическое понятие истины.

Утверждать, что человеческое благо есть нечто тождественное с нравственно-добрым, это значит проповедовать эвдемонизм (*этическое учение, которое утверждает, что целью человеческой жизни является достижение счастья и благополучия. Согласно эвдемонизму, нравственность и моральные*

принципы должны способствовать достижению счастья, как индивидуального, так и общего. Эвдемонизм рассматривает счастье как высшее благо и конечную цель человеческих стремлений. Прим. Ред.). Всякая этика с таким характером неизбежно запутывается в противоречиях. В самом деле, кто считает нравственно-добрым все то, что способствует достижению общего блага, тот должен не только ответить на вопрос, в чем состоит общее благо, но должен — если хочет быть последовательным — считать позволительными для человека всякую вольность, беспорядочность и распущенность в жизни, коль скоро через то не нарушается ничье благо. Если человек предпочитает когда-нибудь свое благо благу другого, то эгоизм его в этом случае нельзя назвать безнравственным с точки зрения эвдемонизма.

Чтобы доказать, что человек тут неправ и что он никогда не должен предпочитать свое личное благо благу общему, для этого и надо встать на другую точку зрения или доказать, что общим благом всегда и везде обусловливается и благо каждого отдельного человека. Необходимо было бы, поэтому указать не только то, в чем состоит общее благо вообще, но и то, в чем состоит это благо в каждом отдельном случае. Положим, что это будет известно, но тогда эвдемонистическая этика станет в противоречие со своим собственным принципом. Вместо того, чтобы основываться на стремлении к счастью, она будет брать своей исходной точкой понятие об общем благе. Если же нельзя точно определить, в чем состоит общее благо вообще и в каждом отдельном случае, то, очевидно, ни на одном человеке не может лежать обязанности жертвовать своим собственным благом, хотя бы этой жертвой предотвращалось какое-нибудь общее бедствие. Да и как вообще мы можем знать, в чем состоит общее благо и что составляет благо в каждом отдельном случае? Опыт, очевидно, не скажет нам ничего об этом. Он нигде не показывает нам чего-либо общего, а тем более ничего не может сообщить об общем благе человека.

Аристотель пытался объяснить происхождение государства, права и закона влечением человека к обществу. Действительно, в этом влечении, или лучше сказать в совокупности социальных влечений, заключается ближайшее и первое побуждение к образованию общественной жизни людей. Но эта исходная точка, взятая сама по себе, столь же недостаточна для решения упомянутой выше задачи, как и общее влечение людей к счастью. Правда, социальные влечения основываются на общей органической, равно как и психической потребности людей к общественной жизни, но общественная жизнь в этом случае вовсе не составляет последней цели их влечений и стремлений. Она служит скорее только средством для достижения цели. Человек нуждается в обществе лишь потому, что в нем и при помощи его он может удовлетворять свои частные потребности и интересы.

Однако, если человек достиг известной степени образования, то он может жить и без общества. Доказательством этого служат примеры отшельников и монахов. Итак, если влечение человека к обществу не направлено к нему как к последней цели, то очевидно, в нем не может заключаться общий закон для организации общества. Кроме того, и это влечение вовсе не бывает направлено к чему-то общему. При этом, как и во всех естественных влечениях, имеется в виду только отдельный человек. Человек сознательно или бессознательно пользуется общественной жизнью только для того, чтобы учиться, увеличивать свои знания, передавать свои мысли другим, удовлетворять свои склонности и желания и вообще содействовать достижению своих личных интересов.

В обществе и при посредстве его прежде всего развиваются эгоистические влечения: властолюбие, честолюбие, славолюбие, корыстолюбие и прочее. Они в известной степени необходимы для общества и способствуют его целям. Поэтому с социальной точки зрения нельзя ограничивать или запрещать удовлетворение этих влечений. Ни одно из них не может быть названо непозволительным, недостойным порицания, безнравственным. Таким образом, влечение к обществу, взятое само по себе, не только ничего не знает об общих законах, которыми должно управляться общество для того, чтобы обезопасить свое

существование, но ему неведомы и те общие нравственные принципы, осуществлением которых служат эти законы.

Принцип, из которого можно вывести законы для организации общества, может быть найден, если отдельные цели, к достижению которых направлены социальные влечения, сведены будут к одной общей цели. Эта цель — полное и совершенное образование человеческой природы. С этой точки зрения отдельные цели будут уже только средствами для достижения общей цели. Нет сомнения, что человек от природы имеет влечение к совершенствованию самого себя. Это влечение нераздельно у человека с другим, столь же сильным влечением, именно с влечением к развитию и образованию. Последнее можно назвать основным влечением. На нем, как на стволе, держатся, подобно ветвям, все социальные влечения. Это влечение тесно связано со всеми органическими и психическими силами и способностями человека. Каждая из них заключает в себе побуждение не только к проявлению своей деятельности, но и к тому, чтобы постоянно расширять круг этой деятельности, то есть все больше и больше развиваться и укрепляться.

Отсюда вытекает сильное желание всякого человека, даже еще в детстве, упражнять свои силы и совершенствовать их до степени умения пользоваться ими. Отсюда же происходит неодолимое стремление гениального или талантливого человека развивать и совершенствовать свой талант. Этим же объясняется, с одной стороны, приятность и удовольствие, которые испытывает всякий человек во время развития своих способностей, расширения круга своей деятельности и увеличения своих познаний, а с другой — тяжелое и неприятное состояние в том случае, когда человеку мешают развивать его силы или когда он видит, что не может равняться с другими по своим силам и дарованиям. Здесь же источник влечения к сообществу и единению с другими людьми. Посредством этого сообщества и единения человек удобнее развивает и укрепляет свои силы, и все его существо становится более полным и совершенным.

Но при естественном влечении к совершенствованию имеется в виду только вообще развитие, образование и укрепление данных сил. Здесь не берутся во внимание и не различаются их свойства и те цели, к достижению которых силы бывают направлены. Преступник, как известно, тоже стремится к развитию своих сил и способностей. Он бывает очень доволен, если ему удается при помощи их ловко совершать свои преступления. Таким образом, когда речь идет о естественном влечении к совершенствованию, то здесь следует понимать только количественное развитие сил и способностей или развитие меры их деятельности. Удовлетворение этого влечения, взятое само по себе, не имеет никакого нравственного или этического значения. Его нельзя назвать ни добрым, ни худым.

Иначе мы должны будем назвать нравственными или этическими даже такие действия, как питье, вкушение пищи и сон. При естественном влечении к совершенствованию не имеется в виду качественное совершенствование человека. Здесь не может быть, поэтому и речи об этическом, нравственном развитии, в основе которого лежит качественное развитие. Между тем, с количественным совершенствованием непременно должно соединяться совершенствование качественное. Поэтому мы должны из какого-нибудь другого источника знать, в чем же состоит качественное, этическое совершенствование человека, другими словами, мы должны заранее уже обладать теми этическими понятиями, о происхождении которых идет у нас речь.

Из всего сказанного следует, что данное человеку от природы влечение к обществу и совершенствованию служит главным побуждением к тому, что люди соединяются в общества. Но это влечение, взятое само по себе, не объясняет того, что обыкновенно называется законом, правом и нравственностью.

Не имея возможности объяснить происхождение наших нравственных понятий из естественных влечений, некоторые обращаются для этого к естественным чувствованиям. Всякому известно, что мы, если не брать в расчет исключительных случаев, сочувствуем скорбям других людей и разделяем их радости. Другими словами, радость других вызывает у нас приятное чувство, а скорбь — чувство неприятное. Вот это сочувствие, говорят, и соединяет людей между собой не только внешним, но и внутренним образом. Оно будто бы и становится источником этических или нравственных поступков человека и развивается в нем до степени благожелания вообще.

Нам приятно чувство сорадования, и мы стремимся к нему; с другой стороны, чувство сострадания нам неприятно, и мы избегаем его. Отсюда мы невольно ставим себя на место наших ближних, делаем их стремление к счастью нашим собственным стремлением и стараемся по мере своих сил содействовать их благу. Из этого благожелания, говорят, и образуются наши нравственные или этические понятия, нормы и принципы. Мы невольно выделяем и различаем в своем сознании хотение и действие, вытекающее из благожелания, от всякого другого хотения и действия. Отсюда и происходит различие между нравственным и безнравственным, добром и злом.

Но если благожелание вытекает только из сочувствия, и мы только по сочувствию разделяем радости и скорби других людей, то такое желание и действие, взятое само по себе, опять-таки нельзя назвать ни нравственно-хорошим, ни нравственно-худым, подобно тому как мы не придаем никакого нравственного значения процессу принятия пищи и питья, в основе которого лежит приятное чувство удовлетворенного голода и жажды. Кроме того, с этой точки зрения произвольно было бы считать безнравственным, когда кто-либо радуется, если ненавистный ему человек испытывает какое-либо страдание. Если благожелание имеет нравственный характер только потому, что оно доставляет человеку приятное чувство и тем способствует его счастью, то и злорадство не может быть безнравственным, так как оно точно также способствует в этом случае достижению счастья человека. Зложелательство по отношению к враждебному мне человеку так же естественно, как и благожелание по отношению к другим, не враждебным мне людям.

Чтобы выйти из этого затруднения, обыкновенно отделяют благожелание от естественного сочувствия и считают нравственным только то благожелание, при котором мы, не заботясь о том, чтобы самим себе доставить приятное чувство, стараемся ослабить или вовсе предотвратить страдания других людей, принимаем их благо к своему сердцу и действуем соответственно. Но о благожелании, понимаемом в этом смысле, нельзя уже сказать, что оно составляет общий естественный элемент человеческой природы. Этому противоречат известные факты. Таким образом, следовало бы показать, как человек доходит до такого благожелания, которое побуждает его к отречению от своей воли в пользу воли других людей, к бескорыстному желанию добра другим людям и действию для достижения их блага и удовлетворения их стремлений и желаний.

Кроме того, очевидно, нельзя сказать, чтобы всякое единение нашей воли с любой посторонней волей было единением нравственным. Известно, что здесь важное значение имеет содержание этой посторонней воли. Если она направлена к совершенно безнравственным и худым поступкам, то я, очевидно, не могу согласовать своего желания и своего действия с такой волей, не подвергая себя нравственной ответственности. Таким образом, прежде чем делать благожелание правилом своих действий, я уже должен наперед знать, что такое добро и зло, справедливость и несправедливость. Если даже брать благожелание в самом общем смысле, в смысле общей любви к человечеству, то и в этом случае оно, как мотив моей деятельности, может скорее и вернее способствовать общему благу только тогда, когда я уже наперед знаю, что моя воля направляется, согласно содержанию общей воли, к совершенно справедливому и доброму.

Некоторые, вместе с Гегелем, утверждают, что общая воля есть норма нравственного. Не говоря уже о том, что это положение, если разобрать его как следует, заключает в себе petitio principii (круговую аргументацию, т.н. порочный круг), при этом все-таки возникает вопрос, в чем же состоит содержание этой общей воли. Не зная этого содержания и не имея понятия о нравственном и добром, я, очевидно, не могу в отдельных случаях согласовать свою волю с волей общею и брать эту последнюю за норму своей деятельности. Кроме того, несомненно, что это единение моей воли с волей общею должно быть нравственным требованием или заповедью, прежде чем оно получит право называться нравственным поступком и нравственным мотивом. В этом требовании или заповеди мы, конечно, получили бы содержание известного этического понятия, но спрашивается: как мы доходим до познания этого требования? На этот вопрос предполагаемая всеобщая любовь к человечеству, как мотив нашей воли и поступков, не дает решительно никакого ответа. Мало этого. Требование или заповедь становятся излишними и теряют свое значение, если то, чего они требуют, существует уже в людях от природы в форме всеобщей любви к человечеству, всеобщего благожелания, всеобщей воли с ее предполагаемым этическим содержанием.

Отвергая упомянутую сейчас теорию, некоторые, вместе с Гербартом, утверждают, что человеку от природы свойственно чувствовать удовольствие при совершении нравственных поступков и актов воли и неудовольствие при совершении поступков и актов воли безнравственных. Это чувство, говорят, и помогает человеку различать доброе от худого. Высказывая это, хотят, очевидно, построить этику на эстетике. Но это напрасная попытка. Из таких туманных, неопределенных и скоропреходящих элементов, каковы чувства удовольствия и неудовольствия, разве только при помощи очень утонченной и притом крайне неверной абстракции может составиться содержание этических понятий, и могут выработаться, выражаясь словами Гербарта, «образцовые этические понятия». Это первое.

Потом, известно, что удовольствие при совершении хороших поступков и неудовольствие при совершении поступков худых у различных людей бывает различно. Наконец, мы знаем, что дитя, пока не пробудилось в нем этическое сознание, вовсе не обнаруживает одобрения или неодобрения человеческих поступков. Этот факт показывает, что одобрение хорошего и неодобрение худого вовсе не составляет первоначального элемента человеческой природы. Всё это, взятое вместе, ведет к тому заключению, что теория, которую мы теперь рассматриваем (заимствованная у Плейсбери) или возвращается к принципу эвдемонизма, или же допускает petitio principii (круговую аргументацию), так как здесь предполагается уже наперед то, что требует еще доказательства.

Если удовольствие и неудовольствие понимать в смысле обнаружения чувства, то оно, подобно всякому чувству, зависит от предмета, его возбуждающего, и свойств этого предмета; поэтому удовольствие должно совпадать с приятным, а неудовольствие с неприятным чувством, которое возбуждает в нас тот или другой предмет. В области чувства нельзя делать разграничения между тем, что доставляет нам удовольствие, и тем, что нам приятно, как нельзя делать различия между тем, что не нравится нам, и между тем, что нам неприятно. Что такое удовольствие, которое мы испытываем при совершении хороших поступков? Это, очевидно, то же, что и приятное чувство. С другой стороны, что такое неудовольствие, которым сопровождается совершение худых поступков? Это опять не что иное, как чувство неприятное. На это указывают самые термины. Тоже подтверждается и фактами сознания.

Если я должен совершать хороший поступок только потому, что совершение его доставляет мне и другим удовольствие, и удерживаться от совершения худых действий только потому, что они возбуждают во мне и в других людях неудовольствие, то этот принцип практической деятельности, очевидно, ничем не отличается от принципа эвдемонистического. Поэтому

все те возражения, которые делаются против этики эвдемонизма, приложимы и здесь. Чтобы выйти из затруднения, говорят, что удовольствие и неудовольствие в этом случае бывают следствием суждения, которое мы составляем по поводу известного акта воли и в котором выражается наше понимание этого акта и отношение его к нашим чувствам, стремлениям и понятиям. Но в таком случае этот принцип нельзя уже назвать чем-то первоначальным, непосредственным. Тут необходимо предполагается не только акт приговора, но вместе с тем известный масштаб суждения. Другими словами, мы должны в этом случае уже наперед иметь этические «образцовые понятия», прежде чем будем в состоянии произносить этическое суждение.

Известно, что нам приятно также бывает видеть ловкость канатного плясуна, поразительное искусство фокусника, и вообще мы испытываем чувство удовольствия всегда, когда перед нами обнаруживается проворство, энергия и смелость в действиях, каковы бы ни были мотивы и цели этих последних. Противоположные же этим действия вызывают у нас чувство неудовольствия. Спрашивается: каким образом мы могли бы делать различие между тем родом удовольствия, о котором мы сейчас сказали, и между удовольствием собственно этическим, которое должно лежать в основе нравственных образцовых понятий? Очевидно, это было бы для нас невозможно, если бы у нас не было наперед понятия, представления или чувства этического.

Относительно удовольствия и неудовольствия, из которых образуются наши этические понятия, говорят, что эти чувства обнаруживаются при совершении поступков этических, а потому они и сами суть нечто этическое, но это значит предполагать, что мы можем уже наперед делать различие между этическим и психическим или нравственным и тем, что не относится к области нравственности. Во всяком случае, этика, которая старается основать нравственные понятия и суждения на эстетике, на так называемом «нравственном вкусе», должна непременно тщательнее исследовать сущность и точнее определить понятие нравственного вкуса. Выражение это указывает на аналогию психического элемента с органическим ощущением нашего языка. В этой аналогии, как язык испытывает приятное и неприятное ощущение, так и душа посредством подобного же, но только психического чувства ощущает нравственное и безнравственное.

Первое вызывает в ней чувство удовольствия, а второе — чувство неудовольствия. Но известно, что нас только опыт научает тому, какое вещество имеет хороший, и какое — дурной вкус; точно так же мы только из опыта могли бы узнать и то, какие акты воли возбуждают в нас удовольствие и какие — неудовольствие. Так называемые образцовые этические понятия мы должны были бы тогда изобретать путем продолжительного различения и сравнения отдельных случаев. При таком только условии и возможно было бы для нас решить, принадлежит ли и насколько принадлежит всем этим случаям общий признак удовольствия или неудовольствия. Но этические понятия, отличающиеся характером всеобщности, очевидно, не могут составляться таким путем. Опыт нигде не представляет нам чего-нибудь действительно всеобщего и во всех случаях одинакового.

Таким образом, перед нами неминуемо является следующая альтернатива: или мы не обладаем от природы нравственным вкусом, или же он у различных людей и в различные времена до такой степени бывает различен, изменчив и способен к ошибкам, что из него никак нельзя вывести каких-либо прочных и всеобщих этических понятий и суждений. Известно, что мысль о том, чтобы отомстить врагу, сделать его рабом, подвергнуть пытке и умертвить, вызывает у так называемых дикарей высшую степень удовольствия. Очень многие необразованные народы любят ссоры и войну просто ради ссоры и войны. Им не нравится состояние мира и спокойствия. Спрашивается: на каком основании мы будем считать такой образ их мыслей безнравственным, а наш взгляд на этот предмет нравственным?

Теория нравственного вкуса не может дать на этот вопрос удовлетворительного ответа. К этому надобно еще присовокупить, что удовольствие, взятое само по себе, вовсе не составляет мотива для известного желания и поступка и не дает нам никакого побуждения совершать поступки, сопровождаемые этим чувством. В противном случае то высокое наслаждение, которое мы испытываем при взгляде на прекрасные произведения искусства, заставило бы всех нас сделаться художниками. Но что особенно трудно объяснить с точки зрения нравственного вкуса, так это понятие о долге и чувство долга, которые составляют неоспоримый факт нашего сознания. Почему я должен совершать по преимуществу такие поступки, которые доставляют мне и другим удовольствие? Говорят, что нас заставляет склоняться на сторону этих поступков то приятное чувство, которое с ними связано; но склонность и долг — это две вещи совершенно различные.

Считая гипотезу нравственного вкуса неудовлетворительной, некоторые ученые (как то: Тренделенбург и др.) стараются основать на опыте, по крайней мере, так называемое естественное право. Попытка их состоит в том, чтобы всеобщее понятие права объяснить посредством критического анализа заимствованных из опыта юридических положений и постановлений. Нет сомнения, что в этом случае так называемые положительные законы, служащие выражением юридических или правовых понятий, представляют собой богатый материал для критико-аналитической работы. Но нельзя думать, чтобы этот материал обнимал собой все существующие и существовавшие положения в области права, и чтобы содержание положительных законов заключало в себе такие пункты, которые указывали на некоторые основные, общие всем людям и временам представления о праве.

Допустим, даже, что это есть в упомянутом материале. В таком случае все-таки нужно доказать, почему именно эти общие всем людям представления о праве имеют значение начал всеобщих, нерушимых и неизменных. Какова бы ни была их всеобщность у людей, но кто поручится за то, что это не всеобщие ошибки и заблуждения? Всякая критика, идет ли она путем аналитическим или синтетическим, непременно требует известного масштаба, чтобы произносить то или другое суждение. Общее содержание действующих в данное время и в данном месте законов не может быть таким масштабом, частично потому, что его нельзя назвать действительно всеобщим, а частично потому, что его значение и авторитет в данное время вовсе не служат ручательством за то, что оно всегда будет неизменно. Очевидно, мы должны наперед уже иметь понятие о правом и неправом, чтобы на основании его могли анализировать разнообразное содержание данного права.

Всякая попытка определить на основании опыта, что такое право и несправедливость, добро и зло, должна быть названа попыткой неудачной. Наши этические понятия и нормы для этических суждений не могут быть выведены из опыта. Всякий этический опыт уже предполагает собой эти понятия и нормы, и они служат условием всех этических суждений. Положению этому мы придаем особенную важность, а потому и постараемся, насколько возможно, основательнее доказать его. От всякого естествоиспытателя, будет ли то минералог, ботаник или зоолог, нам часто приходится слышать, что есть "совершенное" и "несовершенное" образование кристаллов, "совершенные" и "несовершенные" экземпляры известного вида растений и животных, "высшие" и "низшие" расы животных и людей. Даже химик и физик делают подобное же различение, говоря о химических процессах, о явлениях света, цветов и проч.

Таким образом, понятие совершенства есть общепризнанное этическое понятие. Его естествоиспытатель наперед уже должен иметь, чтобы произносить упомянутые сейчас суждения. Как он приходит к этому понятию? Конечно, не посредством одного только опыта. Сколько бы и как бы тщательно он ни исследовал, ни сравнивал экземпляры, данные в опыте, он все-таки найдет здесь только то, что они имеют такой-то цвет, такую-то форму, тяжесть и проч., что они разнятся между собой в таких-то и таких-то отношениях, но он

никогда не откроет в них чего-нибудь такого, что мы называем совершенством и несовершенством, добрым и худым. Чувственное восприятие, опыт в собственном смысле ничего не говорят нам об этом различии. Оно возможно только уже после того, как естествоиспытатель, под руководством опыта, составляет себе определенное понятие о роде и виде. Это родовое понятие и будет служить для него масштабом при определении совершенства или несовершенства экземпляров данного рода. На основании его только он и может, в случае каких-либо уклонений от нормы, говорить, что такой-то экземпляр есть экземпляр несовершенный, плохой, так как он не подходит под родовое понятие, а о других утверждать, что они совершенны, красивы, так как они вполне соответствуют масштабу родового понятия.

Таким образом, родовое понятие представляет собой в формальном и материальном отношении наперед данную норму или тип, по которому образуются экземпляры. Но это не говорит о том, что непременно все экземпляры должны соответствовать этому типу. Они могут более или менее уклоняться от него. Этими предположениями руководится и должен руководиться естествоиспытатель. Они вытекают с необходимостью из фактов. В природе есть роды и виды, потому что есть предметы существенно одинаковые по своему происхождению, развитию и образованию. Поэтому естествознание не может обойтись без понятия о роде и виде. Это понятие, как нормативный тип, имеет силу закона и управляет образованием экземпляров.

С другой стороны, экземпляры одного и того же рода бывают более или менее различны между собой, поэтому надобно допустить принцип дифференцирования, индивидуализации, т.е. допустить причину или силу, вследствие которой экземпляры, хотя и образуются по одному и тому же типу, но никогда не бывают совершенно одинаковыми. Заключаются ли причины этого уклонения экземпляров от общего типа в самих экземплярах или во влиянии на них общих сил природы и внешних жизненных условий: климата, почвы, погоды и проч. — это все равно. Самый факт индивидуальности не подлежит сомнению. И чем большей индивидуальностью обладает какой-либо экземпляр, чем деятельность его бывает независимее от понятия рода, тем большей он обладает свободой.

Итак, каждое существо, будучи членом рода, есть вместе с тем и существо индивидуальное. Индивидуальность составляет условие его свободы. Оба эти понятия нераздельны и стоят в математически точной пропорции между собой. Без индивидуальности нет свободы, и чем более индивидуальности в каком-либо существе, тем большей оно обладает свободой, и наоборот. Абсолютная свобода соединялась бы и с абсолютной индивидуальностью. Это было бы нечто отрешенное от понятия о роде. Таким образом, каждый экземпляр должен соответствовать вполне содержанию родового понятия, насколько он выражает собой закон развития и образования этого последнего, но в силу своей индивидуальности он может и не соответствовать ему, уклоняться от него. Это-то вот долженствование и его этическое значение всегда и подразумеваются в мысли естествоиспытателя, когда он говорит об экземплярах совершенных и несовершенных, хороших и худых.

Выражения эти не имели бы никакого смысла, если бы при этом не подразумевалось, что всякий экземпляр должен соответствовать вполне содержанию своего родового понятия. Где нет этого долженствования, там не может быть и речи о совершенстве и несовершенстве. Никто не будет называть, например, зайца несовершенным за то, что он не обладает силой и быстротой оленя. Но спрашивается: почему экземпляр, вполне соответствующий своему родовому понятию, кажется нам более совершенным, чем всякий другой экземпляр? Каким образом мы родовое понятие, составленное нами на основании данного числа экземпляров, возводим в идеал совершенства и начинаем измерять по нему большее или меньшее совершенство всех экземпляров этого рода? В опыте мы не видим

нигде высшего совершенства. Совершеннейший экземпляр нигде не является нам эмпирически.

Да если бы мы и нашли здесь такой экземпляр, то мы могли бы принять его за совершеннейший только в том случае, если бы предварительно имели понятие о возможно высшем совершенстве того рода, к которому принадлежит данный экземпляр, и поставили бы себе это понятие нормой нашего понимания вещей и суждения о них. Не имея этой нормы, мы не могли бы говорить: эта вещь совершеннее той, подобно тому, как мы не можем говорить: эта вещь длиннее той, не прилагая здесь известного масштаба и не измеряя вещи. Каким же образом мы приходим к этому масштабу, к этому понятию совершенства?

Это делается, конечно, не без участия опыта, но не исключительно посредством опыта. У нас, как известно, есть конкретные понятия о совершенстве. Так, например, мы имеем понятие о совершенном физически человеке. Мы, конечно, не могли бы иметь этих понятий, если бы опыт не доставлял нам материала для этого, т.е. если бы мы не видели на самом деле различных индивидуумов. Как наши родовые и видовые понятия составляются только при помощи наших наблюдений, точно так же мы только через сравнение данных в опыт экземпляров между собой приходим к мысли, что один из них совершеннее другого. Но чтобы мы могли узнать это сравнительно большее совершенство и с помощью этого знания составить понятие о физическом совершенстве человека, для этого мы наперед уже должны иметь понятие о совершенстве вообще.

Это понятие должно служить для нас масштабом в данном случае. Опытное понятие о роде недостаточно для этого. Общая черта у людей, между прочим, та, что они имеют вообще лоб, нос, рот и подбородок, но все это такие признаки, что на основании их мы никак не можем сказать, что лоб, нос и вообще телесный организм негра не совершеннее организма человека кавказской расы или Аполлона Вельведерского. На основании одного только родового понятия решительно нельзя составить такого суждения. По отношению к родовому понятию лоб, нос, рот и другие части организма негра так же совершенны, как и составные части организма человека кавказской расы. В родовом понятии соединяется обыкновенно нечто однородное многим предметам. С этой точки зрения то, что входит в состав телесной организации негра, имеет такое же значение, как и то, что входит в состав организма человека кавказской расы. Масштаб, по которому негр оценивает достоинство, совершенство и несовершенство предметов, столь же законен, как и масштаб европейца.

Таким образом, мы должны стать выше родового понятия, выйти из пределов опыта, преобразовать данный материал и усовершенствовать его, короче говоря, должны составить идеальное понятие о возможно высшем совершенстве человеческого существа. Только тогда мы и можем пользоваться этим, хотя бы и не совсем ясным понятием, как нормой нашего сравнения и различения. Оно и будет служить для нас масштабом, когда мы будем говорить, что организм негра не совершеннее, ниже, чем организм человека, принадлежащего к кавказской расе. Но в опыте, как известно, мы нигде и никогда не видим высшего человеческого совершенства. Спрашивается: откуда же у нас такое идеальное понятие? Каким образом мы превращаем родовое понятие в понятие высшего совершенства человеческого? Мы не можем делать этого a posteriori, посредством опыта и на основании данных опыта; следовательно, это априорный, независимый от опыта, прирожденный нашей душе фактор познания. Им мы и пользуемся, как нормой различения и сравнения; посредством него душа наша и образует упомянутое выше идеальное понятие, как масштаб для суждения о вещах.

Итак, наши суждения о совершенстве или несовершенстве предметов видимой природы не могут вытекать из опыта. Тем более это надо сказать о наших этических суждениях. Наши

приговоры о том, что такое правое и неправое, добро и зло, никак не могут иметь своего основания в опыте. С эмпирической точки зрения поступок человека, по-видимому, ничем не отличается от всякого другого факта или события, совершающегося в природе. Опыт показывает нам только внешнюю сторону того и другого. Но на самом деле между тем и другим большая разница. Существенную особенность поступка человека составляет то, что он проистекает из свободной воли человека. Положим, какой-либо человек бьет другого человека, крадет его собственность, убивает его. Все эти факты, если смотреть на них с эмпирической точки зрения, суть факты безразличные. В них не выражается ни права, ни несправедливости, ни добра, ни зла. Чтобы судить о том и другом, мы должны знать не только действующих лиц, но и мотивы и цели их действий.

Положим, что мы и это узнали, но дело тем все-таки не оканчивается. Чтобы произнести суждение этическое, мы должны непременно знать, какие мотивы и цели правы (позволительны), и какие неправы (запрещены). Иначе говоря, мы должны наперед уже иметь известные нормы для нашего суждения или понятие о правом и неправом, добре и зле. Отсюда и объясняется, почему неудачны бывают попытки вывести эти нормативные понятия из действующих юридических и нравственных законов, и почему нельзя основать этику на естественных потребностях, стремлениях и чувствах, как мотивах нравственного развития и образования человека. Эти мотивы, как исходные пункты и носители нравственности, должны сами иметь нравственную природу. А чтобы узнать и доказать это, я должен уже наперед знать, что нравственно и безнравственно, т.е. я должен уже наперед иметь этические понятия о правом и неправом, о добре и зле.

Некоторые моралисты, вместо того чтобы развязать узел при решении вопроса, о котором у нас идет речь, просто рассекают этот узел. Они отказываются разрешить вопрос о происхождении нравственных или этических понятий. Вместе с Кантом они утверждают, что нравственный закон представляет собой первичный, „неразложимый" факт нашего сознания. С ним неразрывно будто бы соединена и свобода воли, так что первый уже предполагает собой последнюю. Но говорить так — значит допускать закон, который не имеет никакого содержания, ничего не предписывает и не запрещает. Такой закон вовсе не был бы законом. Что же касается того, будто мы сознаем в себе первоначально (условный или безусловный) „императив" с определенным этическим содержанием, то этого никак нельзя назвать „фактом". Это было бы нечто такое, что противоречит всем фактам, как внутренним, так и внешним.

Но допустим, что есть такой факт: все-таки отсюда нельзя выводить свободы воли. Конечно, я должен хотеть и иметь возможность делать то, что предписывает мне нравственный закон. Закон, требующий того, чего нельзя выполнить, не может быть назван законом. Но то, что мы „можем хотеть" чего-нибудь, не составляет еще свободы воли. Особенность последней составляет также и то, что мы можем не хотеть чего-нибудь. Кроме того, очевидно, что я гораздо лучше воспользовался бы нравственным законом и скорее последовал бы ему, если бы не только просто мог, но и должен был хотеть исполнения его. Нет сомнения, что нравственный закон только потому и есть закон нравственный, что он существует совместно со свободой воли. Но от закона, как закона, как простого императива, нельзя делать заключение к свободе воли и предполагать последнюю на основании первого. Мы знаем, что и естественный закон или закон природы представляет собой тоже своего рода императив (обязательное требование), и, однако же, там о свободе воли не может быть и речи.

Столь же неудачною надо назвать попытку вывести нравственный закон из свободы воли, как это некоторые делают. С первого взгляда эта попытка как будто имеет некоторое основание. Свобода воли и закон нравственный — это такие два фактора этики, которые обусловливаются друг другом. Свобода воли имеет также мало значения вне закона, как и

закон вне свободы. Отсюда умозаключают, таким образом: человек, говорят, необходимо должен жить в сообществе с подобными себе людьми; но если бы его свобода не имела границ, то это повлекло бы за собой неминуемо „войну всех против всех", и общественная жизнь сделалась бы невозможной. Право и закон служат вот этими необходимыми границами свободы воли. Всякий, кто желает существования человеческого общества, должен вместе с тем признавать право и закон, чтобы иметь возможность пользоваться тем остатком свободы, который они ему предоставляют.

Но закон, который я признаю не на этических основаниях, но ради каких-нибудь внешних интересов и целей, очевидно, не может быть назван этическим или нравственным законом. Поэтому, если я обязываюсь в силу этого закона ограничивать мою свободу, то я должен смотреть на общественную жизнь людей не просто как на что-то естественно необходимое, но должен признать здесь необходимость этическую, нравственную. А это может быть только в том случае, если у меня уже наперед есть понятие о нравственно-необходимом или понятие о справедливом и добром. Допустим даже, что общественная жизнь есть нечто этически необходимое: все-таки сущность нравственного закона не уяснится для нас вполне, если понимать его в смысле упомянутой сейчас теории.

Мы имели бы здесь дело только с известными ограничениями свободы воли. Для нас только отрицательно определялось бы то, чего мы не должны желать и делать по отношению к другим людям. Но этого, очевидно, недостаточно. Отсюда никак не следует, чтобы все, что нам не запрещается, было нравственно позволительно. Из того, что запрещается умерщвлять другого человека и красть его собственность, не следует, чтобы позволено было мне убивать самого себя или мотать свою собственность и распоряжаться ею, как попало. Кроме того, границы, связывающие нашу волю извне, в отношении её к воле других людей, не могут простираться на субъективные наши намерения. Внутренняя область мотивов и целей остается вне этих границ.

Между тем в области этики все зиждется на этих намерениях, на этих мотивах и конечных целях. О нравственности только тогда и может быть речь, когда последние бывают сообразны с этическими нормативными понятиями. Та этика, у которой не достает положительных предписаний для нашей воли и поступков, не может быть названа этикой. Это скорее свод уголовных законов. Наконец, если дело идет о границах свободы воли, то спрашивается: кто должен устанавливать эти границы? Потребность, опыт и рефлексия действительно могут приводить людей к сознанию необходимости этих границ, но сознание в этом случае ничего не может сказать о том, в чем должны состоять эти границы и как далеко они должны простираться.

Если бы отдельные члены общества и согласились в понимании этого, все-таки это ни к чему не поведет. Всякий человек непременно будет стараться о том, чтобы по возможности расширить круг поставленных границ в тех случаях, где замешаны будут его собственные интересы, стремления и цели, и дело окончится тем, что опять возникнет война всех против всех. Таким образом, вопрос остается неразрешимым, если нет положительного определения того, что предписывают нравственный закон и право. Contrat social (Общественный договор) Руссо представляет собою пустую фикцию со стороны исторической. Но этого мало. Он содержит в себе внутренние противоречия. Это — несбыточная химера.

Кант выводит свободу из нравственного закона, но вместе с тем, следуя Руссо, он считал свободную волю началом законодательным. Эта „автономия" воли, очевидно, противоречит как закону, так и понятию о свободной воле. Содержание закона, как закона, не имеет ничего общего с хотением или желанием, свойственным воле. Это — долженствование, а не хотение. Равным образом свобода, взятая сама по себе, не хочет никакого закона, и не

знает ни о каком законе. Несмотря на это, мысль Канта недавно опять пущена в ход, только её несколько видоизменили и облекли в новую форму. И.Г. Фихте и И.У. Вирт, очевидно, высказывают Кантовскую же мысль, когда говорят, что основой этики служит „первоначальная" или „основная воля". Эта воля будто бы от природы уже заключает в себе закон нравственный. Проявляясь в форме всеобщей взаимной любви людей и в стремлении их к общественности, она не только служит источником наших нравственных или этических принципов и понятий, но ей обязаны своим происхождением и все наши нравственные учреждения, равно как и общества этические, каковы семья, государство и т.д.

Нельзя не видеть, что эта так называемая основная воля, в сущности, есть комбинация естественного влечения человека к обществу и естественного сочувствия или благожелания, а потому против неё могут быть направлены все те возражения, которые делаются вообще против мотивов воли, как основоположений этики. Но это ещё не всё. Проповедующие эту теорию впадают в то же внутреннее противоречие, в какое впал и Кант, провозглашая свою автономическую свободу. Кант выпутался из этого противоречия своим понятием о человеке, как нумене и феномене, но вышеупомянутая теория не может воспользоваться и этой уловкой. Канту можно возразить, что для такой воли, которая даёт закон сама себе, содержание этого закона не может представляться в форме императива, как нечто обязательное, следовательно, для неё нравственный закон, как закон, не существует.

То же можно сказать и об „основной воле". Если воля уже от природы направлена ко всему справедливому, доброму и нравственному, то спрашивается: откуда в нас чувство и сознание долга? Откуда те нравственные и юридические законы, которые своей законодательной силой одни акты воли требуют, а другие запрещают? Допустим, что справедливое и доброе от природы присущи нашей воле и составляют её содержание, но тогда такие явления, как несправедливость, зло, греховность, представляются явлениями в высшей степени загадочными. Хотят разрешить дело тем, что допускают раздвоение в нашей воле, говорят, что наши стремления и акты нашей воли могут иногда не согласоваться и вступать в борьбу с „основной волей". Но в этом случае опять являются недоумения. Мы спрашиваем: откуда в человеке это раздвоение и как мы знаем, что в этом случае право и справедливость на стороне общей воли, и то, чего она желает, мы должны предпочитать всему другому? На эти вопросы упомянутая теория опять не может дать никакого ответа.

Если воля сама в себе раздваивается и рядом с основной волей стоит противоречащая ей другая воля, то, очевидно, предполагаемая основная воля перестаёт уже быть основной волей. По крайней мере, в высшей степени произвольно было бы одну волю считать основной или истинной, правой, а другую — ложной, неправой. Если я не знаю уже наперёд, что такое добро и справедливость, и не обладаю предварительно теми этическими нормативными понятиями, о происхождении которых идёт теперь у нас речь, то я, очевидно, не могу признать основную волю за волю нравственную и не могу сознавать себя обязанным осуществлять в своих поступках те цели, к достижению которых эта воля направляется. Сама основная воля не может „содержать" в себе этих нормативных понятий, этих „практических идей", и её „главные обнаружения" не могут непосредственно проявляться в форме „идей".

Воля, взятая сама по себе, не может ни заключать в себе, ни производить из себя никаких понятий и идей, никаких вообще представлений. Воля и способность представлений, хотя и тесно соединены между собой, тем не менее, это — способности совершенно различные. Мы ничего не можем желать, не представляя в то же время желаемого, хотя можем многое представлять и в то же время не желать представляемого. Понятна отсюда зависимость наших желаний от способности представлений, от сознания и самосознания. Если

допустить, что основная воля производит этические акты воли, то вместе с нею должны быть у нас „основные" или первоначальные идеи с этическим содержанием. Эти идеи должны руководить нашу волю и направлять её известным образом. Таким образом, теория основной воли необходимо приводит нас к теории врождённых идей. Теорию эту проповедует Фихте. Он прямо говорит, что нравственность и духовная личность человека обусловливаются „присутствием идей в человеческом духе".

Древняя (Платоновская) теория первоначальных, прирожденных душе идей, под разными формами, очень долго держалась в этике. Последователей её очень много и сейчас. Самого Канта можно причислить к последователям её на том основании, что он считает нравственный закон „неразложимым далее фактом", который этика должна брать своей исходной точкой. Смысл этого „неразложимого далее факта" в том, что наше знание о нравственном законе и его содержании и наше понятие о нравственно-добром составляют первоначальный элемент нашего духа. Его нельзя выводить ниоткуда. Мы непосредственно сознаём его, а потому это — врождённая идея. Если понимать врождённые идеи в этом смысле и допустить, что мы имеем непосредственное сознание о справедливом, добром, истинном и прекрасном, то опыт представит нам слишком много фактов в опровержение этой теории.

Дитя, как известно, не знает непосредственно, что такое красное и синее, что такое дерево, собака, человек; точно так же оно, очевидно, не знает сначала и того, что такое справедливость и добро, чего ему желать и что делать ему, как существу нравственному. Сознание наше вообще не имеет в себе ничего врождённого, непосредственного: оно возникает и развивается посредством основной духовной деятельности различения; поэтому не может быть речи и о прирожденном нравственном сознании. Как дитя только мало-помалу достигает сознания о том, что такое справедливость и добро, так и взрослый человек постепенно возводит свои первоначальные этические воззрения на степень высших нравственных понятий и принципов. Если бы мы непосредственно сознавали этические нормы нашей воли и деятельности, то не существовало бы разногласия мнений касательно их содержания, не было бы различия в юридических и нравственных законах у различных народов. А между тем всё это есть на самом деле.

Чтобы избежать в этом случае затруднений, обыкновенно стараются уничтожить слово „непосредственный". Говорят, что этические идеи хотя и заключаются первоначально в нашей душе, но они достигают нашего сознания только посредством опыта. Это нисколько не помогает делу. Если отбросить слово „непосредственный" и оставить только слово „идея", то этим ничего не выигрывается. Под словом „идея" обыкновенно, разумеется, то, что сделалось содержанием нашего сознания. Спрашивается: как объяснить тот факт, что этические идеи, будучи прирождены всем людям в одинаковой форме, с одним и тем же объективным содержанием, проявляются на деле в таком разнообразии и даже противоположности не только у отдельных людей, но и у целых народов? Бывает нередко так, что в одном месте считается нравственным, справедливым и добрым то, что в другом месте считается безнравственным и наказывается как преступление.

Известно, что практика и опыт, разнообразие естественных (историко-географических) условий и отношений, различие индивидуальности, национальности и прочее имеют громадное влияние на образование идей в нашем сознании; поэтому высказанная сейчас теория теряет всякое значение. Это — ни более, ни менее, как произвольная гипотеза, не объясняющая существа дела. Если же допустить, что идеи не имеют вначале никакого определённого содержания и служат просто только бессознательными указателями и руководителями нашей воли на пути нравственности и добродетели, то их нельзя уже будет назвать „идеями". Это будут просто бессознательные побуждения, стремления или инстинкты. При этом снова возникает вопрос о том, как они достигают нашего сознания и

приобретают этическое содержание, или, другими словами — как они делаются идеями, этическими нормативными понятиями?

Врожденная нравственная идея должна не только теоретически сообщать мне понятие о добром, но она должна вместе с тем практически выражать закон моей воли и деятельности; поэтому она должна быть прирождена не только моему сознанию, но и воле. Если бы она принадлежала только сознанию, то она могла бы быть законом только для деятельности сознания, т.е. для образования, разделения и соединения представлений. Сознание имеет дело только с представлениями. Это есть деятельность только производящая и воспроизводящая наши сознательные представления. Поэтому простое представление закона моей деятельности также мало имело бы законодательной силы для моей воли, как и представление физического закона тяжести.

Представление вообще есть только форма, в которой является нашему сознанию тот или другой предмет, то или другое бытие, та или другая потребность, то или другое ощущение и проч. Оно само по себе не может ничего требовать от воли и не имеет никакой власти над ней. Хотя бы содержание его и выражало закон воли, всё-таки оно само по себе не может побудить нашу волю следовать этому закону. Оно может действовать на волю только путём, так сказать, окольным. Оно возбуждает чувство, а это последнее, в свою очередь, вызывает стремление, побуждение к известному акту воли. Если понимать этические идеи в смысле простых представлений, то им нельзя приписать никакой прямой возбуждающей и понуждающей силы. Они могут действовать на волю, только возбуждая соответствующее им чувство. Это последнее в свою очередь побуждает уже душу к известным актам воли.

Таким образом, теория врождённых идей приводит нас к теории особого рода чувств. Чувства эти должны быть названы этическими или нравственными чувствами, так как они, будучи возбуждены, делаются импульсами для нашей воли и деятельности и сообщают ей нравственное направление. При этом опять возникают вопросы: что это за чувства и как объяснить их возбуждающее влияние на нашу волю?

Если вместо врождённых идей допустить в человеке особую способность, которая производит, воспринимает, формулирует идеи и заставляет человека следовать им, то результат получится тот же самый. В самом деле, что такое так называемый разум, на который обыкновенно ссылаются в этом случае? Это, говорит Кант, есть „способность идей", иначе сказать, это — теоретическая сила, которая производит идеи в форме представлений, имеющих определённое содержание, или возбуждает это содержание в нашем сознании. Но понимаемая в этом смысле эта способность, очевидно, не может иметь непосредственного отношения к нашей воле, а тем более власти над ней, подобно тому, как не имеет этого отношения и власти никакое сознание и представление, взятое само по себе. По мнению Якоби, назначение этой способности в том, чтобы в форме определённых чувств: любви, удивления, благоговения и прочего, делать для нас удобовосприятным и понятным всё истинное, доброе и прекрасное.

В таком случае упомянутые сейчас чувства предполагаются наперёд уже данными, и мы спрашиваем: откуда они являются в нас? Так как эти чувства не врождённы нам, то разум не может быть их настоящей причиной. Чувства эти могут возникать только при действии на нас какого-нибудь предмета, к которому они относятся. Я, очевидно, не могу ни любить, ни удивляться, ни почитать, если нет на самом деле предмета моей любви, моего удивления и почитания. Любить и почитать вовсе неизвестный мне предмет — это всё равно, что любить и почитать ничто. Буду ли я знать предмет в форме чувства любви к нему, как к предмету прекрасному, или в форме чувства уважения к нему, как к предмету доброму, во всяком случае, условием моего познания будет сам предмет, моё восприятие и представление его, как предмета прекрасного или доброго.

Откуда, спрашивается, у меня это представление? Если оно мне не врождённо, то оно может происходить только из опыта. Таким образом, против этой теории могут быть сделаны те же самые возражения, как и против теории врождённых идей. Даже более. Здесь может быть выставлено на вид всё то, что обыкновенно выставляется против всякой эмпирической этики. В особенности здесь можно указать на то, отчего упомянутые выше чувства бывают у людей столь разнообразны? Почему один и тот же предмет в одном человеке возбуждает любовь, а в другом — отвращение, одного воодушевляет, а в другом не возбуждает никакого чувства? В чём причина этого — в чувствах или в разуме? Да и в чём тут, собственно, выражается деятельность разума? Как понимать прекрасное, истинное и доброе, которые обнаруживаются нам в соответствующих им чувствах? Это бытие только умопредставляемое, идеальное, или оно имеет реальность? В последнем случае, какова его природа: духовная (сверхчувственная) или телесная (чувственная)? Каким, наконец, образом мы на основании упомянутых чувств достигаем понятий об истинном, добром и прекрасном, и составляем нормативные понятия для нашей воли и деятельности? На все эти вопросы теория Якоби не может дать удовлетворительных ответов.

Но разум, говорят, это не только теоретическая, но и практическая сила. Он не только производит идеи, но и предписывает законы нашей воле и побуждает её к исполнению их. Так думает Кант. При этом невольно возникает вопрос: откуда же мы знаем, что у нас есть такая способность? Все другие силы и способности, которые мы приписываем себе, обнаруживаются обыкновенно в своих действиях. Мы имеем ощущения и чувства, воззрения и представления, потребности, влечения и стремления. При этом мы не только сознаём в себе эти состояния, но знаем и то, почему они возникают в нас. На основании логического закона причинности мы приписываем себе силы, которые посредственно или непосредственно производят их в нас. Чем же обнаруживается для нас так называемый практический разум? Его деятельность должна быть законодательною. Он должен руководить и управлять нашей волей. Но у нас вовсе нет никакого закона или предписания в том смысле, в каком мы имеем ощущения, чувства, восприятия, потребности и прочее.

При всем нашем желании мы не можем найти в себе никакого закона ни для наших актов воли, ни для содержания их, ни для способа их выполнения. Первоначально мы обыкновенно не знаем, что мы должны делать и чего не делать. Дети узнают об этом от своих родителей и учителей. К чему же после этого служит законодательный разум, когда мы его законов не знаем, а потому и не можем их исполнять? — Если разум бессознательно руководит нашей волей, в таком случае он будет составлять одно и то же с волей. Таким образом, мы опять приходим или к (Кантовской) автономии воли, или к (Фихтевой) основной воле — двум гипотезам, из которых ни одну нельзя назвать состоятельной. Допустим, что существует такой автономный контролёр над нашей волей, но роль этого контролёра будет очень ничтожна. Деятельность его будет сводиться к нулю.

В самом деле, юридические и нравственные законы, практикуемые в жизни, должны были бы в последней инстанции происходить от одного этого контролёра, а между тем их содержание до такой степени разнообразно, они нередко так противоречат друг другу, что никак нельзя приписать происхождение их одному и тому же законодателю. Если же разум не один и тот же у всех людей, но видоизменяется в своих обнаружениях сообразно с индивидуальностью, национальностью, известной эпохой, то он не имеет никакого этического значения. Это будет не очень прочная нравственная опора. Ею будет пользоваться каждый человек только в угоду самому себе. Между тем этические нормативные понятия, законы и принципы, каково бы ни было их содержание и как бы худо они ни прилагались на практике, уже потому одному имеют право на всеобщность, что они должны были бы иметь всеобщее значение даже там, где они в данный момент не имеют его.

Наконец, о теоретическом и практическом разуме может быть речь только в том случае, когда будет доказано, что человек есть существо нравственное, что он действует и должен действовать сообразно с этическими мотивами и целями, что у него есть этические понятия, как нормы его воли и деятельности. Только тогда и можно говорить, что он обладает особой способностью, которая составляет эти понятия, преобразует их в законы и принципы и обращает на них его внимание в то время, когда он обдумывает свой поступок и решается действовать, так или иначе.

Делая обзор теорий, касающихся происхождения этических идей, мы несколько уклонились от нашей исходной точки. Возвратимся теперь к ней. Мы сказали, что нет и не было ни одного человеческого общества, у которого не было бы общепризнанных законов, нравов и обычаев, управляющих общественной жизнью. Это факт неоспоримый. Каково бы ни было историческое происхождение этих факторов общественной жизни, несомненно, только то, что никакой закон, никакое повеление или запрещение не могут принять формы закона, если содержание их не будет признаваться, как нечто должное быть. А это возможно только в том случае, когда в груди существа, повинующегося закону, возникнет чувство или сознание долга. Когда родители говорят малютке: «Ты должен то-то делать», то он совершенно не понимал бы этого приказания и не соединял бы со словами «ты должен» никакого смысла, если бы это приказание не возбуждало в его душе чувства долга, которое гармонирует с содержанием приказания и побуждает следовать ему.

Правда, свободная воля взрослого человека может с внешней стороны покоряться и принужденно. Так, слабый человек может из страха исполнять приказания сильного человека. Но это ничего не значит. Несмотря на это внешнее принуждение, он всё-таки остаётся свободен с внутренней стороны. Если чувство долга не привело его к убеждению, что закон, который ему навязывают, есть действительно закон, что он служит выражением долга и что поэтому нужно исполнять его, то никакая сила в мире не заставит его признать это за закон и свободно последовать этому. Что ни говорили бы о том, что право и закон полезны как теоретически, так и практически, что они способствуют общему благу, что они необходимы для существования общества, всё-таки будут свободно, по внутреннему убеждению признавать их только тогда, когда соединение их в обществе, способствование общему благу и прочее, будут соответствовать чувству долга, и будут представляться им, как нечто должное быть.

Поэтому нельзя не согласиться с высказанным уже нами положением, что никакая власть людей сильных не в состоянии сделать так, чтобы другие люди признавали что-нибудь за закон против своей воли и внутреннего, сознательного убеждения. Общепризнанные нравственные правила и законы только тогда получают свою силу, когда признаёт их за законы воля людей, связанных общественной жизнью. Таким образом, государство, церковь, община, семейство своим существованием уже предполагают упомянутое выше чувство долга. Это чувство составляет первоначальный элемент человеческой природы.

До сих пор мы старались указать на чувство долга как основной элемент нравственной природы человека, только, так сказать, окольным путём. Мы упомянули о нём только потому, что есть люди, которые не считают это чувство за общепризнанный факт нашего сознания. Почему это им так представляется, об этом мы скажем впоследствии. Теперь же заметим только, что в области психологии есть немало фактов, свидетельствующих о том, что это чувство есть в человеке, хотя бы оно и не достигало его сознания. На этом основании мы и говорим, что оно составляет всеобщий элемент человеческой души. Всякому известно, что после совершения некоторых поступков мы чувствуем раскаяние и всячески желали бы поступить в данном случае иначе. Подобного состояния, очевидно, у нас не могло бы быть, если бы чувство, хотя бы то и слабое, не говорило нам, что мы могли бы действовать иначе, более справедливым и лучшим образом. Если бы этот иной образ

действия не входил в круг нашего сознания, то мы и не обвиняли бы себя, не скорбели бы по поводу совершившегося факта, одним словом — у нас не появилось бы чувства раскаяния. Нас мучит в этом случае сознание того, что мы не только могли, но должны были действовать иначе. Насколько это сознание достигает у нас ясности и определённости, настолько мы чувствуем и раскаяние по поводу некоторых наших действий. Там, где вовсе нет этого сознания, не бывает обыкновенно и этого чувства.

В тесной связи с чувством раскаяния находится чувство обязанности и сознание обязанности. «В человеке, — говорит И. Г. Фихте, — насколько он человек, обнаруживается принуждение совершать или не совершать известные поступки ради них самих, совершенно независимо от каких-нибудь внешних целей». Может быть, ныне слова эти покажутся некоторым людям в высшей степени странными и неосновательными. Теперь немало есть людей, у которых чувство обязанности не имеет никакой власти над их волей и деятельностью. Мы и не будем оспаривать того, что могут быть люди, у которых это чувство не достигло сознания. Но мы не согласны с тем, будто эти люди вовсе не имели и не имеют этого чувства. Из психологии известно, что у нас могут быть такие ощущения и чувства, которые не достигают нашего сознания. Кроме того, сознание наше не связано непосредственно с известным ощущением и чувством.

Чтобы оно возникло, для этого требуется особый акт души, отличный от ощущений и чувствований. С другой стороны, не подлежит сомнению и то, что всегда есть и было много людей, у которых чувство обязанности бывает, развито в высшей степени. В них оно не только достигает сознания, но как главный мотив определяет всю их волю и деятельность. Как смотреть на этот факт и как объяснить его? Говорят, что люди бывают, различны в нравственном отношении от того, что у одного человека есть основной этический элемент, а у другого его вовсе нет. Подобно тому, как у одного есть способность к музыке, а у другого её нет. Но мы не можем принять это объяснение. По нашему мнению, все так называемые способности к чему-нибудь означают только большую или меньшую возбуждаемость наших чувств, соответствующими им предметам. По своей мере, крепости, определённости и тонкости, ровно как по высоте интереса к предмету их возбуждающего.

Способности, конечно, у различных людей бывают весьма различны. Но они, в известной степени, даны от природы весьма всем людям. Подобно тому, как все люди одарены чувствами зрения, слуха, вкуса и прочего. Итак, мы должны признать, что чувство обязанности или то, или что тоже чувство права, чувство доброго, нравственного, предписанного принадлежит всякому человеку. Мы, конечно, не хотим этим сказать того, что это чувство обязывает человека совершать какой-нибудь честный и определённый поступок. Мы утверждаем только то, что оно существует в нас первоначально, как общее чувство должно, которое сопровождает всякий наш поступок и возбуждается в нас всякий раз, когда возникают различные импульсы для нашей воли, и мы решаемся на то или другое. Тот импульс и та цель, которые представляют собой нечто этически предписанное, возбуждают в нас особого рода чувства, и это чувство кладёт на них особый отпечаток, как на что-то долженствующее быть.

Чувством обязанности оно становится только тогда, когда оно само и соответствующий ему акт воли, как этически предписанный, доходит до нашего сознания. Сознание же здесь, как и в других случаях, не связано бывает непосредственно с чувством. Оно возбуждается особым актом души. От этого и происходит, что не все люди и не во всех случаях в одинаковой мере сознают это чувство. Будучи само по себе просто чувством, без всякого определенного предмета, оно, как и всякое чувство, для своего обнаружения, конечно, нуждается в возбуждении. Но не будь этого первоначального элемента в нашей душе, тогда чувство обязанности и сознание обязанности оставались бы для нас фактами совершенно непонятными. Если бы кто-нибудь предписывал нам делать или не делать что-нибудь, то,

очевидно, мы не чувствовали бы себя обязанными слушаться его только потому, что он предписывает это нам.

Правда, мы можем слушаться другого человека из каких-нибудь особых видов, например, из-за того, что это послушание клонится к нашему благу, но чувствовать себя внутренне обязанными к этому мы можем только тогда, когда или содержание повеления, или само послушание независимо от его содержания мы будем признавать, как нечто должное быть. Воля другого человека не может связывать нашу волю именно потому, что это — наша воля, и она недоступна внешнему влиянию. Но чувство долга есть именно такое чувство, которое связывает нашу волю как волю. Его, впрочем, нельзя назвать чувством принуждения. Оно предполагает собой свободу и утверждает ее. Оно связывает нашу волю в том смысле, что указывает ей, как должно действовать и напоминает ей об исполнении долга. Без свободы чувство долга было бы невозможно. Тогда было бы у нас просто только чувство принуждения. Но не будь у нас чувства долга, тогда, в свою очередь, и свобода сделалась бы необузданным произволом, при котором, как мы уже сказали выше, невозможны были бы ни право, ни нравственность.

Люди, отрицающие в человеке чувство обязанности, охотнее соглашаются признать в нем совесть. Но, в сущности, нет разницы между чувством обязанности и совестью. Совесть — это тоже чувство обязанности, только принявшее более широкие размеры. Различие между ними заключается собственно в том, что чувство обязанности, достигнув сознания, простирается всегда только на отдельный какой-нибудь случай, на отдельный акт воли, между тем как совесть служит общим руководителем нашей воли и деятельности. Это тем более ясно, что совесть была бы невозможна, если бы у нас не было чувства долга. Чувство долга и совесть обыкновенно отождествляют друг с другом, но на самом деле они не тождественны. Чувство долга — это только условие, основание и зародыш совести. Последняя развивается из него при содействии еще других факторов. Чувство долга, взятое само по себе, есть, как мы сказали, просто только чувство. Совесть же есть, по-видимому, непосредственное сознание того, что мы должны делать и чего не делать.

От этого — кажущегося нам непосредственным знания своего содержания она и получила свое название. Но это знание на самом деле вовсе не есть знание непосредственное. У нас, как известно, нет вообще никакого сознания непосредственного. Всякое сознание предполагает собой нечто данное, что достигает нашего сознания. Непосредственно же данными мы можем назвать только наши ощущения и чувства. Если совесть назвать сознанием того, что мы должны делать и чего не делать, то, очевидно, она предполагает собой известное чувство, которое достигает нашего сознания. Это вот чувство мы и называем чувством долга, так как оно говорит нам о том, что мы должны делать и чего не делать. Чувство это непосредственно для нас в том смысле, в каком мы называем непосредственным всякое вообще чувство. Но его нельзя назвать непосредственным содержанием нашего сознания. Оно достигает нашего сознания только после того, как оно бывает возбуждено и притом в такой степени, что дает нашей душе возможность отличать его от других чувств.

Вот почему и случается, что у некоторых людей оно вовсе не достигает сознания. У таких людей чувство долга есть, и они в отдельных случаях руководятся этим чувством, но они ничего о нем не знают, и поэтому нам кажутся людьми, не имеющими совести. Да и в тех случаях, когда это чувство достигает сознания и является в форме совести, оно соразмерно бывает с тем, насколько мы точно и ясно отличаем это чувство и его содержание от других чувств. От этого условия зависит вообще ясность и определенность нашего сознания, и достоверность его содержания. Там, где чувство долга отличается от других чувств слабо, поверхностно, необходимо бывает и совесть неясная и неопределенная. Веления ее высказываются нерешительно, не с уверенностью. На такую совесть обыкновенно имеют

большое влияние господствующие в известное время понятия о справедливом и добром, и человек подчиняется так называемому общественному мнению, сословным предрассудкам, нравам, обычаям и прочее.

Этим также объясняется и то нередко случающееся колебание совести и мучительное беспокойство, которое мы испытываем, когда мы не вполне решились на что-нибудь. Наконец, отсюда же происходит различие в решениях людей, даже научно образованных, когда они в одном и том же положении, при одних и тех же обстоятельствах действуют совершенно различно. Только первоначальное чувство долга, как мы укажем далее, не обманчиво и вполне верно указывает мотивы и направление наших стремлений и нашей воли. Пусть говорят, что угодно о постоянной будто бы безошибочности совести, по нашему мнению, совесть бывает ясной, верной и непоколебимой только там, где чувство долга чисто и ясно отражается в сознании.

Итак, чувство долга составляет первоначальный элемент нашей природы. Из него, как из своего источника, проистекают те чувства удовольствия и неудовольствия, о которых мы упоминали выше. Всякому известно, что созерцание или представление нравственных поступков, мотивов, целей и проявлений воли человеческой возбуждает в нас чувство удовольствия (радости, одобрения), между тем как созерцание и представление противоположных действий, мотивов и целей вызывает у нас чувство неудовольствия (негодования, отвращения). Но чувство удовольствия может быть вызываемо у нас только тем, что возбуждает нашу душу гармонически, что находится в согласии с её природой и её элементами (потребностями, влечениями и прочее). Поэтому упомянутые выше этические чувства возможны только в том случае, когда представления, которыми они возбуждаются, относятся к соответствующему им элементу в нашей душе. Так как этическим вообще называется нечто должное быть, то ему может соответствовать в нашей душе только чувство долга как его первоначальный элемент.

То, что называют нравственным вкусом, способностью понимать истину, добро и красоту, есть, как мы сказали, не что иное, как только чувство удовольствия, которое возбуждается представлением истины, добра и красоты как чего-то должного быть. Представлением этого должного быть только и может возбуждаться непосредственно чувство долга. Никакое другое чувство не может иметь отношения к тому, чего нет, но что должно быть. Будучи первоначальным и всеобщим элементом человеческой природы, чувство долга, по своему существу, одинаково у всех людей. Этическое, повторим снова, может быть понимаемо не иначе, как в смысле долженствующего быть. С этим согласен всякий, кто на нравственность смотрит как на один из факторов человеческого существа. Это долженствующее быть имеет объективную природу. Оно означает нечто такое, чему соответствует бытие, реальность, объективность. В чувстве долга эта объективность как бы переносится в субъект и вступает с ним в непосредственное отношение.

Если чувство долга заключает в себе это отношение, в силу которого человек только и бывает существом нравственным, то оно не может быть у разных людей различным, не может изменяться само в себе, быть таким или иным. С другой стороны, долженствующее быть, нравственно-предписанное, необходимое, законосообразное тоже есть само в себе нечто твердое и неизменное. Оно противоречило бы самому себе и перестало бы существовать, если бы было, по своему существу, то таким, то иным. Отсюда, оно есть нечто общеобязательное для всех подобных нам существ. Тому, что должно быть, не может соответствовать у людей нечто разнообразное, изменчивое, колеблющееся, непостоянное. Думать так значит допускать contradictio in adjecto. *("Contradictio in adjecto" переводится как "противоречие в определении". Это логический термин, обозначающий ситуацию, когда два противоположных качества или утверждения одновременно применяются к одному и тому же объекту, что делает их несовместимыми. Прим. Ред.)*

Откуда же в нас это чувство долга?

Чувство это, как и всякое вообще чувство, может основываться только на возбуждении (аффекции) нашей души; возбуждение же предполагает собою нечто такое, что вызывает его или что возбуждает нашу душу. Будучи первоначальным и всеобщим элементом человеческого существа, чувство долга не может основываться на каком-нибудь возбуждении случайном, от вне приходящем. Иначе оно могло бы появляться и не появляться, и одни люди имели бы его, а другие нет. Поэтому чувство долга может основываться только на возбуждении души ее собственным элементом. Подобно всем другим чувствам оно возникает в ней по поводу тех или других состояний, тех или других деятельностей, принадлежащих ей самой. Но чтобы вызвать в душе чувство долга, эти состояния и деятельности должны заключать в себе элемент долженствования по отношению к нашей душе. Обыкновенные состояния и деятельности душевные не могут вызвать в ней этого чувства. Они вызывают в нас только чувство того, что происходит, существует в данный момент, но не чувство того, что должно быть. Чувство долга не может, поэтому существовать в нас, как нечто готовое, но бывает результатом развития и дальнейшего образования нашей души.

Только развивающаяся душа может иметь отношение к тому, что должно быть, и только известное состояние развивающейся души, насколько оно возбуждает эту последнюю, может вызвать в ней чувство долга. Жизнь человека есть не что иное, как непрерывный процесс развития, преобразования, усовершенствования. Процесс этот был бы немыслим, если бы с ним не соединялась какая-нибудь цель. Без определенной цели это был бы вовсе не процесс, но неопределенное, случайное, бесцельное существование, которое одинаково было бы свойственно как человеку, так и животному. В определенном существе человека, как человека, необходимо заключается и определенная цель его бытия и развития. Эта цель должна быть для всех людей одна и та же, так как существо человека у всех индивидуумов одно и то же. В противном случае люди не были бы и людьми; они не могли бы и признавать друг друга за людей.

В чувстве долга эта общая всем людям цель получает этическую определенность. Первоначально общее всем людям чувство долга указывает на то, что человеческой душе присуще нечто долженствующее быть. Этому последнему и должны соответствовать ее жизнь, ее образование и развитие, ее стремления, желания и образ действий. Только через это она и достигает цели своего бытия и развития. Короче сказать: чувство долга указывает на этическое назначение человеческой жизни. Человеку от природы назначена этическая цель, как цель его бытия, развития и образования. Эта цель определенно напечатлена в его существе, подобно тому, как существу гусеницы определенно назначено сделаться бабочкой. Это-то вот определенное назначение нашей души, когда оно возбуждает эту последнюю, и вызывает в ней чувство долга.

Из сказанного сейчас касательно происхождения в нас чувства долга объясняется для нас то, почему это чувство, хотя оно и присуще всем людям, не у всех однако в равной мере достигает сознания. Будучи возбуждением нашей души с ее этической стороны, оно есть такое же всеобщее, крепкое и постоянное чувство, как и чувство нашего бытия вообще. У всех нас постоянно есть так называемое чувство жизни; но это чувство, как известно, сознается нами только при известных обстоятельствах, в моменты особенного возбуждения нашей жизни. То же бывает и с чувством долга. Чтобы наша душа сознавала его, для этого требуется особого рода возбуждение. Это и бывает в тех случаях, когда мы видим или представляем себе какой-либо акт воли или какой-либо поступок, имеющий этическое значение и отношение к цели человека, а потому соответствующий или несоответствующий чувству долга. Но будучи даже и возбуждено, чувство долга не всегда необходимо достигает нашего сознания. Мы знаем, что возбудимость всех чувств вообще у различных людей

имеет весьма различную степень. Что же касается чувства долга, то это чувство по своей природе есть чувство сравнительно слабое, тихое и нежное.

Это зависит от того, что оно основывается на возбуждении души только общим этическим назначением ее жизни, а потому сравнительно с другими индивидуальными, конкретными чувствами должно естественно уступать им в своей определенности и силе. С другой стороны здесь нет и нужды в каком-либо сильном и резком чувстве, которое как бы насильно теснилось в нашу душу, потому что тогда выражаемое им долженствование уничтожало бы свободу нашей воли. На этом основании чувство долга и то, на что оно указывает, являются у нас в большей степени только тогда, когда мы, решаясь на тот или другой поступок, тщательно взвешиваем все импульсы и мотивы за и против этого поступка. Под этим только условием оно и достигает вполне нашего сознания и делается руководителем нашей воли и наших действий.

Достигнув нашего сознания, чувство долга хотя и дает направление стремлениям нашей души и указывает, чего она должна хотеть в данном случае, но оно не служит еще импульсом для решения воли, подобно тому, как не служат для нее таким импульсом чувства бытия или те чувства, которые возбуждают в нас какое-либо размышление, воспоминание и прочее. Импульсами для нашей воли служат только чувства в высшей степени приятные и неприятные. Они непосредственно заставляют нас либо поддерживать и вновь возобновлять их, либо устранять и избегать их. Чувство долга, взятое само по себе, не есть чувство ни приятное, ни неприятное. Приятным или неприятным оно становится только в том случае, когда оно вызывается каким-либо резким актом воли, гармонирующим или не гармонирующим с ним.

Будучи же само по себе чувством слабым, нежным и только постепенно возрастая в своей силе, оно, очевидно, имело бы очень мало влияния на волю и ее решения, если бы оно не соединялось и не действовало совместно с каким-нибудь естественным влечением нашей души. Таким влечением и служит упомянутое нами выше влечение к деятельности, к развитию и образованию всех наших сил и способностей. Влечение это иначе называют влечением к естественному совершенствованию. Оно сообщено от природы всем силам человека, как органическим, так и психическим. Чем более оно развивается, тем более возвышает и расширяет деятельность этих сил. Влечение это, взятое само по себе, в его общей форме, есть не что иное, как только влечение к упражнению данных от природы сил и преобразованию их в развитые способности. Понимаемое в этом смысле, оно есть только влечение к количественному совершенствованию сил, к увеличению их деятельности и расширению круга их действий.

Этическое назначение человека необходимо, впрочем, требует и этого количественного совершенствования, так как только при помощи его может быть достигнуто нравственное совершенство человеческого существа, составляющее цель его этического развития и образования. Но в то время как естественное влечение направляет человека к количественному развитию и совершенствованию его сил, назначение этическое побуждает его к качественному совершенствованию их. Взятые вместе, они побуждают человека к возможно большему совершенствованию всего его существа. Чувство долга, примешиваясь к естественному влечению, может управлять им и сообщать ему через это этический характер. Не отклоняя его от его цели, оно только направляет его к качественному, этическому совершенствованию.

В самом деле, совершенствование естественное (физическое) и нравственное (этическое) самым тесным образом связаны между собой, так что одно без другого недостижимо. Всякому известно, что жизнь беспорядочная, исполненная одних чувственных удовольствий, не только ослабляет естественное влечение к деятельности и делает человека

неспособным к работе физической, но действует расслабляющим образом и на духовные силы человека. Такие же точно действия производят необузданные аффекты и страсти, как то: гордость, честолюбие, властолюбие и прочее. Равным образом материальная нужда, недостаток пищи, одежды, здорового помещения и прочее расслабляют не только естественные, но и нравственные силы человека. В человеке душа и тело, природа чувственная и духовная тесным образом связаны между собой. Поэтому этическое и естественное совершенствование неразделимы друг с другом. Они взаимно обусловливаются, и ни одно из них не может достигнуть без другого высшей степени своего развития.

Говоря это, мы вовсе не хотим уравнивать достоинство того и другого совершенствования. Тело, по нашему мнению, есть только орган души, и природа физическая есть только среда для развития и проявления деятельностей нашего духа. Поэтому на естественное развитие нужно смотреть как на средство, а на этическое или нравственное, как на цель. Это отношение их, как цели и средства, и связывает их тесным образом между собой. Образование естественных сил и способностей требуется от человека, но настолько, насколько они, как средство, могут служить для достижения этической цели. Этическое совершенствование не зависит, безусловно, от совершенствования естественного. Никак нельзя сказать, что телесное развитие, физическая сила и крепость обусловливают собою совершенство этическое или нравственное и что последнего не может быть без первых. Мы видим, напротив, что физическое совершенство соединяется нередко у человека с крайней безнравственностью, а с другой стороны этическое совершенство может существовать в человеке и без совершенства естественного или физического.

Поэтому мы должны смотреть на дело так, что в этом случае, как и в других, цель будет достигаться тем легче, чем совершеннее средство, ведущее к этой цели. Но зато тем больше бывает торжества для нравственной силы, если она достигает своей цели, несмотря на ничтожность средств. Этическое совершенство, как мы вскоре увидим, состоит не во внешних действиях. Последние составляют только его наружную сторону. Внутренняя же сторона или сущность его заключается в намерении, в мотивах и целях наших стремлений и желаний. Само собой понятно, что это намерение, эти мотивы и цели могут достигать высшей степени нравственного совершенства только при содействии и услугах естественных сил, но для этого не требуется всегда возможно высшая степень совершенства естественных сил.

а) Понятие об истине.

Откуда возникает у нас стремление к истинному познанию? Источник его не в чувственной нашей природе и не в умственной способности нашего существа, но в нашей нравственной природе. Различие между правильностью или верностью и истиной. Истина и оценка вещей. Отношение между наукой и жизнью — логическое понятие о философии. Идея истины как логическая категория.

Попытаемся объяснить, прежде всего, как мы приходим к понятию об истине. Понятие это можно назвать первым, основным понятием. Наши понятия о добром и прекрасном со всеми их видоизменениями не имели бы для нас никакой ценности и значения, если бы у нас не было ручательства и убеждения в том, что это истинные понятия. Поэтому они уже предполагают собой понятие об истине. Понятие об истине есть понятие этическое. Правда, термины "истинный" и "неистинный" или "ложный" употребляются не только в этике, но и в других областях знания, но это ничего не значит. Стоит только обратить внимание на происхождение этого понятия, и тогда мы убедимся в его этическом характере.

Известно, что дух человека не есть зеркало, в котором отражаются одни только отдельные явления при помощи отдельных чувственных восприятий, как это бывает у животных.

Человек смотрит на мир, как на целое, в котором все части имеют между собой связь и отношение. Мир в нашем сознании является в форме связных представлений. Что значит этот факт? Для нашего внешнего, физического бытия, для сохранения нашего тела и продолжения рода мы, очевидно, не нуждаемся в этом свойстве нашей духовной природы. Для этой цели нам достаточно было бы одних чувственных восприятий. Ведь довольствуются же животные для продолжения своей жизни отдельными чувственными восприятиями и различными сочетаниями их, совершаемыми при помощи инстинкта. К чему же эта надбавка, этот излишек? Зачем то, что однажды существует реально и объективно, отражается еще раз в идеальной и субъективной форме наших представлений?

Если бы наши представления всегда были вполне верны и самым точным образом отражали все в нашем сознании, то и тогда мы невольно пришли бы к этому вопросу. Но он возникает у нас, тем более что наши первоначальные представления, как известно, не всегда соответствуют предметам и их отношениям, и что мы часто принуждены, бываем изменять, исправлять и дополнять их. К чему же после этого дан нам упомянутый выше излишек сравнительно с животными? Зачем мы ищем связи вещей даже там, где явления не обнаруживают её? Откуда у нас, далее, стремление знать то, что скрывается за явлениями? Почему мы, не довольствуясь подобно животным одними только явлениями и случайной, поверхностной их комбинацией, стараемся выйти из сферы чувственных восприятий, найти основание, связь и законы окружающих нас вещей и явлений?

Сделаем более точный анализ нашего познавательного процесса, и тогда мы получим удовлетворительный ответ на все эти вопросы. Мы сказали, что у нас есть стремление узнать то, что скрывается за явлениями и что лежит в основании их. Что значит, это стремление и к чему оно в этом случае бывает направлено? Очевидно, к тому, чтобы узнать так называемые вещи в себе, т.е. нечто такое, что явления предполагают собой и без чего они не могут быть явлениями. Но явления по отношению к нам суть не что иное, как возбуждаемые в нас предметами чувственные ощущения, восприятия и представления, в которых обнаруживается нам бытие этих предметов. На этом основании мы и стремимся приобретать такие представления, которые знакомили бы нас не просто с предметами, как они являются нам, но с предметами, каковы они сами в себе. Мы убеждены, что можно достигнуть таких представлений, а потому и говорим об истинном познании или о познании истины. Истину мы определяем, поэтому, как согласие представления с вещью в себе, которая в нем представляется, или, другими словами, как совпадение мышления и бытия.

Откуда же, спрашивается, в нас это стремление к истине? Очевидно, оно не может вытекать из нашей чувственной природы, или из влечения к нашему чувственному благосостоянию. Какое дело чувственной стороне нашего существа до того, что такое вещи сами в себе и каковы их свойства. Если мы знаем, что такое вещи по отношению к нам и какое влияние они имеют на нашу жизнь, на наше телесное благосостояние, то для нас этого и достаточно — тем более, что мы лучше можем справляться с окружающими нас вещами, чем животные. Таким образом, стремление к истине не вытекает из потребностей нашей чувственной природы. Но оно не может корениться и в интеллектуальной стороне нашего существа. Так называемый интеллект или ум наш вращается в области представлений (понятий, идей). Для представления же все равно, соответствует ли оно бытию или нет. Представления, взятые сами по себе, не имеют совершенно никакого отношения к вещам в себе. Они имеют отношение только к представляемым вещам и другим представлениям. Если бы они стояли в непосредственном отношении к реальному бытию и прямо зависели от него, то ум наш не мог бы по своему произволу изменять, преобразовывать, соединять и разделять их.

Итак, ум наш, взятый сам по себе, вовсе не заинтересован вещами в себе. Не только дитяти и человеку необразованному, но и множеству образованных, интеллигентных людей вовсе нет никакого дела до основ наших представлений и отношения последних к вещам. Мы

знаем, что поэты и художники свободно составляют известные представления о вещах и создают те или другие комбинации их, отрешенные от действительности, и эти свободно составленные представления, как показывает опыт, имеют не только для самих поэтов и художников, но и для всех тех лиц, которые воодушевляются их произведениями, гораздо больший интерес и высшее достоинство, чем простые копии с действительности, несмотря на то, что в последнем случае предполагается полное согласие вещей с нашими представлениями о них. Вопрос о том, что такое бытие само по себе и соответствуют ли ему наши представления и понятия, возникает в нашем уме только тогда, когда в нем пробудилось стремление к познанию истины. Но это стремление не может возникнуть в нашем уме по его собственной инициативе и в силу его собственной природы. Он нуждается для этого в другом возбудителе.

Наше стремление к истине может иметь свой источник только в нашей нравственной или этической природе. Основанием его служит нравственное назначение человека и внутреннее отношение его к чувству долга. Это нравственное отношение обнаруживается с отрицательной стороны тем, что человек вообще питает отвращение ко всякой лжи, обману и заблуждению. Ложь возмущает его даже в тех случаях, когда она не приносит ему ни малейшего вреда. В противоположность этому нами овладевает чрезвычайно приятное чувство в тех случаях, когда мы, вспоминая или представляя себе что-нибудь, убеждены, бываем в истине этого. Вот почему мы требуем, чтобы нас не обманывали, и пламенно желаем истины. Это желание и то чувство, из которого оно вытекает, может возникать у нас только потому, что нашей душе от природы свойственно испытывать нечто гармоническое при возбуждении её истиной. Понимаемая как нечто должное быть, истина соответствует присущему нам чувству долга.

Отсюда и возникает у нас стремление узнать, что такое вещи сами в себе, как нечто должное быть, а потому постоянное и неизменное. Не будь этого, тогда мы жили бы в мире чего-то только кажущегося, обманчивого и непостоянного. Имея под собой такую изменчивую и непрочную почву, мы не могли бы достигать цели наших желаний и действий. Уделом нашим было бы постоянное беспокойство, жизнь казалась бы нам тяжким бременем, и мы, вместо того чтобы поддерживать её, только разрушали бы её. Таким образом, для сознательного и самостоятельного существа, которому суждено вращаться в области кажущегося и действительного, заблуждения и истины, познание истины составляет потребность. Но эта потребность не чувственной, а духовно-нравственной стороны его существа. Чем более развивается у человека его духовно-нравственная жизнь, тем более потребность эта нуждается в своём удовлетворении.

Все это будет для нас еще яснее, когда мы припомним, что влечение к знанию побуждает нас исследовать не только сущность вещей, но и законы их образования, изменения, их движений и действий, порядок связи между ними и те правила, которым они подчиняются в своем возникновении и исчезновении, рождении и смерти. Пока мы не узнали закона и порядка окружающего нас мира, до тех пор мы не можем сказать, что мы узнали предметы в их настоящем бытии и существе. Но закон, правила и порядок нельзя воспринимать чувственным образом. Ни глаз наш их не видит, ни ухо не слышит, ни рука не осязает. Животные ничего не знают об этом, и у них нет подобного рода представлений. Таким образом, закон, правило и порядок не суть что-нибудь такое, что вытекает из чувственного восприятия или вообще из чувственной стороны нашего существа. Это понятия, идеи, которые мы должны уже наперед иметь, прежде чем будем познавать осуществление их в окружающем нас мире.

У некоторых психологов и философов-метафизиков довольно часто встречается мысль, будто мы составляем представления о законе и порядке вследствие того, что замечаем в окружающем нас мире правильную смену известных явлений, например, дня и ночи, лета и

зимы и проч. Мысль эта представляется нам пустой фантазией. В самом деле, чувственное восприятие говорит нам здесь только о том, что в природе бывает то светло, то темно, то тепло, то холодно. Смена этих чувственных ощущений мы замечаем только тогда, когда размышляем (рефлектируем) о них, т.е. когда различаем их от других, предшествующих чувственных ощущений. Что смена в этом случае бывает правильной, это мы узнаем потому, что у нас есть уже наперед понятие о правиле, как принципе, или законе, который управляет явлениями. Мы называем правильным не то, что повторяется случайно, но то, что, по нашему предположению, совершается сообразно с известным правилом, т.е. обусловлено им в своем временном проявлении.

Они необходимо вытекают из нашего духовного, нравственного существа. Мы невольно приходим к ним, прежде всего в том случае, когда начинаем анализировать наши собственные побуждения и действия. Тут нам невольно навязывается мысль, что наша деятельность, какого бы рода она ни была, всегда имеет известные мотивы, цели и намерения, и что мы достигаем наших целей только тогда, когда имеем определенную норму и руководящий закон для наших действий. Под этим только условием мы и достигаем успеха в наших действиях. Условие это мы невольно переносим и на внешнюю природу. Мы думаем, что и здесь все может идти надлежащим образом только в том случае, когда действующие в природе силы подчинены известному закону, порядку и правилу. Стоит только внимательно следить за ходом событий в природе, и мы найдем здесь подтверждение этой нашей мысли. В самом деле, здесь нельзя не видеть, по крайней мере, в общем, известной правильности в смене явлений и регулярности, с которой предметы и явления следуют друг за другом, изменяются и преобразуются одни в другие.

Но почему мы не довольствуемся и этим общим познанием, столь важным для чувственной стороны нашего существа? Зачем мы стремимся еще дальше и стараемся узнать особенные законы отдельных сил природы, от которых зависят в природе общий порядок и правильность? Для телесной стороны нашего существа, очевидно, все равно, знаем ли мы закон тяжести или нет. В этом случае для нас достаточно только знать, что вещи падают, если отнять у них опору. Таким образом, упомянутое сейчас стремление не может вытекать из чувственной стороны нашего существа. Наша чувственная природа, подобно природе животных, не интересуется тем, что называется законом и порядком. Животные как высшего, так и низшего рода стремятся удовлетворять свои потребности и влечения, вовсе не думая о каком-нибудь законе и порядке. Но может быть, стремление, о котором мы говорим, коренится в нашей умственной природе?

Нет! Наш ум, взятый в тесном смысле, имеет дело, как мы сказали выше, только с представлениями, понятиями и идеями. Правда, последние в своем происхождении и образовании подчинены известным законам, но после того, как они образовались у нас, мы можем свободно распоряжаться ими и по своему усмотрению изменять, разделять и соединять их. Эта «свобода мыслей» составляет необходимую принадлежность истинно человеческого существования. Мы любим ее, и нам неприятно бывает, если она ограничивается каким бы, то ни было правилом и законом. Итак, умственная сторона нашего существа или жизнь души в области представлений, взятая сама по себе, не может возбудить в нас стремление к образованию понятий о законе и порядке явлений природы.

Понятия эти имеют свой корень в нравственной природе человека. Это — понятия этические. Мы сказали выше, что понятие о праве и нравственности требует и предполагает собой понятие о законе. То же надобно сказать и относительно понятия об истине. Закон и порядок составляют необходимые моменты ее, так что без них она немыслима. Представим себе, что в области нашего мышления или в области природы или в обеих вместе нет никакого закона, а существует только слепой случай и чистейший произвол. Что из этого вышло бы? Очевидно, тогда невозможно было бы совпадение между мышлением и бытием.

Если бы наше мышление, по своей природе, было простым, беспорядочным фантазированием, произвольной, бессвязной игрой представлений, если бы оно не могло ни следовать никакому правилу и закону, ни предписывать себе этих последних, то оно было бы пустым мечтанием, но не познанием в собственном смысле слова.

Может быть, тогда и могло бы быть в иных случаях совпадение между таким мечтанием и реальным бытием, но у нас не было бы полной уверенности в этом совпадении. С другой стороны, научное исследование природы для нас положительно было бы невозможно, если бы в ней господствовал слепой случай, и явления ее, ничем между собой не связанные и ничему не подчиненные, хаотически сменялись бы одни другими. Мы познаем природу, благодаря только тому, что в ней господствуют закон и порядок. Отсюда мы и заключаем, что природа имеет нравственную основу. То же можно сказать и о всякой другой области человеческого знания. То, что не имеет никакой связи, постоянства и определенности, не может быть, и познаваемо нами, потому что мы не можем мыслить об этом. Таким образом, закон и порядок составляют основу истины. Будучи необходимым моментом истинного существа вещей, они представляют собой и conditio sine qua non (необходимое условие) истинного познания.

Итак, истина имеет для нас интерес только вследствие этического назначения нашего существа. В силу только последнего мы стремимся к ней и способны быть к познанию ее. Природа может быть познаваема нами только потому, что в явлениях ее есть этическая сторона. Но это еще не все. Мы, как известно, не удовлетворяемся даже и тогда, когда узнаем закон и порядок, которым подчинены явления природы, и открытие которых представляет немало затруднений для науки, но стараемся проникнуть еще дальше, и задаем себе еще более трудные вопросы об основах и целях всего существующего. Как бы естествознание ни вооружалось против целесообразности в природе, но ее нельзя не допустить. Вопрос о последней основе и цели всего существующего настолько свойствен человеческой природе, что само естествознание, изгоняя его в одну дверь, принимает в другую. Каждый естествоиспытатель, рассматривая действующие причины, невольно приходит к мысли о конечных причинах и целях.

Особенно это бывает в исследованиях, касающихся области физиологии. В силу этических мотивов и целей мы делаем, далее, различие в употреблении терминов: правильный или точный и истинный. Мы не говорим: это исчисление истинно, но говорим, что оно правильно, разумея под этим, что отдельные численные величины совпадают с суммой исчисления, где они являются взятыми в совокупности. Точно так же мы не говорим: изображение на этой картине истинно, но говорим, что оно правильно; не говорим о портрете, что он истинный, но говорим, что он верный, точный. Об описании какой-нибудь страны, какого-нибудь события или предмета не говорим, что оно истинное, но говорим, что оно верное. С другой стороны, об аксиомах и идеях, о науке и искусстве, о религии и нравственности мы не говорим, что они правильны, но говорим, что они истинны.

Таким образом, сказуемое «правильный» мы приписываем представлениям, касающимся отдельных предметов, и высказываем этим мысль, что наши представления согласны с действительностью. Будет ли это согласие одним только не совсем ясным нашим предположением, или мы ясно сознаем основания его, это все равно. Напротив, предикат «истинный» мы всегда приписываем чему-нибудь общему, какому-нибудь понятию или какому-нибудь закону (принципу). Откуда произошло это различие? Очевидно, словоупотребление хотело выразить этим ту мысль, что сущность вещей составляет нечто сообразное с законом, соответствующее нашему понятию, и что познание бывает истинным только в том случае, когда мы познаем сущность вещей или то, что есть в них общего. И словоупотребление делает это различие не по одним только теоретическим соображениям.

Известно, что при образовании языка играют важную роль практические побуждения и потребности, а потому и в этом случае надобно искать практическую основу. Язык хочет здесь высказать ту мысль, что истинное познание имеет для нас более высокую цену и достоинство, чем простое правильное представление. Понятие о цене и достоинстве составляет исходный пункт, около которого вращается вся наша практика. Мы более или менее постоянно заняты оценкой вещей и фактов, наших трудов и их результатов, наших исследований и познаний, и строго различаем ценное от того, что не имеет цены. В частности, для нас истинное познание имеет большую цену, чем простое правильное представление. И понятно, почему это бывает. Если бы вещи представляли собой только нечто отдельное, совершенно разрозненное, если бы не существовало ни родов, ни видов вещей, ни законов отношения между ними, и если бы мы не знали, что все вещи одного и того же рода и вида имеют одинаковое отношение к нам и к нашим интересам, то, как бы правильно мы ни представляли отдельные вещи, это немного способствовало бы продолжению нашей жизни и удовлетворению наших потребностей.

Оценка всякой вещи стоит в прямом отношении к её нашему истинному благу. Для нас имеет цену только то, что способствует выполнению наших планов и намерений и способствует правильному ходу нашей внешней и внутренней жизни, нашей чувственной и духовной природы, словом, всё то, что содействует нашему действительному, а не мнимому благу. Но истинное наше благо должно гармонировать с нашим существом, а потому его может составлять только такая жизнь, которая с внешней и с внутренней стороны вполне соответствует существу человека. Другими словами, это будет жизнь существа, у которого вполне развиты все его силы и способности, которое представляет собой человека вполне совершенного, идеал человеческого развития и образования, который, одним словом, вполне соответствует нравственному назначению человека.

Итак, спрашивать о достоинстве вещей значит спрашивать об их отношении к нашему истинному благу. И этот последний вопрос совпадает с вопросом об основе и цели вещей. Так как мы не можем изменить природы вещей, то последние могут способствовать нашему благу, содействовать развитию и образованию нашего существа и выполнению нашего назначения только в том случае, если они имеют такие свойства, что могут служить средствами для достижения этой цели. Нельзя, конечно, сказать, чтобы вещи с их свойствами были приспособлены исключительно для нас. Мы можем существовать и достигать цели нашей жизни только тогда, когда вся природа, в целом, будет сохранять свои свойства, а потому каждая вещь, как часть, должна служить, прежде всего, средством для сохранения целого. Последнее возможно только под этим условием. Отсюда, между прочим, и вытекает неизменная строгость естественного закона, в силу которого везде отдельные существа приносятся в жертву для общего целого.

Естественный закон служит в этом случае прототипом закона нравственного, который всюду требует от индивидуумов самопожертвования для блага общего. Но каждая отдельная вещь, содействуя, как средство, сохранению целого, способствует тем самым не только поддержанию своего собственного существования, но и служит средством для осуществления цели человеческого существования, которая входит как часть в состав целой области бытия. Чем больше какая-нибудь вещь способствует сохранению и развитию целого, тем больше она имеет цены как сама по себе, так и по отношению к нам. Таким образом, о достоинстве вещей может быть речь только в том случае, когда они служат средством для осуществления известной цели, когда это осуществление составляет цель и основу их бытия. Насколько мы узнаем эту цель и основу, настолько мы и можем сказать об известной вещи, что узнали её настоящую цену и её истинное существо. Без этого познания истина не была бы и истиной. С другой стороны, вполне совершенной можно назвать только ту вещь, которая соответствует своей цели и выполняет её, которая, следовательно, бывает

тем, чем она должна быть. Таким образом, о совершенстве вещей можно говорить только в физическом или нравственном смысле.

Принимая во внимание то, что вещи, существующие в природе, составляют необходимое средство для нашего существования, развития и образования, для достижения нашего назначения и осуществления истинного блага, и что мы можем пользоваться ими для этой цели только в том случае, когда знаем их истинное существо, основу и цель их бытия, мы имеем полное право сказать не только то, что истина есть понятие этическое, но и то, что стремление обладать ею составляет нравственную необходимость, требование нашей нравственной природы. Насколько мы обладаем ею, настолько мы и знаем не только истинное существо и достоинство предметов природы, но и наше собственное существо, наше истинное благо, основу и цель нашего бытия. Познание истины необходимо для нас, если мы хотим выполнить наше нравственное назначение. Оно составляет для нас нечто обязательное, долженствующее быть, а потому нам и указывает на него присущее нашей душе чувство долга.

На этической почве долженствования и пускает свой корень то влечение к знанию, вследствие которого дети бессознательно и невольно делают неуместные часто вопросы: почему и для чего? Это влечение есть не что иное, как выражение присущего нам чувства долга. Оно возбуждается, между прочим, этим последним чувством. Конечно, это влечение, как и всякое другое, предполагает собой известную потребность. Эта-то потребность и есть потребность истины. Только под условием знания истины мы можем выполнить, как следует, наше назначение и достигнуть как полного образования нашего существа, так и нашего истинного блага.

В этической стороне нашего существа заключается также надлежащее внутреннее отношение между теорией и практикой, между наукой и жизнью. Достигнуть полного образования, истинного блага и выполнить, как следует, своё назначение человек может только тогда, когда его жизнь и действия будут иметь нравственную основу, и будут соответствовать истинному познанию внешней и внутренней природы. Такая только жизнь и приводит людей к продолжительному внешнему благополучию, к истинной свободе и величию. Поэтому было бы унижением для науки делать её рабой материальной пользы. Наука вовсе не создана для того, чтобы способствовать только достижению богатства, роскоши и чувственных наслаждений. Её дело — помогать человеку достигать истинного блага и высшего назначения его существа. История говорит нам, что рабское служение материальной пользе людей всегда сопровождалось крайним вредом для науки. Только там наука и достигала великих открытий и важных для самой жизни результатов, где она служила интересам истины, а не преследовала какие-нибудь внешние цели.

Влечение к знанию, вытекая из этических оснований, при благоприятных для своего развития условиях само собой переходит в стремление к познанию истины ради самой истины, а не ради каких-нибудь других целей. Только с пробуждением этого стремления в духе известного народа и полагается начало науки. Будучи этическим благом и завися не от внешних условий, но главным образом от нравственного состояния индивидуумов и того народа, к которому они принадлежат, наука поэтому и должна как при своем начале, так и в дальнейшем своем развитии вести борьбу со всеми препятствиями, которые стоят на пути истинно-нравственного образования человека. Теория познания должна открыть источники ошибок и заблуждений, которые в интеллектуальной области препятствуют познанию истины, найти средства к устранению их и указать пути (методы) к достижению цели. Дело же этики выяснить, что истина, по своей природе и содержанию, есть нечто этическое и что ее можно достигнуть только тогда, когда искание ее вытекает из этических мотивов, из чистой, бескорыстной любви к ней, и направлено бывает к этической цели человеческой жизни, именно к высшему совершенствованию человеческой природы и жизни.

Но так как оба фактора, интеллектуальный и нравственный, должны действовать совместно, чтобы вернее достигалась цель, то должна быть такая наука, которая в своем стремлении к познанию объединяла бы обе эти стороны, и, не удовлетворяясь исследованием только внешней стороны вещей, законов их действий и отношений, спрашивала бы также и об этическом значении, об основе и цели их бытия. Эта наука и есть философия. Понимаемая правильно, философия есть не что иное, как свободное, бескорыстное, чуждое всяких предвзятых мыслей исследование истины, которая составляет не только предмет, условие и основание нашего познания, но и закон, правило и норму наших стремлений, желаний и поступков. Только в этом смысле понимаемая философия и может гордиться своим титулом науки всех наук. Она носит этот титул не потому, что она была наукой вполне установившейся и совершенно законченной, но потому, что она представляет собой идеал науки, указывающий на то, чем должна быть наука в ее идеале.

Философия не обладает истиной, но стремится к ней, ищет ее. Поэтому ее нельзя назвать наукой в тесном и строгом смысле слова. Это скорее только научная вера или обоснованное научным образом убеждение в том, что истину надобно понимать в смысле этическом, что познание ее составляет цель прирожденного человеку стремления, и что в ней есть, поэтому с одной стороны такой элемент, который мы познали, а с другой — такой, который нужно еще познавать. Философия не может сказать, что она осуществила уже в себе идеал науки, а потому она имеет своей задачей только установление правильного понятия об истине и всякому исследованию, всякой науке указывать на общую всем им цель. Идеалом науки может быть только наука, совершенно законченная, вполне достигшая своей цели. Говорить об осуществлении этого идеала значит всё равно, что говорить о достижении истины.

Мы сказали, что истинное существо всякого предмета познается только в том случае, когда известны бывают его цель и основание, и что это существо вполне обнаруживается только тогда, когда предмет достигает надлежащей цели своего бытия; отсюда истину с объективной ее стороны можно назвать выражением совершенства вещей, а с субъективной — познанием этого совершенства. Но это познание не соответствовало бы вполне своему предмету, если бы оно само не было совершенным познанием, совершенной наукой. Полная истина, цель всякого исследования, достигается только в том случае, когда совершенство познания совпадает с совершенством предмета (содержания) познания. Таким образом, наше влечение к познанию вообще и познанию истины в частности направлено бывает в сущности дела к тому, чтобы познать и понять нечто совершенное. А так как достигнуть этого можно только посредством науки, то наше стремление в этом случае направляется, значит, к достижению совершенной науки. Совершенная наука, как полное согласие мышления с реальным бытием, не только обладает истиной, но сама есть истина.

Понятие об истине, как о совершенной науке, есть нормативное понятие или идея. Ни наука, ни реальное бытие вещей, как известно, не достигают того совершенства, которое соединяется с этим понятием. Поэтому оно выражает не что-нибудь данное, реальное, но нечто должное быть, некую цель, которая должна осуществиться. Оно есть идея, во-первых потому, что показывает, к чему должно стремиться наше исследование и чем должно быть наше познание; во-вторых потому, что служит нормой для нашей познающей деятельности; и в-третьих потому, что совпадает с идеалом нашего познания, то есть познанием вполне совершенным.

Понимаемая в смысле цели, к которой должно стремиться наше познание, истина есть нечто априорное, первоначально присущее нашей душе. Чувство долга и возбуждаемое им влечение к знанию уже самой природой направляются к этой цели; оно служит мотивом и нормой деятельности того и другого. Поэтому чувство долга можно назвать носителем

истины в том смысле, что оно заключает в себе корень и зародыш нашего познания. Это, можно сказать, наука в ее бессознательной, инстинктивной форме. Влечение к познанию имеет целью приблизить истину к нашему сознанию. Чтобы понять, как это совершается, припомним, что все вообще содержащее наше сознание образуется при помощи основной силы нашего духа — способности различения. Эта сила действует и здесь. Понять сознательно, что такое истина и что такое совершенство, мы можем только тогда, когда отличаем истинное от ложного, и совершенное от несовершенного.

В достижении этой цели нам помогает влечение, в силу которого мы стремимся приблизить истину к нашему сознанию. Оно возбуждает в нас способность, при помощи которой мы можем различать наши представления в отношении к истине и совершенству их содержания. Наши сознательные представления мы можем приобретать исключительно посредством различающей деятельности нашего духа, и только при помощи этой последней они становятся знанием в собственном смысле слова; поэтому влечение к знанию принадлежит собственно этой нашей способности. Истина, к достижению которой направлено это влечение, служит в этом случае только руководящей нитью для нашей души. Она дает ей возможность различать её представления и содержание их так же, как душа различает внешние предметы по их форме, величине, качеству и прочее. Другими словами, на истину нельзя смотреть как на что-то, что первоначально существует в нашем сознании в форме сознательного понятия или идеи.

Истина — это этическая категория или норма, которая вначале бессознательно и невольно руководит нашей различающей деятельностью на пути исследования и познания. Различая при помощи её наши представления в отношении к истинности и неистинности их содержания, совершенству и несовершенству их формы, мы приобретаем через это возможность сознавать это различение, без чего мы никогда не могли бы приобрести понятие об истине и совершенстве. Правда, истина, как категория, подобно другим логическим категориям (качества, количества и проч.), может быть названа понятием, если брать её саму по себе, но она не может быть названа понятием в отношении к нам до тех пор, пока она не достигла нашего сознания, так как до того времени мы ничего не знаем о ней. А между тем, не будь она присуща нашему духу в форме этической категории, мы совершенно ничего не знали бы о ней и никогда не могли бы достигнуть ни истинного познания, ни сознательного понятия об истине.

Таким образом, истина, как бессознательная этическая категория, составляет необходимое условие нашего сознательного понятия об истине, подобно тому, как другие логические категории служат необходимым условием наших представлений и понятий о предметах и о бытии вообще. Но, быть может, спросят: в чем же нам польза от того, что истина присуща нашей душе в форме этической категории, когда мы ничего не знаем об этой последней? Откуда же мы узнаем, что достигли истины? В чем состоят те признаки, посредством которых мы отличаем истинные представления от представлений неистинных? Отвечаем на это следующим образом. Нет сомнения, что мы, как показывает общая теория познания, имеем полное право допускать согласие нашего представления с реальным свойством предмета во всех тех случаях, где логические законы вынуждают нас к этому. Но что такое эта так называемая принудительность нашей мысли? Это, очевидно, невозможно мыслить о чем-нибудь иначе, чем мы мыслим в данном случае. Критерием истины здесь служит достоверность и очевидность.

Этот критерий может служить для нас ручательством только в отношении правильности или верности наших представлений. Он гарантирует нам только согласие какого-нибудь отдельного нашего представления с реальным свойством отдельной вещи. Правда, что только под этим условием, возможно всякое наше дальнейшее познание, но нельзя не согласиться и с тем, что этот критерий ограничен сферой опыта, а потому действие его не

может простираться далее области отдельных представлений. Что же касается наших понятий, даже эмпирических, как, например, понятия о роде предметов и о законе, которому подчинены они, то здесь этот критерий вовсе неприменим. Особенность этих понятий состоит, как известно, в том, что они относятся ко всем предметам или явлениям одного и того же рода.

Каким же образом мы воспользуемся здесь этим критерием? Положим, мы наблюдаем множество минералов и растений, видим в них одни и те же признаки, замечаем, что они подчинены в своем образовании одному и тому же закону. Имеем ли мы право на основании наблюдения только этих множества минералов и растений, среди которых встречаются нередко и неправильные формы их образования, высказать предположение, что эти признаки и законы принадлежат ко всем минералам и растениям одного и того же рода? Очевидно, нет. А между тем, мы невольно делаем это, и делаем на том основании, что для нас, безусловно, необходимы законность в явлениях природы, порядок и распределение вещей по родам и видам. Этого требует как наша практическая жизнь, так и умственная сторона нашей природы. Только под этим условием мы можем достигать наших целей, выполнять наше назначение, познавать вещи и доходить до понятия об истине, столь необходимой для нас.

При отсутствии закона и порядка в природе, как мы уже замечали, невозможно было бы совпадение между бытием и нашим мышлением; поэтому, если бы мы не осмеливались идти далее наблюдений опыта и не составляли бы общих понятий, мы не могли бы ни познавать вещей, ни действовать на них. Уверенность в истине наших познаний возникает у нас уже после того, как мы убедились, что во вселенной господствуют закон и порядок. Эти элементы и служат для нас критерием истины или признаками, по которым мы отличаем истинные представления от ложных. Если мы, кроме того, припомним, что для полного знания истины необходимо знать не только закон и порядок, но и основание и цель предметов, природы, то само собой будет понятно, что принцип целесообразности мы должны также считать не только принципом действия в природе, но и критерием истинности наших знаний.

Другими словами, полная истина и полное совпадение мышления и бытия возможны для нас только тогда, когда наши мысли и представляемые в них вещи находятся в соответствии с законами, порядком и целесообразностью, когда, следовательно, идеальное и реальное, дух и природа, свобода и необходимость находятся в гармонии между собой. Основываясь на этом, мы и считаем законность, порядок, планосообразность и целесообразность признаками и доказательством истины. Отсюда общая этическая категория истины распадается на более частные категории законности, порядка, планосообразности и целесообразности. Мы различаем и сравниваем наши представления не только в отношении истинности, но и в отношении законности, порядка, планосообразности и целесообразности их содержания, или, выражаясь более обще, в отношении гармонии и согласия между представлениями и предметами, представленными в них. Соединяя вместе те представления, которые носят на себе характер законности, порядка, планосообразности и целесообразности, и отделяя их от всех других представлений, чуждых этого характера, мы и различаем наши представления в отношении их истинности. Под этим только условием мы и можем достигать сознательного понятия об истине.

Итак, понятие об истине, представляем ли мы её в форме бессознательной этической категории или в форме сознательной идеи, относится не к отдельным предметам, но к целой совокупности предметов, взятых в их связи, порядке и гармонии, как между собой, так и в отношении к нашим представлениям. В этом порядке и гармонии состоит совершенство целого, чего и требует понятие об истине. Но совершенство целого невозможно без совершенства его отдельных частей и членов, а потому в состав понятия об истине входит

совершенство и каждой отдельной вещи. Если в данной действительности, доступной нашему познанию, не достает этого совершенства, то мы заключаем либо то, что мы не вполне узнали её, либо то, что она не соответствует идее истины. В первом случае идея истины побуждает нас исправлять и дополнять наше несовершенное познание, а во втором — она требует того, чтобы данная действительность возвысилась до той степени совершенства, на которой она могла бы соответствовать идее истины. Только в том случае, когда она достигает этой цели, она и становится тем, чем она должна быть.

Наука, как известно, постоянно идет вперед, но вместе с тем увеличивается и количество проблем, требующих разрешения. Это показывает, что мы не только не узнали ещё вполне данной действительности, но едва ли достигнем полного знания о ней. Как бы пламенно мы ни желали этого, наше желание имеет мало значения в виду того факта, что с каждым успехом науки число проблем, требующих разрешения, не только не уменьшается, но ещё больше увеличивается. Этот факт показывает, что наше стремление узнать вполне истину не может осуществиться и достигнуть своей цели в каких-либо строго определённых рамках пространства и времени, но что ему суждено, видимо, идти к своей цели путем бесконечным. С другой стороны, наше, хотя и несовершенное, познание окружающей нас действительности показывает, что эта последняя далеко не так совершенна, как требует того идея истины. На этом основании наше пламенное стремление к истине переходит у нас только в надежду, что наступит когда-нибудь другое высшее развитие нашего существа в природе, более соответствующее этой идее.

Подведем итог всему сказанному в этом разделе и сделаем общие выводы. Понятие об истине, по нашему мнению, есть этическая идея. Оно вообще предполагает работу нравственной стороны нашего существа. В последней заключается его источник, корень и основание. Кроме того, в этом понятии заключается понятие о цели, которой мы должны достигнуть. На эту цель указывает присущее нам этическое чувство долга, возбуждая в нас стремление к истине. Самая же цель может быть достигнута только посредством этического хотения и действия или, другими словами, посредством свободного, чуждого всяких посторонних интересов, исследования истины. Кроме того, с понятием об истине соединяется понятие о совершенстве, которого должны достигать как наше познание, так и познаваемое нами бытие. Наконец, это понятие, будучи непосредственно связано с соответствующим ему чувством долга, становится для нас выражением нравственной заповеди, которая обязывает нас стремиться в области нашего представления, созерцания и мышления к совершенству, которое служит условием для достижения предназначенной нам цели.

b) Понятие о добром.

Отношение между добрым и истинным. Номинальное определение добра. Нравственно-доброе и его отличие от естественно-доброго. Добро, как антропоцентрическое понятие. Только совершенный человек может быть вполне счастливым. Нравственно-доброе тождественно с этим совершенством и счастьем. Добро, как логическая категория. Объективно-доброе обусловливается субъективно-добрым. Единство обеих этих сторон в понятии совершенного хотения и совершенного действия. Понятие о нравственно худом или злом.

Из того понятия об истине, какое мы дали, следует, что понятие о добре основывается на нём и находится с ним в ближайшем сродстве. Понятие о добре предполагает уже собой истину и её познание. В самом деле, если бы мы были неспособны к истинному познанию вообще, то мы не могли бы знать и того, что такое добро. С другой стороны, если мы не будем искать понятие о добре в смысле и духе истины, согласно основным законам науки,

единственно из бескорыстной преданности и любви к истине, то мы не достигнем истинного понятия о нём.

Но одной любви и преданности делу здесь недостаточно. Чтобы достигнуть цели, мы должны избрать надлежащий, прямой путь. К познанию добра мы не можем идти тем путём, каким мы приходим к познанию истинного существа вещей, их закона и порядка, основания и цели. Для исследования истины относительно окружающих нас вещей мы имеем материал в данных явлениях, в наших чувственных ощущениях, впечатлениях и восприятиях. Этот материал мы и должны обрабатывать в духе науки согласно её основным законам. Мы достигаем познания истины в этой области не исключительно посредством опыта, но опыт всё-таки играет здесь очень важную роль. Без его помощи мы не можем обойтись в этом случае.

Совсем другое дело — приобретение истинного понятия о добре. Опыт здесь отказывается помогать нам. Нравственно-доброе нигде не выступает перед нами в форме какого-либо явления. Один и тот же поступок, например, нанесение побоев ребёнку, может иметь неодинаковое нравственное значение. Иное дело, когда эти побои служат наказанием за какой-либо проступок, и иное, когда в них выражается просто дурное обращение с ребёнком. В первом случае мы считаем поступок справедливым, а во втором — несправедливым. Когда мы говорим об известном поступке, что он хорош или плох, то наше суждение в этом случае относится не к самому поступку, взятому с его внешней стороны, но к тому намерению, тем мотивам и целям, которые в нём обнаружились. А эти последние мы, как известно, воспринимать чувствами не можем.

Обращаясь к словоупотреблению, мы видим, что во всех языках словом "добро" обозначается нечто такое, что соответствует человеческому бытию и существу, гармонирует с ним и способствует его благу. Это слово служит предикатом всего того, что в каком-либо отношении имеет ценность для нас, будь то вещь, событие, состояние, отношение, свойство, наше собственное или чуждое намерение, мотив или цель, слово или дело. Вообще в словесной речи понятие о добре большей частью отождествляется с понятием о ценном. В состав этого понятия входят как те способствующие нашему существованию естественные средства, которые находятся в нашей власти, так и те условия, которые не зависят от наших сил и нашего влияния. Чем больше они соответствуют нашему существу, тем больше они имеют для нас ценности.

С другой стороны, в это понятие входит, как составная часть, и понятие об истине. Понятие об истине, поэтому и составляет для нас благо или добро, что истина имеет для нас высокое достоинство. Если бы она не имела для нас никакой ценности, то мы были бы совершенно равнодушны к ней. Ценность же она имеет для нас потому, что при помощи её мы узнаем истинное достоинство вещей, равно как и наше истинное благо, и наше истинное существо. Ясно, что в это понятие о ценном должно входить, как составная часть, и нравственно-доброе, если последнему суждено возбуждать и определять наши интересы, стремления и нашу волю. Мы по своей природе не можем интересоваться чем-либо таким, что не имеет для нас решительно никакой ценности и не стоит ни в каком отношении к нашему (истинному или ложному) благу. Некоторые ставят истинное благо человека в блаженстве высшего и совершеннейшего бытия, имеющем осуществиться за пределами земной жизни, но это блаженство, в сущности, всё-таки есть не что иное, как благо человека, понимаемое в его высшей идеальной полноте.

В зависимости от различного понимания идеала, оно, конечно, будет иметь и различное достоинство. С другой стороны, если понимать нравственно-доброе в смысле только холодного исполнения долга, соединённого с отсутствием всякого интереса, радости и любви с нашей стороны, то всякое требование долга всё-таки будет стоять в прямом или

косвенном отношении к благу человека. Если бы оно стояло вне такого отношения, то оно и не было бы требованием долга, но скорее походило бы на произвольное приказание какого-нибудь деспота. Если бы наше собственное бытие и существо не имели для нас никакой ценности, то мы и не интересовались бы ими, были бы совершенно равнодушны к ним. Самоубийца потому и лишает себя жизни, что эта последняя теряет для него всякую ценность.

Но естественно-ценное и нравственно-ценное нельзя смешивать одно с другим. То и другое надо строго различать, хотя это не всегда легко сделать. Говорят, что основанием для разграничения в этом случае должно служить различие между душой и телом. По этой теории всё то, что относится к благосостоянию нашего тела, будет естественно-ценным или, что тоже, полезным, а всё то, что составляет благо для нашей души, будет нравственно-ценным или добром в тесном смысле слова. Что именно необходимо для благосостояния, здоровья, крепости, развития и образования нашего тела, это показывает нам опыт. Опыт же в форме самонаблюдения знакомит нас и с тем, что способствует благосостоянию нашей души. Из этого источника мы узнаем, какое стремление, хотение и действие возбуждают в нас приятное чувство удовлетворения собой и окружающим миром и в каких случаях возникает у нас противоположное чувство.

Теория, проводящая это, называется эвдемонизмом. Но мы видим, что эта теория сама себе противоречит. Эвдемонизм не может объяснить чувства обязанности, и с его точки зрения одинаково законно как удовольствие честолюбца, которому приятно терзать своих рабов, так и удовольствие друга человечества, испытывающего наслаждение от своей деятельности, посвященной благу других людей. По теории эвдемонизма поступки того и другого человека безразличны, и нельзя сказать, что один действует плохо, а другой — хорошо. Кроме того, если бы у нас не было предварительно понятия о нравственно-добром, то мы едва ли могли бы сделать различие между внешним и внутренним благом человека. В общем понятии о благе обе стороны нашего существа, душевная и телесная, служат необходимыми моментами, и различие между ними нельзя назвать различием в содержании понятия о самом благе. Здесь различие состоит только в отношении этого блага к различным сторонам нашего существа.

Иное дело, если мы точнее и обстоятельнее рассмотрим понятие о добром как о ценном. Тогда мы увидим, что центром этого понятия или условием, без которого оно не может быть мыслимо, служит понятие о самом бытии и существе человека, а не понятие о той или другой части его существа, о той или другой силе и способности. Для человека имеет настоящую ценность только то, что имеет отношение к нему и его жизни, что соответствует его бытию и существу, способствуя его развитию, укреплению и совершенствованию. Поэтому определить ценное, а вместе с тем и доброе можно только после того, как будет составлено понятие о человеческом бытии и существе и сделано определение этого понятия. Одно здесь зависит от другого, и с изменением одного необходимо изменяется и другое. Те вещи, которые больше всего соответствуют истинному понятию о человеческом существе и больше всего способствуют его развитию и совершенствованию, имеют и высшую ценность, и наоборот. В этом случае можно сказать вместе с древними софистами, что человек есть мера всех вещей.

С этой точки зрения прежде всего становится понятным различие между идеями истинного и доброго. Содержание истины или совершенства знания составляет, как мы сказали, не отдельный какой-нибудь предмет и не множество предметов, взятых отдельно, но совокупность предметов, взятых в их связи, порядке, законосообразности и целесообразности, в полной гармонии их, как частей и членов одного великого целого. Познание этого целого имеет высокую ценность для нас, для нашего истинного блага и для познания последнего. Отсюда и получаем мы ценность истины. Вот почему тот, кто

решается исследовать истину, должен отказаться от всяких ложных интересов по отношению к предмету исследования и быть совершенно беспристрастным в своем исследовании. Будут ли предметами его исследования предметы для него полезные или вредные, это должно быть для него делом безразличным. Его дело только отыскать в этом случае истину. Другими словами: идея истины есть идея космоцентрическая. Здесь не обращается внимание на отношения вещей к человеку и его благу.

Идея добра, напротив, есть идея антропоцентрическая. Под влиянием ее мы смотрим уже на вещи с точки зрения их отношения к человеку и его благу. Непосредственным предметом и сосредоточенным пунктом этой идеи служит человеческое существо и его жизнь. Отсюда следует далее, что добро, понимаемое в смысле истинного блага, не может входить в человека извне. Оно заключается в самом человеке и от него самого исходит. Поэтому масштабом для определения добра в предметах служат бытие и существо человека. Если бытие и существо последнего добры, хороши, то могут быть добры, хороши для него и вещи, его окружающие. Они могут тогда соответствовать его существу и способствовать его благу. Напротив, если человек худ, то ему не будут доставлять блага и хорошие сами по себе вещи. Это положение представляется с первого взгляда парадоксальным, но, тем не менее, это так.

Поясним нашу мысль примером. Известно, что свежий атмосферный воздух, смена света и темноты, холода и тепла, крепкая, питательная пища, работа и движение необходимы для здорового организма и служат во благо ему, между тем как все эти вещи для больного организма бывают более или менее вредны и только усиливают болезнь. То же надо сказать и о душе. Если она не бывает здорова, если ее гнетут какие-нибудь печальные мысли и воспоминания, сомнения и заботы, волнения и страсти, то все те вещи, которые, по естественному порядку, должны были бы способствовать нашей душевной жизни, только еще более усиливают неприятное настроение нашей души.

Таким образом, все дело сводится к тому, что такое добро в самом человеке? Само собой разумеется, что в этом случае понятие о добром должно опять-таки сводиться к понятию о совершенстве. Добро в человеческом существе и совершенство последнего, как понятия, должны совпадать одно с другим. Только тот человек добр, хорош, бытие и существо которого вполне отвечают понятию о человеке. Только у такого человека жизнь, хотения, действия и познания имеют надлежащую ценность как для него самого, так и для других людей, и только такой человек может быть истинно счастлив. Вещи, хотя бы и совершенные сами по себе, не могут быть в полной гармонии с бытием и существом человека, несовершенного в самом себе. Они не могут соответствовать его стремлениям, желаниям и воле, так как он сам не соответствует ни своему собственному существу, ни существу окружающих вещей.

Такой человек не может находить полного счастья ни в себе самом, ни в своих отношениях к окружающим его предметам. Но человек не является на свет вполне совершенным. Ему предназначено от природы постоянное развитие и совершенствование, и он должен становиться совершенным при содействии своей собственной (свободной) воли и деятельности. Поэтому совершенство есть цель, к которой должны быть направлены стремления, хотения и действия человека. С достижением этой цели только и может осуществиться счастье, к которому стремится человек. Выполнение назначения человека и достижение его счастья тесно связаны одно с другим. Только совершенный человек может быть совершенно счастлив.

Таким образом, нравственно-доброе, в смысле понятия, должно быть тождественно с совершенством. Его надо искать в существе самого человека. Только из него и через него оно и может возникать и развиваться. И действительно, залог его в человеке можно

находить уже в том, что человеку, как сказано выше, от природы дано чувство долга. Это чувство, возбуждаясь присущим человеку назначением его жизни, указывает на совершенство, как на цель, к которой должно быть направлено его развитие, жизнь и бытие. Понятие о совершенстве тесно связано у нас с нашим влечением к знанию и стремлением к истине. Оно лежит, как мы упоминали выше, в основании этого влечения и стремления. То же можно сказать и о нашем влечении к счастью. Понятие о совершенстве точно также связано с ним и лежит в основе его. Но вместе с тем оно служит мотивом для нашей воли и деятельности. Человеческое счастье есть следствие совершенства, и достигается только вместе с совершенством, но совершенство может быть достигнуто не иначе, как при содействии нашей собственной воли и деятельности.

Отсюда влечение к счастью есть вместе с тем и влечение к достижению совершенства. Последнее составляет главную цель, к которой направляется человеческое хотение и действие под влиянием указанного влечения. Но человек может хотеть чего-нибудь и действовать соответственно этому хотению только тогда, когда он знает предмет своего хотения, сознает свое намерение и цель своих действий. Чувство долга, взятое само по себе, не говорит нам об этом ничего. Правда, оно касается того, что должно быть, цели, совершенства человеческого существа вообще и совершенства человеческого хотения и действия в частности, но оно, как чувство, ничего не говорит нам о том, в чем состоит это совершенство и как его достигнуть.

Это дело сознания, которое совершается у нас при помощи различающей и сравнивающей деятельности. Последняя же, в свою очередь, чтобы довести что-нибудь до нашего сознания, нуждается в определенных нормах. Поэтому мы должны иметь какую-нибудь норму, какой-нибудь масштаб, чтобы иметь возможность различать по нему, где бы то ни было, совершенное от несовершенного. Чувство долга, взятое в смысле чувства, не может служить для нас такой нормой. Будучи только чувством, оно, даже после того, как достигло нашего сознания (после того, как мы различили его от других чувств), указывает нам только на то, что мы должны что-то делать, но не говорит ничего о том, что именно мы должны делать и в чем состоит совершенство.

Другое дело, если бы в нем было дано нашей душе восприятие (перцепция) того, что именно она должна делать и в чем состоит совершенство. Тогда душа наша имела бы в этом восприятии норму для различения совершенного от несовершенного, доброго от худого, и посредством этого различения могла бы составить понятие о хорошем и плохом. Дано ли действительно нашей душе такое восприятие (перцепция) в чувстве долга? Дано. Чувство долга, как мы сказали выше, есть не что иное, как возбуждение (аффект) нашей души прирожденным ей назначением ее жизни, развития и образования. Следовательно, в нем обнаруживается для нашей души то, чем она должна быть, или, другими словами, то совершенство, которое она должна достигать. Узнавая посредством этого чувства о своем назначении, душа наша приобретает в нем, таким образом, восприятие совершенства своего бытия и существа как цели своего развития.

Но этого восприятия нельзя назвать восприятием сознательным. Известно, что в области чувственных ощущений мы можем иногда иметь восприятие какого-нибудь предмета, хотя это восприятие, по недостатку участия в нем различающей силы, и не достигает нашего сознания. К такому же роду принадлежит и упомянутое восприятие. Его можно назвать восприятием несознательным, общим и неопределенным. Содержанием его служит нечто, что должно еще быть и иметь осуществиться. Вот почему оно и не может скоро войти в область нашего ясного сознания. Тем не менее, везде, где чувство долга заявляет о себе нашей душе, восприятие это служит для нее нормой, при помощи которой она может различать то, что должно быть, что соответствует ее назначению, совершенству и истинному благу, от того, что имеет противоположные этому свойства.

Это непосредственное, бессознательное восприятие добра в его общей сущности можно назвать этической категорией. Эта категория необходима для нас, потому что мы только посредством актов различения, соответствующих ей, можем достигнуть понятия о добре и его отношении к худому.

Этическими категориями мы пользуемся, подобно логическим категориям, сначала бессознательно и невольно. Прежде всего, мы употребляем их для того, чтобы различать вещи в отношении их к нашему существу и нашему благосостоянию. Мы различаем те вещи, которые полезны и необходимы для нас (и которые вызывают в нас, поэтому приятные чувства) от тех, которые имеют противоположные свойства. Первые мы называем вещами хорошими, полезными, а вторые — худыми, вредными. Не обращая при этом внимания на прочие свойства вещей, мы имеем здесь в виду только то, в чем эти вещи сходны по отношению к нам (полезность или вредность их для нас), и таким образом узнаем объективно добро, приобретая понятие о нем. Полезность служит в этом понятии общим признаком, который принадлежит всем предметам, составляющим объем этого понятия. Вместе с этим мы узнаем и объективно худое. Оба эти понятия образуются одновременно, так как они приобретаются исключительно посредством различения вещей полезных и вредных.

Те и другие вещи мы различаем далее от таких вещей, которые не имеют никакого отношения к нашему существу и нашему благосостоянию. Это дает нам возможность приобретать третье понятие — понятие о безразличном. Все эти понятия являются опытными, так как мы можем их приобретать только при помощи опыта. Чем больше расширяется и углубляется эмпирическое познание, касающееся внешних предметов и нашего собственного существа, тем больше будет приобретать полноты, правильности и достоверности наше понятие о объективно добром. Нужно только при этом наблюдать, чтобы акты различающей деятельности нашей души совершались с полным вниманием и отчетливостью. Невнимательность и неотчетливость, с которыми мы нередко различаем чувственные ощущения, воззрения, чувства и прочее, служат главным источником наших ошибок и неправильных суждений.

Относиться к делу так или иначе, т.е. различать предметы точно, заботливо или же бегло, невнимательно, зависит уже от нашей воли и от нашего интереса в отношении истины. Смотря поэтому, руководствуемся ли мы при образовании наших понятий и высказывании суждений о предмете самим этим предметом или же руководят нас в этом случае наши личные чувства и страсти, наклонности и намерения, наши понятия и суждения получают от этого такой или иной характер. Таким образом, всякое опытное познание, даже самое простое, обусловливается уже этическим началом именно тем намерением, с которым мы приступаем к опыту. Не будь у нас чувства долга и того восприятия, в котором обнаруживается наше истинное существо, нас нисколько бы не интересовало познание истины.

Но знать объективно доброе путем опыта для нас недостаточно. Мы не удовлетворяемся таким познанием. Чтобы иметь понятие о том, какие вещи и насколько могут содействовать нашему благосостоянию, для этого недостаточно знать, что известные, отдельные вещи в известных отдельных случаях бывают полезны или вредны. Мы для этого должны знать еще и то, как вещи, взятые в их целом, относятся к нашему истинному благу, к назначению и совершенствованию нашего существа. Отдельные вещи обусловливаются и определяются в своем опыте природой, взятой в ее целом. Они, как и мы сами, представляют собой не что иное, как части этого целого. Поэтому, хотя бы отдельные части и были полезны для нашего благосостояния, они все-таки не имеют для нас ценности, если природа, взятая в целом, имеет совершенно противоположное отношение к нам и нашему благу. В гармоническом ли отношении к нашему существу стоит природа, взятая в целом, мы можем знать это

благодаря только тому, что у нас есть этическая категория добра и упомянутое выше восприятие (перцепция) совершенства нашего собственного существа.

Таким образом, мы имеем норму, при помощи которой можем различать совершенное от несовершенного в природе, взятой как в ее целом, так и в отдельных частях. Совершенна ли природа (реальное объективное бытие) сама в себе, этого мы не можем знать, так как у нас нет никакого масштаба для определения этого. Мы можем знать только то, соответствует ли и насколько соответствует данная природа нашему собственному существу, и можем ли мы в ней и при помощи ее достигать полноты нашего существа. Другими словами: в этической категории добра, равно как и в упомянутом выше бессознательном восприятии (перцепция) человеческого совершенства мы имеем масштаб для определения совершенного и несовершенного в природе.

Благодаря только тому, что мы различаем вещи по этой норме, мы и приходим к понятию об их совершенстве или несовершенстве. Вещь бывает тем совершенной, чем больше она соответствует совершенному существу человека и содействует осуществлению человеческого совершенства. Посредством этого только различения мы и можем судить, удовлетворительна ли данная природа, или же ее нужно преобразовать (усовершенствовать) для того, чтобы мы могли в ней и при помощи ее достигнуть цели нашего бытия, полноты нашего существа. Объективно доброе в собственном смысле может быть названа только та природа, которая соответствует этому идеальному понятию о человеческом существе. Она только и способна содействовать осуществлению этого идеала.

Таким образом, все дело сводится к тому, как мы будем относиться к данным предметам природы и какое будем делать из них употребление. Известно, что наилучшие питательные вещества содействуют сохранению и укреплению нашего тела только в том случае, когда мы употребляем их в надлежащей мере — ни слишком много, ни слишком мало. То же самое можно сказать и обо всех средствах, которые необходимы для развития, укрепления и образования как телесной, так и духовной стороны нашего существа. Каждая вещь, как бы она сама по себе ни содействовала нашему благосостоянию, теряет свое значение и дает часто совершенно противоположные результаты, как только она употребляется не в надлежащей мере и не для надлежащей цели. Уже этих общеизвестных фактов достаточно для доказательства той мысли, что в природе решительно нет ничего такого, что можно было бы назвать, безусловно добрым или добром в самом себе. Всякое объективное добро обусловливается употреблением, какое мы из него делаем, той мерой, в какой мы им пользуемся, и, наконец, той целью, которую мы имеем при этом в виду.

Так как высшая (нравственная) цель нашего бытия состоит в выполнении нашего назначения, в достижении полноты нашего существа, то мы и должны, насколько возможно, по масштабу этого понятия преобразовывать природу, обращаться с предметами, нас окружающими, и делать их полезными для себя. Как именно мы должны сообразно этому обходиться с предметами и употреблять их — узнать это мы можем опять-таки только потому, что имеем возможность различать их в отношении к упомянутому идеальному понятию о существе человека. Благодаря только этому мы и можем ясно сознавать, какие предметы и какое отношение они имеют к цели нашего бытия, достижению возможно полного совершенства нашего существа.

Итак, ни о каком объективном добре нельзя сказать, чтобы оно не зависело от нашего отношения к нему, как к добру. Объективно доброе есть не что иное, как данное реальное бытие, содействующее достижению нашего истинного блага и способствующее выполнению назначения нашего существа. Но это содействие и способствование зависит от того, как мы будем относиться к вещам и употреблять их. Правильный же способ нашего отношения к

ним, очевидно, обусловливается нашим истинным знанием, как этих вещей, так и нашего собственного существа. Объективно доброе бывает для нас таковым только в том случае, когда наше собственное стремление, хотение и действие направлены на доброе. Вещи становятся для нас добром только при условии, если мы пользуемся ими и преобразуем их с целью выполнения нашего назначения, совершенствования нашего существа. Иначе говоря, объективно доброе существует для нас настолько, насколько наше стремление, хотение и действие являются субъективно добрыми, т.е. насколько мы управляем ими в соответствии с тем, что должно быть, целью и назначением нашей жизни.

Само собой разумеется, что достичь поставленной нам цели, именно совершенства человеческого существа и жизни, мы можем только при условии совершенства наших стремлений, хотений и действий. Достижение цели в этом случае зависит от нашей воли. Нужно только, чтобы последняя обладала совершенством. Но о воле человеческой нельзя сказать, чтобы она представляла собой нечто абсолютное, безусловное. Мы ограничены в своей воле и своих действиях природой окружающих нас вещей и нашими отношениями к другим людям. Поэтому мы не можем только себе одному приписывать достижение упомянутой цели. В этом принимают немалое участие и другие факторы. На этом основании, чтобы выразиться точнее, мы должны сказать, что от нас требуется собственно не самое достижение цели, но только совершенство воли и деятельности для достижения цели.

Из всего сказанного следует, что понятие о добре вообще с объективной и субъективной стороны его содержания сводится к понятию о совершенстве человеческого хотения и действия. Этого совершенства мы достигаем тогда, когда бескорыстно стремимся к истине и в духе истины относимся ко всему, что имеет связь с назначением человеческого бытия и способствует совершенствованию нашего существа, как в его целом, так и в отдельных частях. Желание достижения этой цели, всеми силами действовать в этих видах, стремиться и способствовать тому, чтобы человечески совершенное проявлялось как во мне, так и в каждом другом человеке, а отсюда и во всяком человечестве — вот в чем состоит требование долга и нравственного закона нашей воли и деятельности. Нравственный закон может быть законом нравственным, законом свободы только при условии, если он совпадает с добром, а совпадает он с ним потому, что содержание его и содержание понятия о добре тождественны.

Нравственный закон выражает то же самое содержание, только в другой форме, именно в форме долженствования. С другой стороны, этот закон может быть законом нравственным только потому, что он не навязывается человеку извне, не навязывается ему откуда-то изнутри, но принадлежит его собственному существу, заключается в нем самом и формируется им самим. Таков он и есть на самом деле. В нем только выражается для человека назначение его собственного существа и цель его собственного бытия. Добро, истинное благо, нравственный закон и соответствующее ему хотение и действие, исполнение долга — все это понятия тождественные. Более обстоятельное раскрытие и уяснение тех мыслей, которые мы сейчас высказали, составляют задачу особой части нравоучения или этики в тесном смысле слова. Мы коснулись всего этого только как бы мимоходом, по поводу вопроса о происхождении нравственных понятий. В этом же роде мы скажем что-нибудь касательно понятия о зле.

Говорят, что понятие о зле предполагает понятие о добре и непосредственно вытекает из последнего. Зло будто бы есть только отрицание добра. Уже на основании того, что мы сказали выше, можно видеть, что мнение это является ни более, ни менее, как предрассудком. В основе этого предрассудка лежит односторонний взгляд на понятие отрицания. Об отрицании вовсе нельзя сказать, что оно есть просто небытие или чистое ничто. О таком чистом, абсолютном небытии не может быть и речи, потому что оно

совершенно немыслимо для нас. Отрицание есть понятие относительное. Выражая собой только относительное небытие, оно содержит в себе некоторое бытие, нечто положительное. Чернота не есть простое отрицание белизны. Она есть совершенное поглощение лучей света, между тем как белизна есть полное отражение их. Равным образом, тьму нельзя назвать простым отрицанием света. Это есть только отклонение последнего каким-нибудь непрозрачным телом. В сущности, это есть свет же, но только в такой малой степени, что мы не можем его видеть.

То же самое можно сказать и о других понятиях. Например, болезнь нельзя назвать простым отрицанием здоровья. Это есть определенное положительное состояние нашего организма. Вредное не есть что-нибудь только неполезное или нечто такое, что не стоит ни в каком отношении к нашему благосостоянию, из чего мы не можем извлечь никакой пользы. Это есть, напротив, нечто положительное, известное обнаружение силы, действующей разрушительно на наше благосостояние. На основании всего этого никак нельзя сказать, что эмпирическое познание и понятие о вредном и объективно худом вытекают из познания и понятия о полезном и объективно добром. Об этих понятиях скорее можно сказать, что они образуются одновременно. У нас возникает сознательное представление о полезном и вредном, потому что мы в действиях предметов на нас и в наших действиях на них различаем такое или иное отношение их к нашему благосостоянию. Мы узнаем о вредном, потому что различаем его от полезного, и наоборот, о полезном знаем, потому что отличаем его от вредного.

Где нет этого различения, там знание о полезном и вредном приобретается просто в форме бессознательного ощущения приятного и неприятного. Это ощущение может, конечно, возбуждать известное влечение и вызывать соответствующую ему деятельность, но в этом случае не бывает никакого сознательного представления о полезном и вредном. Малолетний ребенок ощущает, что ему полезно и вредно, и выражает это в тех или иных телодвижениях, но он совершенно ничего не знает о полезном и вредном. Хотя действие на нас полезного зависит от того, как мы обращаемся с полезными для нас вещами, тем не менее, оно остается само в себе объективно добрым, и поэтому отличается само по себе от вредного. Различие между тем и другим делается для нас более резким в силу уже того обстоятельства, что вредное в гораздо меньшей степени, чем полезное, обусловливается нашим обращением с вещами, нашей собственной деятельностью или не деятельностью в отношении к ним.

Мы можем только в отдельных каких-нибудь случаях избегать каких-нибудь вещей и событий, вредных для нашего благосостояния, но не в нашей власти противостоять общему ходу природы, если он грозит уничтожением нашего благосостояния. Вот почему зло в мире с его последствиями, болезнями и страданиями является неизбежным спутником (ингредиентом) нашего бытия. Иначе сказать: значительная разница между полезным и вредным обнаруживается в том, что полезное само по себе бывает полезным и для нас, когда мы употребляем его надлежащим образом, а вредное напротив остается вредным, как бы мы ни относились к нему. Мы имеем полное право требовать, чтобы вредное так же, как и полезное, обусловливалось нашим собственным отношением к нему, и чтобы таким образом упомянутого различия не существовало, так как оно нарушает гармонию наших отношений к природе. Точно так же мы вправе приписывать существующий порядок вещей, особенно бытие зла в мире, несовершенству природы в ее настоящем состоянии. На все это мы имеем право, потому что у нас нет никакого другого мерила (масштаба) для определения совершенства, кроме упомянутого выше идеального понятия о нашем собственном существе. В состав этого понятия входит понятие о полной гармонии нашего существа, как с самим собой, так и с природой, его окружающей.

Но было бы крайним извращением понятий отождествлять несовершенное в природе со злом в нравственном (этическом) смысле или выводить первое из последнего. Несовершенное, конечно, есть отрицание совершенства, но опять-таки отрицание только относительное. Оно не есть полное уничтожение совершенства. Оно является несовершенным только в отношении к совершенному и в сравнении с ним. Данная природа с присущим ей злом является несовершенной не сама по себе, но в ее отношении к человеку и идеальному понятию о его существе. Если мы изменим в этом случае масштаб, то дело явится в другом виде. Человек в его данном бытии также мало отвечает упомянутому идеальному понятию, как и данная природа. Если мы примем за масштаб данное состояние природы и человека, то о раздвоении не может быть и речи. Несовершенная природа соответствует несовершенному человеку, и та дисгармония, на которую жалуются, вытекает необходимо из этого обоюдного несовершенства. Эта дисгармония составляет необходимый, существенный момент в понятии несовершенства. С этой точки зрения мы можем только требовать, чтобы несовершенство в обоих случаях было уничтожено и чтобы как человек, так и окружающая его природа совершенствовались до тех пор, пока не будет между ними дисгармонии.

Ту волю, которая действует вопреки этому требованию, остаётся равнодушной к данному несовершенству, отказывается от всякого противодействия по отношению к нему или даже ратует за него, противится его уничтожению, следует назвать волей не просто несовершенной, но нравственно злой. Нравственное зло — это не есть что-нибудь просто несовершенное; это есть нечто противосовершенное. Такой взгляд на нравственное зло вытекает из самого понятия о воле. Нравственное зло есть нечто связанное с нашим хотением и действием, следовательно, оно в своем бытии и понятии зависит от нашей воли. Говорят, что злое, несовершенное, худое в физическом смысле первоначально не различается от злого и худого в нравственном смысле. Доказательством этого служит будто бы то обстоятельство, что во всех языках не существует никаких особенных слов для обозначения этого различия. Но это ничего не значит.

Первоначально, действительно, так бывает, но с пробуждением нравственного сознания это различие становится непременно. Нравственное сознание обнаруживается тем, что мы различаем акты нашей воли и деятельности не просто в отношении их к нашему чувственному, материальному счастью и несчастью, но и в отношении их к нашему назначению и совершенству нашего существа. Нравственное сознание и сознание различия между теми актами воли, которые соответствуют нашему назначению, и теми, которые не соответствуют ему, это одно и то же. Где нет этого различия, там не может быть и речи о нравственности вообще и в частности о нравственно добром и злом. Таким образом, оба эти понятия образуются одновременно вследствие того, что нашим стремлениям и актам воли приписывается общий признак их соответствия или несоответствия совершенству нашего существа.

Нельзя сказать, чтобы они составлялись нами уже по завершении тех или других поступков. Нет! Ими мы пользуемся уже и тогда, когда, решаясь на что-либо, мы предварительно взвешиваем и обсуждаем, действовать ли нам и как именно действовать в данном случае. При этом мы различаем данные импульсы и стремления, мотивы и цели нашей воли в отношении их нравственного достоинства. Решение нашей воли и следующий за ним поступок только тогда и имеют нравственное значение, когда бывает у нас это взвешивание и обсуждение. Отсюда ясно, что злое, как сознательное решение на известный поступок, противоречащий доброму (совершенному), никак нельзя назвать просто только несовершенным проявлением. Это будет, напротив, сознательное хотение того, что противоположно совершенному, или хотение, направленное против совершенства.

Само собой разумеется, что это хотение включает уже в себе и хотение несовершенства. И наоборот: во всяком сознательном хотении несовершенства заключается уже и хотение того, что противоположно совершенному. Совершенство можно достигнуть только посредством уничтожения несовершенства, посредством преобразования и улучшения данной действительности; поэтому пристрастие к несовершенному и стремление в нем предполагают борьбу против совершенства. Отсюда безнравственны не только деятельное сопротивление устранению несовершенства и достижению совершенства, но и то равнодушие, вследствие которого люди, не желая и не делая зла, приспосабливаются к нему и сживаются с ним, чтобы избавить себя от всякого труда и беспокойства.

Сюда надлежит отнести, прежде всего, то ложное довольство собой и миром, которое известно под именем оптимизма. Что бы ни происходило и ни случалось в мире, обо всем оптимизм говорит, что это так и должно быть. В этом случае у людей притупляется нравственное чувство, а потому неудивительно, что зло физическое и нравственное не производит на них никакого впечатления. Они, подобно животным, довольны окружающей их действительностью и, по пословице, «принимают вещи такими, какие они есть». Рука об руку с оптимизмом идет пессимизм. Последний, судя по названию, представляет собой как будто нечто противоположное оптимизму, но на самом деле он не только не враг, но и друг, и даже, можно сказать, близнец оптимизма. Он представляет собой не что иное, как выражение изнеженного, пресыщенного удовольствиями века, который неудовлетворён наличной действительностью, но вместе с тем ничего и не предпринимает для её исправления и улучшения. Пессимисты слишком трусливы для того, чтобы затевать борьбу со злом. Они не желают марать свои белые, тонкие руки в жизненной грязи. Считая себя слишком хорошими и достойными всего лучшего, они на этом основании признают за собой право презрительно относиться к данной несовершенной действительности.

c) Понятие о прекрасном.

Происхождение и развитие этого понятия. Почему у людей бывают различные вкусы? Прекрасное и чувство долга. Красота человека как норма и масштаб всякой красоты. Сила воображения (фантазия) как производительница этого масштаба.

Мы сказали, что понятие о добре имеет тесную связь и отношение с понятием о зле. Понятие о прекрасном в свою очередь тесно связано с обоими этими понятиями, так что все три понятия взаимно обусловливаются. Понятие о прекрасном возникает и развивается у нас точно так же, как понятие о истинном и добром. Мы сказали, что первоначальное представление об истинном является у нас вследствие опытного различения правильного и неправильного восприятия, а первоначальное представление о добром — вследствие различения полезного и вредного. То же можно сказать и относительно нашего понятия о прекрасном. Первым моментом в образовании этого понятия служит для нас опытное различение приятного и неприятного.

Это различение предполагает тот факт, что, когда мы наблюдаем посредством чувств предметы, одни из них нам нравятся, а другие — нет, т.е. одни из них, при действии их на нас, возбуждают в нас чувство удовольствия, а другие — чувство неудовольствия. Так как в этом случае чувство связано непосредственно с восприятием, то оно относится только к видимой, наружной стороне вещей. Здесь не берется во внимание их сущность, истинность и отношение их к нам и нашему благосостоянию. Этим и отличается это чувство от того чувства удовольствия и неудовольствия, которое мы испытываем при восприятии истины и лжи, полезного и вредного, доброго и худого. В прекрасном удовольствие связано исключительно с явлением, а потому оно не может основываться на каком-либо нашем интересе. Удовольствие, испытываемое нами при восприятии прекрасного, связано с отсутствием всякого интереса с нашей стороны.

Это составляет существенный момент в понятии о прекрасном. Но прекрасное уже потому, что оно обнаруживается в чувстве удовольствия, должно иметь известное отношение к нашему существу. Оно должно служить удовлетворением какой-то потребности, какого-то влечения, какого-то стремления нашего существа. Чувство удовольствия мы испытываем обычно только в тех случаях, когда удовлетворяется у нас влечение, возбужденное какой-то потребностью. По общему закону природы всякое живое существо испытывает чувство удовольствия при удовлетворении той или иной потребности. Иначе оно и не стремилось бы к этому удовлетворению. Этим мы можем объяснить, почему возникают чувства удовольствия и неудовольствия у живых существ. Спрашивается теперь: какой же потребности нашей души и какому влечению соответствует то приятное чувство, которое мы называем чувством прекрасного?

Здесь особенно ярко проявляется глубокая пропасть, существующая между человеком и животным. Никакое животное в малейшей степени не обнаруживает чувства красоты, и никакая телесная потребность не нуждается в прекрасном. Только человек, как существо духовное, испытывает в присутствии прекрасного чувство удовольствия, и это чувство бывает в нем тем выше и чище, чем выше его образование, чем больше он возвышается над животным и чем больше становится человеком. Удовольствие, возбуждаемое красотой, отличается от других приятных ощущений тем, что оно вызывается сознательными представлениями, хотя и при посредстве внешних чувств. Оно связано с деятельностью чувств лишь настолько, насколько у нас каждое вообще сознательное представление нуждается в соответствующем ему чувственном восприятии. Если бы известные возбуждения нервов наших чувств, известные цвета, тона, вкусы и прочее не возбуждали в нас приятных или неприятных ощущений, то мы, конечно, не достигли бы сознательного представления о прекрасном.

Но у животных органы чувств тоже возбуждают приятные или неприятные ощущения, а между тем у них совершенно нет никакого чутья в отношении к прекрасному или безобразному. Простое возбуждение зрительных или слуховых нервов, как бы оно приятно ни было, не может быть источником того впечатления, которое производит на нас прекрасное. Те же самые цвета, которые мы в данный момент видим и с удовольствием рассматриваем, в том же самом их сочетании, но в другом предмете, часто возбуждают у нас в высшей степени неприятное чувство. Мелодия, которая услаждает в определенное время наш слух, становится для нас невыносимой в другом случае и при других обстоятельствах. Так, например, для нас было бы в высшей степени неприятно, если бы при похоронном шествии вдруг заиграли что-нибудь такое, что играют во время танцев. Таким образом, прекрасное и его действие на нашу душу заключается не в цветах и тонах, но в тех представлениях и чувствах, которые они вызывают в нашей душе. Чувство прекрасного связано у нас с сознанием, а потому оно и составляет принадлежность нашей духовной жизни.

Откуда у различных людей бывают различные вкусы относительно прекрасного, это остается задачей эстетики и составляет для них камень преткновения. С нашей точки зрения этот вопрос разрешается довольно легко. Причина различия эстетических вкусов у людей заключается не в самом явлении или предмете, но в различных представлениях и понятиях, настроениях, чувствах и волнениях, которые возникают в нашей душе по поводу воздействия того или иного предмета или явления. Вот почему при встрече с одним и тем же явлением один человек восхищается им, другой остается к нему равнодушным, а третьему оно может вовсе не нравиться. Мы часто не осознаем этого отношения явления к нашим внутренним состояниям, а потому действие, производимое явлением в нас, переносим на самое явление и считаем его свойством последнего. Здесь бывает с нами то же самое, что и в других случаях. Мы относим к какому-нибудь внешнему предмету

известный цвет, хотя он на самом деле есть не что иное, как результат определенного возбуждения наших зрительных нервов.

Если бы люди имели одинаковые стремления и одинаковые душевные настроения — подобно тому, как у них внешние чувства имеют вообще одинаковые свойства — они, конечно, при восприятии одного и того же явления находили бы его все одинаково прекрасным, как они все единогласно называют известный предмет синим или желтым благодаря одинаковости у них свойств внешних чувств. Из этого отношения чувственного восприятия к эстетическому воззрению объясняется и то, почему у нас только высшие чувства — зрение и слух — служат органами созерцания прекрасного. Вкус и обоняние слишком мало участвуют в образовании наших эстетических представлений, понятий и суждений. Если и говорят о так называемом эстетическом вкусе, то это есть не что иное, как неправильность словоупотребления.

Глаз служит у нас главным органом для образования объективных представлений, а ухо есть орган, при помощи которого мы сообщаем друг другу наши мысли и чувства, учим других и учимся сами. Это орган духовного общения людей. Посредством него только человек и становится человеком. Если созерцание прекрасного обусловливается преимущественно этими чувствами, то этот факт служит новым доказательством того, что чувство красоты принадлежит не телесной (чувственной), но духовной стороне существа человека. Правда, созерцание прекрасного начинается деятельностью внешних чувств, но это ничего не значит. Прекрасное нисколько не воспринимается чувствами. Оно есть представление, составленное из материала, доставляемого чувствами. И материал этот могут доставлять только чувства высшие, предназначенные для служения духовному образованию человека.

Итак, прекрасное не имеет никакого отношения к нашим телесным потребностям, влечениям и вообще к нашему материальному благосостоянию. То приятное чувство, которое рождается в нас при созерцании прекрасного, не является продуктом внешних чувств. Прекрасное не воспринимается этими последними. На этом основании мы заключаем, что оно должно иметь связь с каким-нибудь душевным влечением или стремлением. Если это стремление удовлетворяется, то оно и вызывает в нашей душе чувство прекрасного. Это чувство, как мы сказали, не является результатом нервного возбуждения, а потому оно не может вытекать из удовлетворения какой-нибудь телесной потребности. В нем не нуждается наша душа и для того, чтобы познавать предметы, хотеть их и действовать на них. Другими словами, оно не вытекает из потребности знания и деятельности.

Если так, то какой же источник прекрасного и того чувства, которое оно возбуждает в нас? Прекрасное, отвечаем, имеет тесную связь с тем элементом нашей души, который называется целью её развития и назначением её жизни. Вот почему оно и возбуждает в ней приятное чувство. На нашу душу приятно действует вообще все то, что гармонирует с её существом. Отсюда прекрасное должно гармонировать с чувством цели, в котором открывается нам назначение существа и жизни человека. Но для человека должное быть составляет сам он в совершенстве своего существа. Поэтому прекрасное не может находиться вне его существа, но должно заключаться в самой природе человека. Взятое само по себе, оно может обозначать только красоту человеческого существа. Другими словами: прекрасное, как один из моментов того, чем должен быть человек, может представлять собою только известную сторону человеческого совершенства или совершенства человеческого существа. Обнаруживаясь для нас в том или другом явлении, доступном нашему созерцанию, оно представляет собою не что иное, как подлежащее нашим чувствам совершенство человеческого существа.

На этом основании мы можем определить прекрасное таким образом: оно есть то, что делает доступным для нашего созерцания человеческое совершенство. В состав понятия о прекрасном входит, поэтому всё то, что в своём проявлении соответствует этому созерцанию, имеет с ним сходство и отражает его в каком-нибудь отношении. Таким образом, красота есть не что иное, как доступное нашему созерцанию совершенство формы или олицетворение человеческого существа в полноте и совершенстве его бытия. Будучи связана с известным явлением, она сама по себе служит именно только формой или выражением известных свойств предмета. Но так как совершенная форма должна полностью соответствовать своему содержанию и требовать совершенства содержания, то идеалом красоты служит, поэтому совершенное олицетворение совершенства человека.

К такому же результату в решении вопроса о происхождении понятия красоты мы придём и в том случае, если будем решать этот вопрос с другой стороны, которую эстетики большей частью оставляют без внимания, но которую на самом деле нельзя игнорировать при анализе, какой бы то ни было этической идеи. Все этические идеи выражают в себе не просто то, чем должен быть человек, но главным образом то, чем он должен стать посредством своего стремления, хотения и действия. Все они, поэтому обращаются к деятельности человека сознательной, зависящей от его воли. Они касаются деятельности исследующей и познающей (идея истины), желающей и проявляющей эти желания в действиях (идея добра) и наконец, к деятельности олицетворяющей (идея красоты). Каждая из них имеет две стороны: реальную, объективную, и идеальную, субъективную. Каждая из них не есть только человеческая мысль или нечто, получающее действительность только в человеке, но имеет своим содержанием реальность и представляет собою нечто такое, что непосредственно дано в природе, а потому имеет реальность и объективность.

То же можно сказать и об истинном и добром. Истина не изобретается и не выдумывается человеком, но он находит и познаёт её. Равным образом и доброе не есть только что-нибудь, существующее в человеке. Оно находится и в природе в форме законоподобия, целесообразности и порядка, и осуществляется здесь, как принцип подчинения индивидуума бытию и благу целого, как в общем ходе природы, так и в отдельных случаях. И наоборот: всякая этическая идея требует деятельности человеческого духа. Она достигает его сознания только посредством его деятельности. Достигнув сознания, она является перед ним в форме долженствования или императива, который обращается к его свободной воле и деятельности, и требует, чтобы эти последние сообразовывались с его содержанием.

В отношении к идеям истинного и доброго эта двойственность идеального и реального, субъективного и объективного, бытия и долга составляет факт общепризнанный и не подлежащий сомнению. Что же касается идеи прекрасного, то она представляет, видимо, исключение в этом случае. По крайней мере, некоторые эстетики ничего не знают о том, что и прекрасное есть нечто, должное быть. Им неизвестна та истина, что человек обязан хотеть прекрасного и производить его, или, по крайней мере, содействовать его осуществлению. Для них прекрасное в природе и в людях есть не что иное, как приятный добавок к полезному и доброму, случайная форма, не имеющая никакого отношения к содержанию и существу предметов.

Удовольствие, получаемое от созерцания красоты, есть будто бы тоже нечто случайное, так как оно основывается на непонятной особенности человеческой природы. Искусство, по их мнению, есть свободная деятельность известных индивидуумов, которой они посвящают себя с тем, чтобы в более прочной и удобной форме доставлять себе и другим то удовольствие, которое доставляет им скоропреходящая красота природы. При таком взгляде на прекрасное понятие о красоте конечно нельзя причислить к разряду этических идей. Но так ли это на самом деле?

Нетрудно доказать, что в понятии о красоте заключён момент этического императива. В силу только этого императива понятие о красоте и получает значение этической идеи. Мы сказали выше, что прекрасное в предметах вовсе не есть что-нибудь такое, что воспринимается нашими чувствами. Чувства в этом случае служат только посредниками и доставляют материал, из которого образуется в нашей душе созерцание прекрасного. Спрашивается: каким образом душа приходит к образованию этого созерцания? И почему способность созерцать прекрасное есть только у человека, но нет у животных? Объяснением этого служит то, что в существе человека есть влечение к прекрасному. Влечение это так же глубоко лежит в природе человека, как и все другие влечения. Мы можем назвать это влечение влечением к изображению, к олицетворению в широком смысле слова.

В этом смысле оно предполагает влечение к подражанию, но не совпадает с последним. Правда, всякое подражание есть тоже своего рода олицетворение, изображение, но оно, взятое само по себе, не имеет никакого отношения к этике и эстетике. Оно делается олицетворением в тесном смысле только там, где оно сознательно и намеренно копирует прекрасное в данном явлении. Таким образом, влечение олицетворять прекрасное надо строго различать от простого влечения к подражанию. Под влиянием первого человек не просто только копирует что-нибудь данное, но обнаруживает при этом самостоятельную, свободную деятельность. И прежде всего это влечение обнаруживается у человека в олицетворении, изображении самого себя. Человек тем и отличается от всех животных, даже высших, что он сознаёт не только то, что он является, обнаруживает себя другим людям, но и то, как он является и обнаруживает себя.

Он не только способен видоизменять себя в своём проявлении и может намеренно производить то или другое впечатление, но ему дано от природы влечение и стремление производить на других приятное впечатление. Иначе сказать: он имеет природное влечение олицетворять, изображать прекрасное в своей собственной личности. Это влечение свойственно всем людям, что и свидетельствует о его первоначальности у людей. Оно обнаруживается уже в детях тем, что они любят наряжаться и с удовольствием смотрят на свою наряженную фигуру в зеркале. У мужчин и женщин, у народов цивилизованных и так называемых дикарей, влечение это обнаруживается также очень заметно. В нём заключается, между прочим, источник того, что называют обыкновенно тщеславием и кокетством. Первое бывает, когда у людей наслаждение прекрасным перевешивается услаждением их собственной личностью, а второе — когда самоуслаждение перевешивается стремлением нравиться другим.

Это влечение выставлять себя прекрасным, возбуждать в себе и в других удовольствие посредством своей фигуры, одежды, украшений и наряда, посредством умения держать себя, давать себе то или другое положение, производить те или иные движения можно назвать первоначальной формой обнаружения чувства красоты. Оно возбуждается у ребёнка ещё прежде, чем он станет различать красоту и безобразие в окружающих его предметах. Оно проявляется у самых грубых народов гораздо раньше, чем у них появляется понимание искусства и деятельность в области искусства. Дикарь украшает причудливым образом, прежде всего самого себя, но не хижину свою и не окружающие его вещи. И к красотам природы он остаётся на первых порах равнодушен. Не в природе, но в обнаружении своего собственного существа он находит то удовольствие, которое составляет отличительную черту созерцания прекрасного. Всякому, кто знаком с историей искусства, известно, что первые зачатки пробуждающегося чувства изящного, первые грубые попытки художественной деятельности обнаруживаются не в изображениях природы и предметов природы, но в изображениях человеческих форм, будь то формы самого человека или того божества, которому он поклоняется.

Всякий шедевр, как известно, есть не что иное, как выражение той или иной потребности (душевной или телесной). Из какой же, спрашивается, потребности вытекает у человека влечение изображать самого себя и при том в такой форме, что это изображение может возбуждать чувство красоты? Мы сказали выше, что в основе этого влечения не может лежать какая-либо телесная, чувственная потребность. Источник этого влечения заключается в потребности нашей души, а потому оно берет своё начало в нравственной области человеческого существа. Из этой области исходят, в целом, влечения и стремления, возвышающиеся над данной действительностью. Корень же и средоточие этой области есть, как мы сказали, чувство должно быть. Это чувство указывает нашей душе на её назначение и на то, чем она должна быть соответственно этому назначению. Но это долженствующее быть не существует реально. Оно только должно быть реальным.

Чувство долженствования действует в этом случае на душу точно так же, как действует на неё всякая телесная или душевная потребность. Оно возбуждает в ней влечение осуществлять нечто, что должно быть. На этом основании оно, как мы сказали выше, служит источником как стремлений к познанию истины, так и стремлений к истинному благу. Оно есть вообще источник всякого стремления к совершенствованию, к развитию духа и тела и к улучшению всех состояний человека. В нём же заключается источник и так называемого чувства красоты или наслаждения прекрасным. Это чувство, взятое само по себе, имеет такой же характер, как радость, возникающая у нас при открытии истины, или удовольствие, возникающее у нас при совершении великих, благородных деяний. Это вообще чувство довольства, которое сопровождает всякую высшую ступень развития и образования.

Эти этические чувства, конечно, можно отличить от всех других чувств, но друг от друга они не различаются строго. Они представляют собой только три формы одного и того же чувства, являющегося у нас в том случае, когда удовлетворяется возбуждаемое чувством должно быть стремление к выполнению нашего назначения, к совершенству человеческого существа. В это совершенство входит, как его составная часть, и совершенное изображение человека, совершенство формы, как самого человеческого существа, так и всех тех предметов, которые принадлежат ему, которыми он распоряжается и пользуется. Совершенное, если оно обнаруживается, проявляется, может обнаруживаться и проявляться только в совершенстве какого-либо явления. Отсюда в стремлении к совершенству существа заключается и стремление к совершенному обнаружению существа или к совершенству явления.

Там, где явление удовлетворяет этому стремлению, оно возбуждает чувство удовольствия по той же самой причине, по какой мы вообще испытываем приятное чувство при удовлетворении наших потребностей, влечений и стремлений. Те люди, которым доводилось испытывать эти этические чувства, говорят, что это чувства самые возвышенные и святые, к каким только способен человек. Отсюда понятными становятся для нас воодушевление художника предметами своего искусства, неутомимая ревность научного исследователя и всецело преданность практического деятеля своему призванию способствовать добру и достижению общего блага. Во всех этих случаях совершенное и та деятельность, которая способствует достижению его, возбуждают у людей высокое наслаждение. Это наслаждение всё больше и больше воодушевляет их и придает энергию их воле и деятельности. Источник наслаждения в этом случае заключается в удовлетворении возбуждённого чувством должно быть стремления к совершенному.

В отношении прекрасного мы придерживаемся мнения, что оно, взятое само по себе, не есть что-то данное, объективное, что воспринимается только нашими чувствами. Даже в тех случаях, когда оно делается доступным нашему восприятию, оно воспринимается собственно не чувствами, но нашей душой, которая, так сказать, вкладывает его в чувственное восприятие или извлекает из него. Созерцание прекрасного отличается от всех

других восприятий непосредственным (чуждым всякого личного интереса) удовольствием при восприятии явления. Поэтому удовольствие это возбуждается не чувственным восприятием, не раздражением известных нервов, но оно возникает при условии, если возникшее на основании чувственного ощущения созерцание соответствует возбужденному чувством долженствования стремлению к совершенному. Следовательно, оно является только тогда, когда есть на лице это стремление. Его возникновение и качество, степень и мера вполне обусловливаются этим стремлением и его содержанием, его силой и направлением.

Таким образом, прекрасное явление производит на душу впечатление прекрасного и является для неё в форме прекрасного не потому, что это явление действует известным образом на наши чувства и тем вызывает известное чувственное восприятие, но потому, что душа наша, имея стремление к совершенному вообще, стремится вместе с тем и к совершенному в явлении, и желает, чтобы это совершенное воспринималось нашими чувствами. Она созерцает прекрасное в чувственном восприятии, потому что понимает, что это восприятие служит отражением, отображением, знаком того идеального совершенства, на которое указывает ей чувство должно быть и к которому направлено её стремление к совершенному. Другими словами: чувство, должно быть, имеет столь же внутреннюю, тесную связь с чувством красоты, как и с нравственными чувствами и с чувством истины.

Прекрасное явление бывает для нас прекрасным потому, что оно соответствует нашему чувству красоты. Оно не само по себе (объективно) прекрасно, но потому, что мы воспринимаем его таковым, а воспринимаем мы его таковым, потому что наше чувство красоты отмечает его как нечто прекрасное. Удовольствие, которое мы испытываем при созерцании прекрасного предмета или явления, опять не потому, чтобы оно само по себе (объективно) имело это свойство, но потому, что оно удовлетворяет возбужденному чувством должно быть стремлению к совершенству. Но это стремление, равно как и чувство, его возбуждающее, направлено само по себе только на совершенство человеческого существа и его проявлений. На этом основании мы считаем прекрасными собственно то, что отображает в себе человеческую красоту, имеет с нею сходство, сродство, и вообще всё то, что, так или иначе, напоминает нам о ней.

Наконец, в этом же обстоятельстве заключается причина того, почему мы стремимся не только созерцать прекрасное, но и стараемся изображать его в самих себе и в своих произведениях. Созерцание и изображение прекрасного, красота, данная в природе, и красота, как произведение искусства, имеют один и тот же источник. Собственно говоря, искусство постоянно и везде имеет своим предметом изображение человеческой красоты или того совершенства, в каком человек нам являет себя. Человек только поэтому и сочувствует прекрасному в природе, что в макрокосме мира явлений он видит микрокосм своего собственного существа и в красоте природы созерцает отображение своей собственной красоты.

Изображение какого-нибудь ландшафта, животного или цветка никогда не бывает художественным, если оно служит только точной копией того, что есть в природе. Чем точнее отображается в нем природа, тем более оно теряет красоты. Оно становится художественным произведением только в том случае, когда в него привносится человеческое ощущение, чувствование и волнение, и когда в расположении и соединении частей отражается гармония человеческого образа. Другими словами, оно становится художественным произведением только тогда, когда оно не просто копирует природу, но истолковывает ее, т.е. изображает ее так, что человек понимает ее, чувствует влечение к ней, может погружаться в нее своей мыслью и как бы находить себя в ней.

Человек понимает только то, что является соответствующим и сродным его собственному существу. Прекрасное в природе он находит только там, где оно обнаруживает это соответствие и сродство. Даже в тех случаях, где это соответствие и сродство обнаруживаются в высшей степени, красота природы все-таки не производит на человека такого действия и не возбуждает в нем такого удовольствия, участия и симпатии, как это делает красота человеческая и художественное изображение человеческих действий и страданий, состояний и отношений. Вот почему ландшафтная живопись, а еще более художественное изображение животных занимают довольно второстепенное место в области искусства. Это не потому, чтобы здесь требовался меньший талант или меньшая художественная способность, но потому, что этот род искусства делает доступным для нашего созерцания только одну сторону красоты. Он знакомит нас только с принципами и нормами ее образования, которые отражаются в предметах природы, но он не показывает нам самой красоты в ее настоящем полном виде.

В основе всякой художественной деятельности, как мы сказали выше, лежит влечение к изображению, к олицетворению, а это влечение, в свою очередь, основывается на стремлении к совершенству, возбуждаемом чувством долга. Поэтому всякая художественная деятельность постоянно и везде предполагает собой одно основное понятие о красоте. Прекрасное есть то, что так или иначе отображает в себе человеческое совершенство — вот в чем состоит это основное понятие. Понятие это служит нормой художественной деятельности во всех ее видах и формах. Различие искусств, равно как и художественных идеалов (или так называемого художественного вкуса) у различных народов и в различные времена основывается на том, что человеческое совершенство, смотря по различным силам и способностям человеческого существа, может быть понимаемо и изображаемо с различных сторон, и что совершенство не есть данное, наличное свойство человека, но только его назначение, которого он может достичь посредством процесса развития и образования.

Из сказанного следует, что прекрасное само по себе не существует. Всякое явление бывает прекрасным только для нас, так как оно гармонирует с нашим стремлением к совершенству и побуждает нашу душу видеть в каждом прекрасном предмете отображение совершенства человеческого существа. Поэтому, строго говоря, неосновательно поступают, когда делают разграничение между красотой природы и красотой искусства. В сущности, нет никакой красоты природы. Природа прекрасна не сама по себе, объективно и реально. Иначе она должна была бы быть таковой не только для всех людей, но постоянно и везде, во всех предметах, во всех ее формах и при всех обстоятельствах. А между тем мы знаем, что есть немало таких явлений и предметов природы, которые невольно возбуждают в нас отвращение. На этом основании мы и отличаем прекрасное от безобразного. Пусть будет это различие чисто субъективным, тем не менее, оно существует. Этот факт, очевидно, указывает на то, что хотя бы природа сама по себе и была бы постоянно и везде прекрасной, она, по крайней мере, нам не является постоянно и везде таковой.

Итак, всякое прекрасное явление бывает прекрасным только для человека и притом настолько прекрасным, насколько оно соответствует его понятию о человеческой красоте. Вот почему общим масштабом всякой красоты служит для нас представление о прекрасном человеке. Представление это, как бы оно ни было и как бы ни возникало, мы должны иметь прежде, чем будем отличать известный предмет как предмет прекрасный, и будем составлять суждение о прекрасном и безобразном. Мы не можем вообще ни произносить какого-нибудь суждения, ни составлять определенного понятия о предметах, если у нас нет известной нормы, на основании которой мы ставим предметы во взаимное их отношение и различаем их друг от друга. Нормой эстетического служит для нас представление о красоте человеческого тела и человеческой формы. Оно сопровождает всякое наше понятие и суждение о красоте. Предметы нравятся или не нравятся нам в той мере, в какой они

соответствуют или не соответствуют этому представлению. Естественно, что в этом случае все дело зависит главным образом от свойства этого представления.

На этом основании мы не разделяем того мнения, будто различие эстетических суждений у людей основывается на первоначальном различии у них так называемого вкуса или чутья к красоте. По нашему мнению, в основе этого различия лежит различие у людей представления о человеческой красоте. Это представление служит для нас единственным масштабом наших эстетических суждений, и никакого другого масштаба для нас быть не может. С объективной стороны положение это доказывается не только художественными произведениями искусства, но и теми произведениями природы, которые преимущественно производят на нас впечатление прекрасного. В эстетике известно так называемое золотое сечение, то есть разделение фигуры на две неравные части, из которых меньшая относится к большей так же, как последняя относится к целому. Это (иррациональное) отношение величин, как доказал А. Дейзинг, является нормативным принципом для строения человеческого тела.

Фигура человека бывает тем прекраснее или безобразнее, чем больше она соответствует этому принципу или уклоняется от него. Этому же принципу подчинены не только художественные произведения архитектуры, скульптуры, ваяния и все так называемые образные изображения, но и все произведения природы, сформированные приблизительно к этому. Все они тем более удовлетворяют нашему чувству красоты, чем больше мы видим в них сродство с нормальной формой человека. Вот почему и исключена из области художественного изображения большая часть низших животных. Это на том основании, что форма этих животных противоречит типу человеческой фигуры. Животные эти тем более нам не нравятся, чем больше они уклоняются от этого типа. Можно сказать даже, что и ландшафт какой-нибудь будет нравиться нам тем более, чем больше в нем распределение частей, фасада и задней стороны, света и тени, зданий, домов и гор подходит к упомянутому выше золотому сечению.

Но золотое сечение и то, что сформировано сообразно с ним, нравятся нам не сами по себе, но потому, что это сечение обусловливает красоту человеческой формы. Другими словами: прекрасную форму мы считаем прекрасной не потому, что она соответствует золотому сечению как принципу, но наоборот — золотое сечение мы принимаем за эстетический принцип, потому что оно представляет собой главный момент красоты человеческой. Во всяком случае неоспоримо то, что в нас ничто не возбуждает столь высокого удовольствия, как созерцание человеческой красоты, и наоборот — ничто нам не кажется столь отвратительным, как извращенная, обезображенная человеческая фигура. Вот почему обезьяна, чем больше она похожа на человека, тем более кажется нам отвратительной. С этой точки зрения становится понятным, почему мы невольно признаем человеческую красоту как нечто должное быть, правильное, и почему мы чувствуем как бы оскорбление в том случае, когда эта красота каким-либо образом уродуется и обезображивается.

Ко всему этому следует добавить, что полное эстетическое наслаждение доставляют нам только те объекты, которые прекрасны не только с формальной, внешней стороны, но которые отражают и делают, так сказать, наглядным, для нас внутреннюю жизнь человека, его дух и характер. Соответственно, мы и в природе, равно как и в области художественного творчества человеческого, считаем прекрасными только те произведения, в которых видим выражение человеческо подобных сил, способностей, чувств и волнений. Таким образом, с этой стороны подтверждается то наше положение, что представление о человеческой красоте служит первообразом, типом и масштабом нашего понимания всякой красоты и нашего суждения об этой последней.

Но каким образом мы приходим к этому нормативному представлению? Это совершается у нас посредством той же различающей деятельности нашей души, о которой мы уже упоминали неоднократно. Мы различаем те многочисленные формы, которые нам нравятся или доставляют удовольствие, от тех форм, которые нам не нравятся, сравниваем их друг с другом и находим, что первые отличаются от последних одними и теми же признаками. Эти признаки мы соединяем вместе, и таким образом составляем общее представление о человеческой красоте. Содержание этого представления обусловливается в этом случае чувством удовольствия, которое возбуждается в нас созерцанием известных качеств человеческих форм. Но одного чувства здесь явно недостаточно. Оно не может быть единственной основой при образовании нашего понятия о красоте. Чувство удовольствия само по себе есть нечто неопределенное, и при этом оно имеет столько степеней и оттенков, что в некоторых случаях трудно провести четкую границу между этим чувством и чувством противоположным ему.

Кроме того, мы испытываем удовольствие и тогда, когда видим обнаружение ловкости, проворства, силы человека, когда нам доводится наблюдать какое-нибудь целесообразное событие, действие или искусно сделанную машину. Однако во всех этих случаях чувство, испытываемое нами, не является эстетическим. Спрашивается: почему же мы одно явление, нравящееся нам (но не прекрасное), отличаем от другого явления (прекрасного), несмотря на то, что в обоих случаях возникает у нас одно и то же чувство удовольствия? Это, прежде всего потому, что прекрасное, свойственное человеческой форме, относится к области созерцания, нравится нашей душе как существу созерцающему. В силу этого оно должно затрагивать в ней тот элемент, который соответствует ей самой как существу созерцающему и который гармонирует с той её деятельностью, которая обусловливается всяким созерцанием. Таким элементом может быть только первоначальное, невольно и бессознательно совершаемое созерцание. Отдельные чувственные ощущения перерабатываются душой в общие воззрения или созерцания при помощи особого рода деятельности. Эта деятельность принадлежит силе воображения, которую в области эстетики называют обычно фантазией.

Сила воображения есть одна из важнейших способностей человеческой души. По своим первоначальным свойствам это — образующая, формирующая сила души. Деятельность её обнаруживается даже в таких сферах, где, на первый взгляд, невозможно предполагать её участие. Мы считаем в высшей степени вероятной ту гипотезу, что эта сила вместе с силой жизненной составляет ту пластическую силу (vis plastica), которая инстинктивно, бессознательно действует при образовании всех вообще организмов. Благодаря этой силе данная органическая материя соединяется здесь в известные формы (клеточки, сосуды и проч.), а из этих последующих образуются различные части человеческого тела согласно известному его типу. Далее, несомненно, что сила воображения может также обнаруживаться и как сила созерцательная (vis intuitiva), то есть как сила олицетворения, представления чего-нибудь в чувственной, наглядной форме. Сила эта в этой форме действует сначала тоже бессознательно и непроизвольно. Под влиянием её душа наша соединяет вместе различные чувственные ощущения, возбужденные известным предметом, такие как цвет, очертание, звук, запах и проч., составляет из них целый образ предмета и в этой форме делает предмет доступным для нашего созерцания.

Мы можем иметь определенные (сознательные) представления об окружающих нас предметах только после того, как мы воспринимаем их в форме этого целого образа. Эта же образующая и формирующая сила производит первоначально и наш язык. Она заставляет нас изобретать соответствующее известному воззрению слово, как бы преобразует это воззрение в слово и накладывает на нем в форме слова такой знак, при восприятии которого воззрение как бы вновь возникает перед нами. Всё это значительно укрепляет нашу способность восприятия и в высшей степени облегчает нам сочетание наших мыслей,

так что благодаря только этому условно наша мыслительная способность и может быть плодотворным фактором духовного образования человека.

Понимаемая в более тесном смысле, сила воображения соединяет приобретенные нами представления в разнообразные группы и ряды и составляет так называемые собирательные представления, как например представление известного ландшафта как целого, в котором соединяются разнообразные его части. Сила воображения содействует далее образованию наших общих представлений, понятий и идей. Она соединяет в одно целое и делает доступными для нашего умственного созерцания различные признаки предметов, входящих в объем известного понятия, и заставляет нас смотреть на эти признаки как на типические черты, по которым сформированы предметы, входящие в объем известного понятия.

Наконец, понимаемая в смысле фантазии, сила воображения с одной стороны составляет нравственные идеалы и в той или иной форме созерцает их, а с другой стороны, возбуждаемая эмоциональными чувствами и руководимая этическими идеями, она свободно пользуется всем материалом прошедших и настоящих представлений для того, чтобы создавать те высшие продукты человеческого духа, такие как произведения науки, искусства, героической деятельности и религиозного воодушевления, в которых, так или иначе, олицетворяются нравственные идеалы.

Об этой высшей деятельности силы воображения мы упоминаем здесь только мимоходом. Но нас интересует теперь сила воображения главным образом как сила созерцательная (vis intuitiva), при помощи которой душа наша соединяет отдельные чувственные восприятия вместе, преобразует их в воззрения или созерцания и таким образом получает возможность составлять сознательные представления о предметах. Деятельность этой силы, в каких бы формах она ни проявлялась, всегда имеет этический характер. В основе её лежит этическое назначение человека или совершенство его существа, обнаруживающееся для нас в чувстве долга. Сила воображения заключает в себе это назначение как бы в форме зародыша, и на основании его образует то созерцание человеческого совершенства, которое постоянно предносится нашей душе. Вот с этим внутренним этическим созерцанием и совпадает у нас всякое внешнее (воспринимаемое чувствами) созерцание, как по своей форме, так и по своему содержанию.

Это совпадение, в свою очередь, возбуждает у нас то чувство удовольствия, которое характеризует все этические, а особенно эстетические созерцания. Вместе с тем это внутреннее созерцание служит для нашей различающей деятельности нормой, при помощи которой она — сначала, конечно, бессознательно — отличает этические явления от явлений чуждых этого характера, сравнивает их друг с другом и таким образом делает всё более ясным для нашего сознания их этический смысл и значение. Известно, что закономерность, целесообразность, порядок и гармония в природе не могут подлежать нашему чувственному восприятию, а между тем мы думаем, что воспринимаем их чувствами. Этот факт может быть понятен для нас только в том случае, если мы допустим существование в нашей душе бессознательной этической деятельности воображения. Закономерность, целесообразность, порядок и гармония служат нераздельными составными элементами совершенства человеческого существа, когда это последнее проявляет свою деятельность в мышлении, хотении и действии.

Они обнаруживаются нам первоначально в чувстве долга. Сила воображения, так сказать, извлекает их из неясной формы чувства и сообщает им наглядную форму воззрения или созерцания. Этим внутренним созерцанием мы пользуемся сначала так же бессознательно и невольно, как и логическими категориями. Оно служит для нас нормой, по которой мы различаем данные явления. Если они согласны с этой нормой, то у нас возникает особое

чувство удовольствия, и мы заключаем отсюда об их закономерности, целесообразности, порядке и гармонии. Эти последние, как мы видели, служат для нас критериями истины, на которых мы основываем согласие бытия с нашим мышлением. Таким образом, благодаря силе воображения, мы на основании данного материала (т.е. нашего общечеловеческого назначения и восприятия его чувством долга) составляем этическую идею истины, которая в форме бессознательного воззрения или созерцания руководит всяким нашим исследованием, осуждением и познанием.

Мы видели, что этическое назначение человека не может быть выполнено, если его стремления, хотения и действия не будут направлены определенным образом. Отсюда в состав этого назначения входит также и указание той деятельности, посредством которой могут быть достигнуты цель и назначение нашего существа. Сила воображения действует и на этот фактор нравственной природы человека. На основании показаний чувства долга она образует в человеке соответствующее этому чувству воззрение или созерцание такой человеческой настроенности и такого характера, которые проникнуты стремлением к совершенству и желанием этого последнего. Это внутреннее созерцание служит в свою очередь для нашей различающей деятельности нормой, при помощи которой она отличает этические мотивы и цели, акты воли и поступки от тех мотивов, целей, актов воли и поступков, которые не имеют этического характера.

Первые, как согласные с этой нормой, вызывают у нас чувство удовольствия, и мы признаём их нравственными, а вторые, как несогласные с этой нормой, вызывают у нас чувство неудовольствия, и мы считаем их безнравственными. Таким образом, здесь сила воображения на основании данного материала (нашего этического назначения и показаний чувства долга) образует этическую идею добра. Эта идея в форме бессознательного воззрения или созерцания руководит нашим этическим стремлением, хотением и действием.

Наконец, таким же образом и из того же материала эта первоначальная сила души образует и идею красоты. В этическом назначении как бы предобразовано совершенство человеческого существа. Оно заключается в нём подобно тому, как растение заключается в зерне. Таким же образом предобразовано в нём и совершенство человека как явления. Чувство долга говорит нам, каким должен быть человек с этой стороны, но в этом чувстве дано только как бы зародыш этого или намёк на это. Сила воображения развивает этот зародыш или намёк в воззрение или созерцание, которое наглядно представляет совершенное существо человека в соответствующем ему совершенном явлении, и таким образом делает доступной нашему восприятию идеальную форму человека. Это внутреннее созерцание служит в свою очередь нормой, при помощи которой мы различаем встречающихся нам людей друг от друга в отношении их красоты и таким образом достигаем сознательного представления человеческой красоты. Это представление, как масштаб, мы применяем потом везде, где нам приходится делать оценку красоты, будет ли это красота предметов природы или красота художественных произведений человека.

Представление это образуется и развивается у нас, как мы заметили выше, при помощи опыта или при посредстве подлежащих нашим чувствам воззрений, созерцаний. Но чувство долга и особенно то удовольствие, которое доставляет нам всякое прекрасное явление, возбуждает в нас, кроме того, любовь к прекрасному. Мы чувствуем, что нас что-то влечёт к нему, желаем обладать им и соединиться с ним. В этом желании, очевидно, обнаруживается внутреннее сродство прекрасного с нашим собственным существом. Чувство, возникающее при этом, возбуждает у нас влечение искать прекрасное и усваивать его себе, а где этого нельзя сделать, где прекрасное как бы исчезает в общем ходе явлений природы, оно побуждает нас восстанавливать его посредством подражания в наглядной форме и таким образом как бы увековечивать его для нас. Вот где источник влечения нашего к

изображению, к представлению прекрасного в наглядной форме. Это влечение необходимо, впрочем, отличается от простого влечения к подражанию.

Правда, оно возбуждается по поводу какого-нибудь данного явления и только копирует это последнее, но в это копирование уже с самого начала оно невольно влагает то удовольствие и радость, ту любовь и сильное желание, которые первоначально возбудили его. Мало того, так как прекрасное явление только потому и прекрасно, что оно служит выражением совершенства человеческого существа, то в этом копировании зашиты бывают и те этические воззрения и представления, которые возбуждает в душе всякое прекрасное явление. Поэтому влечение к изображению невольно возвышается над данным явлением. Искусствоведение человеческой души восторг при виде всего великого, необыкновенного и чудесного не только даёт этому влечению повод превращать данное обыкновенное явление во что-то необыкновенное, но и побуждает силу воображения создавать соответствующие этому восторгу образы и при помощи различных средств делать их доступными нашему созерцанию.

Этим и объясняется так называемый вкус к прекрасному или способность быстро и верно схватывать прекрасное и признавать его таковым. Это есть не что иное, как чувство красоты, сделавшееся до такой степени тонким и сильным, что оно с первого же раза быстро и верно замечает прекрасное. Чем более развивается у человека чувство красоты, тем более, под влиянием его, сила воображения будет созерцать, и изображать всё великое и необыкновенное под формой человеческой красоты, тем более эта сила будет возвышаться до степени творческой фантазии и тем более будет преобразовывать первоначальное опытное представление о прекрасном в идеальное понятие.

Чем сильнее чувство красоты, тем скорее оно развивается до степени вкуса к прекрасному и тем больше усиливается наша любовь к прекрасному. Эта любовь возбуждает у нас влечение не только искать прекрасное, но и изображать его в наглядной форме. В результате этого прекрасное как бы переходит из внешнего мира явлений во внутреннюю область нашего стремления, желания и действия. Но в этом случае оказывается значительное различие между прекрасным, истинным и добрым. Познание истины, открытие истинного существа вещей также возбуждает у нас, подобно прекрасному, чувство удовольствия, но это чувство не переходит прямо в любовь.

Найденная истина, равно как и те вещи, которые она показывает в их настоящем бытии и существе, возбуждают нашу любовь условно. От свойств этой истины и от свойств предметов, которые она касается, зависит, будем ли мы любить их или нет. Мы любим в этом случае главным образом самое познание истины, так как мы стремимся к нему в силу этических свойств нашей природы. Что касается какой-либо найденной истины, то она привлекает наше сердце только в том случае, когда её содержание соответствует природе человека и его стремлениям. Бывают так называемые "горькие" истины, касающиеся слабости, тленности и несовершенства нашего существа. Эти истины мы не любим, хотя и признаем их за истины.

Доброе стоит для нас в этом отношении несколько ближе. В тех случаях, где мы сталкиваемся с ним, оно не просто вызывает у нас приятное чувство, но и возбуждает у нас благожелание и стремление содействовать ему. Но и это чувство, хотя оно может и должно стать любовью, всё-таки не является ещё в собственном смысле любовью. Доказательством этого служат те случаи, когда мы считаем известного человека добрым и нравственным, оказываем ему наше благоволение и участие, но всё-таки не имеем к нему любви в собственном смысле. Основание этого в том, что человек — это индивидуум, личность. У упомянутых чувств простого благоволения и симпатии вытекают в этом случае собственно не из существа нашей личности, не из того фактора, посредством которого

общечеловеческая природа приняла в нашем лице особую форму индивидуальности, но из общечеловеческой природы в нас, которая связывает нас равномерно со всеми людьми.

Любовь напротив принадлежит исключительно нашей личности. Мы любим только то, что соответствует этой личности, содействует ей, восполняет и совершенствует её. Поэтому к доброму мы стоим с этой стороны в таком же отношении, как и к истинному. Оно возбуждает у нас любовь только в том случае, когда оно предстает перед нами в форме, достойной нашей любви, гармонирующей с нашей личностью. Такая форма и есть форма красоты. Прекрасное потому и прекрасно, потому и нравится нам, влечет нас к себе, возбуждает в нас любовь, что в нём есть нечто, гармонирующее с нашей личностью. Эта личная наша любовь к прекрасному может иметь только нравственное (этическое) основание и цель. Она имеет, во-первых нравственное основание, так как показывает, что упомянутое выше стремление к идеальному не есть что-то просто общечеловеческое, принадлежащее человеку как существу известного рода, но что оно в каждом человеке индивидуализируется и таким образом становится стремлением к собственному личному совершенству или совершенству своей индивидуальности.

В этом-то стремлении и заключается источник личной, окрашенной индивидуальными чертами, любви к прекрасному. Она имеет, во-вторых нравственную цель. Под влиянием прекрасного, как отметил ещё Платон, у нас преимущественно возбуждается сочувствие к доброму и истинному. Оно есть наилучшее средство к тому, чтобы открывать нашу личность, наше сердце для всего доброго и истинного. Такое действие производит прекрасное, с одной стороны, потому что масштабом и прототипом всякой красоты служит красота человеческая, а с другой стороны, потому что всякая красота требует согласия формы с содержанием, явления с сущностью.

Прекрасное становится для нас прекрасным, возбуждает в нас удовольствие и любовь только тогда, когда оно вместе с тем истинное и доброе, когда мы видим в нём не просто только прелесть формы, приятные для нас линии, цвета и движения, но и совершенную законосообразность, гармонию и порядок, совершенное соединение частей в одном целом, равно как и совершенное образование духа и характера, совершенство ума, воли и деятельности. В какой бы малой мере ни были все эти свойства в данном явлении, они непременно должны быть в нём: иначе оно не будет казаться нам прекрасным. Даже грубый, необразованный вкус не найдет ничего привлекательного в явлении, если оно обладает свойствами, противоположными упомянутым свойствам.

Таким образом, прекрасное по своей природе непосредственно возбуждает нашу личную склонность и любовь, а вместе с тем оно возвышает нас до личной любви к истинному и доброму. В этом состоит его призвание и задача, которую оно должно выполнять. Здесь-то и заключается последнее основание того, почему врождённое нам чувство красоты, высшая степень наслаждения прекрасным, любовь к нему и вместе с тем влечение не только искать его и наслаждаться им, но и выражать его в какой-нибудь наглядной форме. Благодаря упражнению присущего нам влечения изображать прекрасное, последнее обнаруживается нам не только в произведениях художников, но и в нашей собственной личности, в субъективном существе каждого человека. Если с объективной стороны прекрасное состоит в совершенстве доступной нашему созерцанию формы, то с субъективной оно есть не что иное, как совершенство обнаружения своей собственной личности, особенно развитая способность обнаруживать нечто привлекательное в личном поведении, в личных поступках и действиях.

Эта способность, а вместе с тем способность быть достойным любви, возбуждать склонность к себе обладает в большей или меньшей мере каждый человек. Нужно только упражнять и развивать её. А упражнять и развивать её обязан каждый человек, так как

прекрасное есть понятие этическое. Что же касается способности художественного творчества, то она зависит от некоторых особенных внутренних и внешних условий. Талант художника, взятый как сам по себе, так и в своём развитии и образовании, обусловливается разнообразными, редко соединяющимися вместе обстоятельствами. По этой причине он редко достигает той высшей степени силы и образования, когда он становится способным представлять в наглядной форме идеальное понятие о красоте в её различных формах.

Но в какой бы форме прекрасное ни обнаруживалось нам, оно всегда предполагает собой совершенство вкуса по отношению к красоте или совершенство понимания прекрасного и суждения о нём, а эти последние в свою очередь предполагают собой совершенство чувства красоты. Поэтому мы снова повторяем высказанное нами положение: как истинное с его субъективной стороны состоит в совершенстве представления (познания), а доброе — в совершенстве стремления и желания, так прекрасное с его субъективной стороны состоит в эстетическом совершенстве, в совершенстве чувства и обусловленном этим последующим созерцании и наглядном изображении эстетических предметов и явлений.

IV. Отношение этических идей между собой.

Ни одной из этических идей не принадлежит первенство перед другими. Понятие о разуме. Способ осуществления логических идей.

На основании чувства должно с помощью лежащих в нашем нравственном назначении и этических категорий у всех людей одинаково составляются общие представления (понятия) не только о прекрасном, но и об истинном и добром. При этом невольно возникает вопрос: почему эти представления у различных людей, народов и в различные времена бывают различны, изменчивы и непостоянны? Этот вопрос легко разрешить на основании того, что было нами сказано. Прежде всего, не следует забывать, что упомянутые общие представления нельзя назвать эмпирическими понятиями, хотя они и образуются при помощи (внешнего и внутреннего) опыта. Они имеют свое основание и источник в априорных элементах человеческой природы. Поэтому их нельзя доказывать посредством наблюдения, эксперимента и химического анализа — подобно тому, как доказываются эмпирические понятия, касающиеся, например, света, воздуха, воды, какого-либо минерала, растения или животного.

Правда, они возникают у нас точно так же, как и наши первоначальные эмпирические представления. Они обязаны своим возникновением деятельности различения и сравнения, совершаемой согласно известным категориям, которыми мы пользуемся сначала бессознательно. Но этические категории, как мы сказали выше, являются внутренними (интеллектуальными) воззрениями, которые образует сила воображения на основании показанного чувства долга и обнаруживающегося в нем нравственного назначения человека. Таким образом, эти воззрения по форме и содержанию обусловливаются, прежде всего, чувством долга. Чем сильнее и интенсивнее это чувство, тем яснее и определеннее они будут представлять его содержание, тем вернее, точнее и определеннее будут совершаться соответствующие им акты различающей деятельности.

Предположим, что чувство долга первоначально присуще каждой человеческой душе в одинаковой степени силы и крепости; но из этого не следует, чтобы оно обнаруживалось у всех людей в одинаковой форме. Жизненные обстоятельства каждого человека, его воспитание, обстановка, образ жизни и прочее могут в одном случае ослаблять это, нежное само по себе чувство и ослаблять внимание к нему, а в другом, мешать ему заявлять свои права при каждом данном случае. Способность чувственности в своем развитии и обнаружении подчинена тому же закону, какому подчинены все вообще силы и способности человека. Она развивается и крепнет вследствие упражнения, т.е. вследствие частого

возбуждения ее соответствующим образом. Вот почему этическое чувство бывает у различных людей неодинаковым. Между тем от него постоянно зависят упомянутые выше интеллектуальные воззрения, и под влиянием его всегда совершается у нас различение этических объектов.

Не удивительно поэтому, что и наши сознательные этические представления, составляющие результат интеллектуальных воззрений и различающей деятельности, постоянно обусловливаются и определяются нашим нравственным (этическим) чувством. Кроме того, здесь, как и в других случаях, важное значение имеет то обстоятельство, совершаем ли мы различение внимательно и заботливо, или относимся к делу небрежно. От этого зависит точность, определенность и ясность наших представлений, которая в свою очередь отражается на наших понятиях и суждениях. Особенно нужно наблюдать при этом, чтобы к актам различающей деятельности не примешивались наши личные интересы, симпатии и антипатии, желания и страсти. Эти предвзятости обыкновенно отвлекают нашу различающую деятельность от её прямого пути, результатом чего и бывает более или менее одностороннее, неполное и неточное представление существа дела. Под такими влияниями и возникают односторонние и ошибочные понятия о праве и нравственности.

Эти понятия тем более будут подчинять себе этические воззрения индивидуума, чем продолжительнее и крепче бывает связь их со всеми учреждениями его страны и с теми отношениями, в каких ему приходится жить и вращаться. Человек становится человеком только в человеческом обществе, и каждый из нас бывает в этом отношении сыном своего века и своей национальности, а потому этическая настроенность индивидуума редко достигает такой энергии, силы и крепости, чтобы он мог поднимать борьбу с укоренившейся несправедливостью и безнравственностью и выходить из этой борьбы победителем. При всем том, несомненно, что всякое изменение данных этических состояний, всякий шаг к лучшему, а вместе с тем всякий прогресс в образовании и цивилизации был бы совершенно невозможен. И о совершенствовании человеческого существа не могло бы быть и речи, если бы в упомянутых выше первоначальных (априорных) общих всем людям этических элементах в нашей природе не заключался постоянный протест против всякой несправедливости и безнравственности и если бы мы не имели в них непоколебимой точки опоры и мотива для стремления к лучшему, истинно справедливому и доброму.

Этот мотив заключается в чувстве долга. Обнаруживающееся в этом чувстве этическое назначение человека является единственным источником, откуда вытекают как наше влечение к познанию истины и стремление к доброму, так и наше понимание, и изображение прекрасного. Отсюда само собой следует, что эти проявления нашей души, равно как и сами идеи истинного, доброго и прекрасного должны взаимно обусловливаться и определяться. Мы не можем с полной решимостью хотеть доброго и осуществлять его на деле, если у нас нет ясного и верного понимания о нем. Равным образом, не можем изображать прекрасное, не имея предварительно ясного созерцания его и не узнав заранее, что такое истинно-прекрасное и как изображать его. Вообще о сознательной нравственной жизни не может быть и речи, если мы не знаем ничего о нравственном назначении человека, о том совершенстве, к которому он должен стремиться.

Идея истины, как мы сказали выше, стоит во главе этических идей; поэтому на нас лежит нравственная обязанность стремиться к познанию истины. Но мы можем познавать истину только тогда, когда ищем её ради неё самой, т.е. когда хотим познавать её. Если наша воля не направлена прямо к познанию истины, то эта последняя закрывается для нас в тумане ошибок и заблуждений, которыми заволакивают её наши чувственные удовольствия, наши корыстные страсти, стремления и намерения. Точно так же мы не можем понимать истинно-прекрасное, проходим мимо его и увлекаемся явлениями обыденными, если нашей волей управляют страсти к чувственным удовольствиям и наши корыстные интересы и

стремления. Мы должны желать истинно-прекрасного, должны стремиться к созерцанию всего того, в чем видим совершенное обнаружение истинного и доброго; под этим только условием мы можем познавать, любить и изображать прекрасное.

Таким образом, и идее красоты мы тоже должны приписать своего рода первенство в ряду других идей. Отсюда наша ближайшая обязанность стремиться к совершенству нашей воли и деятельности и работать для осуществления истинного и доброго. Но истинное и доброе не могут осуществляться в человечестве, взятом вообще, в смысле абстрактного понятия о человеческом существе. Оно может осуществиться только в отдельных индивидуумах, в различных личностях. Отсюда истинное и доброе, чтобы не оставаться неприложимыми к жизни идеями, должны, так сказать, воплотиться в известных личностях и выразиться в известной индивидуальности. Чтобы достичь этого, истинное и доброе должны являться нам в форме красоты. И прежде всего, имеет здесь значение красота личная, индивидуальная.

Нашей душе присуще понятие о совершенстве в форме априорных, бессознательных вначале созерцаний истинного и доброго. Совершенство это может быть достигнуто только тогда, когда наша собственная личность достигла формы истинной красоты. Красота представляет собой нечто такое, осуществлением чего достигается цель этического развития и образования человека, и что вместе с тем содействует достижению этой цели, побуждая нас стремиться к нему. Таким образом, и идее красоты мы должны тоже приписать своего рода первенство в ряду других идей. Эта идея обязывает нас, прежде всего, заботиться о развитии чувства красоты в самих себе и других, равно как и о том, чтобы изображать красоту в соответствующих ей внешних формах.

Итак, ни одной из этических идей, в сущности, не может быть дано первенства перед другими. Все они имеют одинаковое достоинство и значение. Совершенство человеческого существа, составляющее цель бытия человечества, может быть достигнуто только посредством равномерного стремления к познанию истины, к осуществлению доброго и изображению прекрасного. Истинное усовершенствование человеческого образования и улучшение мира, к которому все невольно стремятся, возможно только в том случае, когда исследование истины, желание доброго и стремление к прекрасному взаимно поддерживаются и представляют собой нечто стройное и гармоничное. Для объяснения этого, основанного на нравственной природе человека, совместного действия этических идей и стремлений предполагается существование в человеке особой способности или основной силы, которая, будучи единой, только обнаруживает свою деятельность в различных направлениях и формах.

Эту особую силу называют разумом. Мы уже упоминали об этой силе выше по поводу решения некоторых вопросов, входящих в область этики. Скажем о ней еще несколько слов. Существует ли в человеке особенная способность, называемая разумом, и в чем она состоит — вот вопросы, решением которых мы теперь займемся. Если мы обратим внимание на словоупотребление, в котором обычно отражается общее сознание людей, то увидим, что разум здесь представлен как некий Протей, который принимает самые разнообразные формы и обнаруживает свою деятельность в самых различных направлениях. Разумным считается следовать праву и закону, господствующим в данное время нравам и обычаям, а также познавать истинное, хотеть доброго и любить прекрасное. Вместе с тем считается разумным не принимать за истинное, доброе и прекрасное без разбора все, что выдается за это, но спрашивать об основаниях наших убеждений касательно этих предметов или о признаках истинного, доброго и прекрасного.

Считается также разумным не быть легковерным и, при случае, сомневаться и наводить критику. Во всех подобных случаях деятельность разума вращается, видимо, в этической области. Но с другой стороны считается вообще разумным удовлетворять нашим

естественным потребностям или тому, что необходимо и неизбежно для нас в каком бы то ни было отношении. Отсюда деятельность разума объясняют не только необходимостью, законностью и порядком, обнаруживавшимися в природе и человечестве, но и соответствующим образом нашей собственной жизни. В особенности считается разумным не жить без цели, но во всякое время и во всяком месте, при всех отношениях и обстоятельствах, ставить перед собой известную цель и для достижения этой цели употреблять соответствующие ей средства. Отсюда целесообразность в наших поступках считается вообще обнаружением способности разума.

Правда, при этом часто не делается различие между целями разумными и неразумными, но тем не менее считается вообще признаком разумности действовать целесообразно хотя бы и в отношении целей неразумных. Когда же спрашивают о разумных целях человеческого бытия и исследуют эти цели, то это тем более должно считаться разумным. Наконец, признаком разумности и требованием разума считается логически правильное мышление, суждение и умозаключение. Когда мы следуем в мышлении и в словесном выражении мыслей логическим законам, то это считается обнаружением прирожденной нашей души способности разума. Таким образом, относительно того, что такое разум и что считать разумным, взгляды не одинаковы. В этом случае существует множество разнообразных, часто противоречащих друг другу мнений. Если мы припомним результаты наших исследований, то эти разнообразные взгляды на разум и разумное и кажущиеся в них противоречия легко объяснить и примирить. Во всех этих воззрениях, несмотря на их разнообразие, есть нечто общее. Это общее состоит в том, что разум признается способностью предполагать, понимать и познавать сверхчувственное.

Мы уже говорили, что истинное, доброе и прекрасное не могут быть познаваемы нашими пятью внешними чувствами. То же следует сказать и о законах, касающихся права и нравственности, о цели и целесообразности, о естественной необходимости и естественном порядке, о логических законах и нормах, о логически правильном мышлении. Ни зрение и слух, ни обоняние, вкус и осязание не могут воспринимать всего этого. Так как бытие, соответствующее всем этим понятиям, недоступно восприятию наших чувств, то его следует признавать за бытие сверхчувственное. Но всякое действительное бытие обнаруживается нам или в чувственных ощущениях, посредником которых служит нервная система, или в чувствованиях, отражающих в себе известные страдательные или деятельные состояния нашей души. Вот почему мы всякое представление и всякое понятие считаем объективным и реальным по содержанию только тогда, когда оно в последнем своем основании может быть сведено или на чувственное ощущение, или на восприятие его каким-либо чувством.

Таким образом, о бытии сверхчувственном может идти речь только в том случае, когда будут указаны определенные чувственные проявления, в которых оно обнаруживается. Что касается истинного, доброго и прекрасного, то реальность их, как мы сказали выше, обнаруживается для нас в чувстве долга. Это чувство, когда оно достигает сознания, называется обыкновенно совестью. Если на него смотреть как на выражение способности разума, то разум в этом случае должен представлять собой только особую сторону способности чувствования. Но всё, что должно быть, соединяется обычно со свободой и может быть выполнено в нравственном смысле только тогда, когда при этом выполнении есть сознание свободы. Поэтому содержание нашего нравственного назначения непременно должно быть сознаваемо нами. Мы должны знать, что такое истинное, доброе и прекрасное как нечто должное быть, должны стремиться к познанию и осуществлению их. Мы должны формировать понятия об истинном, добром и прекрасном и сообразовывать с этими понятиями нашу волю и деятельность.

Но эти этические нормативные понятия (идеи), как и все наши представления, всё содержание нашего сознания, мы приобретаем только посредством различающей

деятельности. Они образуются и развиваются у нас только в том случае, когда мы, внимая чувству долга, направляем нашу различающую деятельность на этическую сторону нашего бытия и существа, на нравственные элементы данных явлений, на нравственные свойства наших воззрений и представлений, мотивов и целей, актов воли и поступков, т.е. когда мы различаем их сообразно с этическими категориями. Если рассматривать разум как способность формировать этические нормативные понятия или способности идей, то он будет в этом случае только способностью различения или особой формой (функцией) способности различения.

Везде, где опыт, природа и история представляют нам бытие, хоть и действие, соответствующее нашим этическим нормативным понятиям, мы воспринимаем его и считаем за истинное, доброе и прекрасное. Но наши нормативные понятия могут быть неясны, односторонни и ошибочны, особенно если они формируются невнимательно и поспешно. Исправителем этих недостатков в наших понятиях и вместе с тем органом их высшего развития служит у нас чувство долга. Это чувство, чем более оно крепнет посредством упражнений, тем безошибочнее различает истинное, доброе и прекрасное. Как бы истинное, доброе и прекрасное ни достигали нашего сознания, путем ли непосредственного чувства или при помощи наших этических нормативных понятий — это все равно.

Во всяком случае, у нас есть способность, при помощи которой мы можем понимать истинное, доброе и прекрасное. Если это приписать разуму, то разум мы должны будем назвать способностью разумения, созерцания, понимания и познания истинного, доброго и прекрасного. Это будет теоретическая способность, при помощи которой объективно данное истинное, доброе и прекрасное становится содержащимся в наших представлениях и понятиях. Назначение нашей жизни и деятельности, цель нашего бытия состоит в том, чтобы познавать истину, осуществлять добро и изображать прекрасное.

Отсюда в состав этических нормативных понятий входит понятие о цели и целесообразности. Цель нашего бытия может быть достигнута только посредством соответствующего ей стремления, хотения и действия. Успех всякого действия зависит от того, поставлена ли в данном случае цель и направляется ли деятельность сообразно с этой целью. В таком же непосредственном отношении к этическим идеям стоят, как мы сказали выше, и понятия законосообразности и порядка. Эти понятия носят этический характер, потому что в них заключаются условия осуществления этических идей, а вместе с тем и признаки тех предметов, в которых мы видим осуществление их. Целесообразность, законосообразность и порядок — это критерии не только истины, но и всего доброго и прекрасного. Так как они, подобно истинному, доброму и прекрасному, также не могут быть непосредственно воспринимаемы нашими чувствами, то мы должны наперед уже иметь понятие о них, чтобы сообразно им действовать и познавать их в окружающем нас мире.

Если приписывать разуму те функции, о которых мы говорили выше, то ему также следует приписать и образование упомянутых понятий. С этой стороны следует смотреть на него как на условие всякой законосообразной и целесообразной деятельности, не исключая и деятельности нашего мышления, когда она совершается сообразно с логическими законами. Таким образом, и логическая функция нашего духа также должна быть приписана разуму. Но этого мало. Так как разум необходимо должен руководить волей и деятельностью, направленной к осуществлению этических идей, то от него зависит с этой стороны осуществление этих идей. С этой точки зрения разум является не только теоретической, но и практической способностью. Каждой силе и способности, будь то сила и способность телесная или психическая, присуще от природы влечение к обнаружению себя в деятельности. Это влечение должно принадлежать и нашему разуму. Поэтому на него

следует также смотреть как на силу, влекущую, побуждающую нас мыслить, хотеть и действовать разумно.

Наконец, разум руководит всеми исходящими из него актами и деятельностью, подчиняет их известным правилам и законам и предписывает им, что они должны совершать и как совершать. На этом основании он может быть назван также способностью законодательной, способностью устанавливать правила и принципы. Но из сказанного само собой следует, что все те разнообразные функции, которые приписываются разуму, нельзя приписать одной способности и одной деятельности. Разум проникает во все сферы жизни и деятельности души. Присутствие его мы видим как в представлениях и чувствах, так и в стремлениях и актах воли. Откуда же возникло убеждение, что существует только один разум и что он у всех людей одинаков? Оно возникло, очевидно, на том основании, что все функции и проявления разума, несмотря на их разнообразие, имеют нечто общее, единое, что все они, как мы сказали, имеют этическую природу. Этическое назначение человеческого существа заключается в предрасположении к нравственности, к осуществлению этических идей. Эту способность и признают особой способностью и называют её разумом.

В этом смысле разум, несмотря на его разнообразную деятельность, конечно, представляет собой единую, одинаково присущую всем людям силу или способность чувствовать, мыслить, хотеть и действовать разумно. Таким образом, и в этической стороне нашего существа заключается главным образом пункт единства разнообразных функций разума. Здесь все эти функции встречаются как радиусы в своём центре. С этой точки зрения разум, конечно, может быть понят как особая способность. Но на тех же основаниях можно сказать и то, что разум не есть особая способность, а что он выражает собой только этическую сторону трёх основных психических способностей: способности ощущения и чувствования, способности различения и понимания (представления) и способности стремления и воли.

В деятельности разума выражается тот факт, что эти способности имеют у человека внутреннее отношение не только к данным свойствам вещей и его собственного существа, но и к той цели, которая назначена как ему самому, так и окружающим его предметам, не только к тому, что есть, но и к тому, что должно быть. Другими словами, разум, понимаемый в смысле особой способности, обозначает собой только необходимое согласованное действие всех духовных сил человека для достижения одной и той же цели, а именно совершенства человеческого бытия и существа, осуществления идей истинного, доброго и прекрасного.

Но как бы необходимо это совместное действие духовных сил человека, всё-таки цель может быть достигнута только при условии разделения задачи, а вместе с тем и труда. Человек так уже от природы устроен, что его силы не могут действовать все сразу, вместе и притом с одинаковой степенью напряжения. Мы имеем сразу множество чувственных ощущений, но можем воспринимать их не одновременно, а последовательно. Мы не можем в одно и то же время читать и писать, наблюдать какой-либо предмет и производить в нём перемены. То же самое можно сказать и о высших родах духовной деятельности. Когда мы стремимся исследовать истину, мы не можем в то же самое время осуществлять доброе и погружаться в созерцание прекрасного.

Нет сомнения, что каждая из трёх этических идей может осуществляться только при содействии прочих: мы познаём истину только тогда, когда следуем чувству истины и хотим познавать истину, осуществляем добро только тогда, когда имеем понятие о нём, изображаем прекрасное только тогда, когда у нас есть не только чувство прекрасного, но и ясное созерцание его, а вместе с тем и желание изображать его. Но, несмотря на всё это, исследование истины принадлежит преимущественно способности познавательной, осуществление добра — способности деятельной или силы воли, а изображение

прекрасного — силе чувственной и силе воображения, деятельность которой совершается под руководством чувства. При таком разграничении деятельности наших духовных сил обычно бывает так, что если одна из этих сил имеет в данное время значение силы руководящей, первостепенной, то другие получают уже при этом значение сил служебных, вспомогательных.

Разграничение этих трёх областей человеческой деятельности мы видим повсюду у людей, когда они достигли такой степени образованности, что духовные интересы преобладают у них над удовлетворением телесных потребностей. Осуществлять идею истины, расширять человеческое познание, делать его более глубоким и основательным и приводить его в систему — это дело науки и особенно философии. Само собой понятно, что разрешать эту задачу могут преимущественно те люди, которые от природы получили дар исследования истины. Правда, каждый из нас должен стремиться к познанию истины в силу того, что истина есть этическая идея. Но не следует забывать, что этическая область не есть что-то изолированное. Она стоит в самой тесной внутренней связи и взаимодействии со всеми областями природы и со всем миром, взятым в его целом составе. Идея истины, как мы сказали выше, есть идея космоцентричная. Вот почему задача науки бывает так всеобъемлюща и трудна, что только немногие личности, одарённые особенно выдающимся умом, могут посвящать себя ей и в решении научных вопросов ставить цель своей жизни.

То же самое можно сказать и об искусстве. Любить прекрасное, развивать в себе вкус к нему, выражать его, насколько возможно, не только в собственной личности, в собственном поведении, но и в домашней обстановке — всё это составляет задачу каждого нравственно образованного человека. Но собирать разрозненные в природе элементы прекрасного, очищать их от различных примесей и, вместе с тем, возвышать их над данной действительностью, совершенствовать их и в этой усовершенствованной форме делать доступными нашему созерцанию или осуществлять прекрасное в произведениях искусства — это уже не может быть делом каждого человека. Для этого требуются особые дарования, особенная утонченность вкуса по отношению к изящному и особая сила и живость воображения. Эти факты показывают, что идеи прекрасного и истинного как бы воплощаются у некоторых людей в их особенных духовных силах. Эти силы в этом случае называют обычно талантом и гением.

Идея доброго, видимо, составляет исключение в этом отношении. Для того чтобы хотеть доброго и осуществлять его в деятельности, не требуется, конечно, никакого особенного таланта. Каждый человек может и должен делать это по своим силам, и перед трибуналом нравственного закона нет разницы между человеком, одарённым малыми силами, и человеком, одарённым великими, особенно выдающимися силами. В области этической деятельности человека ценятся не внешние их стороны и не результаты, которыми они сопровождаются. Здесь главное значение имеют намерение, стремление и хотение с их мотивами и целями. Даровитый учёный и художник стоят в этом отношении нисколько не выше, чем любой обыкновенный человек, лишь бы действия последнего были проникнуты этическими намерениями.

Но человек не является на свет нравственно совершенным. Он должен достичь этого совершенства посредством развития и образования своих сил. Успех в этом случае зависит не только от стремления и старания, но и от внешних условий. Чтобы достичь нравственного совершенства, человек не должен жить только животной жизнью, заботиться только о своём ежедневном пропитании. Он должен поставить себя в такие жизненные условия и отношения, которые обеспечивали бы успех его высоких стремлений. Прежде всего, здесь имеет значение его сообщество с подобными себе существами или упорядоченная общественная жизнь, в которой каждому индивидууму не только отводится место для упражнений своих сил, но и предоставляются средства для развития и образования этих

сил. Эти условия этического существования, без которых нравственная природа человека изуродовалась бы, человек должен сам себе создавать. И вот здесь идея доброго явственно выделяется от сродных ей идей истинного и прекрасного и приобретает свою особую сферу деятельности.

Чтобы создать, укрепить и усовершенствовать условия этического развития человечества — для этого требуется особенно выдающаяся сила и деятельность воли. Соединённая с сильным убеждением и самообладанием, такая воля носит в себе призвание к господству над волей более слабой. Она невольно увлекает за собою последнюю к общей деятельности для достижения одной и той же цели. Обнаружение такой силы воли мы видим у предводителей народов, пророков и мудрецов, героев и царей. Действиями таких личностей обычно и начинается культурная жизнь народов. Другими словами: особенная сфера действия идеи доброго, в которой, подобно науке и искусству, требуется особое дарование, это так называемая практическая жизнь в узком смысле слова. Мы понимаем здесь ту широкую область деятельности, распоряжений и учреждений, которая имеет целью содействие общему благу и надлежащему удовлетворению телесных и духовных потребностей человека. Без этой области невозможен был бы прогресс на пути образования, немыслимо развитие науки и искусства, недостижимо совершенствование человеческой культуры.

Перевод 2025 г. - Школа Христианской Мудрости
School Christian Wisdom www.scwi.top