

1190/100
Н.ЛОССКІЙ

СВОБОДА
ВОЛИ

YMCA PRESS
PARIS

В

Г

Н. ЛОССКІЙ

СВОБОДА
ВОЛИ

YMCA PRESS
PARIS

Printed in France

*Посвящается
Чехословацкому народу, давшему мне
возможность продолжать философ-
скую работу въ годы изгнания.*

ГЛАВА I.

П о н я т і е с в о б о д ы .

Проблема свободы воли обсуждается въ европейской философіи приблизительно со времени Аристотеля. Ей посвящена грандіозная литература, можетъ быть, болѣе обширная, чѣмъ по какому бы то ни было другому философскому вопросу. И не удивительно: судьба высшихъ цѣнностей и святынь тѣсно связана съ такимъ началомъ, какъ свобода. Такъ, есть философы страстно борющіеся противъ ученія о свободѣ воли, потому что, по ихъ мнѣнію, свобода несовмѣстима съ условіями возможности науки. Наоборотъ, другіе философы съ не меньшимъ пыломъ отстаиваютъ свободу воли, такъ какъ полагаютъ, что безъ свободы были бы невозможны нравственность, право, релігіозная идея грѣха, объясненіе зла и т. п.

Во второй половинѣ XIX в. многимъ казалось, что вопросъ о свободѣ окончательно рѣшенъ въ пользу *детерминизма*, т. е. отрицанія свободы, и споръ навсегда сданъ въ архивъ. Однако въ XIX в. вмѣстѣ съ возрожденіемъ метафизики замѣчается оживленіе также и во всѣхъ остальныхъ отдѣлахъ философіи, между прочимъ, и въ изслѣдованіи проблемы свободы воли. Каждый годъ приноситъ все новыя и новыя попытки положительнаго рѣшенія этого вопроса. Онѣ весьма разнообразны, и это

понятно потому, что положительный отвѣтъ на вопросъ о свободѣ воли можетъ быть данъ не иначе, какъ на основѣ цѣлаго опредѣленнаго міровоззрѣнія съ весьма сложною системою понятій. Онъ долженъ заключать въ себѣ своеобразное ученіе о причинности, о законсообразности, о связи между психическимъ и физическимъ бытіемъ, о знаніи, о предвидѣніи будущаго, о Богѣ и Его отношеніи къ міру и т. п.

Сложныя понятія, которыми приходится пользоваться въ этомъ изслѣдованіи, имѣютъ множество видоизмѣненій и оттѣнковъ. Поэтому въ самомъ началѣ изложенія слѣдуетъ точно опредѣлить значеніе важнѣйшихъ терминовъ, относящихся къ обсуждаемому вопросу.

Въ такихъ выраженіяхъ, какъ свободное паденіе тѣла, свободная продажа спиртныхъ напитковъ, свободное самоопредѣленіе Чехіи, начиная съ 1918 г. и т. п. мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ свободы, наиболее распространеннымъ, именно съ понятіемъ *отсутствія зависимости* какой либо дѣятельности или дѣятеля *отъ какого либо условія*. Это понятіе свободы — *отрицательное*.

Свободное отъ одного условія можетъ быть несвободнымъ отъ другихъ условій; напр., политическая партійная газета, свободная отъ цензуры, можетъ быть зависимою въ своихъ сужденіяхъ и оцѣнкахъ отъ программы своей партіи. Поэтому отрицательное понятіе свободы обыкновенно есть вмѣстѣ съ тѣмъ *относительное* понятіе: свободный въ однѣхъ отношеніяхъ, несвободный въ другихъ отношеніяхъ.

Гораздо труднѣе дать предварительныя свѣдѣнія о томъ, что такое *положительное понятіе* свободы. Это

понятіе приобрѣтетъ опредѣленное содержаніе, если намъ удастся развить нѣкоторое своеобразное ученіе о томъ, какова и какъ широка область того, *что способенъ совершать дѣятель*, и установить особый *положительный характеръ его актовъ*. Отвѣтъ на эти вопросы можетъ быть данъ лишь въ концѣ книги.

Далѣе, слѣдуетъ различать, свобода какого дѣятеля имѣется въ виду. Мы будемъ говорить о *свободѣ чловѣка*, именно о свободѣ чловѣческой воли (т. е. о свободѣ чловѣка, поскольку у него есть воля), но изъ содержанія книги будетъ видно, что основныя положенія, которыя мы установимъ, имѣютъ значеніе для всѣхъ дѣятелей.

Наконецъ, приступая къ изслѣдованію свободы воли, нужно установить еще одно важное различеніе. Гоббесъ начинаетъ свой трактатъ «Of liberty and necessity» примѣромъ «я свободенъ написать трактатъ» и далѣе рассуждаетъ такъ: это заявленіе означаетъ, что никто и ничто не мѣшаетъ мнѣ выполнить мое хотѣніе, никто не хватаетъ меня за руку, руки мои не парализованы; однако, хотя я свободно осуществляю эту дѣятельность, вполне возможно, что въ другомъ отношеніи здѣсь существуетъ необходимость, именно *необходимость для меня хотѣть такъ, а не иначе.**)

Иными словами, Гоббесъ различаетъ свободу *дѣйствія* и свободу *хотѣнія*. Свобода дѣйствія существуетъ тамъ, гдѣ возникшее хотѣніе и рѣшеніе не встрѣчаетъ препятствій для своего осуществленія. Конечно, не этотъ

*) Hobbes, собр. соч. по-англ., изд. Molesworth, IV т., стр. 240.

видъ свободы является предметомъ труднаго философскаго изслѣдованія. Размышляя о свободѣ воли, философія ставитъ вопросъ о *свободѣ хотѣнія*.

ГЛАВА II.

Общія соображенія противъ свободы воли.

Непосредственное свидѣтельство сознанія, по мнѣнію большинства людей, говоритъ въ пользу свободы воли. Однако ссылка на непосредственное переживаніе свободы, не сопутствуемая выработкою точныхъ философскихъ понятій и защитою ученія о свободѣ противъ возраженій и недоразумѣній, имѣетъ наивный характеръ и не считается убѣдительнымъ доводомъ въ спорѣ о свободѣ. *Шопенгауеръ* въ своемъ замѣчательномъ, блестящемъ и содержательномъ трактатѣ «Свобода воли» приводитъ въ видѣ примѣра слѣдующія соображенія «человѣка, стоящаго на улицѣ и говорящаго себѣ: Теперь 6 часовъ вечера, дневная работа кончена. Я могу итти гулять, а могу пойти и въ клубъ; я могу также взойти на башню посмотреть закатъ солнца, могу пойти въ театръ, или навѣстить любого изъ своихъ знакомыхъ; могу даже пойти, куда глаза глядятъ и никогда не вернуться. Все это предоставлено единственно мнѣ, я имѣю на это полную свободу; однако-же, я теперь ничего этого не сдѣлаю, а пойду точно также добровольно домой, къ своей женѣ». Это совершенно похоже на то, какъ если бы сказала вода: «Я могу вздыматься высокими, высокими волнами (да, но въ морѣ и во время бури!),

могу стремительно течь (да, именно въ руслѣ рѣки!), могу низвергаться съ пѣною и шумомъ (да, именно въ водопадѣ!), могу свободною струей подыматься въ воздухѣ (да, но въ фонтанѣ!), я могу, наконецъ, выкипѣть и испариться (да, при 80 R!); однако, теперъ я ничего этого не дѣлаю, а остаюсь, добровольно, спокойною и ясной, въ зеркальномъ прудѣ». *)

Своимъ примѣромъ и аналогіею Шопенгауеръ хочетъ показать, что всякое проявленіе челоуѣка подчинено закону причинности и потому не можетъ быть свободнымъ. Соображенія Шопенгауера представляются ясными и убѣдительными, пока рѣчь идетъ о той сферѣ событій, въ которой господствуетъ механическая причинность толчка и давленія. Но въ психической сферѣ, скажетъ иной защитникъ свободы воли, нѣтъ механической причинности; здѣсь мы имѣемъ дѣло съ мотивами, представленіемъ возможныхъ цѣлей, обсужденіемъ, выборомъ, рѣшеніемъ; здѣсь нѣтъ необходимой предопредѣленности событій, здѣсь возможна свобода.

Не трудно однако показать, что и въ психической сферѣ связь ея элементовъ можетъ быть разсматриваема, какъ необходимая система причинъ и дѣйствій. *Лоэль*, написавшій въ защиту свободы воли превосходную книгу «Der freie Wille» начинаетъ ее бесѣдою между «просвѣтителемъ» (der Aufklärer) и наивнымъ челоуѣкомъ, который въ доказательство своей свободы говоритъ: «Я хочу теперъ пойти домой, потомъ сдѣлаю одинъ визитъ, затѣмъ пойду въ винный погребокъ»...

*) Перев. Черниговца, 3 изд. Суворина, стр. 62 с.

«Довольно, довольно. Но скажи мнѣ, почему ты уже хочешь итти домой?»

«Мы объдаемъ въ это время, и жена моя любитъ точность».

«Ты у нея подъ пантофлю, и называешь себя свободнымъ? Ну, а кого же ты хочешь посѣтить послѣ объда?»

«Сегодня день рожденія моего начальника и я долженъ поздравить его».

«Ты долженъ? И это ты называешь свободою? Ты подневольный человѣкъ, карьеристъ и низкопоклонникъ».

«За то уже въ винный погребокъ я пойду, какъ свободный человѣкъ, по собственной волѣ».

«Ты ходишь туда особенно охотно?».

«Да, я пью тамъ свою милую вечернюю кружку пива. Такая уже у меня привычка, и въ это время у меня появляется такая увлекательная жажда (so schöner Durst)».

«Значить, ты рабъ своей привычки и своихъ страстей. И ты говоришь о свободѣ!».

«Но мнѣ нѣтъ необходимости выходить, и я останусь дома, чтобы доказать тебѣ свою свободу».

«Въ такомъ случаѣ ты останешься не по своей инициативѣ, не благодаря волѣ, а потому, что мои возраженія раздражаютъ тебя, и твое упорство подталкиваетъ тебя, какъ ребенка».

Просвѣтитель показываетъ наивному, что суетность тянетъ его направо, изнѣженность налево, чувственность впередъ, скупость назадъ, высокомеріе вверхъ, лѣность внизъ. Въ случаѣ столкновенія мотивовъ выборъ всегда

совершается въ сторону сильнѣйшаго мотива, такъ что человѣческое я, производящее выборъ, въ дѣйствительности есть лишь *предсѣдатель* собранія, подсчитывающій голоса и такимъ образомъ устанавливающій, каково рѣшеніе.*)

Итакъ, препятствіемъ для признанія свободы воли является законъ причинности, имѣющій силу не только для механическихъ процессовъ, но и для душевной жизни: всякое хотѣніе имѣетъ причину, благодаря которой оно возникаетъ такъ же необходимо, какъ и всякое другое событіе въ мірѣ. Причина какого бы то ни было событія, говоритъ Гоббесъ, бываетъ не иначе, какъ *достаточною*, т. е. такою, что наличность ея необходимо влечетъ за собою дѣйствіе; слѣдовательно, *свободнымъ* былъ бы тотъ дѣятель, который, при наличности всего необходимаго для дѣйствія, все же могъ бы не осуществить дѣйствія, что содержитъ въ себѣ *противорѣчіе*: мысль о *достаточной* причинѣ, которая *не достаточна*.*)

Шопенгауеръ, размышляя объ отношеніи между сущностью предмета и его дѣйствіями, выдвигаетъ положеніе, установленное средневѣковою философіею: дѣйствіе всякаго предмета, говоритъ онъ, совершается сообразно его природѣ, *operari sequitur esse*. Природа человѣка есть *характеръ* его: найдя на дорогѣ кошелекъ со значительною суммою денегъ, *своекорыстный* человѣкъ присваиваетъ его себѣ, а *сострадательный* живо представляетъ бѣдственное положеніе потерявшаго деньги лица и старается найти его.

*) К. Гоел, *Der freie Wille*, (1908), стр. 1-5.

**) Тамъ же, 274.

Кто отвергаетъ необходимую причинную обусловленность хотѣнія, тотъ долженъ принять одно изъ слѣдующихъ двухъ положеній:

1. я не только хочу (въ моей душевной жизни необходимо *возникло* хотѣніе), но еще и *хочу своего хотѣнія*, далѣе *хочу этого хотѣнія своего хотѣнія* и т. д. до безконечности,*) что абсурдно;

2. или же приходится допустить, что всѣ событія имѣютъ опредѣленную достаточную причину, за исключеніемъ хотѣній, не хотѣній, рѣшеній и т. п., которыя могутъ возникать безъ всякаго основанія, безъ всякой причины.**)

Это ученіе о возможности совершенно необоснованнаго, начисто безпричиннаго хотѣнія я поясню посредствомъ слѣдующаго фиктивнаго діалога. Положимъ, къ Ставрогину, послѣ того какъ онъ укусилъ за ухо губнатора, подходитъ кто либо изъ близкихъ ему людей и спрашиваетъ: «Почему вы сдѣлали это?» — «Захотѣлъ и сдѣлалъ». — «Да, но почему?». — «Такъ, ни почему». — «Тянуло сдѣлать? какая то непреодолимая сила? навязчивая идея?» — «Нѣтъ, могъ бы и не сдѣлать».

Ученіе о такомъ *чистомъ произволѣ*, о безразличной возможности стать на сторону любого изъ представляющихся дѣйствій и *безъ всякаго основанія и причины* выполнить его, принято называть терминомъ *liberum arbitrium indifferentiae*, *свобода безразличія*.

Свобода безразличія, говоритъ Шопенгауеръ, пред-

*) Hobbes, IV, 69, 122, — we will not to will, but to act (мы хотимъ не хотѣть, а дѣйствовать).

**) Шопенгауеръ, 387.

полагаетъ *существованіе* (existentia) такого дѣятеля, который былъ бы лишенъ всякаго содержанія, всякой *сущности* (essentia). Existentia безъ всякой essentiae, дѣйствительное существованіе совершеннаго *ничто* (предмета, въ которомъ не было бы никакого *что*) невозможно, а потому и liberum arbitrium indifferentiae, т. е. свобода безразличія, не можетъ существовать.*)

Итакъ, очевидно, цѣль міровыхъ событій имѣетъ строго опредѣленное, единственное направленіе; и въ этомъ ряду нѣтъ мѣста свободѣ. Детерминизмъ, повидимому, одержалъ полную побѣду надъ индетерминизмомъ. Всякое событіе настоящаго момента необходимо возникаетъ на основѣ событій предшествующаго ему времени, а они въ свою очередь обусловлены еще болѣе ранними событіями и т. д. Настоящее опредѣлено прошлымъ, но это прошлое находится внѣ нашей и чьей бы то ни было власти; слѣдовательно, мои сегодняшнія мысли, чувства, сомнѣнія, колебанія, хотѣнія и рѣшенія неотвратимо были предопредѣлены уже вчера, годъ тому назадъ, сотни лѣтъ тому назадъ, прошлымъ строеніемъ міра.**)

«Въ каждый моментъ своего существованія», говоритъ *Фихте*, «природа есть связанное цѣлое; каждая отдѣльная часть ея должна быть въ каждый моментъ такою, какою она есть; ибо всѣ прочія таковы, каковы онѣ суть; и невозможно сдвинуть съ мѣста песчинку, не произведя этимъ невидимыхъ, быть можетъ, для нашего глаза

*) Шопенгауеръ, 437.

***) K a n t, Kritik der praktischen vernunft, (Reklams Universalbibliothek, 114, 117.

измѣненій во всѣхъ частяхъ неизмѣримаго цѣлаго. Но каждый моментъ этого существованія опредѣленъ всѣми протекшими моментами и опредѣляетъ всѣ будущіе моменты; и невозможно мыслить теперешнее положеніе песчинки иначе, чѣмъ оно есть, не признавъ себя вынужденнымъ иначе мыслить все прошедшее въ безконечномъ восходящемъ рядѣ и все будущее въ безконечномъ нисходящемъ рядѣ. Сдѣлай, если хочешь, опытъ съ этой песчинкой. Представь, что она лежала бы на нѣсколько шаговъ дальше отъ моря. Тогда вѣтеръ, занесшій ее съ моря, долженъ былъ бы быть сильнѣе, чѣмъ былъ въ дѣйствительности. Но въ такомъ случаѣ должно было бы быть не такимъ, какимъ было, и предшествующее ему состояніе атмосферы, опредѣлившее этотъ вѣтеръ и степень его силы и точно также — состояніе, предшествующее этому состоянію и опредѣлившее его. Ты получишь въ неопредѣленномъ и непредѣльномъ прошломъ совершенно иную температуру воздуха, чѣмъ та, которая была въ дѣйствительности, и совершенно иныя свойства тѣтъ, имѣющихъ вліяніе на эту температуру, и тѣлъ, на которыя она вліяетъ. Она несомнѣнно имѣетъ вліяніе на плодородіе или неплодородіе странъ и такимъ образомъ на продолжительность жизни человѣка. Какъ знать, ибо разъ намъ не дано проникать во внутреннюю сущность нашей природы, то здѣсь достаточно указанія возможностей, не погибли бы при томъ состояніи атмосферы во вселенной, которое нужно было бы, чтобы занести эту песчинку немного дальше, отъ голода или холода, или жары какой нибудь изъ твоихъ предковъ, не успѣвъ произвести сына, отъ котораго ты производишь.

Такъ что только потому, что какая то песчинка лежитъ на другомъ мѣстѣ, не существовалъ бы ты и не существовало бы все, что ты думаешь произвести въ настоящемъ и для будущаго».*)

Достоинство человѣка унижено этой рабскою зависимостью отъ прошлаго, но за то, говорятъ намъ, отъ этого выигрываетъ наука. Уже древніе греки приходили къ мысли, что если бы существовала свобода, то не было бы необходимаго мірового порядка, и тогда наука была бы невозможна.**)

Въ наше время такіе взгляды еще болѣе широко распространены благодаря теоріи знанія Канта и многочисленныхъ преемниковъ его. Въ «Критикѣ чистаго разума» Кантъ задается цѣлью установить условія возможности научнаго опыта. Къ числу такихъ условій, какъ онъ старается доказать, принадлежитъ законъ причинности, который онъ формулируетъ такъ: «все, что случается (начинаетъ существовать), предполагаетъ нѣчто, зачѣмъ оно слѣдуетъ *по правилу*».***) Изъ этой формулировки и разсужденій Канта видно, что подъ закономъ причинности онъ разумѣетъ не только необходимое возникновеніе дѣйствія В за причиною А, но еще и

*) Ф и х т е, Назначеніе человѣка, перев. Л. М. подъ ред. Н. Лоссаго, Спб. 1905.

**) А л е к с а н д р ъ А ф р о д и з с к і й, мыслитель II-III в. по Р. Хр., защитникъ свободы воли, указываетъ въ своемъ трактатѣ «*Περὶ εἰραρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἑμὶν*» (гл. XXII) на этотъ доводъ противниковъ свободы воли.

***) К а н т ъ, Кр. чист. раз., перев. Н. Лоссаго, стр. 144; во 2 изд. Кантъ иначе формулировалъ этотъ законъ, но смыслъ остался тотъ же самый, какъ видно изъ дальнѣйшаго текста его книги.

единообразную, *правильную* повторяемость этой пары причинно связанных явлений. Иными словами, у него нѣтъ понятія *индивидуальной причинности*: всякое положеніе, устанавливающее связь причины и дѣйствія, есть, по его мнѣнію, законъ, правило возможнаго многократнаго повторенія связи А и В. Если бы такого единообразія природы не было, если бы она не обладала строе-ніемъ, выразимымъ въ общихъ законахъ, тогда, думаетъ Кантъ, не была бы возможна наука о природѣ.

Законъ причинности есть, по ученію Канта и его преемниковъ, законъ познаваемыхъ явленій и вмѣстѣ съ тѣмъ законъ самого мыслящаго о явленіяхъ разсудка, такъ какъ система познаваемыхъ явленій есть *построеніе разсудка*. Поэтому *Т. Липпсъ*, напр., говоритъ: «идея безпричиннаго хотѣнія совершенно лишена смысла. Она представляетъ собою утвержденіе, чуждое мышленію».*)

Аристотель, признавая свободу, считалъ въ виду этого будущее *неопредѣленнымъ* и утверждалъ поэтому, что два противорѣчащія другъ другу сужденія о будущемъ, напр. «завтра я выйду изъ дому» и «завтра я не выйду изъ дому» оба до извѣстной степени одинаково истинны. Въ этомъ съ нимъ согласны также *Эпикуръ* и *Лукрецій*.

Аристотель, конечно, былъ не правъ: изъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу высказываній о будущемъ несомнѣнно уже теперь одно соотвѣтствуетъ, а другое не соотвѣтствуетъ будущему факту и потому одно содер-

*) Основные вопросы этики. Перев. подъ ред. П. Струве и Н. Лоссаго, стр. 330.

жить въ себѣ истину, а другое не содержитъ ея. Я могу не знать, которое изъ высказываній выражаетъ истину, однако эта неопредѣленность есть лишь мой собственный недостатокъ, а вовсе не свойство смысла самихъ высказываній. Философъ мегарской школы *Діодоръ Кронъ* (ум. въ 307 г. до Р. Хр.), указывая въ противоположность Аристотелю на то, что всякое высказываніе о будущемъ есть или истина или заблужденіе, приходилъ отсюда къ выводу, что *все совершается необходимо*; не только «Сципіонъ умретъ» —но и «ночью въ постели, вслѣдствіе насилія». Точно такъ-же рассуждаетъ и стоикъ Хризиппъ.*)

Научныя предсказанія были бы невозможны, говорятъ многіе философы, если бы существовала свобода воли. Шопенгауеръ говоритъ, что свободно возникающія явленія могли бы быть предусмотрѣны заранѣе только путемъ *ясновидѣнія*, но не путемъ научнаго вывода. Однако въ дѣйствительности, по крайней мѣрѣ въ царствѣ явленій (событій во времени), свободы нѣтъ, все возникаетъ необходимо по законамъ и потому научныя предсказанія возможны. Даже душевная жизнь человѣка принципиально не отличается въ этомъ отношеніи отъ другихъ явленій. Кантъ и Шопенгауеръ говорятъ, что, изучивъ до послѣднихъ деталей эмпирической характеръ человѣка, можно было бы предсказать его поступки такъ-же точно, какъ астрономъ предсказываетъ солнечное затменіе.**)

Нѣкоторые философы и религіозные мыслители

*) Цицеронъ, *De fato*, IX и X гл.

***) Кантъ, *Kr. der prakt. Vernunft*, стр. 119.

полагаютъ, что если бы существовала свобода воли, самъ Богъ не могъ бы предвидѣть будущаго. Поэтому, во имя Божественнаго всевѣдѣнія, они отрицаютъ свободу воли. Такъ, *Лютеръ* въ своемъ трактатѣ «De servo arbitrio» (О рабствѣ воли) говоритъ: «Богъ все предвидитъ не случайно, а потому, что все провидитъ, предполагаетъ и осуществляетъ своею неизмѣнною вѣчною и непогрѣшимою волею».*) Рядомъ съ этою Божественною волею нѣтъ мѣста для свободы тварей.

Наконецъ, въ заключеніе упомянемъ одинъ косвенный эмпирической доводъ въ пользу детерминизма, ссылку на, такъ называемую, моральную статистику. Сторонники детерминизма говорятъ, обыкновенно, что если бы существовала свобода воли, былъ бы необъяснимъ фактъ устойчивости статистическихъ цифръ. Статистика, напр., преступленій, совершаемыхъ въ какой либо странѣ въ теченіе ряда лѣтъ, при однородныхъ условіяхъ, даетъ весьма близкія цифры; при этомъ почти неизмѣнными оказываются также виды преступленій, распределеніе ихъ по мѣсяцамъ и т. п. Если же цифры оказываются измѣнившимися, то можно найти условіе, вызвавшее эту переменную. Такъ, количество браковъ растетъ или падаетъ въ связи съ уменьшеніемъ или увеличеніемъ цѣны на хлѣбъ, въ связи съ уменьшеніемъ или возрастаніемъ цифры налоговъ и т. п. Такимъ образомъ, измѣненія статистическихъ цифръ еще яснѣе говорятъ въ пользу детерминизма, чѣмъ устойчивость ихъ.

Если всякое желаніе человѣка, хотѣніе, рѣшеніе и

*) M. L u t h e r u s, De servo arbitrio, 1525. Веймарское изд., собр. соч. Лютера, т. XVIII, стр. 235.

т. п., а также всякая мысль, поступокъ, даже всякій жестъ необходимо вытекають изъ его характера и предыдущихъ состояній, то откуда же является у человѣка сознание свободы? На этотъ вопросъ детерминисты даютъ рядъ различныхъ отвѣтовъ. Такъ, Спиноза говоритъ, что сознание свободы есть результатъ незнанія человекомъ причинъ его хотѣній. Камень, падающій на землю, если бы онъ сознавалъ свое паденіе, говоритъ Спиноза, также воображалъ бы, что онъ падаетъ свободно*).

Другіе детерминисты говорятъ, что ссылка на непосредственное сознание въ защиту свободы воли есть результатъ недоразумѣнія, именно смѣшенія свободы воли съ различными другими видами свободы, напр. со свободой дѣйствія. Отсутствие чувства принужденія при возникновеніи хотѣній объясняется обыкновенно тѣмъ, что хотѣніе возникаетъ изъ природы самого человѣка, въ силу внутренней причинности, а не подъ давленіемъ извнѣ.

Практическія слѣдствія, выводимыя изъ детерминизма противниками его, съ цѣлью вызвать сомнѣнія въ его правильности, не особенно пугаютъ детерминистовъ.

Защитники свободы говорятъ, что если бы детерминисты были правы, то живое существо, находящееся подъ вліяніемъ двухъ равносильныхъ мотивовъ, не способно было бы принять никакого рѣшенія.

Чаще всего эта мысль иллюстрируется примѣромъ

*) С п и н о з а, Этика, перев. Модестова, I ч., прил. стр. 44, 93; Переписка Спинозы, Письмо LXII къ Г. Г. Шуллеру, стр. 336.

Такъ же объясняетъ сознание свободы Гоббесъ, IV, 265.

«Буриданова осла», — осла, который, стоя между двумя совершенно одинаковыми связками сѣна, долженъ былъ бы умереть съ голоду, говорятъ противники детерминизма, если бы не было свободы воли.*) Лейбницъ, анализируя этотъ примѣръ, показываетъ, что онъ не страшенъ для детерминистовъ потому, что содержитъ въ себѣ условіе, не осуществимое въ дѣйствительности: *два абсолютно одинаковые мотива невозможны*. Въ частности, въ данномъ случаѣ для равенства мотивовъ необходимо было бы, чтобы міръ былъ раздѣленъ на двѣ абсолютно равныя половины съ одинаковымъ освѣщеніемъ, одинаковымъ распространеніемъ аромата сѣна и т. д., что невозможно.

Несравненно большее значеніе имѣютъ указанія на то, что детерминизмъ глубоко измѣняетъ смыслъ, если не вовсе лишаетъ смысла, такія переживанія, понятія и цѣнности, какъ раскаяніе, вина, отвѣтственность, долгъ, добро, зло и т. п. Этотъ вопросъ будетъ разсмотрѣнъ въ слѣдующей главѣ послѣ ознакомленія съ видами детерминизма.

*) Б у р и д а н ъ, философъ XIV в., занимался проблемою свободы воли, однако въ сочиненіяхъ его примѣръ, приписываемый ему, не найденъ.

ГЛАВА III.

Д е т е р м и н и з м ъ .

1. Виды детерминизма.

Приступая къ разсмотрѣнію опредѣленныхъ видовъ детерминизма, отличимъ отъ детерминизма — *фатализмъ*. Подъ этимъ терминомъ, если мы хотимъ придать ему точное значеніе, отграничивающее его отъ детерминизма, нужно разумѣть слѣдующее: мысль, что важнѣйшія событія жизни челоуѣка, смерть, тяжелая болѣзнь, бракъ и т. п., предопредѣлены высшею силою, Богомъ, Рокомъ (*Fatum*) и т. п., и обусловлены вмѣшательствомъ этой силы, непреодолимой для земныхъ существъ. Поэтому поведеніе челоуѣка не имѣетъ значенія для наступленія или предотвращенія этихъ событій: что бы челоуѣкъ ни предпринималъ, какіе бы героическія усилія онъ ни проявилъ, какими бы мѣрами предосторожности ни ограждалъ себя, то, что ему на роду написано, все же въ свое время такъ или иначе сбудется.

Иначе смотритъ на связь событій детерминизмъ: судьба челоуѣка зависитъ, согласно детерминизму, отчасти отъ поведенія самого челоуѣка, но это поведеніе въ каждомъ изъ его проявленій не свободно, оно необхо-

димо обусловлено природою тѣла человѣка или его характеромъ, вліяніемъ среды, наслѣдственности и т. п. Въ зависимости отъ того, какіе факторы считаются обуславливающими поведеніе человѣка, можно различить разные виды детерминизма.

Я не собираюсь изслѣдовать всевозможные типы детерминизма. Здѣсь будутъ рассмотрѣны только три вида его: *матеріалистическій* детерминизмъ, *психологистическій* детерминизмъ, *супранатуралистическій* детерминизмъ.

Характеристика cadaго изъ этихъ типовъ будетъ дана не въ общемъ видѣ, а путемъ рассмотрѣнія взглядовъ одного опредѣленнаго яркаго представителя его. Имѣть ихъ въ виду будетъ полезно для того, чтобы путемъ противоположенія имъ и преодолѣнія ихъ выяснить различныя стороны положительнаго ученія о свободѣ воли.

2. Матеріалистическій детерминизмъ.

Образцомъ матеріалистическаго детерминизма для насъ послужитъ ученіе *Гоббеса* (1588-1679).

Гоббесъ полагаетъ, что основное бытіе, изъ котораго состоитъ вселенная, есть *матерія*, и всякое измѣненіе въ мірѣ обусловлено *движеніемъ* частей вещества;*) причина же движенія тѣла заключается въ давленіи или толчкѣ другого уже движущагося тѣла. Никакихъ силъ, дѣйствующихъ на разстояніи, онъ не допускаетъ: давленіе и толчокъ, соприкоснувшихся дви-

*) Hobbes, Body, собр. соч., I, 126.

жущихся тѣлъ, онъ считаетъ единственною причиною измѣненія скорости и направленія движенія тѣлъ.

Душевыя явленія, по Гоббесу, суть *слѣдствіе движенія частицъ тѣла*; они *пассивны*, т. е. не служатъ причиною ни возникновенія другихъ душевныхъ явленій, ни измѣненія движеній тѣла. Отсюда ясно, что міровоззрѣніе Гоббеса есть *матеріализмъ*, такъ какъ матеріализмомъ слѣдуетъ называть ученіе, утверждающее, что основное бытіе есть матерія и матеріальный процессъ, а душевный процессъ есть *пассивное производное* изъ матеріальнаго процесса.

Все содержаніе душевной жизни Гоббесъ сводитъ къ *ощущеніямъ* и чувствамъ удовольствія и страданія. Ощущеніе возникаетъ, по его ученію, такъ: движеніе, распространяющееся отъ объекта черезъ среду внутрь тѣла субъекта вызываетъ въ органѣ чувствъ двигательную реакцію (*conatus*), направленную наружу; эта реакція производитъ ощущеніе (*фантазму*), которое, вслѣдствіе направленности реакціи наружу, кажется субъекту чѣмъ то существующимъ внѣ его тѣла, («проэцируется вовнѣ», какъ сказалъ бы современный философъ). Подъ словомъ *conatus* (по англійски *endeavour*) Гоббесъ разумѣетъ «движеніе въ промежуткѣ времени и пространства, меньшемъ, чѣмъ какой можетъ быть данъ».*) Такимъ образомъ, въ составѣ причинъ ощущенія Гоббесъ не находитъ ничего, кромѣ механическаго процесса движенія. Кромѣ ощущенія, въ душевной жизни есть еще только чувства удовольствія и страданія, обусловленныя

*) Тамъ же, 124.

тоже механическими процессами въ тѣлѣ: движеніе, связанное съ *усиленіемъ жизненнаго движенія* (кровообращеніе, дыханіе и т. п.) вызываетъ чувство удовольствія, а связанное съ *ослабленіемъ* жизненнаго движенія — чувство страданія.*)

Удовольствіе и страданіе Гоббесъ считаетъ чувствами *добра и зла*, разумѣя подъ добромъ и зломъ для каждаго существа *сохраненіе* его *тѣла*. Такимъ образомъ онъ является сторонникомъ ученія объ *относительности добра и зла*.

Стремленія, по Гоббесу, суть *зачатки движенія* въ тѣлѣ до проявленія ихъ въ рѣчи, ударѣ и т. п. (III, 39); проявленія ихъ во внѣ суть *дѣйствія*, обезпечивающія жизнь тѣла или жизнь рода.

Итакъ, по Гоббесу, вся жизнь человѣка есть не болѣе, какъ цѣпь механически обусловленныхъ процессовъ. Схематически можно было бы выразить слѣдующимъ образомъ его ученіе о соотношеніи между физическими и душевными процессами:

$$\begin{array}{ccccccccccc} a & - & b & - & c & - & d & - & e & - & f & \dots\dots \\ & & & & & & \gamma & \dots\dots & \delta & & & \end{array}$$

Латинскими буквами обозначенъ рядъ матеріальныхъ процессовъ, греческими—психическіе процессы; черточки обозначаютъ причинную связь, а пунктиръ — временную послѣдовательность.

Схема наглядно показываетъ, что психическія событія суть пассивныя производныя матеріальныхъ событій. Отсюда слѣдуетъ, что законы психическихъ явленій

*) III т., стр. 42 с.

не самостоятельны: законы движенія суть условіе законовъ душевныхъ явленій, говоритъ Гоббесъ.*) Напр., порядокъ воспоминаній таковъ-же, какъ порядокъ движеній, вызывавшихъ въ прошломъ ощущенія.

Такимъ образомъ всякое хотѣніе человѣка и всякій поступокъ механически обусловленъ строеніемъ тѣла человѣка и механическими воздѣйствіями среды на тѣло. Понятно отсюда, что въ спорѣ о свободѣ воли, Гоббесъ становится на сторону строжайшаго детерминизма. Всякое событіе, говоритъ онъ, имѣетъ *достаточную* причину, т. е. причину, *необходимо* ведущую за собою дѣйствіе; поэтому говорить о свободѣ въ положительномъ смыслѣ, это значитъ допустить существованіе такого дѣятеля, который при наличности достаточной причины, т. е. всѣхъ условій, необходимо ведущихъ за собою дѣйствіе, все же можетъ не осуществить это дѣйствіе; такое понятіе абсурдно, оно содержитъ въ себѣ противорѣчивую мысль о достаточной причинѣ, которая не достаточна.

Въ случаѣ столкновенія нѣсколькихъ несовмѣстныхъ стремленій, побѣда принадлежитъ наиболѣе сильному. Въ механистическомъ міровоззрѣніи понятіе силы стремленія можетъ имѣть вполне опредѣленный смыслъ: она пропорціональна массѣ движущихся частицъ и ускоренію.

Стремленія, понятія въ духѣ Гоббеса, какъ зачаточныя движенія въ тѣлѣ человѣка, очевидно, находятся внѣ власти человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, всякое такое движеніе частицъ человѣческаго тѣла обусловлено пред-

*) I, 389.

шествующими ему давленіями и толчками другихъ частицъ тѣла и т. д.; прослѣживая эту цѣпь причинъ и дѣйствій, всегда придется въ концѣ концовъ выйти за предѣлы человѣческаго тѣла и найти тѣ давленія и толчки внѣшней среды, которые вызвали въ тѣлѣ человека эту цѣпь перемѣнъ. Такимъ образомъ, говоритъ Гоббесъ, *первоначальная причина* всякаго дѣйствія находится *внѣ дѣятеля*, и уже поэтому необходимо признать, что дѣйствіе находится внѣ власти дѣятеля. *) Принимая во вниманіе это ученіе о томъ, что всякое проявленіе человека обусловлено въ конечномъ итогѣ условіями, находящимися внѣ человека, теорію Гоббеса можно назвать *внѣшнимъ детерминизмомъ*.

Понятіе свободы въ *отрицательномъ* и *относительномъ* смыслѣ, конечно, возможно даже и въ рамкахъ этого детерминизма. Желая вложить вполне точное значеніе въ этотъ терминъ, Гоббесъ говоритъ не о свободѣ воли, а о свободѣ *дѣятеля*, т. е. дѣйствующаго *тѣла*. **) Свобода, согласно его опредѣленію, есть *отсутствіе препятствій для дѣйствія, не содержащихся въ природѣ дѣятеля*. Человѣкъ со связанными ногами не можетъ идти, такъ какъ онъ не свободенъ въ этомъ отношеніи. Если же препятствіе находится въ природѣ самого дѣятеля, напр., если человѣкъ хромой, то недостатокъ движенія его обусловленъ не отсутствіемъ свободы, а отсутствіемъ способности.

Свобода въ этомъ смыслѣ слова принадлежитъ, конечно, не только человѣку, но и всякому тѣлу; напр.,

*) IV, 274.

**) V, 102; III, 33; III, 197.

вода, беспрепятственно спускающаяся по жолобу, катится вниз свободно, подниматься же вверх она не может, не вследствие отсутствия свободы, а въ силу отсутствия способности.*)

3. Психологистическій детерминизмъ.

Примѣромъ психологистическаго детерминизма можетъ служить ученіе *Т. Липпса*.

Метафизика Липпса прямо противоположна материализму. Основное міровое бытіе, согласно ученію Липпса, есть духъ, всеохватывающее божественное міровое я. Человѣческія индивидуальныя я суть ограниченныя обнаруженія этого мірового я. Психическое бытіе не пассивно, оно есть факторъ, причинно обуславливающей возникновеніе новыхъ событій. Однако, какъ и Гоббесъ, Липпсъ говоритъ, что «всякое событіе имѣетъ причину» и «если дана причина нѣкотораго событія (и притомъ дана цѣликомъ), вслѣдъ за этимъ можно себѣ представить только наступленіе такого то опредѣленнаго событія».*) Хотѣнія человѣка не составляютъ отсюда исключенія. Каждое «человѣческое хотѣніе непременно опредѣляется или детерминируется въ одномъ направленіи совокупностью всѣхъ условій, среди которыхъ оно наступаетъ» (стр. 329). Какъ и всякое другое событіе, хотѣніе «наступаетъ по необходимости и необходимо именно въ томъ видѣ, въ какомъ оно является, если имѣет-

*) Of liberty and necessity, IV, стр. 273.

***) Т. Л и п п с ъ, Основные вопросы этики, перев. М. Лихарева подъ ред. П. Струве и Н. Лоссаго, стр. 330.

ся налицо данная причина, какъ таковая». «Задержка такого рода событія или наступленіе вмѣсто него иного событія для насъ немыслимы». (стр. 330). Поэтому индетерминизмъ, понимаемый Липпсомъ, какъ ученіе о безпричинномъ хотѣніи, есть для Липпса наборъ словъ, лишенныхъ смысла. (330).

Однако, въ отличіе отъ Гоббеса, Липпсъ полагаетъ въ основу міра не безсмысленную матерію, а міровой духъ, и потому въ составъ условій развитія душевной жизни и человѣческаго характера онъ находитъ одну слагаемую чрезвычайно высокой цѣнности. Въ самомъ дѣлѣ, въ согласіи съ своею метафизикою, устанавливающею единство міра на основѣ единого, всеохватывающаго Мірового духа, Липпсъ утверждаетъ, что существуетъ независимый отъ субъективныхъ индивидуальныхъ склонностей *порядокъ цѣнностей, объективное превосходство* однихъ цѣнностей надъ другими. Поэтому «при предположеніи полного представленія всевозможныхъ человѣческихъ цѣлей и при совершенномъ и чистомъ объективномъ разсмотрѣніи и оцѣнкѣ ихъ, эти цѣли вступаютъ въ порядокъ, соответствующій ихъ объективной цѣнности и повсюду одинаковый» (308). Далѣе, при этомъ предположеніи «сознаніе долга и его содержаніе является повсюду, т. е. во всѣхъ личностяхъ, одинаковымъ» (308).

Имѣя въ виду, такой высокій элементъ личности, какъ сознаніе объективной цѣнности цѣлей, Липпсъ особенно склоненъ подчеркивать, что *характеръ человека*, и образъ мыслей его вырабатываются при его собственномъ содѣйствіи. Липпсъ развиваетъ эту мысль, нисколько не покидая строжайшаго детерминизма: «всякая мысль,

продуманная мною, каждое мое прошлое хотѣніе, каждая уступка какому либо искушенію или сопротивленію ему, также содѣйствовали опредѣленію моего характера, въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ теперь, — слѣдовательно, я все-таки кое-что сдѣлалъ для выработки моего характера и нравственнаго строя моей личности. И я каждую минуту снова оказываю подобнаго рода «содѣйствіе» (342).

Не удивительно поэтому, что Липпсъ, не отказываясь отъ своего детерминизма, развиваетъ ученіе о *свободѣ человека*. Въ самомъ дѣлѣ, детерминисту ничто не мѣшаетъ признавать *относительную отрицательную свободу*, именно независимость хотѣнія отъ той или иной группы условій. Система метафизики Липпса даетъ особенно удобную почву для того детерминистическаго понятія свободы, которое называется *психологическою свободою*. Сущность его будетъ понятна изъ слѣдующихъ заявленій Липпса: свобода, говорить, онъ, существуетъ тогда, когда рѣшеніе «является вполнѣ моимъ дѣйствіемъ, происходитъ вполнѣ отъ меня, имѣетъ свое достаточное основаніе во мнѣ, т. е. вполнѣ обусловлено мною: моимъ существомъ, моимъ образомъ мыслей, моими склонностями, моими размышленіями и т. п.» — Несвобода является тогда, когда, напр., во мнѣ возникаютъ противоположные другъ другу мотивы, и «внѣшнее принужденіе заставляетъ меня дѣйствовать въ направленіи одного изъ нихъ» или, напр., въ томъ случаѣ, когда «нѣкоторые изъ различныхъ мотивовъ, которые заключаются во мнѣ и могутъ проявить дѣйствіе, парализуются вслѣдствіе вліяній, которыя получаютъ мною извнѣ, — положимъ, вслѣд-

Липпсъ
"психоло-
гическая
свобода"

ствіе гипноза или наркоза» (319) Коротко говоря, «человекъ свободенъ въ той степени, въ какой онъ самъ является виновникомъ своихъ поступковъ» (стр. 346).

Среди мотивовъ человѣческаго поведенія одни имѣютъ положительную, а другіе отрицательную нравственную цѣнность. Идея человека, какимъ онъ *долженъ* быть, требуетъ поведенія, въ которомъ побѣда всегда была бы на сторонѣ положительныхъ нравственныхъ мотивовъ. Въ той мѣрѣ, въ какой этотъ идеаль достигнуть, нужно говорить о *нравственной свободѣ*, понимая этотъ терминъ въ духѣ детерминизма, именно вкладывая въ него только отрицательное относительное значеніе, т. е. *независимость* поведенія даннаго человека отъ нравственно отрицательныхъ мотивовъ. Такое понятіе нравственной свободы имѣетъ мѣсто, конечно, и въ психологистическомъ детерминизмѣ Липпса.

Существуетъ однако и такое видоизмѣненіе понятія нравственной свободы, которое для Липпса неприемлемо; ему нужно удѣлить нѣсколько минутъ вниманія, такъ какъ при этомъ для насъ выяснится точное ученіе Липпса о составѣ человѣческой личности. Можно утверждать, что *идея челоѣчности* есть особый видъ бытія, и что она составляетъ подлинное ядро человѣческой личности, соответствующее идеалу человека; а природныя условія реальныхъ обнаруженій человека, связанные, напр., съ его тѣлесностью, составляютъ относительно внѣшній слой человѣческаго бытія; различая такимъ образомъ въ человекѣ *είδος* (идея) и *φύσις* (природа), можно утверждать, что *φύσις* въ нѣкоторыхъ случаяхъ есть препятствіе для выявленія идеальной сущности человека.

Запойный пьяница, обжора, сладострастникъ и т. п. могли бы при этомъ разсматриваться, какъ существа съ пониженною свободою, а потому уменьшенною вмѣняемостью и отвѣтственностью, вродѣ того, какъ чело-вѣкъ, у котораго скрючены пальцы рукъ, вслѣдствіе страданія артритомъ, не можетъ быть осуждаемъ за неловкія движенія его рукъ.

Согласно этому ученію свобода воли совпадаетъ съ нравственною свободою, т. е. существуетъ лишь тамъ, гдѣ хотѣніе и рѣшеніе обусловлено сполна *идеальною* сущностью чело-вѣка, т. е. не зависитъ отъ его чувственной *природы*. Такое суженіе понятія свободы воли не пріемлемо для Липпса; онъ считаетъ его результатомъ гипостази-рованія нашей мысли. «Идея нравственнаго чело-вѣка», говоритъ онъ, «существуетъ только въ *мышленіи*». Строя изложенную теорію въ примѣненіи, напр., къ прирожденному преступнику, «мы сравниваемъ дѣйстви-тельную личность прирожденнаго преступника съ этою мысленною идеею». «Въ данномъ случаѣ, какъ это бываетъ часто и въ другихъ, мы изъ предмета нашего мышленія дѣлаемъ нѣчто реальное. И мы думаемъ, что эта реаль-ность находится налицо въ преступникѣ». «Такимъ образомъ мы какъ бы раздваиваемъ чело-вѣка. Мы вообра-жаемъ себѣ существо преступника: одинъ разъ, какъ хо-рошее само по себѣ, а другой — какъ преступное, како-вымъ оно и является въ дѣйствительности. Мы полагаемъ что первое является собственнымъ или первоначальнымъ существомъ чело-вѣка; второе же только какъ бы прихо-дитъ извнѣ, задерживая развитіе перваго и воздвигая ему на пути препятствія» (358). Отвергая такимъ образомъ

разграниченіе въчеловѣкѣ двухъ видовъ бытія, идеальнаго и природнаго, Липпсъ не соглашается съ мыслью, что прирожденный преступникъ есть существо съ пониженной свободой воли. Выборъ, дѣлаемый прирожденнымъ преступникомъ, говоритъ Липпсъ, «возникаетъ изъ его природы или изъ его сущности. Если онъ рѣшается на злое дѣло, то именно въ такомъ рѣшеніи «свободно» получаетъ силу его собственный характеръ, склонный ко злу». (356).

Такимъ образомъ, детерминистическое понятіе свободы Липпса не вноситъ въ міръ никакой возвышенной цѣнности. Оно сводится лишь къ понятію *внутренней причинности*. Въ этомъ смыслѣ свобода присуща любому предмету, также и физическому тѣлу, какъ это ясно высказалъ уже Гоббесъ. Въ самомъ дѣлѣ, гранитная глыба отвѣчаетъ на воздѣйствія среды реакціями, соответствующими *ея природѣ*: она давитъ на платформу вагона пропорціонально своей массѣ; при нагрѣваніи растрескивается сообразно соотношенію своихъ составныхъ частицъ, имѣющихъ различный коэффициентъ расширенія; служа пьедесталомъ, способна поддерживать тяжелую бронзовую фигуру сообразно силѣ своего сопротивленія и т. п., и т. п.

Большая сложность и большая цѣнность реакцій челоуѣка, поскольку среди нихъ есть психическія, а не только физическія, какъ у глыбы гранита, не вноситъ *въ законосообразную, необходимую* структуру ихъ никакого принципиальнаго различія. Поэтому правъ былъ Кантъ, который, критикуя понятіе психологической свободы, какъ внутренней причинности предмета, обладающаго

психической природою, сказалъ, что такая психическая система есть не болѣе, чѣмъ «духовный автоматъ» (automaton spirituale), подобно тому какъ физическая система есть «матеріальный автоматъ» (automaton materiale). Эту детерминистическую свободу души Кантъ приравниваетъ къ «свободѣ вертела, который, будучи разъ заведенъ, самъ собою исполняетъ всѣ свои движенія.»*)

Замѣчательно, что въ конечномъ итогѣ психологистической детерминизмъ Липпса, какъ и матеріалистической Гоббеса, имѣетъ характеръ *внѣшняго детерминизма*. «Каждая стадія моего духовнаго и нравственнаго бытія», говоритъ Липпсъ, «развивается *закономѣрно* изъ предыдущихъ. Окидывая же взоромъ совокупность этого развитія и задаваясь вопросомъ о причинѣ этой совокупности, я, понятно, долженъ сказать, что эта совокупность какъ таковая, имѣетъ не во мнѣ свою причину, такъ какъ въ противномъ случаѣ, я долженъ бы былъ существовать прежде, чѣмъ я родился» (342). Итакъ, раньше моего рожденія тѣ обстоятельства, которыя обусловили совокупность моихъ первоначальныхъ психическихъ состояній, предопредѣлили до малѣйшей черты съ желѣзною необходимостью все мое поведеніе. Липпсъ пытается успокоить насъ указаніемъ на то, что *необходимость* моего хотѣнія не есть *принужденіе* къ нему: хотѣніе есть необходимое проявленіе моей воли, но «воля — это я самъ», а не какая либо чуждая мнѣ сила (327). Однако, это разъясненіе не можетъ успокоить меня, если приходится признать, что *я самъ* есмь *продуктъ* какихъ то

*) K a n t, Kr. der prakt. Vernunft, (Reklams Universalbibl.), I, Th., I. B., III Hauptst., стр. 117 с.

болѣ раннихъ условій, и эти условія задолго до моего возникновенія непредотвратимо опредѣлили, каковъ буду я и каковы будутъ всѣ мои прывленія. Картина, нарисованная Фихте, все вновь встаетъ передо мною и вызываетъ во мнѣ содроганіе.*)

Гоэль (Joel,) говоритъ, что современный детерминизмъ страшнѣе чѣмъ фатализмъ. Согласно фатализму, моя судьба зависитъ отъ чуждой мнѣ, внѣшней силы — я могу свободно бороться противъ нея, хотябы и безуспѣшно. «Противъ фатума я могу, по крайней мѣрѣ, посылать проклятія». Иное дѣло детерминизмъ, онъ проникаетъ гораздо глубже; онъ помѣщаетъ фатумъ не только въ меня, но и въ самое мое сердце, въ видѣ причинной необходимости. Если я стану проклинать эту необходимость, я съ ужасомъ долженъ признать, что и самыя проклятія мои фатально предопредѣлены.» **)

4. Супранатуралистическій детерминизмъ

Познакомившись съ детерминизмомъ, подчиняющимъ человѣческую волю законосообразности и необходимости матеріальнаго процесса, а также съ детерминизмомъ, подчиняющимъ волю законосообразности и необходимости психическаго процесса, рассмотримъ еще ученіе о зависимости человѣческой воли отъ сверхъестественнаго фактора, отъ воли Божіей. Это — супранатуралистическій детерминизмъ. Яркій образъ его данъ Мартиномъ Лютеромъ въ его трактатѣ «De servo arbitrio»

*) См. цитату изъ Фихте выше стр. 15.

**) Joel, Der freie Wille, стр. 304 с.

(«О рабствѣ воли», 1525 г.), написаннымъ противъ «De libero arbitrio» Эразма Роттердамскаго («О свободѣ воли», 1523 г.).

Свобода воли (*liberum arbitrium*), говоритъ Лютеръ, есть божественное свойство; она можетъ принадлежать только божественному величію.*) Приписать свободу какому бы то ни было существу на землѣ невозможно, такъ какъ въ такомъ случаѣ, думаетъ Лютеръ, пришлось бы отрицать *всевѣдѣніе* Божіе (615 стр. и др.). Также и *всемогущество* Божіе, по его мнѣнію, не согласимо съ свободой воли тварей. Въ мірѣ тварей все осуществляется всемогуществомъ Божіимъ: «Какъ человѣкъ до своего творенія ничего не дѣлаетъ и не предпринимаетъ, чтобы стать тварью, такъ и послѣ творенія онъ ничего не дѣлаетъ и не предпринимаетъ, чтобы сохраниться, но то и другое осуществляется лишь волею всемогущей силы и благости Бога, творящаго и сохраняющаго насъ безъ насъ, но онъ дѣйствуетъ въ насъ не безъ насъ, сотворенныхъ и сохраненныхъ Имъ для того, чтобы Ему дѣйствовать въ насъ и чтобы мы ему содѣйствовали, и это осуществляется внѣ Царства Его посредствомъ Его общаго всемогущества, а внутри Его Царства посредствомъ особой силы Его духа» (754 стр.).

Сотрудничество наше съ Богомъ не оставляетъ мѣста свободѣ. Лютеръ опредѣленно заявляетъ это, рассматривая ученіе Эразма Роттердамскаго и показывая, что сравненія Эразма (Богъ сохраняетъ судно, но кормчій ведетъ

*) D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar, XVIII т., De servo arbitrio, стр. 636.

его, Богъ даетъ плоды, а земледѣлецъ собираетъ ихъ и т. п.) выясняютъ только наличность сотрудничества, а не свободу сотрудничающаго челоуѣка (стр. 753). Богъ «чрезъ насъ проповѣдуетъ благотворить нищимъ, утѣшаетъ скорбящихъ. Что же здѣсь приписывается свободной волѣ? что же оставлено на ея долю, если не ничто? и въ самомъ дѣлѣ ничто» (754). Средній путь, ученіе, приписывающее хотя бы «ничтожную» свободу воли челоуѣку, чтобы Богъ не былъ виновенъ въ несправедливости, осуждая того, кто грѣшитъ по неволѣ, Лютеръ отвергаетъ, говоря, что оно не избавляетъ отъ противорѣчій: «Поэтому надо идти до послѣдней крайности, именно совершенно отвергать свободу воли и все относить къ Богу». (755).

Человѣческая воля, говоритъ Лютеръ, находится посрединѣ между Богомъ и сатаною: «если вселится въ нее Богъ, она хочетъ и шествуетъ, какъ хочетъ Богъ», «если вселится сатана, хочетъ и шествуетъ, какъ хочетъ сатана, и не отъ ея рѣшенія зависитъ, къ какому обитателю идти или кого изъ нихъ искать, но сами эти обитатели спорятъ за обладаніе и владѣніе ею». (635). Но и сатана не изъять изъ сферы дѣйствія всемогущества Божія: «такъ какъ Богъ все приводитъ въ движеніе и дѣйствуетъ во всемъ, то необходимо даже и сатану и безбожника Онъ приводитъ въ движеніе и дѣйствуетъ въ нихъ. Но дѣйствуетъ Онъ въ нихъ сообразно тому, каковы они и какими Онъ ихъ находитъ, именно такъ какъ они отвратились отъ Него и такъ какъ они злы, то увлекаемые тѣмъ движеніемъ божественнаго всемогущества они дѣлаютъ не иначе, какъ злое и непріязненное». (709).

Лютеръ нигдѣ не говоритъ, что сатана и другіе вступившіе на путь зла твари избрали этотъ путь согласно своей свободной волѣ; приходится поэтому и отпаденіе ихъ считать необходимымъ слѣдствіемъ ихъ природы. Но откуда же у нихъ эта природа? Лютеръ отвергаетъ, что Богъ *сотворилъ* какое либо существо злымъ; онъ различаетъ актъ *творенія* Божія и затѣмъ поддержаніе дѣятельности твари общимъ всемогуществомъ Божьимъ, причемъ дѣйствіе оказывается злымъ въ тѣхъ тваряхъ, которые злы (747).

Такимъ образомъ, вопросъ о происхожденіи зла не выясненъ у Лютера и пріобрѣтаетъ характеръ мучительной загадки, особенновъ связи съ его ученіемъ о предопредѣленіи, развитомъ въ духѣ отрицанія свободы воли. Такъ, защищая детерминизмъ, Лютеръ ссылается на слова Ап. *Павла*: «Не властенъ ли горшечникъ надъ глиною, чтобы изъ той же смѣси сдѣлать одинъ сосудъ для почетнаго употребленія, а другой для низкаго?» (Римл. 9,21).; «Кого хочетъ, милуетъ; а кого хочетъ, ожесточаетъ» (9,18).

Тѣхъ, кто разсуждаетъ, что несправедливо обвинять сосудъ, который не надѣленъ силою распоряжаться самъ собою, и говоритъ, что отвѣтственность лежитъ на горшечникѣ, въ особенности если онъ сотворилъ и самую глину, и смѣсь изъ нея, Лютеръ сурово упрекаетъ въ томъ, что они хотятъ подчинить Бога этикѣ Аристотеля (729), и въ разсужденіяхъ своихъ руководятся своею выгодною: запрещаютъ Богу безъ вины осуждать, но позволяютъ Ему безъ заслугъ награждать (730). «А ты кто, человѣкъ, что споришь съ Богомъ?» говоритъ Лютеръ сло-

вами Апостола. «Издѣліе скажетъ ли сдѣлавшему его: зачѣмъ ты меня такъ сдѣлалъ? (Рим. 9,20). Вѣрующій человѣкъ не пытается оправдать Бога ученіемъ о свободѣ воли: вѣра и духъ, говоритъ Лютеръ, «считаютъ Бога благимъ, даже если бы Онъ и всѣхъ погубилъ» (708). Нельзя разсуждать такъ: что правильно, того желаетъ Богъ. Въ дѣйствительности наоборотъ: чего Богъ желаетъ, то и правильно (712).

Руководясь человѣческимъ разсудкомъ и наблюдая надъ земною судьбою человѣка, легко придти къ мысли, будто Богъ несправедливъ (напр., пословица говоритъ — «quo sceleratiores, hoc fortunatiores», т. е. «самые преступные — самые удачливые»). Такимъ сомнѣніямъ слѣдуетъ противопоставить простое соображеніе: «вслѣдъ за здѣшнею жизнью наступаетъ другая жизнь, и въ ней будетъ наказано и награждено то, что осталось здѣсь не наказаннымъ и не вознагражденнымъ, такъ какъ земная жизнь есть лишь преддверіе къ будущей жизни» (785).

То, что неразрѣшимо для *lumen naturae*, будетъ разрѣшено посредствомъ *lumen gratiae*, а что неразрѣшимо для *lumen gratiae*, рѣшитъ *lumen gloriae*.

Различая три ступени постиженія — *lumen naturae*, *lumen gratiae* и *lumen gloriae* (естественный свѣтъ, свѣтъ благодати и свѣтъ славы), Лютеръ говоритъ, что для естественнаго свѣта (для естественнаго разума) неразрѣшимъ вопросъ, какъ можетъ быть справедливымъ, чтобы «добрый страдалъ, а злой благоденствовалъ». Но «свѣтомъ благодати» эта загадка разрѣшается. Однако далѣе и «для свѣта благодати неразрѣшимъ вопросъ, какимъ образомъ Богъ осуждаетъ того, кто одними своими силами

способенъ только грѣшить и быть виновнымъ». Но свѣтъ славы (lumen gloriae) откроетъ очевиднѣйшимъ образомъ величайшую справедливость Бога (785).

Итакъ, Лютеръ отказывается строить теодицею. Своимъ ученіемъ объ отношеніи между Богомъ и міромъ онъ лишь усугубляетъ мучительныя недоумѣнія и, чтобы смягчить ихъ остроту, не можетъ предложить ничего, кромѣ ссылки на таинственность Промысла Божія. Теоретическія основанія, побуждающія его затруднить рѣшеніе вопроса, кроются въ его убѣжденіи, что всевѣдѣніе и всемогущество Божіе несогласимы со свободою воли, а практическія въ опасеніи роста гордыни и дерзкой самоувѣренности человѣка подъ вліяніемъ ученія, что спасеніе, искупленіе хотя бы въ малѣйшей мѣрѣ обусловлено силами и заслугами самого человѣка.

Однако теоретическія соображенія, руководившія Лютеромъ, не убѣдительно: можно показать, что свобода воли человѣка согласима съ всевѣдѣніемъ Божьимъ и всемогуществомъ Его.*) Что же касается соблазновъ гордыни, они вообще тѣмъ болѣе велики, чѣмъ возвышеннѣе достоинства, которыми Богъ надѣлилъ Свое твореніе. Свобода можетъ пробудить въ человѣкѣ безмѣрную гордыню, но та же самая свобода есть вмѣстѣ съ тѣмъ и залогъ того, что человѣкъ можетъ начать упорную борьбу со своею гордынею и постыдиться мѣряться съ Тѣмъ, Кто выше самой свободы.

*) См. ниже «Свобода отъ Бога».

5. Объединение міра детерминистическимъ ученіемъ..

Детерминизмъ есть ученіе, объединяющее и упрощающее составъ міра. Онъ представляетъ собою одностороннее направленіе, неспособное осуществить синтезъ противоположностей. Многія понятія о своеобразныхъ элементахъ міра или отвергаются детерминизмомъ, или если и могутъ быть сохранены, то въ искаженной формѣ, путемъ устраненія изъ нихъ оригинальнаго специфическаго содержанія.

Прежде всего, конечно, нужно отмѣтить основную утрату, соотвѣтствующую самой сущности детерминизма, именно утрату *положительнаго понятія свободы*. Правда, детерминисты, желая показать широту своего ученія, нерѣдко сохраняютъ и даже подчеркиваютъ понятіе свободы, однако это лишь *отрицательная и относительная свобода*: напр., *психологическая свобода* (т. е. свобода отъ условій, находящихся внѣ психическаго состава моей личности), *нравственная свобода* (т. е. свобода отъ мотивовъ, имѣющихъ безнравственный характеръ) и т. п. Такая отрицательная и относительная свобода есть, съ другой стороны, всегда какой нибудь *видъ необходимости*: отъ вліянія такой то группы условій я могу быть свободенъ, но за то есть другая группа условій, которая съ желѣзною, абсолютною необходимостью опредѣляетъ хотѣніе и поведеніе. Какъ бы ни были возвышенны эти формы свободы, дѣло не мѣняется: все же это рабство, хотя бы и на службѣ у хорошихъ господъ. Въ самомъ дѣлѣ, есть, напр., детерминистическое ученіе о *разумной свободѣ*, т. е. возможности подняться на такую ступень,

когда никакіе мотивы, кромѣ мотивовъ разумныхъ, не вліяютъ на поведеніе. Однако, если появленіе и осуществленіе этихъ мотивовъ разсматривается, какъ абсолютно необходимое, властвующее надъ дѣятелемъ, а не подчиненное его власти, то человекъ превращается все же въ «духовнаго автомата». Пусть даже эти мотивы стали второю моею природою, — я охотно, даже съ увлеченіемъ дѣйствую, руководясь ими, такъ какъ здѣсь нѣтъ и тѣни принужденія извнѣ, все же, если я не властвую надъ своими проявленіями, а *есмь* эти необходимыя проявленія и *есмь* этотъ *необходимо доброкачественный* характеръ, я — сталь автоматомъ.

Утѣшать себя понятіемъ разумной свободы, — это все равно, что допустить внутреннюю детерминированность въ отличіе отъ внѣшней и сказать, какъ это отмѣтилъ *Іоэль*, будто «парализованный свободнѣе, чѣмъ тотъ, кто находится въ оковахъ» (Joël, 277).

Конечно, понятіе разумной свободы можно развить въ связи съ ученіемъ о добрѣ и отношеніи человека къ добру, такъ, что положительное понятіе свободы будетъ сохранено. Поэтому соображенія, высказанныя мною, относятся только къ *детерминистическому* видоизмѣненію ученія о разумной свободѣ.

Вслѣдъ за положительнымъ понятіемъ свободы не вмѣщается въ рамки детерминизма понятіе *должнаго*, какъ нѣчто специфически отличное отъ сущаго. Детерминисты находятъ въ составѣ міра только бытіе и необходимость. Сторонникъ свободы усматриваетъ выше области фактовъ и наличнаго теченія событій сферу идеала и идеальнаго долженствованія. Имѣя въ виду идеаль,

человѣческое я способно къ специфическому переживанію «я долженъ», которое можетъ идти въ разрѣзъ съ налично осуществленною дѣйствительностью, т. е. съ реальнымъ бытіемъ, съ природою и упрочившимися тенденціями ея проявленій. Въ самомъ дѣлѣ, то, что я призналъ своимъ долгомъ, можетъ противорѣчить моей природѣ, т. е. моему эмпирическому характеру, можетъ противорѣчить строю общества, въ которомъ я живу, и даже окружающей меня матеріальной природѣ; тѣмъ не менѣе, считая себя существомъ свободнымъ, я не поддаюсь природѣ и во имя долга стремлюсь всѣми разумными способами творчески преодолѣть строй сушаго. «Ты долженъ, значитъ, ты можешь», вотъ замѣчательный афоризмъ, въ которомъ Кантъ выразилъ господство долга надъ дѣйствительностью, превосходство идеала надъ природою.

Такое пониманіе долга предполагаетъ свободу. Въ самомъ дѣлѣ, сравнимъ опредѣленный случай необходимости и случай долженствованія: «Площадь круга равняется πr^2 » «Х несправедливо обиженъ мною, я долженъ просить у него прощенія». Если я не исполнилъ своего долга передъ Х и не преодолѣлъ своего самолюбія, то, съ точки зрѣнія детерминизма, приходится признать этотъ фактъ возникшимъ изъ моей природы, какою она была въ моментъ возникновенія его, и изъ совокупности данныхъ обстоятельствъ съ такою же необходимостью, съ какою кругъ съ радіусомъ имѣетъ площадь, равную πr^2 . Наоборотъ, сторонникъ свободы, видитъ коренную разницу между этими двумя связями: онъ согласенъ съ тѣмъ, что площадь круга необходимо равна πr^2 и никакая власть не можетъ нарушить эту связь; поэтому примѣнить къ ней тер-

минь «долженствованіе» было-бы безсмыслено. Иное дѣло такой поступокъ, какъ просьба о прощеніи: какъ бы моя природа ни сопротивлялась, она находится въ моей власти, я могу творчески преодолѣть ее и сознаніе «долга» есть выраженіе идеальной возможности поступка, которая не можетъ быть отмѣнена реальной связью событій.

Правила, выражающія ту или другую сторону требованій идеала, суть нормы поведенія. Норма отличается отъ закона природы тѣмъ, что можетъ быть нарушена или даже никѣмъ въ дѣйствительности не осуществлена, хотя предписаніе, содержащееся въ ней, и признается обязательнымъ. Противникъ детерминизма объясняетъ это различіе тѣмъ, что норма опредѣляетъ такую сторону поведенія, которая предоставлена свободѣ дѣйствующаго лица.

Долженствованіе и нормы принадлежатъ къ числу очевидно наличныхъ элементовъ поведенія. Поэтому детерминизмъ не можетъ обойти ихъ молчаніемъ. Однако онъ вкладываетъ въ нихъ такой смыслъ, который и ихъ превращаетъ въ обозначеніе какого либо вида необходимости. Сдѣлать это можно различными способами. Положимъ, человеку, страдающему болѣзью сердца, докторъ говоритъ: «если вы хотите продлить свою жизнь, вы должны перестать курить». Здѣсь передъ нами связь средства и цѣли, и совѣтъ врача можно истолковать въ смыслѣ указанія на логическую необходимость, желая цѣли желать вмѣстѣ съ тѣмъ и средствъ достиженія ея. Или же, еще проще, терминъ долженствованіе можно разсматривать, какъ выраженіе причинной необходимой связи между сознательнымъ поступкомъ и слѣдствіями его,

разсматриваемой нами регрессивно, т.е. въ направленіи отъ дѣйствія къ причинѣ, слѣдовательно, опять таки съ точки зрѣнія цѣлесообразности: если хочешь продлить жизнь, ты долженъ перестать курить — если перестанешь курить, посодѣйствуешь продленію жизни. Возникновеніе сознанія долженствованія разсматривается при этомъ, какъ причинно необходимый продуктъ прошлаго опыта, который въ свою очередь входитъ въ составъ причинъ, необходимо опредѣляющихъ дальнѣйшее поведеніе человека — (или — въ случаѣ отрицанія *психической* причинности — причиннымъ факторомъ считается не само сознаніе долга, а соотвѣтствующій ему *физиологическій* процессъ).

Точно такъ-же всѣ цѣнности и оцѣнки, связанныя съ положительнымъ понятіемъ свободы, только по имени сохраняются детерминизмомъ, и смыслъ въ нихъ вкладывается иной, упрощающей дѣло и превращающей ихъ въ видъ природныхъ цѣнностей. Даже основная этическая цѣнность добра и зла превращается при этомъ въ видъ понятія хорошей и дурной въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно говорить о хорошемъ и дурномъ сукнѣ. — Липпсъ успокаиваетъ читателя, говоря, что и при детерминизмѣ хорошей образъ поведенія хорошъ, а плохой — плохъ независимо отъ происхожденія его, вродѣ того, какъ здоровое могучее дерево и больное слабое оцѣниваются нами независимо отъ того, какъ произошло развитіе ихъ. Однако читатель Липпса не успокоится, если замѣтитъ, что здѣсь сохранено лишь наибщее понятіе *положительной цѣнности*, а своеобразный видъ этихъ цѣнностей утраченъ.

Еще болѣе замѣтна эта утрата при разсмотрѣніи болѣе сложныхъ, производныхъ понятій вины, преступленія, грѣха, съ одной стороны, и подвига, геройства, съ другой стороны. Для Липпса понятіе вины сводится к тому, что данное лицо есть *причина* дурного поступка, а для сторонника свободы вина состоитъ въ томъ, что я, какъ свободное существо, могъ *преодолѣть* соблазнъ, влекущій меня къ злу, могъ преодолѣть свою дурную природу, но не сдѣлалъ этого и поддался ей; наоборотъ, подвигъ есть творческій свободный актъ, побѣждающій мою ограниченную низшими потребностями природу и глубоко преобразующій ее. Если свободы нѣтъ, если все детерминировано необходимо, такъ, какъ площадь круга необходимо есть πr^2 , тогда бессмысленно говорить о винѣ. Въ самомъ дѣлѣ, положимъ, часовой не охранилъ порохового погреба отъ нападенія злоумышленниковъ, потому что былъ боленъ и находился въ состояніи бреда; въ такомъ случаѣ можно говорить лишь о несчастіи, неудачѣ, нецѣлесообразности и т. п., но не о винѣ. Но съ точки зрѣнія детерминизма положеніе всегда таково, какъ въ приведенномъ случаѣ: *всякій разъ, когда долгъ былъ неисполненъ, это значитъ, что онъ былъ абсолютно неисполнимъ*; игрокъ, проигравшій въ карты послѣдніе деньги, необходимыя для леченія больного ребенка, былъ неотвратимо предопредѣленъ къ этому поступку еще до своего появленія на свѣтъ природою своихъ предковъ, климатическими и соціальными условіями своей страны и т. п. Въ такомъ случаѣ, думаетъ сторонникъ свободы, говорить о винѣ игрока нельзя въ такой же мѣрѣ, въ какой нельзя считать виновнымъ упомянутаго часового.

Положеніе Канта «ты долженъ, значить, ты можешь» необходимо дополнить положеніемъ: «что для тебя абсолютно неисполнимо, то не есть предметъ твоего долга».*)

Преступность, грѣховность, согласно детерминизму, есть видъ природной дефективности, вродѣ болѣзни, плохой наслѣдственности и т. п., иногда эта дефективность разсматривается даже не какъ свойство даннаго человѣка, а какъ естественное послѣдствіе несовершенства соціальной среды. Соотвѣтственно этому глубоко измѣняются также понятія порицанія и наказанія, а также похвалы и награды. Съ точки зрѣнія сторонника свободы справедливость требуетъ измѣненія положенія человѣка въ связи съ его заслугою или виною. Награжденіе и наказаніе есть нѣормируемый идеею справедливости свободный актъ, прибавляющій плюсь или минусъ къ природному ходу событій, соотвѣтственно тому, что данное лицо заслужило свободными проявленіями своей воли. Кромѣ этого удовлетворенія требованій справедливости, награда можетъ имѣть еще значеніе средства поощренія, а наказаніе — средства исправленія или устрашенія или цѣлесообразной мѣры для обезпеченія соціальной безопасности, но всѣ эти дополнительныя свойства награды и наказанія не входятъ въ содержаніе этихъ понятій. Наоборотъ, для детерминиста все содержаніе понятій награды и

*) См. объ этомъ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II ч., IV, 2, с. Können und Sollen, стр. 238 сс.

наказанія сводятся только къ этимъ дополнительнымъ свойствамъ ихъ. Такъ напр., наказаніе разсматривается лишь, какъ средство устрашенія или какъ цѣлесообразное средство соціальной самозащиты (изоляция, смертная казнь); или же наказаніе совершенно отвергается и замѣняется требованіемъ леченія, воспитанія, соціальныхъ реформъ и т. п.

Самый актъ награжденія и наказыванія принимаетъ, съ точки зрѣнія детерминизма, характеръ природно обусловленнаго процесса, низводится на степень лишь естественной эмоціональной реакціи или на степень приспособленія, выработаннаго въ борьбѣ за существованіе и т. п. Стоикъ детерминистъ *Зенонъ* рассказываетъ о рабѣ, который провинился и былъ побитъ своимъ господиномъ; рабъ, зная детерминистическія теоріи своего господина, сталъ оправдываться, ссылаясь на то, что онъ, согласно своей природѣ не могъ поступить иначе; въ отвѣтъ на это господинъ сказалъ, что и онъ, согласно своей природѣ, не можетъ не бить его за дурные поступки. Съ точки зрѣнія сторонника свободы, такое отношеніе между наказывающимъ и наказываемымъ есть фактъ, лишенный *этического* и *правового* содержанія и значенія

Въ заключеніе коснемся еще понятія воспитанія. Детерминизмъ уничтожаетъ принципиальное различіе между воспитаніемъ и дрессировкою. Въ своихъ видоизмѣненіяхъ, тяготящихся къ материализму, онъ низводитъ воспитаніе на степень совокупности пріемовъ развитія условныхъ рефлексовъ опредѣленнаго типа.

Детерминисты, въ свою очередь, утверждаютъ, что наоборотъ, именно индетерминизмъ ведетъ къ утратѣ

Китани
мѣсто
дегуст

понятія долга, заслуги, вины и къ невозможности воспитанія. При этомъ они имѣютъ въ виду, конечно, *абсолютный индетерминизмъ*. Къ разсмотрѣнію его мы и перейдемъ теперь.

Г Л А В А I V .

И н д е т е р м и н и з м ъ .

Детерминисты въ борьбѣ съ защитниками свободы имѣютъ въ виду, обыкновенно, крайнюю форму индетерминизма, именно абсолютный индетерминизмъ, т.е. не просто свободу рѣшенія (*liberum arbitrium*), а *безразличную свободу рѣшенія* (*liberum arbitrium indifferentiae*), т.е. свободу, не опирающуюся ни на какія основанія.

Согласно *Липпсу*, индетерминизмъ есть ученіе, утверждающее, что «человѣческое хотѣніе при совершенно одинаковыхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условіяхъ можетъ выразиться то въ одной, то въ другой прямо противоположной формѣ, такъ что вмѣсто опредѣленнаго, проявленнаго человѣкомъ хотѣнія въ немъ могло бы осуществиться также и совершенно противоположное хотѣніе, и эта противоположность вовсе *не обосновывается* какимъ либо различіемъ въ сущности человѣка, въ томъ, что происходило въ немъ, или въ томъ, что на него дѣйствовало». Такое ученіе, говоритъ *Липпсъ*, до нѣкоторой степени противоположно тому, что обыкновенно называется свободой: «согласно общему смыслу понятія свободы, хотѣніе человѣка можно назвать свободнымъ, поскольку оно опредѣляется личностью, т.е. поскольку его свойства

зависятъ отъ свойствъ личности. Теперь мы узнаемъ, что хотѣніе свободно, когда оно *не* опредѣляется ни внѣшнимъ міромъ, ни личностью, когда оно, слѣдовательно, могло бы также быть и *инымъ*, чѣмъ оно есть, несмотря на внѣшній міръ и личность».*)

По словамъ Шопенгауера, свободное хотѣніе, понятое въ духѣ ученія свободы безразличія, есть *абсолютный случай*. Такая свобода, какъ способность совершать абсолютно необоснованные поступки, справедливо считается лишенною положительной цѣнности, и ученіе о ней подвергается рѣзкой критикѣ.

Липпсъ говоритъ, что волевое рѣшеніе, понятое въ духѣ индетерминизма, ничѣмъ не связано съ моею личностью, оно можетъ быть тѣмъ или инымъ «вопреки моей личности» и потому оно «меня совершенно не касается» (333). По словамъ Виндельбанда, *liberum arbitrium indifferentiae* т.е. безпричинное хотѣніе, приходится понимать, какъ «нѣчто чуждое, что въ насъ протекаетъ, для чего мы являемся лишь ареною», оно «лишь постигаетъ насъ», и мы не можемъ быть отвѣтственными за него, если только не примѣнить сюда юридической принципъ — «*casum sentit dominus*» (78).

Если бы существовала индетерминистическая свобода воли, это значило бы, говоритъ Липпсъ, что «какъ бы человекъ ни былъ благороденъ, это однако не мѣшаетъ ему сдѣлать низость, и не въ минуту, на примѣръ, мгновеннаго помраченія, а въ полномъ сознаніи». Поэтому «всякій изъ насъ поступилъ бы хорошо, выстроивъ себѣ

*) Л и п п с ъ, Основные вопросы этики, стр. 325.

неприступную крѣпость по отношенію ко всякому другому; въ эту крѣпость не слѣдовало бы впускать никого, даже самыхъ лучшихъ и наиболѣе испытанныхъ друзей: вѣдь отъ ихъ индетерминистической свободы воли можно бы было ожидать каждое мгновеніе всего наихудшаго. Да и подобнаго рода добровольная изолированность не принесла бы пользы: вѣдь мы и сами обладаемъ иде-терминистической свободой воли. Для насъ поэтому былъ бы нуженъ сторожъ; но и послѣднему мы не могли бы довѣрять».*) «Вмѣстѣ съ этимъ всякое воспитаніе, всякое ободреніе или награжденіе, всякая угроза или наказаніе теряютъ смыслъ и цѣль» (335), такъ какъ связь между дѣйствиємъ и характеромъ личности разорвана.

И въ самомъ дѣлѣ, поведеніе, ничѣмъ не обоснованное, было бы бессмыслицею. Поэтому свобода, въ смыслѣ абсолютнаго индетерминизма, могла бы быть удѣломъ лишь крайней степени глупости. Отсюда невольно зарождается вопросъ, справедливы ли детерминисты въ своей полемикѣ съ врагомъ, не борются ли они противъ такого вида индетерминизма, который весьма рѣдко встрѣчается въ исторіи философіи.

Эпикуръ допускалъ, что атомы, падая въ міровомъ пространствѣ, могутъ совершать безпричинныя уклоненія въ сторону отъ прямой линіи. Изъ этихъ безпричинныхъ движеній онъ выводилъ свободу живыхъ существъ. Однако, ученія Эпикура извѣстны намъ лишь въ видѣ отдѣльныхъ отрывковъ, да и трудно допустить, чтобы онъ особенно глубоко обдумывалъ всѣ слѣдствія и всѣ сторо-

*) Тамъ же стр. 334 с.

ны своего индетерминизма. Если же мы обратимся къ хорошо извѣстнымъ, разработаннымъ формамъ ученія о свободѣ, напр., къ теоріи *Эразма Роттердамскаго, Суареца, Лейбница, Рида, Мэнъ-де-Бирана, Иоэля* и др., мы найдемъ весьма сложныя ученія, показывающія, что наличие основаній поступка совмѣстимо со свободой въ томъ смыслѣ, что личность, совершающая поступокъ, не находится въ *абсолютномъ подчиненіи* условіямъ и основаніямъ поступка. «Индетерминизмъ, говоритъ Иоэль, можетъ быть относительнымъ, мало того, онъ долженъ быть относительнымъ и всегда былъ таковымъ; между тѣмъ детерминизмъ всегда абсолютенъ» (291).

Исторія спора этихъ двухъ направленій отчетливо показываетъ, что истина дѣйствительно можетъ быть найдена не иначе, какъ путемъ синтеза ихъ, но этотъ синтезъ можетъ быть осуществленъ только на почвѣ индетерминизма, именно того индетерминизма, который вырабатываетъ *положительное* понятіе свободы. При рѣшеніи столь сложной проблемы можно найти много способовъ синтеза. Двѣ попытки, ученіе *Шопенгауера* и ученіе *Виндельбанда* будутъ сейчасъ рассмотрѣны нами; они не могутъ считаться удовлетворительными, и недостатки ихъ указываютъ, въ какомъ направленіи можно искать рѣшенія вопроса. Что же касается попытокъ синтеза, которыя мы считаемъ удачными, по крайней мѣрѣ, въ существенныхъ пунктахъ, заниматься изложеніемъ ихъ мы не будемъ, но используемъ ихъ въ той части книги, которая посвящена развитію нашего взгляда на вопросъ о свободѣ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Сочетаніе детерминизма съ индетерминизмомъ.

1. Ученіе Шопенгауера.

Шопенгауеръ даетъ сочетаніе детерминизма съ индетерминизмомъ, опираясь на ученіе Канта о двухъ царствахъ міра, о царствѣ вещей въ себѣ и царствѣ явленій. Въ царствѣ вещей въ себѣ, сверхвременномъ и сверхпространственномъ, а потому не подчиненномъ закону причинности, существуетъ свобода, царство явленій подчинено *законосообразной* необходимости природы, оно подчинено формамъ времени и пространства и закону причинности. Человѣкъ принадлежитъ къ обоимъ этимъ мірамъ. Съ одной стороны, какъ подлинное бытіе, независимое отъ чьей бы то ни было познавательной дѣятельности, *человѣкъ* есть сверхвременная вещь въ себѣ; его сущность, какъ вещи въ себѣ, есть *умопостигаемый характеръ*. Но, съ другой стороны, тотъ же *человѣкъ* можетъ быть разсматриваемъ и какъ явленіе: въ знаніи, въ опытѣ онъ *является* себѣ самому и другимъ, какъ *представленіе* во времени и пространствѣ; его сущность, какъ явленія, есть его *эмпирической* характеръ, познавае-

мый a posteriori въ опытѣ. Какъ явленіе, человѣкъ есть одно изъ звеньевъ природы и проявленія его имѣютъ въ общемъ то-же строеніе, какъ и всѣ остальные явленія природы.

Въ самомъ дѣлѣ, Шопенгауеръ слѣдующимъ образомъ понимаетъ возникновеніе событій въ природѣ. Чтобы произошло измѣненіе какой либо вещи А, необходимы два фактора—внѣшній и внутренній. Внѣшній факторъ — дѣйствіе какой либо вещи В на вещь А; внутренній факторъ — *сила*, присущая самой вещи А и появляющаяся подъ вліяніемъ В. Давленіе на пружину извнѣ и внутренняя сила упругости самой пружины—вотъ два фактора, определяющіе дѣйствіе пружины. Дѣйствіе свѣта, тепла и т. п. на растеніе и собственная жизненная сила растенія обусловливаютъ развитіе плодовъ его и т. п. Точно такъ - же и поступки человѣка всегда предполагаютъ два фактора: напр., приближеніе врага пробуждаетъ къ дѣйствию *силу* человека, именно *волю*, извѣстную намъ непосредственно изнутри, путемъ самосознанія. Внѣшній факторъ, вліяющій на волю, называется *мотивомъ*. Одинъ и тотъ-же мотивъ можетъ привести къ различнымъ, даже противоположнымъ дѣйствіямъ, въ зависимости отъ того, каковы индивидуально опредѣленные свойства воли человека, на котораго мотивъ дѣйствуетъ. Такъ, при видѣ врага трусливый солдатъ обращается въ бѣгство, а храбрый совершаетъ геройскій подвигъ. Индивидуально опредѣленные свойства воли человека (трусость, скупость, завистливость, храбрость, щедрость и т.п.) «составляютъ то, что называется *характеромъ* человека, и именно

эмпирическимъ характеромъ, такъ какъ онъ дѣлается извѣстенъ не а priori, а только по опыту»)* Всякій человѣческой поступокъ есть результатъ сочетанія мотива и эмпирическаго характера даннаго человѣка.

Эмпирической характеръ человѣка врожденъ и неизмѣненъ. Въ самомъ дѣлѣ, всѣ человѣческіе поступки суть не болѣе, какъ явленія, опредѣляемыя своею болѣе глубокою основою, вещью въ себѣ. «Лежащая въ основѣ явленія вещь сама по себѣ (или въ себѣ), какъ находящаяся внѣ времени и пространства, свободна отъ всякой преемственности и множественности актовъ, едина и неизмѣнна. Ея свойство само въ себѣ есть *интеллигибельный (умопостигаемый) характеръ, который*, присутствуя равномерно налицо во всѣхъ дѣянїяхъ индивидуума и будучи отпечатленъ на нихъ, какъ печать въ тысячахъ оттисковъ, — опредѣляетъ *эмпирической характеръ* этого явленія, изображающійся во времени и въ послѣдовательности актовъ; почему это явленіе, при всякомъ обнаруженіи, вызываемомъ мотивами, должно выказывать постоянство естественнаго закона и всѣ его акты совершаться съ строгою необходимостью. Отсюда и происходитъ та неизмѣнность, та непреклонная косность эмпирическаго характера каждаго человѣка, которую издавна подмѣтили мыслящія головы.»**)

«Каковъ въ колыбельку, таковъ и въ могилку». «Кто разъ что-нибудь сдѣлалъ, тотъ въ подходящемъ

*) Шопенгауер, Свобода воли, перев. Черниговца, 3 изд., стр. 72.

***) Шопенгауеръ, Основы морали, перев. Черниговца, изд. 3, стр. 220.

случаѣ опять сдѣлаеть то же самое, какъ хорошее такъ и дурное. Оттого, кто нуждается въ великой, чрезвычайной помощи, обратится къ тому, кто проявилъ примѣры благородства; а кто хочетъ подрядить убійцу, будетъ искать его между людьми, руки которыхъ уже были обагрены кровью».*)

То, что намъ кажется измѣненіемъ характера, есть на самомъ дѣлѣ приобрѣтенное съ лѣтами и опытомъ искусство скрывать свои страсти, достигать своихъ цѣлей иными путями, чѣмъ это дѣлаеть неопытный человѣкъ и т. п.

Поэтому «истинная честь (не рыцарская, или дурацкая), будучи разъ утрачена, никогда впредь не возстановляется, и пятно единственнаго недостойнаго поступка всю жизнь остается на человѣкѣ, какъ говорится, клеймить его. Отсюда и пословица: кто разъ укралъ, весь вѣкъ свой воръ» (77).

Воспоминанія о какомъ либо постыдномъ дѣяніи, совершенномъ въ юности и указывающемъ на печальныя черты нашего характера, продолжаютъ вызывать угрызения совѣсти даже и въ старости, тогда какъ «насъ не устыжаютъ въ старости ни самыя смѣшныя заблужденія, ни грубѣйшее незнаніе, ни удивительнѣйшія глупости нашей юности, ибо все это уже измѣнилось» (стр. 78); дѣло въ томъ, что недостатки нашего знанія исправимы, «мы отъ нихъ отдѣлались, давно ихъ оставили, какъ наши юношескія платья», а характеръ, наоборотъ, неизмѣненъ. Поэтому, когда человѣкъ, которому мы довѣряемъ,

*) Свобода воли, стр. 75.

обманеть насъ, мы не скажемъ «у него измѣнился характеръ», а подумаемъ «я въ немъ ошибся». И всѣ наши нравственныя оцѣнки падаютъ не на мотивъ и не на отдѣльный поступокъ человѣка, а на характеръ его.

Подводя итоги своему ученію о детерминизмѣ въ царствѣ явленій, Шопенгауеръ говоритъ: Всякая вещь реагируетъ на внѣшнія вліянія сообразно своей сущности, «Operari sequitur esse», «дѣйствованіе слѣдуетъ изъ бытія», т. е. опредѣляется сущностью (essentia) дѣятеля. Но сущность человѣка есть его эмпирической характеръ. Слѣдовательно, тотъ, кто изучилъ бы до послѣдней глубины характеръ человѣка и зналъ бы всѣ мотивы его, могъ бы предсказать всякій поступокъ человѣка съ совершенною точностью. Liberum arbitrium indifferentiae, т. е. безразличная возможность двухъ противоположныхъ поступковъ при однихъ и тѣхъ же условіяхъ, предполагаетъ человѣка, лишеннаго опредѣленной сущности, т. е. безъ essentiae. Въ самомъ дѣлѣ, «всякая existentia (существованіе) предполагаетъ essentia (существо), т. е. все сущее должно представлять собою *нѣчто*, имѣть опредѣленную сущность. Нельзя *существовать* и быть притомъ *ничѣмъ*». «Свобода воли, по точномъ разсмотрѣніи, означаетъ существованіе (existentia) безъ сущности (essentia), т. е., что *нѣчто* существуетъ, но есть притомъ *ничто*, что значитъ опять таки *не существуетъ*, слѣдовательно, представляетъ противорѣчіе» (стр. 87, 88).

Совершивъ цѣнную работу строгаго и яснаго обоснованія детерминизма, Шопенгауеръ вслѣдъ за этимъ обращаетъ вниманіе на одно загадочное явленіе, которое безъ свободы необъяснимо, — именно *чувство ответствен-*

ности, сознание виновности и вины. «Какъ бы совершенно мы ни были убѣждены въ необходимости, съ которою наступаютъ наши дѣянья, говоритъ Шопенгауеръ, никому и никогда не придетъ въ голову оправдывать свой поступокъ этою необходимостью и сваливать вину на мотивы, на то, что при наступленіи ихъ дѣяніе было неизбежно. Ибо всякій человѣкъ очень хорошо видитъ, что эта необходимость имѣетъ субъективное условіе, и что объективно, — т. е. при существующихъ обстоятельствахъ, слѣдовательно, подъ дѣйствіемъ опредѣлившихъ его мотивовъ, — все таки вполне былъ возможенъ совершенно иной, даже вполне противоположный, поступокъ, который и могъ бы осуществиться, если бы только онъ былъ другимъ человѣкомъ: только въ этомъ все и дѣло. Ему, такъ какъ онъ этотъ, а не другой человѣкъ, и потому что у него такой характеръ, конечно, другое дѣяніе было невозможно; но само по себѣ, т. е. объективно, оно было возможно. Поэтому отвѣтственность, которую онъ сознаетъ, только повидимому падаетъ на дѣяніе, а въ сущности и въ основаніи на его характеръ; за него человѣкъ и чувствуетъ себя отвѣтственнымъ, за него же дѣлаютъ его отвѣтственнымъ и другіе» (стр. 99с.).

Но почему мы сознаемъ себя отвѣтственными за свой характеръ? каково происхожденіе нашего характера? Эмпирической характеръ человѣка, «да и весь человѣкъ, какъ предметъ опыта, есть просто явленіе, а потому связанъ съ формами всякаго явленія, — съ временемъ, пространствомъ и причинностью, и подчиненъ его законамъ» (стр. 104). Но послѣднее основаніе этого явленія заключается въ умопостигаемомъ характеръ человѣка,

въ его волѣ, какъ вещи въ себѣ; а какъ вещь въ себѣ, воля не подчинена времени, поэтому не зависитъ отъ закона причинности и, слѣдовательно, абсолютно свободна.

Такимъ образомъ «мы должны искать проявленія и твореніе своей *свободы* не въ нашихъ отдѣльныхъ поступкахъ, согласно общему воззрѣнію, но во всемъ существованіи и существѣ (*existentia et essentia*) самого человѣка, которые должны быть мыслимы, какъ его свободное дѣяніе, которое представляется во множествѣ и разнообразіи поступковъ только нашей познавательной способности, прикованной ко времени, пространству и причинности; но поступки эти, въ силу первоначальнаго единства того, что въ нихъ отражается, всѣ должны носить точно одинъ и тотъ же характеръ и всякій разъ являться неизбѣжнымъ послѣдствіемъ наступающихъ мотивовъ, которыми они бываютъ вызваны и опредѣлены въ частностяхъ» (стр. 105с.).

Свободы нѣтъ въ *operari* (въ дѣйстви), но она¹ есть въ *esse* (въ бытіи). Въ самомъ дѣлѣ, воля, какъ вещь въ себѣ, по Шопенгауеру, не обусловлена никакимъ болѣе высокимъ началомъ, ей присуща *aseitas* (т. е. *a se esse*, отъ-себя-бытіе) и потому отвѣтственность за свой умопостигаемый характеръ человѣкъ не можетъ взваливать ни на кого, кромѣ самого себя: какою воля его себя сверхвременно опредѣлила, таковъ онъ и есть, и соотвѣтственно своей отъ себя сущей сущности проявляется во всѣ времена. Поэтому то совѣсть и укоряетъ меня не за преходящее дѣяніе, а за самый мой характеръ: если я вчера не былъ искреннимъ въ выраженіи своихъ мнѣній,

она не скажетъ мнѣ «ты вчера былъ не искренень», а будетъ терзать все мое существо, говоря «ты фальшивый, не искренній человекъ»; если я испугался опасности, она мнѣ будетъ шептать на ухо: «ты — трусь» и т. п.

Трудно представить себѣ болѣе мучительное строеніе міра, въ исходномъ пунктѣ котораго находится шопенгауэровская *трансцендентальная* свобода, т.е. свобода вещи въ себѣ, не способная измѣнить теченіе явленій. Матеріалистическій и психологическій детерминизмъ совсѣмъ отвергаетъ свободу человека, но за то позволяетъ человеку надѣяться, что природа его подъ вліяніемъ опыта (или пищи, климата!) съ теченіемъ времени измѣнится, облагородится, усовершенствуется. По Шопенгауэру, всѣ эти надежды тщетны; если ты трусь, лицемеръ, жадный, завистливый, предатель, такимъ ты и останешься до самой смерти, и даже если въ «прочее время живота» твоего ты не совершишь дурного поступка, это будетъ значить лишь, что «случай не подвернулся», не было достаточно сильнаго искушенія. Сознаніе трансцендентальной свободы и связанная съ нимъ мученія совѣсти, раскаяніе, сознаніе вины — бесплодны: это бездѣйственные сожалѣнія о томъ, что сверхвременно и разъ навсегда я плохо совершилъ свой выборъ, *могъ быть* благороднымъ существомъ, но не использовалъ этой возможности.

Трансцендентальная свобода Шопенгауэра, такимъ образомъ, не имѣетъ никакой цѣнности: она не вступаетъ во временной процессъ, т.е. туда, гдѣ свобода единственно цѣнна, служа условіемъ совершенствованія міра.

Къ счастью, критически всматриваясь въ систему

Шопенгауера, легко усмотрѣть въ ней непослѣдовательности, которыя даютъ намъ право не считать эту пессимистическую философію выраженіемъ истины.

Воля, какъ вещь въ себѣ, по Шопенгауеру, не только сверхвременна и сверхпространственна, но и совершенно едина, не заключаетъ въ себѣ никакой множественности; между тѣмъ воля, какъ умопостигаемый характеръ, который, по Шопенгауеру, принадлежитъ къ царству вещей въ себѣ, должна быть множественною, потому что умопостигаемый характеръ всякаго существа есть нѣчто индивидуальное, отличное отъ умопостигаемаго характера другихъ существъ. Отсюда далѣе слѣдуетъ, что абсолютная самопоставленность (*aseitas*) умопостигаемаго характера, которую Шопенгауеръ считаетъ необходимою для свободы, не возможна: индивидуально различныя существа, да еще надѣленные такими свойствами, какъ трусость, честолюбіе и т. п., не могутъ быть абсолютно изначальными, они возможны только, какъ члены охватывающей ихъ системы, и эта система должна имѣть основаніе въ какомъ то началѣ, болѣе высокомъ, чѣмъ отдѣльные члены ее.

Неспослѣдовательность Шопенгауера обнаруживается также и въ его ученіи о святости. Несмотря на утверждаемую имъ неизмѣнность умопостигаемаго характера, онъ признаетъ, что подъ вліяніемъ безчисленныхъ разочарованій и горестыхъ испытаній можетъ произойти въ душѣ человѣка коренной переворотъ — рѣшительный и полный отказъ отъ всякихъ личныхъ желаній, жизнь, посвященная только дѣламъ любви и состраданія. Такой переворотъ предполагаетъ измѣненіе во времени

сверхвременнаго упостигаемаго характера, что противорѣчиво.

Такимъ образомъ попытка синтеза детерминизма съ индетерминизмомъ, осуществленная Шопенгауеромъ, не удовлетворительна, какъ съ практической, такъ и съ теоретической точки зрѣнія.

2. Ученіе Виндельбанда.

Сочетаніе детерминизма съ индетерминизмомъ, въ еще болѣе характерной формѣ, чѣмъ Шопенгауеръ, пытается дать *Виндельбандъ* — путемъ пониженія цѣнности научнаго знанія.

Наше ограниченное сознаніе, разсуждаетъ Виндельбандъ, не можетъ охватить всю безконечную полноту дѣйствительности; поэтому для воспріятія и выработки научнаго знанія мы дѣлаемъ изъ нея лишь *выборку*; задача этой выборки, между прочимъ, состоитъ въ томъ, чтобы построить понятіе «*общихъ законовъ* соверщающагося», пользуясь категоріею причинности. «Область научнаго изслѣдованія простирается, слѣдовательно, настолько далеко, насколько единичное, на которое оно направлено, даетъ подчинить себя такимъ общимъ опредѣленіямъ и только эта сторона въ немъ и есть то, что мы желаемъ и можемъ познать въ наукѣ».*) Слѣдовательно, логическая связь, «выдѣленная изъ первоначальной совокупности даннаго», не выражаетъ всей этой совокупности и представляетъ собою «новое образованіе, созданное

*) Виндельбандъ, О свободѣ воли, перев. Фитермана, стр. 112.

самимъ теоретическимъ разумомъ» (113). Въ этомъ смыслѣ логическая, научная картина совокупности предметовъ можетъ быть названа «явленіемъ».

Отсюда ясно, что точка зрѣнія теоретическаго разума «не исключаетъ существованія другихъ точекъ зрѣнія, которыя ничего общаго не имѣютъ съ предпосылкой, цѣлями, формами и результатами теоретической точки зрѣнія и которыя поэтому совершенно не интересуются вопросомъ о включеніи фактовъ въ родовую причинную связь событій» (стр. 113). Такъ, напр., возможны акты сужденія, имѣющія цѣлью «опредѣлить *цѣнность* даннаго съ точки зрѣнія *нормы* общеобязательнаго сознанія». «Эти акты сужденія тоже представляютъ собою избирательную дѣятельность», но они «обращаютъ вниманіе лишь на тѣ моменты, которые могутъ быть поставлены въ связь съ нормою». «Они рассматриваютъ, слѣдовательно, свои предметы, игнорируя причинныя отношенія, *какъ если бы* эти предметы вообще не были подчинены причинности»; «они рассматриваютъ ихъ, какъ *безпричинные*, т. е. какъ свободные». (113 с.). Тотъ видъ и форму, которую предметы опыта «принимаютъ съ точки зрѣнія такой оцѣнки можно *назвать второй* формой явленія». Эта точка зрѣнія, какъ и теоретическая, тоже не претендуетъ «отразить безконечную полноту дѣйствительнаго, но зато считаетъ себя въ силахъ установить, какимъ образомъ и въ какой мѣрѣ осуществлена въ сферѣ фактическаго опредѣляющая ее норма». (стр. 114).

Такой оцѣнкѣ подлежитъ и любое отдѣльное хотѣніе, и вся личность въ цѣломъ. Хотѣніе, не соответствующее нравственной нормѣ, мы имѣемъ право съ этой точки

зрѣнія признать дурнымъ, хотя бы для насъ, съ теоретической точки зрѣнія, «и стало вполне ясно, какъ оно съ неотразимой необходимостью возникло въ человѣкѣ подъ вліяніемъ неблагоприятныхъ вліяній среды» (стр. 115).

Въ самомъ дѣлѣ, теоретическая и оцѣночная точка зрѣнія суть двѣ разныя области разума, онѣ лежатъ въ различныхъ плоскостяхъ и потому не могутъ вступить въ противорѣчіе другъ съ другомъ (116). Намъ трудно понять это, намъ кажется, что они несовмѣстимы другъ съ другомъ. Объясняется это тѣмъ, что оцѣнка съ точки зрѣнія «свободы» необходимо предшествуется познаніемъ оцѣниваемаго хотѣнія съ точки зрѣнія причиннаго мышленія: «Мы должны убѣдиться въ томъ, что дѣйствіе, которое намъ нужно оцѣнить, свободно въ психофизическомъ смыслѣ, т.е. что оно было безъ помѣхъ определено хотѣніемъ личности, и точно такъ же въ томъ, что рѣшеніе выбора свободно въ психологическомъ смыслѣ, т. е. обусловлено свободною дѣятельностью характера въ данномъ положеніи, мы должны раньше пріобрѣсти эти причинныя познанія, если намъ нужно квалифицировать и согласно съ этимъ нравственно оцѣнить убѣжденіе и характеръ человѣка» (стр. 116). «Индивидуумъ лишь настолько можетъ и долженъ быть сдѣланъ отвѣтственнымъ, насколько онъ, какъ волящее существо, согласно характеру своему, былъ причиной выбора и дѣйствія, слѣдовательно, всякое ограниченіе его свободы выбора или даже его свободы дѣйствія влечетъ за собой также и пониженіе его отвѣтственности и какъ таковое должно быть принято во вниманіе» (стр. 127 с.)

Предваряющее оцѣнку теоретическое изслѣдованіе кажется противорѣчащимъ оцѣночной точкѣ зрѣнія потому, говоритъ Виндельбандъ, что мы ошибочно принимаемъ причинное разсмотрѣніе дѣйствительности «за адекватное познаніе ея»; отсюда является мысль, будто «на самомъ дѣлѣ» хотѣніе «сплошь таково, какъ то учить теоретическое познаніе, т.е. что оно и въ дѣйствительности сплошь причинно обусловлено», а точка зрѣнія «свободы» есть лишь *фикція*, созданная для спасенія отвѣтственности, безъ которой невозможна нравственная, правовая и религіозная жизнь (117). Между тѣмъ въ дѣйствительности обѣ точки зрѣнія одинаково необходимо и общеобязательно обоснованы въ сущности разума, и ни одна изъ нихъ не имѣетъ права низводить другую на степень лишь фикціи, и вмѣстѣ съ тѣмъ ни одна изъ нихъ не имѣетъ права принимать воспринятое ею содержаніе за всю совокупность реального (117).

Рѣшеніе вопроса, данное Виндельбандомъ, врядъ-ли когонибудь можетъ удовлетворить. Оно требуетъ обособленія двухъ точекъ зрѣнія на данное и въ то-же время самымъ своимъ содержаніемъ показываетъ, что это обособленіе невозможно: въ самомъ дѣлѣ, предварительнымъ условіемъ оцѣнки служитъ теоретическое причинное изслѣдованіе, устанавливающее, было ли убѣжденіе и характеръ *причиною* поведенія индивидуума; будемъ ли мы считать эту причинную связь «въ самомъ дѣлѣ» существующею или нѣтъ, все равно она есть необходимое условіе нравственной оцѣнки; если, напр., хотѣніе возникло въ результатѣ гипнотическаго внушенія, оцѣнка будетъ иною, чѣмъ тогда, когда такого причиннаго факто-

ра не было. Отсюда возникает вопросъ, правомѣрно ли такое половинчатое отношеніе къ знанію: до такого-то предѣла я пользуюсь причинными отношеніями и считаю ихъ имѣющими значеніе для нравственной оцѣнки, а далѣе я начинаю игнорировать ихъ, хотя и не отвергаю ихъ наличности. Такая двойственность въ отношеніи къ знанію вноситъ въ ученіе Виндельбанда *противорѣчіе* и дѣлаетъ его несостоятельнымъ.

ГЛАВА VI.

Ученіе о свободѣ воли на основѣ конкретнаго идеаль-реализма.

1. Основы конкретнаго идеаль-реализма.

Развить и въ понятной формѣ изложить положительное ученіе о свободѣ воли можно не иначе, какъ на основѣ цѣлаго опредѣленнаго міровоззрѣнія. Я буду исходить изъ органическаго міропониманія, именно изъ конкретнаго идеаль-реализма. Попытка обосновать его дана въ моей книгѣ «Міръ какъ органическое цѣлое», и въ другихъ моихъ книгахъ. Здѣсь я ограничусь лишь краткимъ, конспективнымъ изложеніемъ основныхъ понятій его.

Въ составѣ міра мы находимъ прежде всего *реальное бытіе*, т. е. пространственно-временные или временные процессы. Изъ множества видовъ ихъ укажу въ видѣ примѣра лишь наиболее знакомые намъ, именно матеріальныя и психическія событія.

Пространственная и временная внѣположность частей реального бытія способна образовать систематическое единство міра и осмысленность его лишь постольку, поскольку въ основѣ его лежитъ *идеальное бытіе.* Этимъ

словомъ я обозначаю бытіе, стоящее выше пространственно-временной смѣны событій и имѣющее значеніе для множества событій, осуществляющихся въ различныя времена и въ разныхъ мѣстахъ пространства. Таковы, напр., математическія формы, число, законы отношеній величинъ и т.п., они принадлежатъ къ сферѣ *отвлеченно-идеальнаго* бытія. Выше ихъ стоитъ *конкретно-идеальное* бытіе, напр. я человѣка. *Конкретно-идеальное бытіе сверхвременно и сверхпространственно*; содержаніе его не можетъ быть исчерпано никакимъ множествомъ отвлеченныхъ понятій; будучи само сверхвременнымъ и сверхпространственнымъ, оно *вмѣстѣ съ тѣмъ* есть *носитель реальныхъ, временныхъ и пространственныхъ процессовъ*; мало того, оно есть *дѣятель, причина, порождающая эти процессы*. Такъ, *человѣческое я* обнаруживается во времени и пространствѣ въ своихъ чувствахъ, желаніяхъ и тѣлесныхъ проявленіяхъ. *Конкретно-идеальное бытіе* есть то самое начало, которое въ философіи издавна обозначается терминомъ *субстанція*. Лейбницъ называлъ его словомъ *монада*. Для большей наглядности и конкретности я буду лучше обозначать его словомъ *субстанціальный дѣятель*.

Вездѣ, гдѣ есть дѣйствованіе, гдѣ есть временной процессъ, источникомъ его служитъ субстанціальный дѣятель: въ основѣ чувствъ, желаній находится какое либо я, въ основѣ матеріальныхъ притяженій, отталкиваній, движеній—электронъ или какой нибудь другой дѣятель, подобный электрону и т. п. Всѣ эти дѣйствованія всѣ реальные процессы, имѣютъ оформленный характеръ они осуществляются *сообразно отвлеченно-идеальнымъ принципамъ*. Следовательно, источникъ этихъ оформлен-

ныхъ процессовъ, конкретно-идеальный субстанціальный дѣятель есть *носитель отвлеченно-идеальныхъ формъ*. Но эти формы, напр., число, *тождественны* для всѣхъ субстанціальныхъ дѣятелей, слѣдовательно, субстанціальные дѣятели не обособлены другъ отъ друга, но *частично единосущны*: какъ носители творческихъ дѣятельныхъ силъ, они самостоятельны въ отношеніи другъ къ другу, а, какъ носители тождественныхъ формъ, они сливаются въ одно существо. Конечно, это есть лишь *отвлеченное единосуціе*. Однако оно даетъ строеніе міра кореннымъ образомъ отличное отъ того, какое представлялъ себѣ Лейбницъ. Его монады «безъ оконъ и дверей» были вполнѣ замкнуты каждая въ себѣ; между ними было бы возможно только подобосуціе, но не единосуціе. Многіе философы полагаютъ, что субстанціи, будучи каждая самостоятельнымъ центромъ дѣйствованія, необходимо должны быть такъ разобщены другъ съ другомъ. Между тѣмъ это невѣрно. Сочетая лейбницянское ученіе о монадахъ, какъ субстанціяхъ, съ ученіемъ объ *идеальныхъ началахъ* въ духѣ платонизма, можно понять міръ какъ систему дѣятелей, съ одной стороны, субстанціонально самостоятельныхъ, а съ другой стороны сливающихся въ одно существо, вслѣдствіе чего между ними возможно такое тѣсное общеніе, какъ напр. *интуиція*, т. е. непосредственное созерцаніе одними бытія и дѣйствованій другихъ. Такая система міра, состоящая изъ множества свободныхъ, *самостоятельныхъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ исконно *единыхъ* началъ, не можетъ сама быть источникомъ своего бытія: она можетъ быть мыслима только, какъ твореніе Бога. Въ этой системѣ всякій субстанціональный дѣя-

тель есть *индивидуумъ*, т.е. единственный, своеобразный, незамѣнимый элементъ міра, имѣющій свое особое мѣсто и значеніе для всего міра; своеобразіе индивидуума выражено въ *идеѣ Бога* о немъ и составляетъ его *идеальное назначеніе*.

Отвлеченное единосушіе есть условіе совмѣстной дѣятельности индивидуумовъ, не предрѣшающее содержанія этой дѣятельности, не предопредѣляющее, будетъ ли отношеніе между ними враждебнымъ или любовнымъ. Поскольку отношенія между дѣятелями враждебны, имѣютъ характеръ противоборства и взаимнаго стѣсненія, постольку единосушіе ихъ остается лишь отвлеченнымъ. Поскольку-же они вступаютъ въ отношеніе любовнаго единенія, взаимно усваиваютъ конкретныя содержанія цѣлей другъ друга для единогодушнаго осуществленія ихъ, постольку единосушіе ихъ становится *конкретнымъ*.

Всякій субстанціальный дѣятель есть (подобно монадѣ Лейбница) дѣйствительная или потенціальная личность. Поэтому такое міровоззрѣніе можно назвать *персонализмомъ*. Сравнительно болѣе высоко развитые дѣятели стоятъ во главѣ болѣе или менѣе многочисленной группы менѣе развитыхъ дѣятелей, органически объединяя ихъ и создавая изъ нихъ единое цѣлое для совмѣстной дѣятельности. Такъ, примѣрно, человѣческое я есть организующій центръ для клѣтокъ тѣла; въ свою очередь, въ каждой клѣткѣ есть дѣятель, объединяющій молекулы ея и т. д., вплоть до послѣдняго элемента, положимъ, до электрона. Какъ внизъ отъ человѣческаго я такъ и вверхъ мы найдемъ рядъ ступеней организованности: человѣческія я образуютъ органическое единство

народа (націи, государства), народы суть элементы чело-
вѣчества и т. д. вплоть до единства вселенной. Такъ какъ
на каждой ступени здѣсь есть субстанціальныи дѣятель
болѣе высокаго порядка (по степени развитія), чѣмъ на
предыдущей, то это — *іерархическій персонализмъ*.*)

Въ этомъ ученіи о мірѣ матеріальное бытіе рассматри-
вается въ духѣ *динамистической теоріи матеріи*. Мате-
рія есть не субстанція, а *процессъ*, именно дѣйствованія
отталкиванія и притяженія, создающія непроницаемыя
объемы и движенія ихъ въ пространствѣ. Кому принад-
лежатъ эти дѣйствованія? — Конечно, тѣмъ самымъ
субстанціальнымъ дѣателямъ, о которыхъ уже была
рѣчь выше.

Разсмотримъ съ этой точки зрѣнія прежде всего
человѣка. Согласно этому ученію, человѣческое я есть
носитель не только *психическихъ* процессовъ, чувствъ,
хотѣній и т. п., но и носитель *материрующихъ* силъ
(терминъ Эд. Гартмана), силъ отталкиванія и притяженія,
создающихъ непроницаемый объемъ, т. е. тѣлесность я.
Поэтому человѣкъ есть *душевно-тѣлесное*, психо-физи-
ческое существо; иначе говоря, человѣкъ есть одушев-
ленное тѣло или *воплощенная душа*. Конечно, не весь
сложный организмъ человѣка создается дѣятельностью
человѣческаго я; раньше было уже сказано, что организмъ
человѣка есть результатъ кооперации *человѣческаго я*

*) Іерархическій персонализмъ довольно широко рас-
пространенъ въ философіи и встрѣчается въ весьма различ-
ныхъ видоизмѣненіяхъ. Такъ, напр., различные виды его
представлены въ системахъ Лейбница, Фехнера, Вундта,
Эд. Гартманна, В. Штерна (въ его превосходной книгѣ
«Person und Sache») и др.

съ множествомъ менѣе высоко развитыхъ субстанціаль-
ныхъ дѣятелей. Среди этихъ низшихъ субстанціальныхъ
дѣятелей есть и такіе, внутренняя сторона дѣятельности
которыхъ, вслѣдствіе своей крайней упрощенности, мо-
жетъ быть названа лишь *психодною* (т. е. аналогичною
психической), но еще не психическою.

Царство бытія, въ которомъ есть матеріальная тѣлес-
ность, т. е. дѣятельности отталкиванія, создающія непро-
ницаемые объемы, предполагаетъ враждебныя отношенія
между членами его; большинство благъ, связанныхъ съ
матеріальнымъ тѣломъ, могутъ находиться лишь въ
исключительномъ обладаніи одного какого либо индиви-
дуума и даже потребляются и истребляются имъ; отсюда
неизбѣжна жестокая борьба за существованіе. Такое
царство міра можно назвать *душевно-матеріальнымъ*
царствомъ или *царствомъ вражды*. Но есть и другая болѣе
высокая область міра, образуемая индивидуумами, кото-
рые, осуществляя идею Божію, проникнуты совершенною
любовью къ Богу и всѣмъ тварямъ Его. Проявленія
такихъ индивидуумовъ въ пространствѣ не имѣютъ
характера эгоистическихъ отталкиваній, создающихъ
непроницаемое бытіе; поэтому тѣла ихъ свободны отъ
той исключительности и многихъ изъ тѣхъ ограниченій,
которыя характерны для матеріальныхъ тѣлъ. Назовемъ
такой болѣе высокій типъ тѣла *духоноснымъ* тѣломъ или
тѣломъ, *преобразеннымъ*, имѣя въ виду христіанское
ученіе о Преображеніи. Въ такомъ царствѣ бытія нѣтъ
борьбы за существованіе, нѣтъ дѣленія на мое и твое;
всѣ блага, которыми живутъ члены этого царства, абсо-
лютны, недѣлимы, удовлетворяютъ одинаково всѣхъ и

каждаго, вродѣ того, какъ нѣкоторое подобіе этого типа блага мы находимъ и въ нашемъ царствѣ бытія, когда много лицъ вмѣстѣ наслаждаются воспріятіемъ прекраснаго музыкальнаго произведенія. Такое царство бытія можно назвать Царствомъ Духа, или Царствомъ Божиимъ*)

Центральное мѣсто въ этомъ ученіи о мірѣ занимаютъ *субстанціальныя дѣятели*, надѣленные творческими силами для проявленія въ *дѣйствіяхъ* во времени и въ пространствѣ. *Умозрѣніе*, изслѣдующее такого дѣятеля, и *наблюденіе* наше надъ своимъ, ближайшимъ къ каждому изъ насъ образцомъ такого существа, показываетъ, что никакой предметъ, находящійся внѣ субстанціального дѣятеля, не можетъ *вторгнуться* въ сферу его индивидуальности и *породить* перемѣну въ немъ: всякая перемѣна въ субстанціальномъ дѣятелѣ, напр. въ человѣческомъ я, есть его *собственное дѣйствіе*, *собственное проявленіе*; многія изъ этихъ проявленій возникаютъ, какъ будетъ показано ниже, на основѣ общенія съ внѣшнимъ міромъ, однако, такъ что предметы и событія внѣшняго міра служатъ только *поводомъ* для проявленія дѣятеля, но само это свое проявленіе, его содержаніе, характеръ дѣятель создаетъ изъ собственныхъ нѣдръ своихъ, собственною творческою силою своею. Такимъ образомъ, рассматривая совокупность *условія*, необходимыхъ для возникновенія событій, мы рѣзко разграничиваемъ среди этихъ *условія* *причины* и *поводы*. Причиною, въ точномъ смыслѣ слова, мы называемъ только сверхвре-

*) Подробнѣе о свойствахъ душевно-тѣлеснаго царства и царства Духа см. въ моей книгѣ «Міръ какъ органическое цѣлое».

меннаго *субстанціального дѣятеля* и творческую *силу его*, посредствомъ которой онъ созидаетъ, *порождаетъ*, вводитъ въ составъ реального бытія событіе. Всѣ остальные условія, хотя онѣ тоже необходимы для возникновенія событія, мы называемъ лишь поводами, потому что *онтологическая функція* ихъ при порожденіи событія и спайка ихъ съ возникающимъ событіемъ глубоко отлична отъ функцій и спайки дѣятеля съ его дѣйствіемъ.

Дѣятель и его дѣйствіе неразрывно связаны, и эта связь выражается въ сознаніи дѣйствованія, переживаніи активности, созерцая которое можно непосредственно установить, какой дѣятель порождаетъ дѣйствіе; въ этой связи есть нѣчто вродѣ сплошности; наоборотъ, поводы, по которымъ возникаетъ дѣйствіе, всегда находятся на нѣкоторомъ разстояніи отъ него, всегда есть нѣкоторый разрывъ сплошности въ отношеніи между дѣйствіемъ и поводами къ нему. Это разграниченіе выражается въ тонкихъ оттѣнкахъ переживанія, примѣры которыхъ можно найти, напр. при разсмотрѣніи вліянія воспоминаній о прошломъ на настоящее. Всѣ эти черты динамической причинности пренебрежительно отброшены позитивистами, кантіанцами различныхъ толковъ и др. Для позитивистовъ причинная связь есть только *правильная послѣдовательность* событій во времени, для кантіанцевъ это есть порядокъ событій, определенный *категорією мышленія*. Но какъ бы то ни было, и тѣ, и другіе или совсѣмъ не замѣчаютъ или неправильно истолковываютъ онтологически-динамическую сторону причинности подъ вліяніемъ ложныхъ предпосылокъ, приводящихъ ихъ къ убѣжденію, что метафизика, какъ наука, невозможна,

такъ какъ человѣкъ не способенъ познать подлинное бытіе (бытіе, какъ оно существуетъ, независимо отъ знанія о немъ). Отбрасывая динамическую сторону причинной связи, позитивисты и кантіанцы сосредоточиваютъ вниманіе только на той ея сторонѣ, о которой можно сказать, что она есть видъ *порядка*, и имено видъ *законосообразной* связи (единообразіе природы). Изъ сложнаго состава причинности они отвлекаютъ лишь то, что необходимо для возможности абстрактныхъ наукъ о природѣ, такихъ, какъ физика, химія и т. п., задающихся цѣлью открыть законы природы. Съ точки зрѣнія такого абстрактнаго разсмотрѣнія, ищущаго для каждаго событія только той *совокупности* условій, при которыхъ оно неизбежно наступаетъ, подраздѣленіе условій на причины и поводы, дѣйствительно не представляетъ существеннаго интереса, однако ограниченность такой точки зрѣнія обнаруживается, какъ только мы выйдемъ за предѣлы этихъ наукъ, и займемся хотя бы основами теоріи этихъ же самыхъ наукъ, имено логикою и гносеологіей. Тогда при разработкѣ, напр. теоріи индукціи тотчасъ-же обнаружится, что индуктивныя умозаключенія были бы невозможны, если бы не было доступной наблюденію динамической стороны причинной связи: въ самомъ дѣлѣ, тогда всѣ событія всего міра примыкали бы другъ къ другу лишь внѣшне, какъ сосуществующія или слѣдующія другъ за другомъ, и не было бы возможности извлечь изъ этого океана равнодушныхъ другъ къ другу элементовъ такіе *ограниченные отрѣзки* бытія, ядромъ которыхъ служитъ цѣнная (для умозаключенія) структурная связь, такъ что сужденія о нихъ могутъ сыграть роль посылокъ,

и анализъ ихъ можетъ привести къ индуктивному выводу*)

Еще менѣе возможно обойтись безъ учета динамической стороны причинности въ такой наукѣ, какъ этика; на современномъ уровнѣ развитія ея, выяснилось, что она должна быть преимущественно *конкретною этикою*, т. е. не ограничиваться лишь общими отвлеченными нормами поведенія, но выяснить индивидуальное, неповторимое и незамѣнимое своеобразіе выполненія каждою личностью ея идеальнаго назначенія. Для изслѣдованія этихъ вопросовъ необходимо имѣть передъ своимъ умственнымъ взоромъ все строеніе волевого акта, всѣ факторы его; при этомъ наибольшій интересъ представляетъ для конкретной этики та творческая сторона поступка, благодаря которой онъ можетъ быть ярко запечатленъ индивидуальнымъ характеромъ и не подпадать шаблону того или другого закона природы. Такова именно динамическая сторона причинности; благодаря ей именно вовсе не необходимо, чтобы причинная связь была законосообразною, она можетъ быть *индивидуальною причинностью*; въ самомъ дѣлѣ, гдѣ есть *порожденіе* дѣятелемъ дѣйствія, тамъ есть причинная связь; въ это понятіе причинной связи не входитъ признакъ шаблонной повторимости порожденія, и фактически нерѣдко творческій актъ по самому смыслу своему есть нѣчто индивидуальное, неповторимое.**)

*) Подробно объ этомъ см. мою «Логикѣ», «Принципальныя основы индуктивныхъ умозаключеній», §§ 149-151 и «Непосредственное оправданіе сужденій», §§ 73-78.

***) Понятіе индивидуальной причинности развито С. И. Гессеномъ въ его книгѣ «Ueber individuelle Causalitat»; однако у Гессена это понятіе имѣетъ глубоко отличное

2. Свобода человека отъ внѣшняго міра.

На основѣ изложенныхъ основныхъ понятій конкретнаго идеаль-реализма приступимъ къ ученію о свободѣ воли. Шагъ за шагомъ, постепенно мы будемъ выяснять, *отъ чего*, т. е. отъ какихъ условій свободенъ человекъ, и, развивъ сполна ученіе объ *отрицательной* свободѣ, придемъ въ концѣ книги къ понятію *положительной* свободы человека. Покажемъ прежде всего, какимъ образомъ можно понять свободу человека отъ внѣшняго міра.

Положимъ, два лица, гуляя въ лѣсу, замѣчаютъ надвигающееся грозное облако со сверкающими молніями и слышатъ отдаленные раскаты грома; одинъ изъ нихъ, робкій, хочетъ вернуться домой, а другой, смѣлый и любящій красоты природы, идетъ на обрывъ надъ рѣкою, чтобы полюбоваться величественнымъ явленіемъ природы. Нельзя ни представить себѣ, ни помыслить, чтобы грозное облако и т. п. предметы внѣшняго міра могли хозяйничать въ душѣ человека и *произвести* въ ней такія переживанія, какъ робкое желаніе укрыться или смѣлос

содержаніе отъ изложеннаго мною. Гессенъ не имѣетъ въ виду *динамической* причинности, для него даже индивидуальная причинность есть только видъ *порядка*, особая категорія *мышленія*, тогда какъ для меня индивидуальная причинность есть прежде всего причиненіе, т. е. элементъ живого, подлиннаго бытія, какъ оно существуетъ независимо отъ мышленія. Развивая понятіе индивидуальной причинности, я не ввожу ничего новаго въ философію, и только стремлюсь ясно формулировать то, что съ очевидностью вытекаетъ изъ онтологически-динамическаго пониманія причинности, имѣющагося въ древней, средневѣковой и новой, особенно до-кантовской литературѣ по метафизикѣ.

стремленіе насладиться прекраснымъ зрѣлищемъ. Эти хотѣнія суть проявленія самихъ двухъ человѣческихъ я, они вырастаютъ изъ робкаго характера одного и развито-го эстетическаго вкуса другого, а туча служитъ лишь *подо-домъ*, по которому они проявляютъ *свою* природу, *свою собственную силу* дѣйствованія.

Мнѣ скажутъ, что таковы *поступки* человѣка; они дѣйствительно обусловлены *характеромъ* самого человѣка, *новоспріятіе* тучи, сознаваемый и опознаваемый *образъ ея произведенъ* въ душѣ человѣка причиннымъ воздѣйствіемъ на его органы чувствъ свѣтовыхъ лучей, отброшенныхъ тучею, и воздушныхъ волнъ грома. Однако и съ этимъ замѣчаніемъ я не соглашусь, и такое насильствен-ное внѣдреніе внѣшняго міра въ душевную жизнь чело-вѣка было бы тяжкимъ нарушеніемъ его свободы.

Прошу читателя обратить вниманіе на то, что въ тео-ріи знанія (гносеологіи) я являюсь сторонникомъ направ-ленія, называемаго мною *интуитивизмомъ*. Согласно интуитивизму, воспріятіе тучи есть не порожденіе въ моей душѣ только *образа* ея (копіи), а вступленіе въ кру-гозоръ моего сознанія *самой тучи* въ подлинникъ и опо-знаніе ея мною. Это возможно лишь постольку, поскольку я направляю на тучу свое *вниманіе*, поскольку я *удостаиваю* ее быть предметомъ моего наблюденія и направляю на нее, кромѣ вниманія, еще рядъ другихъ психическихъ интенціональныхъ актовъ (сопоставленіе, различеніе, припоминаніе, обсужденіе и т. п.), необходимыхъ для опознанія ея. Сосредоточеніе моего вниманія есть проя-вленіе *моей* собственной *духовной силы*, оно осуществляется сообразно *моимъ интересамъ*, потребностямъ, наклон-

ностямъ, и никакіе процессы внѣшняго міра неспособны *произвести моего вниманія*: они могутъ быть только *поводами*, подстрекающими мое я къ акту вниманія, но не причинами, создающими этотъ актъ. Свѣтовые лучи, воздушные волны и т. п. воздѣйствія отъ предметовъ внѣшняго міра на органы чувствъ вызываютъ фізіологическія измѣненія въ моихъ нервныхъ центрахъ (зрительномъ, слуховомъ и т. п.), и тѣ изъ нихъ, которые обусловлены предметами, имѣющими значеніе для моей психо-фізической индивидуальности, какъ это обнаружилось въ теченіе эволюціи моей и моихъ предковъ, преимущественно служатъ поводомъ для меня обратить вниманіе (не на внутреннія измѣненія въ моей нервной системѣ) а на самый предметъ внѣшняго міра, задѣвшій мое тѣло, и начать наблюдать его.*)

Такимъ образомъ даже и то обстоятельство, что одни предметы восприняты мною, а другіе остались незамѣченными, есть проявленіе моего я, соотвѣтственное моему характеру. Два гостя, входя въ кабинетъ своего знакомаго видятъ комнату каждый по своему; одинъ сразу замѣчаетъ бутылочку ликера на столѣ, а другой— новое художественное изданіе. Изученіе того, на какіе предметы преимущественно направляется вниманіе человѣка, есть одинъ изъ лучшихъ способовъ познать его страсти, стрем-

*) Основной замыселъ такой гипотезы относительно роли тѣла въ жизни духа, низводящей фізіологическіе процессы на степень лишь стимуловъ, пробуждающихъ собственную активность духа, и устраняющей нелѣпую мысль, будто матеріальный процессъ въ моемъ тѣлѣ порождаетъ содепржанія воспріятія, какъ субъективныя психическія состоянія, принадлежитъ Бергсону и данъ въ его книгѣ «Матерія и память».

ленія, и наклонности, нерѣдко таящіяся глубоко-въ сферѣ подсознательной жизни и остающіяся неопознанными или недооцѣненными самимъ обладателемъ ихъ*).

Ученіе о томъ, что вступленіе предмета въ кругозоръ сознанія есть, собственно, введеніе его въ сознаніе субъектомъ, направляющимъ на него свое вниманіе вызываетъ недоумѣніе, для устраненія котораго необходимо ввести еще одно понятіе. Намъ могутъ возразить, что интенціонализмъ и интуитивизмъ, остаивающій самостоятельность дѣйствованій индивидуума, обособленнаго отъ всего остального міра, неизбежно попадаютъ въ кругъ, изъ котораго эти ученія не могутъ найти выхода: *чтобы дѣйствовать въ отношеніи къ предмету, именно чтобы направить интенціональные акты вниманія и опознанія на предметъ, нужно знать о предметѣ; но чтобы знать о предметѣ, нужно дѣйствовать въ отношеніи къ нему, именно направить на него акты вниманія и опознанія.*

Это недоумѣніе устраняется, если принять въ расчетъ, что, согласно защищаемому нами *органическому* міровоззрѣнію, индивидуумъ не есть существо, сполна обособленное отъ остального міра; на основѣ частичнаго, отвлеченнаго единосуція, о которомъ было сказано выше между индивидуумомъ и всѣми элементами міра суще-

*) Подробнѣе объ этомъ см. мою книгу «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма», гдѣ показано, что причиною вниманія, а также всѣхъ измѣненій въ душевной жизни служитъ самъ субъектъ душевнаго процесса, а не внѣшніе факторы его.

ствуєть отношеніє сочєтанности, которое я называю *гносеологическою координаціею*.*)

Вслѣдствіє еѣиносуція и гносеологической координаціи, всякій элементъ внѣшняго міра существуетъ не только *въ себѣ* и для себя, но также и *для другого*, по крайней мѣрѣ для того другого, которое есть индивидуумъ. Это первичное трансцендированіє индивидуума за предѣлы себя, связующее его со всѣмъ міромъ, есть не сознаніє, но что то болѣе первичное и болѣе глубоко онтологическое, чѣмъ сознаніє; это — первичное *существованіє* всѣхъ элементовъ міра *для меня*; оно есть условіє возможности развитія сознанія и можетъ быть названо *предсознаніемъ*.

Эти ученія до нѣкоторой степени сходны съ ученіемъ С. Л. Франка въ его «Предметъ знанія». Франкъ объясняетъ возможность интуиціи *пріоритетомъ* всеобъемлющаго бытія надъ сознаніемъ, и это всеобъемлющее бытіє, «которое возвышается надъ противоположностью между субъектомъ и объектомъ и объемлетъ ее въ себѣ», онъ отождествляетъ съ «абсолютнымъ бытіемъ», считая Абсолютное Всеединствомъ, т. е. единствомъ единства и множества.**)

Существуетъ однако коренное различіє между ученіемъ С. Франка и моими взглядами. У Франка связь между элементами міра сведена къ самому Абсолютному,

*) См. о гносеологической координаціи мое «Обоснованіє интуитивизма», гл. III (изд. 3, Берлинъ 1924) и мою статью «Интуитивизмъ и современный реализмъ» (въ «Сборникѣ статей, посвященныхъ П. Б. Струве», изд. «Пламя», Прага, 1925).

***) Франкъ, Предметъ знанія, стр. 153, 159, 257, 320 и др.

какъ Всеединству; поэтому у Франка даже и въ предѣлахъ земного бытія отвергнута первичность рациональныхъ, системныхъ сторонъ міра и понижена онтологическая цѣнность ихъ; наоборотъ, у меня Абсолютное рассматривается не какъ Всеединство, включающее въ себя міровое множество, а какъ Творецъ міра; между нимъ и міромъ есть онтологически непреступаемая грань, и въ составѣ мірового бытія есть *первозданная рациональная системность*, онтологически цѣнная въ высшей степени, такъ какъ она есть условіе возможности одновременно и *общенія* между индивидуумами и *свободы* ихъ другъ отъ друга, какъ это будетъ видно изъ всего дальнѣйшаго рассмотрѣнія вопроса о свободѣ.*)

3. Свобода человѣка отъ своего тѣла.

Человѣкъ свободенъ не только отъ внѣшняго міра, но даже и отъ своего тѣла. Физиологическіе процессы и даже анатомическое строеніе тѣла могутъ быть лишь *поводомъ*, по которому человѣческое я проявляетъ себя

*) S. Alexander въ своей книгѣ «Space, Time, and Deity» (2 тт., 1920) также признаетъ, что каждое бытіе связано съ бытіемъ, стоящимъ ниже его по рангу, такъ, что оно обладатель чѣмъ-то вродѣ «сознанія» или «знанія» объ этомъ бытіи; всюду и вездѣ существуетъ нѣчто вродѣ «revelation» нисшаго бытія высшему (II т., стр. 103 с.). Однако духъ ученій Александра рѣзко отличается отъ разливасмыхъ мною взглядовъ темъ, что у него онтологическія зависимости и обоснованія направлены съизу вверхъ (отъ простаго и менѣе цѣннаго къ болѣе сложному и болѣе цѣнному, такъ что даже Богъ у него есть продуктъ развитія міра), а не наоборотъ, какъ у меня, и т. п.

въ своихъ хотѣніяхъ, рѣшеніяхъ, стремленіяхъ и поступкахъ, но *не причиною*, создающею эти хотѣнія.

Отстоять этотъ тезисъ можно не иначе, какъ на основѣ 1) *динамической теоріи матеріи*, 2) ученія объ организмѣ, какъ результатѣ *коопераціи* множества субстанціальныя дѣятелей и 3) ученія о *вліяніи психическаго процесса на физическій*.

Приведу нѣсколько основныхъ положеній динамическаго ученія о матеріи въ той его разновидности, которая развита въ моей книгѣ «Міръ какъ органическоецѣлое», и въ брошюрѣ «Матерія и жизнь».

Матеріальность (наличность непроницаемыхъ объемовъ, движущихся въ пространствѣ) есть *результатъ дѣйствованій отталкиванія и притяженія*, распространяющихся изъ какой либо точки пространства по всѣмъ радіусамъ. Система такихъ дѣйствованій возможна лишь въ томъ случаѣ, если въ основѣ ихъ лежитъ *субстанціальныи дѣятель*, носитель силъ отталкиванія и притяженія. Точка въ пространствѣ, являющаяся центромъ этихъ силъ, не есть мѣсто, гдѣ *находится* субстанціальныи дѣятель: она есть лишь исходный пунктъ *проявленія* его дѣйствованій, а самъ дѣятель сверхпространственъ и потому нигдѣ не «сидитъ». Въ результатѣ силъ отталкиванія получается *непроницаемый объемъ*, тѣло даннаго субстанціального дѣятеля, не допускающее въ свою область тѣла другихъ дѣятелей. Благодаря силамъ отталкиванія эти тѣла стремятся расшириться, и центры силъ удаляются другъ отъ друга, а противоположная дѣятельность силъ притяженія дѣйствуетъ въ обратномъ

направленіи. Изъ сочетанія этихъ двухъ процессовъ получается система матеріальной природы.

Какъ связаны эти матеріальные процессы съ психическими и психоидными? — Субстанціальныя дѣятели такіе, какъ человѣческое я, проявляются не только *психически* (и психоидно) въ чувствахъ, желаніяхъ и т. п., но и *матеріально* — въ дѣйствованіяхъ отталкиванія и притяженія, составляющихъ тѣло человѣка. Такимъ образомъ я человѣка есть психофизическій (и психоидно-физическій) дѣятель. Психическія и физическія проявленія, принадлежа одному и тому же я, тѣсно спаяны другъ съ другомъ: въ такомъ, напр., тѣлесномъ проявленіи, какъ отталкиваніе дурно пахнущей гніющей вѣтки растенія, пространственно оформленная, *механическая* сторона процесса обусловлена физической сферою субъекта, его материрующею силою, но *смысль* этого поступка, его цѣль и направленіе въ пространствѣ (удаленіе отъ себя, но безъ причиненія непріятности другимъ вблизи находящимся лицамъ и т. п.) обусловлены *психическими* состояніями субъекта, его отвращеніемъ и совокупностью воспріятій, воспоминаній и т. п. Такимъ образомъ, передъ нами не чисто механическое, а *психо-механическое* явленіе; это не просто тѣлесность, а *одушевленная, осмысленная тѣлесность*.

Субстанціальныи дѣятель, осуществляя механической процессъ, сообразно своимъ психическимъ состояніямъ, не нарушаетъ при этомъ ни закона сохранія энергіи, ни закона инерціи. Какъ это возможно, это разъяснено въ моей брошюрѣ «Матерія и жизнь» и такимъ образомъ устранены соображенія, препятствующія многимъ философамъ

вернуться къ наиболѣе естественному и простому ученію, именно къ ученію о *воздѣйствіи* психическаго процесса на матеріальный.

До сихъ поръ, говоря объ организмѣ чловѣка, я слишкомъ упрощалъ вопросъ, именно разсматривалъ организмъ такъ, какъ если бы онъ былъ результатомъ отталкиваній и притяженій, производимыхъ *однимъ* субстанціальнымъ дѣятелемъ, однимъ только чловѣческимъ я. Въ дѣйствительности, строеніе чловѣческаго тѣла безконечно болѣе сложно: оно есть система непроницаемыхъ объемовъ, созданныхъ дѣятельностью множества субстанціальныхъ дѣятелей, менѣе высоко развитыхъ, чѣмъ чловѣческое я, но все же самостоятельныхъ и образующихъ единство организма лишь постольку, поскольку они вступаютъ въ отношеніе подчиненія къ центральному организующему дѣятелю, чловѣческому я (это — одна изъ ступеней отъ отвлеченнаго единосушія къ конкретному единосушію, о которомъ было сказано выше). Такъ, въ центрѣ всякой клѣтки чловѣческаго тѣла есть относительно самостоятельный организующій дѣятель, отчасти подчиняющій себѣ менѣе развитыхъ дѣятелей, вплоть до послѣдняго электрона или протона, о которыхъ не слѣдуетъ забывать, что и каждый изъ нихъ есть субстанціальныи дѣятель, отчасти самостоятельныи.

Итакъ, подобно тому, какъ это мы находимъ въ монадологіи *Лейбница*, мы должны различать двѣ сферы тѣлесности чловѣка: тѣло, обусловленное собственными матеріирующими силами самого чловѣческаго я, назовемъ его *индивидуальнымъ* тѣломъ, и тѣло, обусловленное дѣятельностью другихъ, кооперирующихъ съ чловѣчес-

кимъ я субстанціальныхъ дѣятелей, назовемъ его *коллективнымъ* тѣломъ.

Индивидуальное тѣло *неотчуждаемо*, оно не можетъ быть разрушено даже и смертью: смерть есть распадъ только *коллективнаго* тѣла, обособленіе дѣйствованій низшихъ субстанціальныхъ дѣятелей отъ человѣческаго я.

Высшія по своему рангу единицы организма, напр. клѣтки, будучи сами относительно самостоятельными организмами, живутъ не только психоидно-матеріальной, но и *психо-матеріальной жизнью*. Онѣ являются источникомъ психическихъ состояній низшаго типа, напр. органическихъ ощущеній вродѣ голода, жажды и т.п., или чувственныхъ чувствъ (*sinnliche Gefühle*), вродѣ наслажденій питанія, страданій утомленія и т.п. Такія психическія состоянія глубоко отличны отъ состояній, источникомъ которыхъ служитъ само мое я: они сознаются, какъ нѣчто «данное мнѣ» и нерѣдко даже опредѣленно локализируются въ тѣлѣ, тогда какъ «мои» психическія состоянія, напр. духовное удовлетвоерніе, доставляемое открытіемъ истины (за вычетомъ эмоціи радости и т.п.) или честолюбивыя стремленія и т.п. отчетливо переживаются, какъ нѣчто не «данное мнѣ», а подлинно «мое» проявленіе и никакой локализациі въ тѣлѣ не имѣютъ.*)

Нормальная, цѣлесообразно функционирующая система организма существуетъ настолько и до тѣхъ поръ, пока низшіе дѣятели этой системы подчиняются высшимъ

*) Ученіе о «моихъ» и «данныхъ мнѣ» психическихъ состояніяхъ подробно развито въ моей книгѣ «Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма».

координирующимъ дѣятелямъ въ тѣхъ своихъ проявленіяхъ, которыя имѣютъ значеніе для цѣлаго организма. Эти низшіе дѣятели, будучи самостоятельными центрами дѣйствованія, могутъ выйти изъ подчиненія, и тогда возникаютъ акты, въ которыхъ я, моя человѣческая личность, *неповиненъ*, и за которыя я не отвѣтственъ: таковы, напр., судорожныя движенія моихъ рукъ и ногъ, не зависящія отъ моей воли. Это *не мои* поступки, причина ихъ кроется не въ моей личности. Что же касается проявленій моего индивидуальнаго тѣла, а также всѣхъ тѣхъ проявленій тѣла, которыя зависятъ отъ моего я, они суть выраженіе моихъ хотѣній, стремленій, влеченій и я въ полной мѣрѣ отвѣтственъ за нихъ. Однако для рѣшенія вопроса о свободѣ воли не столь важно отвѣтить на вопросъ, какъ состоянія тѣла зависятъ отъ хотѣнія человека, сколько выяснить, не существуетъ ли обратной зависимости, не бываетъ ли хотя бы въ нѣкоторыхъ случаяхъ такъ, что хотѣнія человека причинно порождаются состояніями его тѣла. Всѣмъ изложеннымъ ученіемъ о тѣлесности отвѣтъ на этотъ вопросъ уже ясно преднамѣченъ: состоянія моего тѣла, какъ зависящія отъ моихъ хотѣній, такъ и возникшія самостоятельно, не могутъ *создавать* въ моемъ я хотѣній, они могутъ только послужить для моего я *поводомъ*, по которому уже самое я проявитъ себя въ такихъ или иныхъ хотѣніяхъ. Принципіально значеніе тѣлесныхъ состояній для возникновенія моихъ хотѣній такое же, какъ и значеніе событій внѣшняго міра, напр. надвигающейся грозовой тучи въ приведенномъ выше случаѣ. Пояснимъ свою мысль примѣромъ. Такъ, голодъ есть «данное мнѣ» психическое

состояніе, связанное съ опредѣленнымъ фізіологическимъ процессомъ въ тѣлѣ; на почвѣ этихъ процессовъ возникаетъ въ организмѣ мощное «стремленіе *во мнѣ*» насытиться, но оно не есть еще «*мое* стремленіе», отъ моего я зависитъ усвоить влеченіе моего организма къ насыщенію, стать на его сторону и осуществить его, или, наоборотъ, пренебречь имъ, напр., еще болѣе экстеріоризировать его и отнести къ нему, какъ къ чему-то чуждому. Въ странѣ, измученной голодомъ, живутъ, положимъ, въ какомъ нибудь домѣ двое взрослыхъ и одинъ ребенокъ, тяжело страдающіе отъ голода; одинъ изъ взрослыхъ, сострадательный и любящій, побѣдитъ свои органическія влеченія и отдастъ послѣднюю корку хлѣба ребенку, а другой, замкнутый въ себѣ эгоистъ, отниметъ корку у ребенка, да, наконецъ, съѣстъ и самого ребенка. Голодь, какъ физическое и психическое состояніе, не есть причина, хозяйничающая въ средѣ моего я, способная *производить мои хотѣнія*; онъ служитъ только поводомъ, вызовомъ, обращеннымъ къ моему я: «Ну-ка, проявись, покажись, каковъ ты есть». Поэтому *свои* поступки никто не смѣетъ оправдывать законами своего тѣла, законами фізіологіи и т. п. Мы вольны исполнять или не исполнять притязанія своего тѣла, подобно тому какъ если наши дѣти предъявляютъ намъ требованіе поиграть съ ними, подарить имъ игрушку и т. п., мы исполняемъ или не исполняемъ эти требованія сообразно *своей* волѣ и своей оцѣнкѣ желанія дѣтей.

Я понимаю, конечно, что изложенное мною ученіе о независимости я отъ своего тѣла вызываетъ недоумѣнія и кажется парадоксальнымъ, ввиду очевидной невозмож-

ности для человека совершать не только внѣшнія дѣйствія, но и внутренніе процессы, воспоминанія, умозаключенія и т. п. — безъ коопераціи со своимъ тѣломъ. Парадоксальность моихъ утвержденій будетъ устранена позже, когда будетъ разъяснено, *какой видъ* свободы сохраняется въ полной мѣрѣ всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ у всякаго дѣятеля, и какой видъ свободы, наоборотъ, можетъ разниться въ степеняхъ и можетъ быть пониженъ до такой степени, напр. въ связи съ нашею грубою тѣлесностью, что послѣднюю главу я обозначаю словами «Рабство человека», но въ то же время не перестаю защищать ученіе о свободѣ воли.

4. — С в о б о д а ч е л о в ѣ к а о т ъ с в о е г о х а р а к т е р а.

Мнѣ скажутъ: хорошо, допустимъ, что хотѣнія человека не причиняются ни внѣшнимъ міромъ, ни даже тѣломъ человека. Все же это не положительная, а только *отрицательная* и, повидимому, *относительная* свобода. Всѣ приведенные выше доводы въ пользу независимости хотѣній отъ внѣшняго міра и тѣла показываютъ, что они вытекаютъ, правда, изъ самого я человека, но обусловлены, повидимому, необходимо его *характеромъ*, обусловлены соотношеніемъ мотивовъ, въ которомъ выражается *природа даннаго я*: чуткій къ чужому страданію человекъ подчиняется мотивамъ любви къ ближнему, замкнутый въ своемъ я руководится только мотивами себялюбія и т. п. Передъ нами не что иное, какъ психо-

логистическій детерминизмъ, найденный нами, напр. у *Липпса* или у *Шопенгауера* въ его ученіи объ эмпирическомъ характерѣ человѣка и строеніи міра явленій.

Предстоитъ, слѣдовательно, сдѣлать еще шагъ впередъ и показать, что я свободенъ также и отъ своего характера. Разсмотримъ съ этой цѣлью внутреннее строеніе поведенія человѣка, роль мотивовъ и ихъ отношеніе къ человѣческому я. Прежде всего, что такое мотивъ? — Согласно конкретному идеаль-реалистическому ученію о мірѣ, всякій предметъ, всякое событіе, вообще все, что входитъ въ составъ міра, имѣетъ *объективную* общезначимую положительную или отрицательную *цѣнность*. Мало того, цѣнности каждаго изъ этихъ классовъ не равнозначны: онѣ объективно и общезначимо занимаютъ различные ранги въ отношеніи другъ къ другу, по степени превосходства однѣхъ цѣнностей надъ другими. Вопросъ этотъ еще мало разработанъ въ философской литературѣ, однако есть уже замѣчательныя попытки намѣтить основныя линіи рѣшенія его. Такъ, *Шелеръ* въ своей книгѣ «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*» устанавливаетъ слѣдующій *апріорный* порядокъ цѣнностей *по рангу* ихъ: «цѣнности благороднаго и пошлаго (*des Edlen und Gemeinen*) принадлежатъ къ *болѣе высокому* цѣностному ряду, чѣмъ цѣнности пріятнаго и непріятнаго; духовныя цѣнности образуютъ *болѣе высокій* рядъ, чѣмъ жизненныя цѣнности (*die vitalen Werte*, т. е. цѣнности благороднаго и пошлаго); цѣнности святости — болѣе высокій рядъ, чѣмъ духовныя цѣнности».*)

*) *M. Scheler*, 2 изд., 1921, стр. 109.

Душа человека обладает специальной способностью, пробуждающейся к действию по поводу *объективной* ценности предмета и дающей *субъективное переживание* ценности. Эта способность — *чувство*: всякий предмет внешнего и внутреннего мира, всякое представление о возможной перемене, всякая цель существует в нашем сознании не иначе, как в связи с чувством, которое есть не что иное, как субъективное переживание объективной ценности предмета. Веселость, угрюмость, доверчивый покой, подозрительная недоверчивость, грубость, нежность, удовольствие, неудовольствие и т. п. — вот какие положительные и отрицательные переживания в бесчисленных видоизменениях пропитывают собою все, что мы находим в мире, и все, что мы сами делаем. Мотивом в нашем поведении является не холодное представление предмета и возможной перемены, а представление, пропитанное нашим чувством и потому ставшее нам интимно близким.

Признавая независимый от субъективных индивидуальных склонностей порядок ценностей, т. е. объективное превосходство одних ценностей над другими, и проникнутость их чувствами индивидуума при вступлении в его сознание, нельзя не согласиться с *Липсом*, что идеальная высшая ступень строения индивидуального сознания такова: «при предположении полного представления всевозможных человеческих целей и при совершенном и чистом объективном разсматривании и оценке их, эти цели вступают в порядок, соответствующий их объективной ценности и повсюду одинаковый». В таком случае «сознание

Долга и его содержаніе» неизбежно оказалось бы «повсюду, т. е. во всѣхъ личностяхъ, одинаковымъ».*)

Сознаніе долгаго, какъ и всѣ остальные элементы міра, не есть мотивъ, необходимо опредѣляющій поведеніе человѣка: возможно нарушеніе долга, вступленіе индивидуума въ негармоническое отношеніе къ міру и самому себѣ, т. е. жизнь, въ которой нѣтъ совершенной любви къ Богу и къ міру. Отчужденіе, хотя бы лишь частичное, отъ Бога и міра, есть не простая постановка однѣхъ внѣшнихъ отношеній на мѣсто другихъ, а глубокое онтологическое измѣненіе въ нѣдрахъ личности, ведущее къ возникновенію грубой тѣлесности, къ утратѣ совершеннаго общенія съ міромъ и совершеннаго знанія о мірѣ и о себѣ. Находясь въ состояніи отчужденія отъ Бога и міра, человѣкъ имѣетъ въ своемъ сознаніи *только обрывки* міра, и рядомъ съ ошибками знанія совершаетъ ошибки оцѣнки: сосредоточиваясь на изолированныхъ элементахъ міра и утрачивая надлежащую *перспективу*, онъ подмѣняетъ подлинную цѣнность предмета мнимою, воображаемою цѣнностью и переживаетъ положительныя чувства тамъ, гдѣ были бы умѣстны отрицательныя или наоборотъ.

Однако распадъ никогда не бываетъ окончательнымъ. Въ мірѣ всегда сохраняются моменты органическаго единства и разъединеніе не можетъ дойти до той раздробленности, какую приписываетъ міру, какъ его первичную и вѣчную структуру, *неорганическое* міропониманіе, особенно та разновидность его, которая отрицаетъ

*) Л и п с ъ, Основные вопросы этики, стр. 308.

субстанціальное челоуѣческое я и разсматриваетъ душевную жизнь челоуѣка, какъ *связку* отдѣльныхъ психическихъ событій. На этой почвѣ возникаетъ тотъ неорганическій детерминизмъ, который превращаетъ челоуѣка въ маріонетку, дергаемую въ разныя стороны различными мотивами.

Волю, какъ единую творческую силу, стоящую надъ мотивами, такіе детерминисты отвергаютъ. Для нихъ самъ мотивъ, т. е. представленіе перемѣны, окрашенное положительнымъ или отрицательнымъ чувствомъ, есть уже то, что опредѣляетъ дальнѣйшее теченіе психическихъ процессовъ. Въ случаѣ наличности *множества несогласныхъ мотивовъ* они представляютъ себѣ рѣшеніе, какъ математически опредѣленный результатъ перевѣса болѣе сильнаго мотива, т. е. напр. мотива проникнутаго *болѣе интензивнымъ* чувствомъ.

Такой детерминизмъ разпыляетъ нашу душевную жизнь и превращаетъ ее, по выраженію *Іоэля*, въ пандемоніумъ страстей, которыя тянутъ челоуѣка каждая въ свою сторону, причемъ побѣждаетъ тотъ бѣсенокъ, который сильнѣе тащитъ: челоуѣкъ «одержимъ» своими страстями — бѣсами.*) Позже мы покажемъ, что доля правды есть даже въ этомъ ученіи, однако, повторяемъ, распадъ личности никогда не осуществляется до конца, органическій моментъ единства всегда сохраняется и потому ученіе неорганическаго детерминизма справедливо подверглось рѣзкой критикѣ. Особенно цѣнны возраженія *Бергсона* въ его книгѣ «Время и свобода воли».

*) К. Гоел, *Der freie Wille*, стр. 431-435.

Бергсонъ обрисовываетъ въ ней органическую цѣльность душевной жизни, взаимопроникнутость всѣхъ ея содержаній и потому невозможность разложить душевную жизнь на отдѣльности или сложить ее изъ нихъ. Показывая, что душевная жизнь есть единственный *индивидуальный* рядъ, независимый, слѣдовательно, отъ закона причинности, какъ *законосообразности*, и настаивая на томъ, что въ каждой сторонѣ этого ряда участвуетъ вся личность цѣликомъ, Бергсонъ не смущается возможнымъ возраженіемъ, что весь этотъ рядъ все же необходимо опредѣляется характеромъ личности. «Напрасна будетъ при этомъ ссылка на то», говоритъ онъ, «что мы въ такихъ случаяхъ подвергаемся всемогущему воздѣйствію нашего характера. Нашъ характеръ, вѣдь, это опять таки мы».

Въ этомъ заявленіи Бергсона кроется недовершенность его ученія о свободѣ: въ самомъ дѣлѣ, опираясь на приведенныя слова Бергсона, детерминизмъ можетъ утверждать, что душевная жизнь есть, правда, индивидуальный и цѣлостный рядъ, однако развивающійся такъ, что въ немъ настоящее и будущее непредотвратимо развивается изъ всего прошлаго, взятаго какъ цѣлое. Въ противовѣсъ упорству детерминиста Бергсонъ, со свойственнымъ ему мастерствомъ, показываетъ, что чувства принужденія нѣтъ, что реализація идеи всегда можетъ быть приостановлена и т. п. (стр. 172), однако онъ заканчиваетъ свое изслѣдованіе слѣдующими резюмирующими положеніями: «свободою называется отношеніе конкретнаго я къ совершаемому этимъ я акту. Это от-

**) Бергсонъ, *Время и свобода воли*, стр. 142.

ношеніе неопредѣлимо, именно потому, что мы свободны. Свобода есть фактъ и изъ всѣхъ констатируемыхъ фактовъ наиболѣе ясный фактъ» (стр. 178 с.).

Такимъ образомъ Бергсонъ сообщаетъ своему читателю интуитивное *видѣніе* свободы, но *пониманія* ея не даетъ, и утверждаетъ даже, что пониманіе (выраженіе въ понятіяхъ) такого факта, какъ свобода, принципиально невозможно. Поэтому читатель, не согласный съ гносеологіею Бергсона и въ частности съ его ученіемъ объ отношеніи понятія къ живому бытію,*) чувствуетъ и будетъ чувствовать себя неудовлетвореннымъ до тѣхъ поръ, пока ему не удастся выразить въ понятіяхъ основные моменты факта свободы. Къ этой работѣ мы теперь и приступимъ, не претендуя достигнуть абсолютнаго пониманія, но задаваясь цѣлью хотя бы прибавить какое-либо звено къ тому, что выработано въ современной литературѣ.

Возьмемъ характеръ человѣка, какъ цѣлое, и рассмотримъ отношенія между характеромъ и отдѣльными хотѣніями, съ одной стороны, а также между характеромъ и личностью, съ другой стороны. Характеръ есть совокупность стойкихъ свойствъ индивидуума, выразимыхъ *въ системѣ отвлеченныхъ понятій*: властолюбивый, смѣлый, рѣшительный, жестокій и т. д., или добродушный, робкій, застѣнчивый и т. д. Совокупность такихъ свойствъ образуетъ то, что составляетъ природу данной личности ея *φύσις*, и можетъ быть названо *эмпирическимъ характеромъ* ея.

*) См. объ этомъ мою брошюру «Интуитивная философія Бергсона», гл. VII.

Согласно неорганическому міропониманію, а также согласно отвлеченному идеаль-реализму,*) личность человека не содержитъ въ себѣ никакого болѣе высокаго начала, чѣмъ эмпирической характеръ. Между тѣмъ въ дѣйствительности человеческое я, какъ субстанція, т. е. какъ *конкретно-идеальное* начало, неисчерпаемо и не выразимо ни въ какой системѣ отвлеченныхъ понятій не только вслѣдствіе безконечнаго множества ихъ, которое понадобилось бы для полного выраженія эмпирическаго характера, но еще и въ силу болѣе высокаго, принципіальнаго основанія, именно потому, что конкретно-идеальное ядро личности стоитъ выше отвлеченныхъ опредѣленностей, оно *несоизмѣримо* съ ними: я *имѣю* способности, наклонности и т. п., я *обладаю* характеромъ, но я *не есмь* сумма способностей, не есмь характеръ, я поднимаюсь надъ этою ограниченою сферою и принадлежу къ болѣе высокому царству бытія.

Слѣдующія основанія побуждаютъ меня утверждать это положеніе. Во-первыхъ, я непосредственно сознаю что мое я не совпадаетъ ни съ какими ограниченными опредѣленностями. Во-вторыхъ, въ себѣ и другихъ людяхъ я наблюдаю фактъ измѣненія характера, т. е. измѣненія способностей, наклонностей и т. п. Такъ, напр., вполне возможна слѣдующая исторія развитія души. Молодой человекъ, честолюбивый, занимающій блестящее положеніе въ обществѣ, энергично готовится къ дипломатической дѣятельности, изучаетъ языки

*) См. объ отвлеченномъ идеаль-реализмѣ мою статью «Типы міровоззрѣній» въ «Ученыхъ запискахъ», основанныхъ русской учебной коллегіей въ Прагѣ, т. I, вып. I, 1924.

приобрѣтаетъ соотвѣтствующія знанія, развиваетъ въ себѣ тактъ, общительность, зоркость къ слабымъ мѣстамъ противника и т. п. Но вотъ въ немъ происходитъ религиозный переворотъ, онъ покидаетъ свѣтъ, поступаетъ въ монастырь и начинаетъ упорную борьбу съ прежними своими наклонностями, вырабатывая въ себѣ отчасти противоположныя прежнимъ способности, напр., развиваетъ въ себѣ видѣніе добра и осуждаетъ дипломатическое искусство использованія зла. Такой переворотъ и такая борьба можетъ быть подлиннымъ преобращеніемъ личности, а не однимъ лишь утонченіемъ прежнихъ страстей, какъ это изображено у Л. Н. Толстого въ исторіи души «Отца Сергія» на всемъ протяженіи художественнаго изображенія жизни Сергія.*)

Толстой далъ потрясающую картину мнимости измененій характера человѣка, несмотря на героическую борьбу его съ собою, въ духѣ ученія Шопенгауера, утверждающаго неизмѣнность характера. И дѣйствительно, свойства характера были бы непреодолимы, если бы esse человѣка исчерпывалось его характеромъ, какъ полагалъ Шопенгауеръ. Въ самомъ дѣлѣ, всякая черта характера есть сверхвременный, отвлеченно-идеальный типъ дѣйствованія; поэтому если бы субстанціальное ядро я было системою этихъ сверхвременныхъ типовъ, то характеръ человѣка былъ бы неизмѣненъ. Между тѣмъ, въ дѣйствительности, подлинныя, не мнимыя измененія характера, вродѣ того, какое описано выше, встрѣчаются. Отсюда слѣдуетъ, что глубинное я

*) См. анализъ этой повѣсти въ книгѣ Н. Е. Осипова «Tolstois Kindheitserinnerungen»

есть бытіе, стоящее выше своей *природы*, т. е. выше своего эмпирическаго характера. Черты характера, типы дѣйствованія оно можетъ *усваивать*, но можетъ и вновь отвергать ихъ, само не будучи тождественнымъ съ этими типами, откуда и объясняется парадоксъ сверхвременности элементовъ характера и тѣмъ не менѣе измѣненій характера, принадлежащаго данному индивидуальному я.

Намъ предстоитъ такимъ образомъ теперь отдать себѣ отчетъ въ томъ, что же это за особая сфера бытія, къ которой принадлежитъ глубинное я. Эмпирической характеръ есть система опредѣленныхъ свойствъ, т. е. ограниченныхъ содержаній, опредѣленность которыхъ обусловлена соотношеніемъ ихъ другъ съ другомъ и съ другими элементами міра той же сферы, согласно закону тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго;*) область міра, оформленную согласно этимъ законамъ, можно назвать сферою *логически* опредѣленнаго бытія. Само строеніе этой сферы съ очевидностью указываетъ на то, что ею не исчерпывается составъ міра, такъ какъ множество содержаній, опредѣленныхъ идеальнымъ (сверхвременнымъ и сверхпространственнымъ) взаимограниченіемъ ихъ всѣхъ въ отношеніи другъ къ другу, не можетъ само поставить себя таковымъ, но предполагаетъ какой то объемлющій ихъ источникъ происхожденія ихъ.**)

*) См. объ этихъ законахъ и отношеніи ихъ къ строенію бытія, а не только мышленія мою «*Логикѣ*» §§ 30-36.

***) См. соображенія объ этомъ въ книгѣ С. Иранка «*Предметъ знанія*», стр. 219.

Эта сфера , стоящая выше логически определеннаго бытія и, слѣдовательно, не подчиненная законамъ тождества, противорѣчія и исключеннаго третьяго (не въ смыслѣ нарушенія этихъ законовъ, а въ смыслѣ непримѣнимости ихъ) есть область *металогическаго*. Къ ней принадлежатъ Абсолютное, а также конкретно-идеальныя начала, т. е. субстанціальныя дѣятели, какъ носители творческой силы.*) Въ самомъ дѣлѣ, углубляясь въ свое я, какъ то, что подлинно есть я, а не одно изъ моихъ проявленій, я нахожу въ себѣ *мощь* проявиться въ томъ или другомъ или третьемъ качественно определенномъ содержаніи, но самъ я въ этомъ своемъ аспектѣ *безкачественъ*: влеченія, говоритъ Іоэль, качественны, но воля, какъ творческій источникъ страстей, склонностей и влеченій безкачественна (*qualitätslos*).**)

Однако мы еще не дошли до конца. Я не есть только безкачественный носитель творческой силы. Взятое въ этомъ своемъ аспектѣ оно не было бы *индивидуумомъ*, т. е. единственнымъ, незамѣнимымъ и неповторимымъ звеномъ міра, имѣющимъ определенное положеніе въ составѣ всего міра и значеніе для всего міра. Этотъ верховный аспектъ я можетъ быть выраженъ не иначе, какъ въ цѣлостной идеѣ даннаго индивидуальнаго я въ

*) Въ современной философской литературѣ эта область привлекаетъ къ себѣ вниманіе представителей самыхъ различныхъ направленій; такъ напр., въ различныхъ формахъ и съ различныхъ точекъ зрѣнія ее имѣютъ въ виду Бергсонъ, Іоэль, Шелеръ, Мюллеръ-Фрейнфельсъ и др.; въ русской литературѣ — Вл. Соловьевъ, Франкъ, Флоренскій, Булгаковъ, Бердяевъ и др.

***) К. I o e l, *Der freie Wille*, стр. 664 с.; см. вообще 654-689:

неразрывной связи съ цѣлостною идеею міра; источникомъ такой идеи можетъ быть только Богъ, Творецъ міра. Слѣдовательно, эта идея индивидуума есть индивидуальное я не въ томъ видѣ, какъ оно *реально* осуществитъ свою дѣятельность, а въ томъ видѣ, который представляетъ *идеальное назначеніе* его; это — индивидуальное я, какъ *образъ Божій*. Такой аспектъ я есть неэмпирической характеръ, не природа я, не *φύσις*, а *εἶδος* (идея).

Между природою я, т. е. эмпирическимъ характеромъ, и идеаломъ я существуетъ слѣдующее глубочайшее различіе. Природа я, т. е. совокупность такихъ опредѣленностей, какъ честолюбіе, жадность и т. п., и т. п. есть тотъ моментъ я, который, будучи предоставленъ самому себѣ, съ *принудительною необходимостью* опредѣлялъ бы поведеніе человѣка. Идеально-совершенное я, т. е. образъ Божій въ человѣкѣ, входитъ въ составъ сущности человѣка инымъ способомъ: если бы онъ составлялъ *природную* основу человѣка и исчерпывалъ собою сущность человѣка, то всѣ хотѣнія и поступки человѣка съ *принудительною предопредѣленною необходимостью* были бы идеально-совершенны и человѣкъ былъ бы *автоматомъ добродѣтели*. Вслѣдствіе внутренней противорѣчивости этого понятія приходится искать другого типа связи между образомъ Божиимъ въ я и поведеніемъ я. Наблюденіе надъ фактическимъ поведеніемъ легко обнаруживаетъ характеръ этой связи: идеальный образъ индивидуальнаго я опредѣляетъ *должное* направленіе поведенія индивидуума, но долгъ есть не механизмъ, неуклонно осуществляющій опредѣленные дѣйствія, а

норма, которая можетъ быть осуществлена, но можетъ быть также и нарушена. И такъ, образъ Божій въ чело-
вѣкѣ есть *нормативная*, а не природная сущность его; это *индивидуальная норма* поведенія даннаго я, служа-
щая ему путеводною звѣздою въ жизни, но не основою, которая *причинно производитъ* проявленія его. Перво-
зданное я есть носитель этой нормативной идеи и *силы воли*, какъ безкачественной творческой мощи, которая свободна осуществлять норму въ своихъ творческихъ актахъ или, наоборотъ, нарушать ее.

Такимъ образомъ доводъ Шопенгауера въ пользу детерминизма, основанный на томъ, что все *сущестующее* имѣетъ опредѣленную *сущность* (не возможна «*existentia*» безъ опредѣленной «*essentia*»), кажется убѣдительно лишь до тѣхъ поръ, пока мы упускаемъ изъ виду описанное выше строеніе я: возможно существованіе (*existentia*), первоначально не имѣющее *essentiae*, какъ принудительной природы (*φύσις*), и надѣленное лишь нормативною сущностью (*εἶδος*, какъ норма). Если такое первожданное я творчески осуществляетъ въ пространственно-временной системѣ міра опредѣленное реальное содержаніе бытія, если оно одобряетъ его и повторно реализуетъ въ аналогичныхъ условіяхъ, тогда въ немъ упрочивается *привычное* направленіе дѣйствованія, и совокупность такихъ усвоенныхъ типовъ дѣйствованія образуетъ *эмпирической характеръ* даннаго я. Такимъ образомъ, эмпирической характеръ не есть нѣчто данное намъ свыше; всякое я само *создаетъ свой характеръ*, постепенно вырабатываетъ его. И не только характеръ, но отчасти и тѣло свое мы формируемъ,

приобрѣтая привычку дѣйствовать по опредѣленному шаблону.

Сообразно сказанному, эмпирической характеръ индивидуума есть совокупность правилъ дѣйствованія, усвоенныхъ имъ самостоятельно, а не навязанныхъ извнѣ. Здѣсь передъ нами *автономія* индивидуума, состоящая въ томъ, что онъ самъ вырабатываетъ себѣ правило поведенія и самъ можетъ отмѣнить его. Кантіанское ученіе объ автономіи *нравственнаго* характера мы распространяемъ *на весь характеръ* индивидуума.

Поскольку я осуществляетъ свое идеальное назначеніе и вступаетъ въ любовное отношеніе къ Богу и міру, положительная свобода его возрастаетъ, какъ будетъ показано ниже. Наоборотъ, поскольку я въ какомъ либо отношеніи отчуждается отъ Бога и міра, творческія силы его, какъ будетъ показано ниже, убываютъ, а вмѣстѣ убываетъ и положительная свобода его, на первый планъ выступаетъ та или иная односторонне разросшаяся черта эмпирическаго характера, напр., честолюбіе, скупость и т. п., и поведеніе чловѣка начинаетъ приобретать видимость мертвой предопредѣленности, видимость утраты автономіи.

Ошибка большинства детерминистическихъ теорій заключается въ томъ, что онѣ видятъ въ я лишь эту природу его. И дѣйствительно, если бы сущность я исчерпывалась системою опредѣленныхъ качествъ, тогда правъ былъ бы Шопенгауеръ: жизнь такого я была бы лишь рядомъ процессовъ, необходимо опредѣленныхъ этими качествами. Въ самомъ дѣлѣ, такое я подобно тому, какъ мы представляемъ себѣ напр., свинцовый

шаръ съ той абстрактной точки зрѣнія, какую вырабатываетъ физика: такая-то масса, такой-то діаметръ, опредѣленное положеніе центра тяжести и т. п.; прибавьте сюда еще среду, надѣленную такими же качествами, и соотвѣтственныя этому воздѣйствія ея, напр. толчекъ опредѣленной силы въ опредѣленномъ направленіи, и окажется, что мы не можемъ въ этой системѣ найти ничего, кромѣ мертвой предопредѣленности всѣхъ реакцій.

Стилизуя свой умъ такъ, чтобы видѣть лишь эти отвлеченныя опредѣленности, сторонникъ неорганическаго міропониманія и отвлеченнаго идеаль-реализма, авслѣдъ за ними и натуралисты перестаютъ воспринимать или, по крайней мѣрѣ, понимать динамическій моментъ бытія; причинность для нихъ перестаетъ быть *порожденіемъ*, причиненіемъ, творчествомъ и низводится лишь на степень *порядка* событій, выразимаго въ отвлеченной общей формулѣ. Между тѣмъ, въ дѣйствительности личность есть еще нѣчто болѣе сложное: кромѣ ограниченнаго эмпирическаго характера, въ ней есть нормативное начало и, сверхъ того, металогическая творческая сила воли, источникъ неизсякаемаго разнообразія жизнедѣятельности. Какъ бы прошлыя мои проявленія не выкристаллизовали мой эмпирический характеръ, ограниченно-оформленный типъ дѣйствованія не поглощаетъ всю мою силу, не заполняетъ всю мою личность; я остаюсь все же существомъ, которое стоитъ выше своей природы, выше своего характера. Дѣйственно это выражается въ томъ, что я могу *хотѣть новаго хотѣнія*, т. е. могу перерабатывать свой характеръ и въ этомъ смыслѣ *творить себя*.

Терпя страданія вслѣдствіе тѣхъ или иныхъ несовершенствъ своей личности или же сознательно оцѣнивая ее и осуждая тѣ или иныя стороны ея, человѣкъ, въ однихъ случаяхъ , систематически и сознательно, въ другихъ случаяхъ инстинктивно и безсистемно ищетъ новыхъ путей, проявляя большую или меньшую творческую изобрѣтательность. Почти всегда недовольство собою простирается не на все содержаніе характера. Поэтому даже и въ процессѣ измѣненія личности поведение человека оказывается *относительно устойчивымъ*: громадное большинство поступковъ или элементовъ поступка совершается сообразно тому эмпирическому характеру, которымъ человѣкъ обладалъ вчера, мѣсяць, годъ и даже годы тому назадъ. Отсюда понятно, что, несмотря на возможность измѣненія, многія проявленія индивидуума могутъ быть предсказаны съ значительною степенью вѣроятности, и статистическія данныя, относящіяся къ множеству особей, живущихъ въ однородныхъ условіяхъ, могутъ быть въ теченіе ряда лѣтъ болѣе или менѣе устойчивыми.

Эмпирической характеръ вырабатывается и закрѣпляется въ много разъ повторяющихся однообразныхъ способахъ дѣйствія, сообразно которымъ формируются и стойкія особенности въ строеніи и функціяхъ тѣла, въ частности нервной системы. Поэтому частичное измѣненіе характера требуетъ также частичныхъ измѣненій тѣла. При этомъ возможны случаи, когда наступаетъ рѣзкій разладъ между я и относительно самостоятельными элементами тѣла, доходящій до такихъ предѣловъ, что тѣло не можетъ приспособиться къ новымъ задачамъ

и цѣлямъ своего верховнаго правителя, человѣческой личности, тогда на сцену является смерть, и свобода я обнаруживается въ томъ, что оно встрѣчаетъ такую смерть не какъ враждебную силу, а какъ избавительницу отъ бремени тѣла, ставшаго негоднымъ для него. Такая роль смерти прекрасно выражена на картинѣ А. Ретеля «Der Tod als Freund», въ отличіе отъ «Der Tod als Erwürger»: на ней изображенъ почтенный старецъ въ креслѣ, мирно засыпающій послѣднимъ сномъ подъ мѣрные удары колокола, раскачиваемаго высокою фигурою въ длинномъ плащѣ.

5. — С в о б о д а ч е л о в ѣ к а о т ъ с в о е г о п р о ш л а г о .

Свобода отъ своего характера предполагаетъ, между прочимъ, свободу отъ своего прошлаго. Ученіе о свободѣ воли не можетъ быть развито въ тѣхъ системахъ міровоззрѣнія, которыя утверждаютъ, что прошлое есть *причина* настоящаго. Тѣмъ вещамъ, говоритъ *Кантъ*, которыя подчинены условіямъ времени, т. е. тѣмъ, дѣйствія которыхъ опредѣляются основаніями, лежащими въ прошломъ, присуща необходимость природы, такъ какъ «прошлое *уже не находится во власти* дѣйствующаго субъекта».

Поэтому свобода воли понятна лишь въ томъ случаѣ, если, въ свою очередь, я не находится во власти прошлаго.

*) *K a n t*, Kritik der praktischen Vernunft, изд. Kehr-
bach (Reclams Bibliothek), I. Th., I. B., III Hauptst., стр. 118

И дѣйствительно, все предыдущее изложеніе содержитъ уже въ себѣ разъясненіе того, какъ это возможно. Я есть существо *сверхвременное*, слѣдовательно, нѣтъ ничего временнаго, что предшествуя нашему я во времени, произвело бы его. Именно это сверхвременное я, какъ носитель творческой безкачественной силы, вступая во временный процессъ своими дѣйствованиями есть подлинная *причина*, порождающая эти дѣйствования; что же касается исторіи этого я, его прошлаго опыта и прошлыхъ переживаній, онѣ, какъ и все что находится внѣ творческой силы, служатъ лишь *поводами* для проявленія или *матеріалами*, которые используются для новаго дѣйствования, напр. въ процессѣ художественнаго творчества. Стать вліятельнымъ даже въ этомъ смыслѣ прошлое можетъ лишь постольку, поскольку сверхвременное я актуализируетъ его, пріобщаетъ его къ настоящему путемъ воспоминанія.

Къ ученію *Бергсона* о значеніи прошлаго для настоящаго, высказанный мною взглядъ относится слѣдующимъ образомъ. Вслѣдъ за Бергсономъ я признаю, что прошлое не есть ничто, оно на вѣки наличествуетъ въ составѣ міра; точно такъ-же я признаю, что память — греза (отличная отъ памяти, какъ привычки, отъ памяти, какъ тѣлеснаго механизма) есть видѣніе самого прошлаго *въ подлинникъ*, а не копія этого прошлаго; поэтому прошлое, хотя бы и совершившееся десять лѣтъ тому назадъ, вліяетъ на настоящее *самолично*, а не черезъ посредство своихъ *замѣстителей* (теперешнихъ состояній нервной системы и т. п.). Но далѣе слѣдуетъ отмѣтить существенный пунктъ разногласія. Бергсонъ не признаетъ суще-

ствования сверхвременнаго я, какъ субстанции: онъ допускаетъ только временное бытіе. Онъ опасается, что допущеніе сверхвременнаго, слѣдовательно, неизмѣннаго начала уничтожитъ живую измѣнчивость реальнаго бытія. Въ дѣйствительности-же я полагаю какъ разъ наоборотъ, именно сверхвременное начало въ сочетаніи съ временнымъ процессомъ обезпечиваетъ реальному бытію возможность непрестаннаго *обновленія*, съ одной стороны, и связи съ прошлымъ, съ другой стороны. Въ самомъ дѣлѣ, прошлое, совершившееся десять лѣтъ тому назадъ, имѣетъ значеніе для настоящаго самолично, однако совершенно не понятно, какъ оно могло бы перескочить пропасть времени и сойтись съ настоящимъ, если бы не было сверхвременнаго я, которое способно переживать настоящее и вмѣстѣ съ тѣмъ направлять актъ видѣнія (воспоминанія) на прошлое, снимая такимъ образомъ разобщеніе между ними. Отсюда становится понятнымъ и то, что прошлое мертво, не способно *само по себѣ* дѣйствовать въ настоящемъ, и то, что при соучастіи я (вспоминающаго) оно вновь начинаетъ пріобрѣтать вліяніе. Не будь сверхвременнаго я, само прошлое должно было бы, какъ это и высказываетъ Бергсонъ, въ неясныхъ, по своему смыслу двоящихся образахъ, неизмѣнно навѣки наличествовать въ настоящемъ и неотвязно дѣйствовать въ немъ, вслѣдствіе чего настоящее не могло бы кореннымъ образомъ обновиться, такъ какъ неустранимое прошлое постоянно путалось бы у него подъ ногами. Между тѣмъ, существуетъ несомнѣнный фактъ забвенія и противоположный ему фактъ живого воспоминанія; оба они осуществляются посредствомъ *цѣлесообразныхъ*

актовъ я, которое поднимаетъ въ сознание одни элементы прошлаго и настойчиво отталкиваетъ другіе. Положительную сторону этого процесса отбора подчеркнулъ именно самъ Бергсонъ въ своей книгѣ «Матерія и память»,*) а цѣлесообразный волевой характеръ также и отрицательной стороны, именно забвенія, выяснилъ Фрейдъ. Понять это цѣлесообразное приобщеніе прошлаго къ настоящему или отбрасываніе прошлаго можно лишь въ томъ случаѣ, если существуетъ субстанціальное я, которое благодаря своей сверхвременности, можетъ господствовать надъ событіями, текущими во времени.

Въ наибольшей степени господство я надъ временнымъ процессомъ обнаруживается въ актѣ *раскаянія*, прожигающаго душу до дна и отсѣкающаго прошлое такъ, что не только пережитыя событія, но и владѣвшія душой страсти внезапно отпадаютъ въ бездну времени и становятся холоднымъ предметомъ наблюденія, не содержащимъ въ себѣ больше никакого соблазна.***) Здѣсь получается разрывъ между прошлымъ и настоящимъ, нарушеніе сплошности въ той или другой изъ нитей временнаго процесса, необходимое для вступленія на путь новой жизни и осуществленія свободы я.

6. — С в о б о д а ч е л о в ѣ к а о т ъ з а к о н о в ъ ,
о п р е д ѣ л я ю щ и х ъ с о д е р ж а н і е в р е м е н -
н а г о п р о ц е с с а .

Изъ всѣхъ вопросовъ, возникающихъ при обсужде-

*) По-русски перев. А. Баудеръ, стр. 162, 192 и др.

**) См. ученіе о покаяніи о. П. Флоренскаго въ его книгѣ «Столпъ и утвержденіе истины», стр. 220 сс.

ніи свободы воли, пожалуй, наибольшія трудности представляетъ проблема отношенія между волевымъ процессомъ и законосообразностью природы. Обойти эту проблему молчаніемъ нельзя, такъ какъ подчиненіе событій закону, т. е. неотвратимое повтореніе однихъ и тѣхъ же видовъ событій при однородныхъ условіяхъ есть, быть можетъ, самая тяжелая форма рабства.

Вопросъ этотъ мы рассматриваемъ отдѣльно отъ проблемы причинности, потому что законосообразность не всегда есть причинность (напр., математическая законосообразная связь) и причинность не всегда есть законосообразность, какъ это было выяснено при изложеніи понятія динамической причинности, гдѣ показано, что причиненіе можетъ быть порожденіемъ единственнаго неповторимаго событія (индивидуальная причинность).

Отдадимъ себѣ отчетъ, что такое законъ, и тогда рѣшимъ, какое онъ имѣетъ значеніе для поведенія чело-
вѣка. Законъ есть отношеніе постоянной сопринадлеж-
ности между двумя отвлеченными элементами (или груп-
пами элементовъ), имѣющее значеніе для множества
единичныхъ случаевъ. Отвлеченные элементы, все равно,
будутъ ли это элементы идеальныхъ формъ, напр. мате-
матическихъ, или элементы реальныхъ событій, сами по
себѣ лишены динамически-творческаго характера, они
не выходятъ за предѣлы самихъ себя: не мыслимо, чтобы
отвлеченный элементъ А устанавливалъ свою необходи-
мую связь съ другимъ элементомъ В. Поэтому возникаетъ
соблазнъ для ума брать законъ, какъ цѣлое, и усматри-
вая, что одинъ и тотъ же законъ имѣетъ значеніе для
множества конкретныхъ событій въ различныхъ мѣстахъ

пространства и въ разныя времена, ставить законъ надъ событіями и считать его повелителемъ, а реальныя событія, какъ бы рабами, *подчиненными ему*. Однако такое олицетвореніе закона абсурдно: не только элементы закона, но и законъ, какъ цѣлое, есть мертвая отвлеченность, лишенная динамически-творческой силы, не способная повелѣвать чѣмъ бы то ни было.

Тѣмъ не менѣе склонность искать личнаго начала, благодаря которому многія, разбросанныя во времени и пространствѣ событія оказываются подчиненными одному и тому же правилу, правомѣрна: чтобы понять единообразіе событій, соответствующее отвлеченнымъ правиламъ, необходимо допустить сверхпространственное и сверхвременное начало, являющееся носителемъ этихъ правилъ и воплощающее ихъ въ событіяхъ. Такое начало намъ знакомо: это — конкретно-идеальный *субстанціаль-ный дѣятель*. Мы знаемъ также и то, какъ субстанціаль-ный дѣятель воплощаетъ правило въ реальномъ процессѣ; рассматривая эмпирической характеръ индивидуума, мы поняли его, какъ совокупность *автономно усвоенныхъ* правилъ дѣйствованія. Намъ остается теперь сказанное въ главѣ объ эмпирическомъ характерѣ широко примѣнить къ системѣ природы, понимая связь законовъ природы съ субстанціальными дѣятелями *по аналогіи съ юридическими законами*.

Выше юридическаго закона стоитъ законодательная власть, устанавливающая законъ, но могущая также и отмѣнить его. Далѣе, воплощеніе закона въ жизни предполагаетъ также лицъ, *усваивающихъ* законъ, напр. исполнительную власть, которая выполняетъ требованія

закона, но можетъ и игнорировать законъ, не распорядиться во время и т. п., и тогда законъ окажется не осуществленнымъ, такъ какъ нѣтъ налицо какого либо изъ условій реализаціи его.

Аналогичные факторы могутъ быть найдены и въ области законовъ природы, а также примѣнимости ихъ къ человѣку. Въ самомъ дѣлѣ, законъ природы также можетъ содержать въ себѣ условіе, зависящее отъ воли человѣка, и тогда примѣненіе его окажется находящимся во власти человѣка. Однако прежде, чѣмъ обратиться къ болѣе подробному развитію этой мысли, отмѣтимъ во избѣжаніе недоразумѣній, что не всѣ законы содержатъ въ себѣ волевой, динамическій моментъ и потому не всѣ законы находятся во власти субстанціальныхъ дѣятелей. Таковы, напр., математическіе законы, законы чиселъ, пространственныхъ формъ и т. п. Въ положеніи— «двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою», « $40 : 20 = 2$ » или въ квадратномъ уравненіи, какъ выраженіи кривой, принадлежащей къ числу коническихъ сѣченій, нѣтъ ничего, что могло бы находиться во власти человѣческой воли. Если утромъ пѣвецъ пѣлъ сорокъ минутъ, а вечеромъ — двадцать минутъ, то геометрическое отношеніе между длительностью этихъ двухъ актовъ выражается числомъ два, и нѣтъ такой силы, которая могла бы при наличествованіи данныхъ, указанныхъ въ первой половинѣ сужденія (40 и 20 минутъ), отмѣнить содержаніе второй половины сужденія (отношеніе выразимое числомъ 2). Такой характеръ имѣютъ всѣ законы идеальныхъ формъ, являющіеся условіемъ возможности *системы космоса*. Конкретно-

идеальные субстанціальныя дѣятели суть, согласно своей первоюданной сущности, носители этихъ формъ, и всѣ дѣйствованія они необходимо осуществляютъ сообразно этимъ формамъ. Какъ уже сказано выше, тожество этихъ формъ для всѣхъ дѣятелей создаетъ *отвлеченное единосущіе* дѣятелей.

Не только законы идеальныхъ формъ не зависятъ отъ воли человека и другихъ субстанціальныхъ дѣятелей. Также и среди законовъ, касающихся *содержанія* реального бытія, есть принципы, не обусловленные измѣнчивымъ факторомъ воли субстанціальныхъ дѣятелей. Таково, напр., положеніе: всякое дѣйствіе, въ составъ котораго входитъ отрицательная цѣнность, доставляетъ дѣятелю (хотя бы отчасти) чувство неудовлетворенія. Такіе законы являются условіемъ *осмысленности міра*. Къ ихъ числу принадлежатъ, напр., *законы іерархіи цѣнностей*.

Законы, усвоеніе которыхъ не зависитъ отъ воли дѣятеля, очерчиваютъ сторону *гетерономіи* проявленій дѣятеля. Однако эта гетерономія не уничтожаетъ свободы; она лишь создаетъ условія возможности дѣятельности вообще и цѣнности ея. Эти условія образуютъ *космическую структуру*, въ рамкахъ которой открывается просторъ для безконечно разнообразныхъ дѣятельностей. Въ системѣ пространственно-временнаго порядка или числовыхъ формъ умѣщаются содержанія дѣятельностей даже и *противоположныхъ другъ другу по своему направленію, цѣнности и значенію* для міра. Поэтому наличность такихъ необходимыхъ формъ не есть уничтоженіе свободы. Нелѣпо было бы утверждать, что я лишень

свободы въ виду существованія закона « $2 \times 2 = 4$ » или въ виду закона, согласно которому, если я совершу дѣяніе, причиняющее страданіе какому либо существу, то и самъ я навѣрное буду хотя бы частично неудовлетворенъ своею дѣятельностью. Основаній для жалобъ на лишеніе свободы у насъ нѣтъ потому, что, за вычетомъ законовъ, обуславливающихъ единство и осмысленность міра и опредѣляющихъ лишь чрезвычайно абстрактно нѣкоторыя стороны нашихъ дѣятельностей, *всѣ остальные законы природы не имѣютъ абсолютной власти надъ нашимъ поведеніемъ.*

Защитники свободы воли давно уже указываютъ на то, что въ конкретномъ единичномъ событіи законами опредѣлены только тѣ или другія отвлеченныя стороны, но индивидуальное явленіе не исчерпывается этими отвлеченными сторонами, въ немъ всегда есть *индивидуальный остатокъ*, не объяснимый никакими законами, не подчиненный имъ. *В. Штернъ* въ своей книгѣ «Person und Sache» говоритъ, что причинная законосообразность есть «сѣтка, охватывающая цѣлое бытія, но не покрывающая его сплошно (weltdicht): сквозь ея петли вездѣ проскальзываетъ hic et nunc et tunc» (здѣсь, теперь и такъ).*)

Если бы такія содержанія душевной жизни, какъ вражда, ненависть, любовь возникали неотвратимо законосообразно и независимость отъ закона сводилась бы лишь къ тому, что только *индивидуальный оттенокъ* ихъ оставался бы не опредѣленнымъ закономъ, тогда

*) W. Stern, Person und Sache, I т., 1906, стр. 375.

нельзя было бы говорить о свободѣ. Разсужденія Штерна указываютъ на нѣчто большее. Онъ говоритъ, что законъ всегда имѣетъ форму условнаго сужденія, а дѣйствительность выражается въ категорическомъ сужденіи «здѣсь теперь происходитъ то-то и то-то», и никакое нагроможденіе законовъ не содержитъ въ себѣ полнаго основанія для перехода отъ нихъ къ примѣненію ихъ въ данномъ случаѣ; отсюда ясно, что «для осуществленія закона необходимъ еще конкретный дополнительный факторъ» (стр. 375). Къ выясненію этого *конкретнаго фактора* и его отношенія къ закону я и приступаю теперь.

Согласно тому, что было сказано выше, насъ интересуютъ теперь не законы идеальныхъ формъ, а законы реального теченія событій. Составъ cadaго изъ этихъ ~~законовъ~~ слѣдующій: при наличности такой-то совокупности условій (напр. А В С D) наступитъ такое то послѣдствіе (F); стоитъ одному изъ условій не наступитъ, не наступитъ и слѣдствіе, такъ какъ совокупность наличныхъ данныхъ окажется не тою, къ которой относится законъ. Эта условность есть существо закона, и она то именно обезпечиваетъ возможность свободы тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о реальномъ временномъ процессѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какіе законы имѣютъ такое значеніе для поведенія, что въ отношеніи къ нимъ можно было бы говорить о свободѣ или не свободѣ человѣческой воли? Это — законы, касающіеся содержанія тѣхъ событій, которыя имѣютъ характеръ *проявленія самаго человеческого я*, тѣхъ, которыя имѣютъ характеръ не «даннаго мнѣ», а подлинно «моего» стремленія и дѣйствія, соотвѣтствен-

наго ему. Но мы видѣли уже, что стремленіе не навязывается человѣку извнѣ ни средою, ни даже собственнымъ тѣломъ; оно также не навязывается человѣку изнутри, поскольку онъ обладаетъ сверхкачественною творческою силою; оно можетъ, правда, повторяться въ однообразной формѣ, можетъ превратиться въ *автономно усвоенное правило* реакціи, дѣйствующее до тѣхъ поръ, пока реакція удовлетворяетъ индивидуума, однако можетъ настать моментъ, когда я отмѣнитъ прежній типъ дѣйствованія и творчески поставитъ на его мѣсто новыя стремленія и, соотвѣтственно имъ, новый типъ дѣйствованія. Назовемъ тотъ моментъ событія, который представляетъ собою переходъ отъ сверхкачественной творческой силы я въ сферу окачествованія, словомъ *волевой моментъ* или, лучше, имѣя въ виду субстанціальныя дѣятелей низшей, чѣмъ человѣкъ, ступени развитія (съ психоидными, а не съ психическими проявленіями), назовемъ его *динамическимъ моментомъ*.

Поскольку въ «моемъ» проявленіи этотъ моментъ несомнѣнно находится въ *моей* власти, постольку законъ не имѣетъ абсолютнаго господства надо мною. Осуществленіе закона въ данномъ конкретномъ случаѣ всегда оказывается зависящимъ отъ *автономно установленнаго мною правила* моего поведенія. Покажемъ это на конкретномъ случаѣ, и возьмемъ примѣръ изъ области наиболѣе распространенныхъ процессовъ, подчиненныхъ законамъ, точно установленнымъ и, повидимому, абсолютно изъятымъ изъ вѣденія чьей бы то ни было воли. Таковы, напр. явленія столкновенія двухъ тѣлъ и возникающаго отсюда измѣненія ихъ движенія. Тѣло быстро

бѣгущаго человѣка, съ разгона наталкивающагося на меня, сдвигаетъ меня съ мѣста въ такомъ направленіи и съ такою скоростью, какъ это опредѣлено законами механики. Можно ли говорить о свободѣ человѣка даже и отъ этого закона? — Да, можно. Въ самомъ дѣлѣ, примемъ во вниманіе, что столкновение двухъ тѣлъ А и В есть не просто *дѣйствіе* А на В, а *взаимодѣйствіе* А и В, толканіе, производимое тѣломъ А, и отталкиваніе, производимое тѣломъ В. Если стремленіе А произвести толчокъ, не встрѣтится со стремленіемъ В произвести отталкиваніе, то вовсе не состоится толчокъ. Толкнуть можно только того, кто самъ толкается. Но самому производить толканіе или, въ данномъ случаѣ, отталкиваніе — это значитъ (согласно динамистической теоріи матеріи, соединенной съ ученіемъ о конкретно-идеальномъ субстанціальномъ дѣятелѣ) проявлять свою сверхкачественную творческую силу въ формѣ окачественнаго акта отталкиванія; отъ этого акта субстанціальныи дѣятель можетъ воздержаться и тогда толчка не будетъ.*)

Если бы Брандъ Ибсена, покинутый всѣми въ горахъ, понявъ всѣмъ сердцемъ своимъ, что Богъ есть Любовь, вступилъ ко всему міру въ отношеніе благост-

*) Именно эту самостоятельную активность тѣлъ даже и въ ихъ механическихъ взаимоотношеніяхъ имѣетъ въ виду динамистъ и монадологъ Лейбницъ, говоря «при ударѣ тѣлъ каждое изъ нихъ претерпѣваетъ дѣйствіе только по причинѣ своей собственной упругости»; см. его «Новая система природы и общеніе между субстанціями» (по русски въ сборникѣ «Избранныя философскія сочиненія Лейбница»; стр. 128. См. тамъ же въ статьѣ «О природѣ въ самой себѣ», стр. 165).

наго пріятія его, то тѣло его преобразилось бы и горный обваль не раздавилъ бы его: камни и глыбы льда пронеслись бы сквозь него, а онъ непоколебимо стоялъ бы на прежнемъ мѣстѣ, подобно тому, какъ радуга неподвижно стоитъ въ брызгахъ водопада среди бѣшеной суеты капель воды.

Для нагляднаго поясненія своей мысли я взялъ крайній примѣръ внезапнаго перехода изъ одного царства бытія въ другое*), имѣя въ виду къ тому же превращеніе, захватившее не только индивидуальное, но и коллективное тѣло высоко развитаго дѣятеля. Закончимъ анализъ, пользуясь этимъ примѣромъ, и тогда уже перейдемъ къ другимъ, болѣе простымъ случаямъ.

Чудесная независимость Бранда отъ грубыхъ условій матеріальнаго бытія *не была бы нарушеніемъ законовъ толчка*. Она была бы только результатомъ созданія условій, къ которымъ законы толчка по самой своей сущности *непримѣнимы*. Въ самомъ дѣлѣ, законы толчка относятся къ двумъ встрѣчающимся въ пространствѣ *тѣламъ*, разумѣя подъ словомъ тѣла *матеріальную тѣлесность*, т. е. *непроницаемую* объемность, создаваемую взаимнымъ отталкиваніемъ. Между тѣмъ, въ приведенномъ примѣрѣ встрѣчаются въ пространствѣ матеріальное тѣло и тѣло преобразенное (проницаемое).

Понять и допустить превращеніе непроницаемаго тѣла въ проницаемое можно, отдавъ себѣ отчетъ въ томъ, что законъ физики есть *абстрактная* формула, выражающая необходимую связь *отвлеченныхъ*, т. е. *не само-*

*) См. о Преображеніи выше.

стоятельныхъ сторонъ бытія: въ самомъ дѣлѣ, матерія есть *не субстанція*, а только *процессъ*; выше матеріальнаго процесса существуетъ самостоятельное конкретное начало, именно субстанціальный дѣятель, который осуществляетъ этотъ процессъ и его законосообразную форму, но можетъ отмѣнить процессъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не дать мѣста и воплощенію закона.

Дѣйствительно, ничто не обязываетъ сверхвременнаго и сверхпространственнаго дѣятеля имѣть *матеріальное* тѣло, т. е. совершать въ пространствѣ дѣйствованія отталкиванія, создающія непроницаемые объемы. Матеріальное тѣло кажется неустранимымъ лишь тому, кто принимаетъ непроницаемые объемы за субстанціи, т. е. абсолютируетъ и субстанціализируетъ ихъ, принимая матерію за первичное (не производное ни изъ чего) вѣчное, незыблемое бытіе. Стоитъ освободиться отъ этого заблужденія, и станетъ ясно, что стремленіе занять мѣсто X, исходящее отъ деятеля A, приведетъ къ толчку лишь въ томъ случаѣ, если другой дѣятель B отвѣтитъ ему противоположнымъ стремленіемъ отталкиванія. Такая реакція есть динамическій моментъ, переходъ отъ сверхкачественной силы къ окачествованію ея и проявленію въ видѣ дѣйствованія; такой переходъ можетъ правильно повторяться множество разъ, но *закона такого перехода нѣтъ и не можетъ быть*, такъ какъ связь сверхкачественности и качества по самому существу своему не есть нѣчто могущее подпасть подъ *опредѣленный* типъ сочетанія, т. е. спуститься въ область отвлеченныхъ опредѣленностей. Многократное повтореніе одного и того же типа реакціи есть только указаніе на то, что дан-

ный субстанціальныи дѣятель выработалъ нѣкоторый способъ поведенія (черту эмпирическаго характера), до поры до времени удовлетворяющій его, автономно установилъ нѣкоторое *правило* реакціи, но такъ же автономно можетъ и отмѣнить его.

Такимъ образомъ, всякій законъ природы, содержащій въ себѣ динамическій моментъ, выражаетъ необходимую связь событій, которая есть налицо въ томъ мѣстѣ и времени, гдѣ есть, кромѣ остальныхъ условій закона, также и упомянутый въ немъ или подразумеваемый динамическій моментъ, не подчиненный никакимъ законамъ, въ лучшемъ случаѣ подчиненный лишь отмѣняемому правилу. Поэтому слѣдуетъ различать абстрактно мыслимую *гипотетическую* законосообразность природы и конкретно находимую въ единичныхъ случаяхъ большую или меньшую *правильность* теченія ея событій.

Не слѣдуетъ думать, будто свобода отъ законовъ присуща только человѣку. Она принадлежитъ всѣмъ субстанціальнымъ дѣтелямъ, какъ носителямъ сверхкачественной силы, но, само собою разумѣется, чѣмъ ниже ступень развитія дѣтеля, тѣмъ рѣже онъ обнаруживаетъ творческое своеобразіе, тѣмъ болѣе проявленія его оказываются однообразно подчиненными однимъ и тѣмъ же правиламъ. Однако даже и столь элементарное явленіе, какъ взаимное отталкиваніе любыхъ двухъ субстанціальныхъ дѣтелей, напр. дѣтелей, лежащихъ въ основѣ атома азота и атома кислорода, или въ основѣ двухъ электроновъ, должно считаться лишь правильно повторяющимся, но не абсолютно необходимымъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно сказанному, вовсе не требуется

думать, будто прекращеніе отталкиванія возможно лишь въ формѣ Преображенія, т. е. абсолютнаго отказа отъ этого типа дѣятельности. Можетъ быть, въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ, субстанціальный дѣятель не совершаетъ отталкиваній въ отношеніи къ какому нибудь другому дѣятелю, продолжая совершать ихъ въ отношеніи ко всѣмъ остальнымъ дѣтелямъ. Можетъ быть, въ тканяхъ организма животныхъ и растений нѣкоторыя цѣли достигаются именно посредствомъ такой частичной отмѣны даже столь основнаго, примитивнаго явленія природы, какъ взаимная непроницаемость тѣлъ (точнѣе, матеріальной тѣлесности дѣятелей).

Изслѣдуя проявленія человѣка, принадлежащія къ болѣе высокой сферѣ, чѣмъ процессы матеріированія, именно изучая психическія дѣятельности, еще легче придти къ мысли, что динамическій моментъ въ нихъ не подчиненъ законамъ, что даже тамъ, гдѣ наблюдается однообразіе проявленій, правило повторенія ихъ усвоено автономно. Индивидуумъ, отвѣчающій вспышкой гнѣва на всякое сопротивленіе себѣ воли другихъ людей, не находитъ въ своей душѣ эту реакцію, а самостоятельно вырабатываетъ ее, и лишь въ послѣдствіи, когда она глубоко укоренится, онъ уже отчасти находится въ ея власти, такъ какъ эмоція гнѣва содержитъ въ себѣ много элементовъ, доступныхъ автоматизаціи, т. е. осуществляемыхъ низшими центрами тѣла. Поэтому, согласно ученію Штерна, можно понимать *«всѣ сущіе законы, какъ возникшіе, и во всякой косности (самосохраненіи, устойчивой законосообразности) видѣть лишь метафизическій минимумъ, представляющій собою осадокъ прежнихъ*

творческихъ актовъ и необходимую основу для все новыхъ и новыхъ творческихъ актовъ». «Wo Leben erstarrt, da türmt sich das Gesetz» («гдѣ жизнь окаменѣваетъ, тамъ вздымается башня закона»), ссылается Штернъ на гениальный афоризмъ Ницше для поясненія своей мысли*)

Такія упроченныя проявленія, какъ воспріятіе пѣвцомъ нотнаго знака и воспроизведеніе соотвѣтствующаго звука служатъ необходимою основою для все болѣе и болѣе сложныхъ творческихъ достиженій артиста и потому заслуживаютъ сохраненія; наоборотъ, проявленія укоренившейся вспыльчивости даютъ все болѣе и болѣе отрицательныя послѣдствія и заслуживаютъ искорененія. Зависимость такой черты характера отъ индивидуума, а не индивидуума отъ нея обнаруживается въ томъ, что онъ можетъ осудить недостатокъ своего характера, начать энергичную борьбу съ нимъ и выработать новыя правила поведенія. Толчкомъ къ такой борьбѣ, обыкновенно, служитъ какая нибудь безобразная вспышка гнѣва, приведшая къ несправедливому поступку или къ чьему нибудь страданію или пониженію достоинства самого гнѣвающагося и т. п. Поэтому детерминистъ, наблюдая подобный фактъ, возразитъ намъ, что отмѣна прежняго типа поведенія возникла не свободно, а необходимо, что она причинно и законосообразно обусловлена опытомъ и переживаніями индивидуума. На это мы отвѣтимъ, что детерминистъ смѣшиваетъ слѣдующія различныя понятія: наличность повода, мотива, основанія для новаго рѣшенія и причинно необходимую законосообраз-

*) S t e r n, стр. 396.

разность наступленія новаго рѣшенія. Онъ воображаетъ, что неподчиненность рѣшенія *закону* и вообще какой бы то ни было необходимости требуетъ непременно *безсмысленной капризности* рѣшенія. Между тѣмъ, *арбитраризмъ**) защищаемый мною, есть ученіе объ *осмысленной индетерминированности рѣшеній*. Именно для того, чтобы поведеніе индивидуума имѣло нравственный смыслъ, рѣшенія его должны быть не подчиненными закону, но они должны исходить *изъ цѣлнностныхъ основаній*. Однако, основаніе, имѣемое дѣятелемъ въ виду, не производитъ рѣшенія: дѣйствующая причина есть сверхкачественное я, стоящее выше всѣхъ мотивовъ, поводовъ, основаній, правилъ и т. п., оно остается всегда источникомъ и господиномъ рѣшенія.

Заканчивая обсужденіе вопроса о независимости рѣшеній индивидуума отъ законосообразности природы, мы можемъ резюмировать защищаемое нами ученіе слѣдующимъ образомъ. Соображенія о гипотетическомъ характерѣ законовъ реального бытія и о зависимости воплощенія ихъ въ жизнь отъ динамическаго момента показываютъ, *какъ возможно*, чтобы индивидуумъ былъ независимъ отъ законосообразности природы: именно, это возможно, если динамическій моментъ поведенія не подчиненъ законамъ реального бытія. Въ пользу же того, что динамическій моментъ дѣйствительно не подчиненъ законамъ реального бытія, у насъ есть два доказательства.

*) Терминъ *индетерминизмъ* неудобенъ, такъ какъ онъ имѣетъ отрицательное и потому неопредѣленное значеніе. Поэтому я буду называть свое ученіе о свободѣ воли *арбитраризмомъ*. Терминъ этотъ предложенъ мнѣ академикомъ Ф. Ф. Зѣлинскимъ.

Во-первыхъ, мы имѣемъ *непосредственное сознание господства* я надъ собственными его проявленіями во времени. Во-вторыхъ, *умозрѣніе* устанавливаетъ съ абсолютною убѣдительностью, что законосообразная связь можетъ существовать только между двумя *отвлеченными определенностями*, и что она невозможна тамъ, гдѣ, съ одной стороны, стоитъ сверхкачественное я и его сверхкачественная сила, а, съ другой стороны, окачественное дѣйствование этого я во времени.

Нѣкоторые законы, напр. математическія формы, неизбѣжно воплощаются во всякомъ пространственно-временномъ реальномъ процессѣ, (всякій объемъ, напр., содержитъ въ себѣ всѣ пространственныя образованія, кубы, шары, эллипсы, круги и т. п. со всѣми ихъ законосообразностями). Это однако не мѣшаетъ тому, чтобы дѣйствующее я сохраняло сознание господства надъ своими реальными проявленіями. Въ самомъ дѣлѣ, какъ законы идеальныхъ формъ, математическіе принципы не подчинены ничьей волѣ. Однако воплощеніе ихъ въ реальномъ бытіи зависитъ отъ воли дѣятеля, по крайней мѣрѣ въ томъ смыслѣ, что дѣятель могъ бы отказаться совсѣмъ отъ вступленія въ реальный процессъ: разочаровавшись въ міровомъ бытіи, онъ могъ бы отказаться совершенно отъ проявленій во времени и пространствѣ, обречь себя на окончательную смерть, смерть «вторую», болѣе полную чѣмъ смерть тѣлесная: подобно Ивану Карамазову онъ могъ бы заявить: «свой билетъ на входъ спѣшу возвратить обратно», «билетъ Ему (Богу) почтительнѣйше возвращаю».

Конечно, въ глазахъ христіанина такой поступокъ

есть проявленіе безумной гордыни и дерзкаго своеволія а по Шопенгауеру и Гартману, это—идеальное завершеніе челоуѣческаго поведенія.

Отмѣна прежняго правила дѣйствованія, производимая нерѣдко субстанціальнымъ дѣятелемъ, осуществляется въ такой формѣ, которая содержитъ въ себѣ косвенное подтвержденіе свободы воли въ смыслѣ неподчиненности ея законамъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ природѣ весьма распространены случаи, когда новое явленіе возникаетъ только вслѣдствіе прибавки новаго условія, измѣняющаго теченіе событій, однако такъ, что прежній типъ дѣйствованія при этомъ не отмѣняется и въ измѣненіи теченія событій нѣтъ ничего, что ярко свидѣтельствовало бы о свободѣ. Желѣзная пластинка, выпущенная изъ руки, падаетъ на землю подъ вліяніемъ силы тяготѣнія; но если надъ нею находится магнитъ достаточной силы, она не упадетъ, а, наоборотъ, поднимется вверхъ къ магниту. Дѣйствіе закона тяготѣнія здѣсь не отмѣнено, оно только замаскировано: прибавка новой слагаемой къ дѣйствующимъ на пластинку силамъ даетъ движеніе *по равнодѣйствующей*. И въ психической сферѣ встрѣчаются случаи, когда прибавка новаго условія измѣняетъ поведеніе, однако такъ, что, подвергнувъ его анализу, можно найти въ немъ двѣ слагаемыя — одну, обусловленную прежними условіями, а другую, соответствующую новому условію. Такъ Фрейдъ въ своей книгѣ «Психопатологія обыденной жизни» рассказываетъ слѣдующій случай: господинъ А., пріѣхавъ въ курортъ, познакомился съ В., сошелся съ нимъ, охотно бесѣдовалъ на прогулкахъ и за чашкою кофе. Черезъ нѣсколько времени къ А. пріѣхала жена;

встрѣтившись съ В въ саду ресторана у столика, гдѣ стояло три стула, А любезно поздоровался съ В., обмѣнялся съ нимъ нѣсколькими фразами, но при этомъ положилъ свой плащъ на третій, пустой стулъ, какъ бы выражая этимъ поступкомъ свое нежеланіе, чтобы В присоединился къ обществу его и его жены.

Иное строеніе присуще тѣмъ случаямъ, гдѣ свобода выражается въ *отмѣнѣ* прежняго типа поведенія. Самовластный глава семьи, подчиняющій своей капризной волѣ каждый шагъ жены и дѣтей, можетъ вызвать своимъ самодурствомъ тяжелую драму и, переживъ глубокое потрясеніе, испытать переворотъ, послѣ котораго начисто откажется отъ вмѣшательства въ сферу чужой свободы. Въ такомъ измѣненіи поведенія прежнее правило просто отпадаетъ, *а не входитъ, какъ равнодѣйствующая*, въ новое теченіе событій.

Ученіе, утверждающее, что воплощеніе закона зависитъ отъ субстанціального дѣятеля, такъ что не дѣятель подчиненъ закону, а законъ — дѣятелю вызоветъ вопль о гибели науки. Для современнаго человѣчества наука стала кумиромъ, которому оно готово принести безчисленныя жертвы, по крайней мѣрѣ на словахъ, — готово даже пожертвовать своимъ достоинствомъ. Послѣшимъ поэтому успокоить поклонниковъ науки. Во-первыхъ, изложеннымъ ученіемъ ни на іоту не затронута математика и всѣ науки, поскольку онѣ устанавливаютъ законы, содержащіе въ себѣ условія единства и осмысленности міра. Во-вторыхъ, нисколько не затронуты историческія науки объ индивидуальномъ. И, наконецъ, въ третьихъ, даже науки о законахъ реального бытія, физика, химія и т.п.

не затронуты этимъ ученіемъ, поскольку рѣчь идетъ объ условныхъ системахъ: «если есть А В С Д, есть Е F G Н.»

Итакъ, наука не поколеблена ученіемъ о свободѣ, однако *практическое примѣненіе* ея, именно использованіе науки для *предсказаній* единичныхъ событій, до нѣкоторой степени задѣто арбитратизмомъ. Если существуетъ лишь большая или меньшая *правильность* возникновенія единичныхъ событій, но не абсолютно необходимая закономерность, то научныя предсказанія *не могутъ имѣть абсолютной достовѣрности*, они могутъ лишь достигать болѣе или менѣе высокой степени вѣроятности. Тѣмъ не менѣе никакого крушенія практической цѣнности науки отъ этого не получается. Даже и детерминистъ долженъ признать, что фактически тѣ предсказанія, которыя считаются образцомъ точности и достовѣрности, напр. предсказаніе солнечныхъ затменій, въ дѣйствительности не обладаютъ абсолютною достовѣрностью. Утверждая это, я имѣю въ виду вовсе не возможность чудеснаго преображенія луны, а другія въ высшей степени естественныя условія, напр. возможность столкновенія солнца, земли или луны съ какимъ-нибудь неизвѣстнымъ еще тѣломъ и вслѣдствіе этого нарушеніе тѣхъ условій, исходя изъ которыхъ астрономы предсказываютъ затменія.

Основное различіе между детерминизмомъ и арбитратизмомъ въ ученіи о предсказаніяхъ заключается въ томъ, что, согласно детерминизму, наука, достигшая *идеальной* ступени развитія, способна была бы, исходя изъ законовъ природы и знанія наличнаго распредѣленія событій, давать абсолютно точныя предсказанія, тогда какъ сторонникъ арбитратизма утверждаетъ, что ни на какой ступени

развитія знанія нельзя, исходя изъ законовъ природы и наличнаго распредѣленія событій, дать абсолютно точное предсказаніе.

Но оставляя въ сторонѣ это принципиальное различіе, и детерминизмъ, и арбитрализмъ должны согласиться въ томъ, что фактически въ настоящее время предсказанія единичныхъ событій, дѣлаемые человѣкомъ на основаніи законовъ природы, не имѣютъ абсолютной достовѣрности, и все же это обстоятельство не уничтожаетъ практической цѣнности науки. Въ особенности тогда, когда рѣчь идетъ о процессахъ на низшей ступени природы, гдѣ творческая индивидуальность дѣателя проявляется рѣдко, и еще болѣе тогда, когда рѣчь идетъ о законахъ массовыхъ проявленій множества единичныхъ дѣателей (напр. расширение такого-то сорта стали отъ повышения температуры въ опредѣленныхъ узкихъ предѣлахъ), предвидѣніе будущаго и расчетъ, основанный на немъ, вполне соответствуетъ современнымъ практическимъ требованіямъ человѣка.

Заканчивая разсмотрѣніе вопроса о свободѣ дѣателя отъ законовъ природы, я съ особеннымъ удовольствіемъ приведу мнѣніе Э. Бехера, о законосообразности природы вообще, выработанное имъ на основаніи гносеологическихъ соображеній, безъ связи съ проблемою свободы. «Предположеніе законосообразности (въ противоположность болѣе неопредѣленному предположенію правильности)», говоритъ Бехеръ, «не можетъ считаться безусловнымъ требованіемъ здраваго человѣческаго разсудка. Оно не находитъ достаточной опоры въ доселѣшнемъ опытѣ. Оно также не можетъ считаться жизненно необхо-

димымъ въ такомъ же смыслѣ, какъ болѣе неопредѣленное предположеніе правильности: въ самомъ дѣлѣ, мы можемъ до извѣстной степени предсказывать будущее и заботиться о немъ, если ходъ міровыхъ событій придерживается твердыхъ правилъ въ большинствѣ случаевъ и довольно точно, однако не съ абсолютной строгостью».*)

7. Свобода человѣка отъ Бога.

Отъ многихъ условій, повидимому, сковывающихъ волю человѣка, онъ оказался свободнымъ, но есть еще одно высочайшее условіе мірового бытія, опредѣляющее міръ, столь глубоко и всесторонне, что можетъ показаться, будто рядомъ съ Нимъ невозможна никакая свобода. Въ самомъ дѣлѣ, согласно ученію, изъ котораго мы исходимъ, міру и человѣку не присуща *aseitas* (бытіе, получившее начало отъ себя самого). Богъ — Творецъ, человѣкъ — Его тварь. Отсюда, повидимому, съ неотразимою очевидностью вытекаетъ, что всѣ проявленія человѣка имѣютъ конечною своею причиною Бога, и о свободѣ человѣка говорить не приходится. *Шопенгауеръ* утверждаетъ, что если Богъ творитъ субстанцію, то отвѣтственность за поступки человѣка падаетъ на Бога:**) и въ самомъ дѣлѣ, *operari sequitur esse*, но *esse* сотворено Богомъ, слѣдовательно, въ конечномъ итогѣ Богъ есть причина

*) E. B e c h e r, *Naturphilosophie*, 1914 (въ «*Die Kultur der Gegenwart*», VII, Abth., I. Band, стр. 117).

***) S c h o p e n h a u e r, *Die Freiheit des Willens*, стр. 452, (Reclams Universalbibliothek).

всего, что дѣлаетъ человѣкъ. Такое пониманіе отношенія между Творцомъ и тварью соотвѣтствуетъ словамъ Феклы въ «Женитьбѣ» Гоголя объ одномъ надворномъ совѣтникѣ: «Такой ужъ у него нравъ то странный былъ: что ни скажетъ слово, то и совретъ. Что же дѣлать, такъ ужъ ему Богъ далъ; онъ то и самъ не радъ, да ужъ не можетъ, чтобы не прилгнуть, — такая ужъ на то воля Божія».

Если бы таково было отношеніе между Творцомъ и тварью, никакая *теодицея* была бы невозможна: пришлось бы утверждать, что самъ Творецъ міра есть причина зла, царящаго въ мірѣ. А попытка избѣжать этого вывода путемъ утвержденія, что Богъ сотворилъ людей свободными, по мнѣнію Виндельбанда и многихъ другихъ философовъ, даетъ лишь «чисто словесное разрѣшеніе» трудной проблемы.*) И дѣйствительно, въ эти слова нельзя было бы вложить никакого смысла, если бы творческій актъ Бога былъ подобенъ нашей причинной дѣятельности, создающей изъ зубчатыхъ колесъ, стрѣлокъ и т. п. часовой механизмъ или строящей дома изъ кирпичей и т. д., т. е. если бы дѣятельность Бога создавала лишь *отвлеченныя определенности*.**) Въ такомъ случаѣ субстанціальное ядро личности сводилось бы къ тому, что называется *эмпирическимъ характеромъ*, и свобода была бы невозможна. Но мы уже видѣли, что первоэданное ядро

*) Виндельбандъ, О свободѣ воли, перев. Фитермана, стр. 98.

**) Объ отличіи абсолютнаго творенія, присущаго Богу, отъ причинной дѣятельности, см. мою книгу «Міръ какъ органическое цѣлое».

личности есть *сверхкачественное* я, какъ носитель сверхкачественной *силы*. Кто усматриваетъ это, тотъ видитъ, что положеніе «Богъ сотворилъ человѣка свободнымъ» не есть наборъ пустыхъ словъ, оно содержитъ въ себѣ опредѣленный смыслъ и дѣйствительно даетъ ключъ къ рѣшенію мучительнѣйшихъ проблемъ всего міровоззрѣнія. Только свободныя существа могутъ быть носителями нравственнаго добра и другихъ абсолютныхъ цѣнностей. Только свободныя существа, добровольно вступающія на путь единенія съ Богомъ, какъ живымъ идеаломъ совершенства, заслуживаютъ имени сыновъ Божіихъ. Только свободное существо способно самостоятельно участвовать въ дѣйствиіи Божіемъ, или входитъ въ живой *советъ* съ Богомъ.*)

Свобода есть условіе высочайшаго достоинства тварей Божіихъ. Безъ свободы нѣтъ добра. Поэтому понятно, что твореніе міра только въ томъ случаѣ имѣетъ возвышенный смыслъ, если возможно, чтобы твари Божіи были не автоматами, а свободными существами. Но надо помнить, что свобода есть *дѣйствительно свобода* — открытый путь вверхъ или внизъ, предоставленный самостоятельному, ничѣмъ не вынуждаемому рѣшенію тварей Божіихъ. Въ свободѣ таится *возможность* и высочайшаго добра и низменнѣйшаго зла. Богъ надѣлилъ свои творенія вмѣстѣ со свободою всѣми средствами для осуществленія добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступаетъ на путь зла, то начало этого зла кроет-

*) Вл. Соловьевъ, «Исторія и будущность теократіи», собр. соч. Вл. Соловьева, т. IV, стр. 302.

ся только въ самомъ этомъ существѣ и отвѣтственность за зло падаетъ на него цѣликомъ. Однако, самое это порицаніе того существа, которое совершило зло, содержитъ уже въ себѣ, по словамъ бл. *Августина*, хвалу Богу, такъ какъ совершить зло можетъ лишь существо, надѣленное свободою для осуществленія добра.*) Возможность (но не дѣйствительность) зла есть условіе возможности и дѣйствительности добра.

Отношеніе Бога къ міру не ограничивается твореніемъ сверхвременныхъ субстанціальныхъ дѣятелей; также и проявленія ихъ во времени совершаются согласно съ волею Божіею, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ *попущенія*. «Не двѣ ли малыя птицы продаются за ассарій? И ни одна изъ нихъ не упадетъ на землю безъ воли Отца вашего; у васъ же и волосы на головѣ всѣ сотчены». (Мат. 10, 29-30). Понять, какъ возможно такое всеохватывающее значеніе воли Божіей для міра на ряду съ самостоятельностью и даже свободою тварей, попытался *Лейбницъ*, ученіе котораго о твореніи міра можно выразить слѣдующимъ образомъ. Въ разумѣ Бога содержится безчисленное множество идей всѣхъ возможныхъ міровъ; какъ головокружительно необъятно число этихъ идей, можно отдать себѣ отчетъ, принявъ во вниманіе, что дѣятельныя существа свободны, слѣдовательно, каждый дѣятель совершая поступокъ, стоитъ передъ множествомъ возможностей и, если онъ свободно реализуетъ одну изъ нихъ, то весь міръ въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи пріобрѣтаетъ иное

*) S. Aurelii Augustini, De libero arbitrio, кн. III, гл. XIII

строение и содержание, чѣмъ то, какое онъ имѣлъ бы, еслибы дѣятель осуществилъ другую возможность. Однако это безчисленное множество вариаций мировъ существуетъ лишь въ идеѣ, какъ возможность, и только одинъ изъ нихъ посредствомъ творческаго «Fiat» («Да будетъ») Бога, переведенъ изъ сферы возможнаго въ область дѣйствительнаго. Какой же изъ возможныхъ мировъ сотворенъ Богомъ, т. е., будучи надѣленъ мощью, допущенъ къ превращенію возможнаго въ дѣйствительное? — наилучшій изъ мировъ, т. е. тотъ, въ которомъ существуетъ наибольшее совершенство, возможное среди множества свободныхъ дѣятелей. Избраніе одного міра изъ множества опредѣляется *не разумомъ* Бога (напр. не требованіемъ непротиворѣчивости, которое входитъ въ строение всякаго возможнаго міра и вездѣ одинаково осуществлено, какъ въ лучшемъ, такъ и въ менѣе совершенныхъ возможныхъ мірахъ), а *волею* Бога, направленною на высшее возможное благо. Поэтому, когда осуществляется событіе, котораго вслѣдствіе свободы дѣятелей могло бы и не быть, съ увѣренностью можно сказать «значить, такъ лучше»: всякое другое событіе дало бы въ цѣломъ мірѣ, содержащій въ себѣ менѣе добра, чѣмъ нашъ дѣйствительный міръ. Согласно терминологіи Лейбница, во всякой точкѣ міра, гдѣ изъ множества возможностей реализуется одна, *метафизической необходимости нѣтъ*, но есть *моральная необходимость*: «fiat» Божіе, для реализаціи свободнаго поступка существуетъ лишь въ отношеніи къ тому изъ нихъ, который въ конечномъ итогѣ приводитъ къ наибольшему добру. Поэтому, кто любитъ Бога и вѣритъ въ Его благость и справедливость, тотъ не осуждаетъ прошлаго,

а заботится лишь о томъ, чтобы по совѣсти содѣйствовать наилучшему будущему.*)

Свое ученіе Лейбницъ используетъ для отвѣта на вопросъ, какъ возможно совмѣстить предопредѣленіе и свободу. Въ самомъ дѣлѣ, «fiat» Бога опредѣляетъ, какой изъ возможныхъ міровъ станетъ дѣйствительнымъ, однако это «fiat» не превращаетъ случайнаго (contingent) и свободнаго въ необходимое.**)

Какъ ни заманчиво ученіе Лейбница, полного удовлетворенія оно не даетъ въ виду слѣдующихъ затрудненій, таящихся въ немъ. Во-первыхъ, среди всѣхъ возможныхъ міровъ находится и тотъ міръ, въ которомъ *всѣ существа* использовали бы свою свободу *для добра*; это былъ бы міръ, въ которомъ ничего, кромѣ Царства Божія не было бы; очевидно, это и есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, и у Лейбница остается непонятнымъ, почему не онъ сотворенъ Богомъ. Во-вторыхъ, непонятно, какъ творческій актъ Бога установилъ бы не только первоначальную сущность дѣятеля, но и то, какой изъ возможныхъ поступковъ будетъ ею реализованъ; для этого необходимо было бы одно изъ двухъ — или вложить въ самое первоначальную

*) Л е й б н и ц ъ, Confessio philosophi, изд. Ягодинскаго, стр. 71. — Ученіе о моральной необходимости, которая глубоко отличается отъ метафизической необходимости тѣмъ, что рядомъ съ нею остается *возможность иного*, выражена Лейбницемъ въ яркихъ образахъ въ діалогѣ, включенномъ въ его «Теодицею» и представляющемъ собою какъ бы продолженіе діалога Лаврентія Валлы «De libero arbitrio» см. Essais de Théodicée, III p., §§ 405-417, (Gerhart, VI, стр. 357-365).

***) L e i b n i z, Essais de Théodicée, изд. Gerhardt'a т. VI, стр. 131, 126.

сущность качество, опредѣляющее ее именно къ такому то поступку, т. е. создать ее не сверхкачественною, а надѣленною эмпирическимъ характеромъ, слѣдовательно, не свободною, или же, создавъ ее сверхкачественною, не надѣлать ея однако всѣми средствами для реализаціи любого изъ множества возможныхъ поступковъ, такъ что реализація поступка осуществляется не просто въ силу попущенія Божія, но въ силу непосредственнаго участія творческаго «fiat» Бога; въ такомъ случаѣ Богъ былъ бы непосредственно причиною или частью причины поступковъ какъ добрыхъ такъ и злыхъ, и опять таки нельзя было бы говорить о свободѣ тварей. Въ обоихъ случаяхъ они превратились бы въ автоматовъ, и Лейбницъ самъ это замѣчаетъ, говоря нерѣдко въ духѣ своей теоріи, что чело-вѣкъ есть *духовный автоматъ*,*) и страннымъ образомъ, въ то же время защищая ученіе о свободѣ воли.

Устранить недостатки ученія Лейбница можно, полагаемъ мы, не иначе, какъ путемъ признанія слѣдующихъ положеній. Богомъ сотворены свободные субстанціальныя дѣятели; осуществленіе одного опредѣленнаго поступка изъ числа многихъ возможныхъ есть дѣло самого свободного дѣятеля; иными словами, творческій актъ Бога, создающій міръ, не такъ всесторонне опредѣляетъ міръ, какъ утверждаетъ Лейбницъ: то, какія изъ возможностей остались только возможностями, опредѣлено самими субстанціальными дѣятелями, и участіе творческой силы Бога въ возникновеніи этой стороны міра сводится лишь къ тому, что Онъ, хотя и зналъ, благодаря своему

*) См. напр. тамъ-же I ч., § 52, стр. 131.

всевѣденію, что не всѣ свободные дѣятели пойдутъ по пути добра, все же счель за благо произнести свое «fiat» въ отношеніи къ первозданнымъ сущностямъ субстанціальными дѣятелей. Отсюда получается міръ *наилучшій изъ возможныхъ, что касается первозданныхъ сущностей*, т. е. доли участія Бога въ созданіи міра; но что касается фактическаго теченія событій въ немъ, т. е., стороны, осуществленной самими субстанціальными дѣятелями, этотъ міръ не есть наилучшій: наилучшимъ изъ возможныхъ міровъ, именно вполне совершеннымъ онъ былъ бы въ томъ случаѣ, если бы ни одно существо не злоупотребило своею свободою. Задавать вопросъ, почему же Богъ не сотворилъ такимъ міръ свободныхъ дѣятелей — это значитъ не серьезно относиться къ идеѣ свободы и воображать, будто можно создать существа свободными и вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлить для нихъ одну единственную линію поведенія.

Изъ ученія о свободѣ, изложеннаго нами, слѣдуетъ, что можно и должно, не бунтуя противъ Бога, осуждать несовершенное прошлое, поскольку мы, земные дѣятели, виноваты въ его отрицательныхъ чертахъ, но утѣшаться тѣмъ, что Божественное Провидѣніе отъ вѣка усмотрѣло наши заблужденія и нашло пути, чтобы они не вели къ абсолютному злу, но были использованы для извлеченія изъ нихъ наибольшаго добра, какое только возможно, поскольку воля наша окажется свободно стремящеюся къ добру. Отсюда слѣдуетъ далѣе, что подлинно свободныя существа нуждаются въ томъ, чтобы Богъ не только сотворилъ міръ своимъ предвѣчнымъ «fiat», но и участвовалъ, какъ живое Лицо, въ самомъ *историческомъ* про-

цессъ, содѣйствуя добру не путемъ магическаго внѣдренія въ сферу нашей воли, а путемъ такихъ дѣйствій, которыя вдохновляютъ на борьбу со зломъ, внутренне укрѣпляютъ, утѣшаютъ, воспитываютъ, не нарушая свободы нашей.

Откровеніе и согласный съ нимъ религіозный опытъ христіанства говоритъ намъ, что такое участіе въ исторической жизни совершилось и всегда совершается въ максимальной степени, въ видѣ явленія Бога во плоти для вступленія въ міровой процессъ въ качествѣ живого Прообраза совершенной святости. Дальнѣйшее разсмотрѣніе вопроса объ участіи Бога въ строительствѣ міра не соотвѣтствуетъ задачѣ этой книги; я коснулся его лишь съ цѣлью показать, что отрицаніе ученія Лейбница о всесторонности первичнаго творчества Божія, такъ какъ оно не совмѣстимо съ ученіемъ о свободѣ тварей (и ведетъ почти къ деистическому отрѣшенію Бога отъ живого вмѣшательства въ міровой процессъ, понятый при этомъ, какъ *horologium Dei*), связано съ признаніемъ еще большей близости Бога къ міру, въ видѣ интимнаго Личнаго участія Его въ историческомъ процессѣ.

Всемогущество Божіе вовсе не подрывается свободой тварей, какъ думаетъ *Лютеръ* или *Гоббесъ*. Не слѣдуетъ смѣшивать всемогущества съ *всетворчествомъ*, т. е. сотворенностью всего (и субстанцій, и каждаго событія) самимъ Богомъ. Что же касается *соучастія* Бога въ міровомъ процессѣ, оно можетъ быть понято, какъ весьма разно-

*) Лейбницъ нерѣдко говоритъ о мірѣ, какъ о *horologium Dei* (часовой механизмъ Бога).

сторонне осуществляющееся безъ нарушенія свободы субстанціальныхъ дѣятелей. Бл. *Августинъ* говоритъ, что діаволь покоряетъ челоуѣка не силою, но обольщеніями, и Сынъ Божій отнимаетъ челоуѣка у діавола, побѣждая не силою, а *lege justitiae* (закономъ справедливости).*) Иными словами, діаволь *не магически* покоряетъ себѣ волю челоуѣка, а *соблазномъ* мнимыхъ цѣнностей, чаще всего соблазномъ ухищреннаго смѣшенія добра и зла; также и Богъ не разрушаетъ своимъ творческимъ всемогуществомъ эмпирической характеръ челоуѣка, чтобы вернуть душу къ первоуданной чистотѣ, но въ каждомъ моментѣ жизни даетъ безчисленное множество поводовъ усмотрѣть и прочувствовать *внутреннюю абсолютную цѣнность* лучей Царства Его, осѣняющихъ и нашъ заблудшійся міръ, такъ что воля челоуѣка всегда имѣетъ матеріаль для осмысленнаго *свободнаго* вступленія на путь добра. Безъ помощи благодати Божіей попытки падшаго челоуѣка достигнуть возрожденія не дѣйствительны, но рѣчь идетъ не о томъ, что можетъ *созворить* своими силами заблудшійся челоуѣкъ, а о томъ, что даже и въ состояніи паденія, онъ все же сохраняетъ способность искренно и свободно осудить зло и *пытаться* освободиться отъ него. Соотношеніе между благодатью Божіею и свободною волею челоуѣка просто и ясно выражено *Эразмомъ Роттердамскимъ* въ его трактатахъ «*De libero arbitrio*» (1523 г.), и въ «*Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*» (1526). Во второмъ изъ

*) S. Augustini, De libero arbitrio, кн. III, гл. X.

этихъ сочиненій, посвященномъ опроверженію ученія Лютера о рабствѣ воли, Эразмъ Роттердамскій показываетъ, что ученіе о свободѣ воли совмѣстимо съ ученіемъ о необходимости благодати, если различать понятія *facere* и *efficere*, т. е. *дѣлать* и *завершать*, доводитъ до полного осуществленія.*) Даже и послѣ паденія воля остается свободною, но она не обладаетъ силою для *достиженія* вѣчнаго спасенія (*inefficax ad salutem aeternam*). Безъ помощи благодати, падшій человѣкъ не можетъ желать добра, начать доброе дѣло (*incipere*), продолжать его и довести до конца (*progredi* и *perficere*). И тѣмъ не менѣе все-же въ этомъ процессѣ осуществленія добра кое-что остается на долю свободной воли. Въ самомъ началѣ, чтобы только пожелать добра, уже необходима благодать Божія: «Никто не можетъ прійти ко Мнѣ, если не привелечетъ его Отець» (Ев. отъ Іоанна 6,44). Это однако не значитъ, что благодать Божія *магически* творитъ въ душѣ человѣка желаніе добра. Значеніе благодати въ процессѣ возникновенія влеченія къ добру Эразмъ поясняетъ сравненіемъ человѣка съ ребенкомъ, которому отецъ показываетъ яблоко на яблонѣ, и ребенокъ начинаетъ тянуться къ нему. Это движеніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если ребенокъ усмотрѣлъ въ яблокѣ нѣчто цѣнное и *пожелалъ* обладать имъ. Сохраненіе здѣсь свободы явствуется изъ того, что человѣкъ, по Эразму, можетъ противиться благодати Божіей (*Hyperaspistes*, гл. 45). Въ противномъ случаѣ, дѣйствительно пришлось

*) *Hyperaspistes* и т. д., 1526, Basileae, apud Froben., гл. 47.

бы признать, что Богъ магически дѣйствуетъ въ душѣ человека и не предоставляетъ твари своей никакой свободы. Продолжая свое сравненіе, Эразмъ показываетъ, какъ осуществляется сотрудничество Бога и человека въ дальнѣйшемъ теченіи процесса: ребенокъ тянется къ яблоку, но безъ помощи отца онъ его не досталъ бы.*) Вездѣ такимъ образомъ мы находимъ сочетаніе свободной воли съ поддержкою со стороны благодати Божіей (cum auxilio divinae gratiae, III 17). Поэтому отличіе своихъ взглядовъ отъ ученія Лютера Эразмъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: я считаю нашу волю сотрудничающею съ благодатію Божію (cooperantem gratia Dei), а ты только претерпѣвающейю (nihil aliud quam patientem, Hyperaspistes, гл. 42).

Всецѣдѣніе Божіе еще въ большей степени, чѣмъ всемогущество, представляется многимъ мыслителямъ несовмѣстимымъ со свободою воли. Отсюда возможны два противоположныхъ вывода: или отрицаніе свободы, или отрицаніе всецѣдѣнія Божія. *Лютеръ* отрицаетъ свободу во имя возможности всецѣдѣнія Божія; *Жуффруа* и *Секретанъ*, наоборотъ, утверждаютъ свободу человека, но отвергаютъ всецѣдѣніе Божіе, — они полагаютъ, что Богъ, творя человека свободнымъ, отказался отъ всецѣдѣнія, exinanivit semet ipsum.

Свобода воли и всецѣдѣніе Бога были бы действительно несовмѣстимы, если бы мы приняли тезисъ, предпосылаемый *Виндельбандомъ* обсужденію этого вопроса. «Мож-

*) De libero arbitrio, изд. въ «Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus», вып. 8, IV, 9.

но знать», говорит Виндельбандъ, «лишь то, что определено, и, слѣдовательно, знать будущее лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно однозначно определено прошедшимъ и настоящимъ, т.е. необходимо вытекаетъ изъ него». Отсюда Виндельбандъ выводитъ несовмѣстимость свободы и всевѣдѣнія.

Разсуждать подобно Виндельбанду, это значитъ пренебречь тѣмъ рядомъ размышлений о проблемѣ всевѣдѣнія который началъ еще *Александромъ Афродизскимъ* во II в. нашей эры, продолженъ бл. *Августиномъ* въ V в., *Бозціемъ* въ тюрьмѣ въ ожиданіи смертной казни въ VI в. и другими философами. Александръ Афродизскій въ своемъ трактатѣ «*Περὶ εἰραρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν*» говоритъ, что знаніе не превращаетъ познанную вещь въ необходимую; въ знаніи событіе познается такимъ, каково оно есть — возможное (случайное), какъ возможное, и необходимое, какъ необходимое, (гл. XXX). Если кто усомнится въ этомъ, имѣя въ виду лишь такое знаніе, какъ цѣль математическихъ умозаключеній, тотъ упускаетъ изъ виду знаніе, имѣющее характеръ не умозаключенія, а видѣнія. Римскіе сенаторы видѣли, какъ Брутъ въ числѣ другихъ заговорщиковъ напалъ на Цезаря. Развѣ это видѣніе требуетъ чтобы поступокъ Брута былъ необходимымъ? Для видѣнія безразлично, возникаетъли видимое свободно или необходимо.

Детерминистъ возразить, что видѣніе, воспріятіе или, скажемъ точнѣе и общее, интуиція можетъ дать свѣдѣніе лишь о томъ свободно возникающемъ событіи, которое совершается теперь, въ моментъ воспріятія: сенаторы воспринмаютъ поступокъ Брута въ моментъ его соверше-

нія. Между тѣмъ, говоря о всевѣдѣніи Божиѣмъ мы имѣемъ въ виду знаніе о будущемъ, о событіи, еще не совершившемся. Предусмотрѣть будущее событіе, скажетъ детерминистъ, можно только исходя изъ настоящаго и прослѣживая необходимо вытекающую изъ него цѣпь слѣдствій; поэтому знаніе будущаго можетъ быть только подобнымъ цѣпи математическихъ умозаключеній, оно не можетъ имѣть характеръ видѣнія (интуиціи) и, слѣдовательно, будущіе свободные поступки не могутъ быть предусмотрѣны. Отвѣтъ на это возраженіе данъ бл. Августиномъ путемъ ученія о сверхвременной сущности Бога. Поскольку Богъ есть существо сверхвременное, для Его видѣнія не имѣетъ значенія, принадлежатъ ли познаваемые Имъ событія къ прошлому, настоящему или будущему: Божественное видѣніе есть видѣніе въ вѣчномъ настоящемъ.*)

Разсужденія бл. Августина по существу рѣшаютъ вопросъ окончательно, однако въ выраженіи его мысли есть неточность, она кроется въ словахъ «вѣчное настоящее»; это образное выраженіе, сравнивающее сверхвременность съ настоящимъ, т. е. временностью можетъ подать поводъ къ искаженію мысли бл. Августина, вносящему въ его ученіе противорѣчіе и, слѣдовательно, превращающему его въ бессмыслицу.

Какъ слѣдуетъ понимать «вѣчное настоящее», видно изъ словъ Боэція въ трактатѣ «De consolacione philosophiae», гдѣ онъ говоритъ, что *intelligentia* Бога видитъ все «*uno ictu mentis*» (3 часть, V кн.), «однимъ охватомъ ума», т. е. *сверхременно* видитъ весь *временной* рядъ, и для этого видѣнія вовсе не требуется, чтобы одно звено

*) *Confessiones*, XI, 4; *De Civ. Dei*, XII, 17.

вытекало съ необходимостью изъ другихъ звеньевъ (V кн. 4). Къ сожалѣнію, однако, и Боэцій, говоря о вѣчности, выражаетъ ее образно словами «*punc stans*», которыя легко даютъ поводъ къ недоразумѣніямъ. Такъ, напр., Гоббесъ говоритъ, что вѣчность Бога мыслится, какъ недѣлимая точка, *punc stans*; поэтому непонятно, какъ можетъ она охватывать *все время*, которое есть *не точка*, а, наоборотъ, вѣчная *последовательность*.

Возраженіе Гоббеса обусловлено не существомъ критикуемаго имъ ученія, а неточнымъ выраженіемъ его. Слово «*punc*» въ образномъ выраженіи «*punc stans*» наводитъ на мысль о *моментъ* настоящаго, о недѣлимой точкѣ во времени, разграничивающей прошлое и будущее. Отсюда получается грубая нелѣпость: мысль объ одной точкѣ во времени, объемлющей всю бесконечную последовательность времени. Особенно для такихъ умовъ, какъ умъ Гоббеса, склонныхъ къ матеріализму и, слѣдовательно, къ мышленію только о пространственно-временномъ бытіи, естественно впасть въ это недоразумѣніе. Выйти изъ пространственно-временной раздѣльности и множественности они могутъ *не вверхъ* въ область сверхвременнаго покоя и сверхпространственной цѣлости, подчиняющую себѣ пространство и время, а только внизъ въ область мертвыхъ, недѣлимыхъ, вслѣдствіе крайней простоты, точекъ и моментовъ, *подчиненныхъ* пространству и времени.**)

*) IV т.; по-англ., изд. Molesworth 276.

**) О томъ, какъ трудно уму, привыкшему изслѣдовать только реальное бытіе, усваивать понятія, доступныя лишь чистому умозрѣнію, см. примѣры въ моей статьѣ «Умозрѣніе какъ методъ философіи» (Логосъ, 1925, кн. I, Прага).

Знаніе о свободныхъ будущихъ актахъ тварей, не нарушающее свободы ихъ, можетъ быть мыслимо только, какъ *интуиція*, т. е. какъ непосредственное созерцаніе, направленное на сами эти свободные акты *въ подлинникъ*. Эта способность интуиціи должна быть допущена въ той высочайшей качественно и количественно степени ея, которая доступна только Богу. Въ самомъ дѣлѣ, какъ сверхвременное и сверхпространственное существо, Богъ можетъ вступать въ отношеніе къ любому времени и пространству, но этого мало, благодаря Его безконечной мощи, связь Его со всякимъ временемъ и мѣстомъ совершенно *актуальна*; иными словами, Богъ *вездѣсущъ* въ пространствѣ и времени.

Согласно всему изложенному, отношеніе между Богомъ и міромъ, какъ Творцомъ и тварью, вовсе *не препятствуетъ* свободѣ тварей. Но этого мало, можно показать, что Богъ, какъ Творецъ міра, есть *необходимое условіе* свободы тварей. Въ самомъ дѣлѣ, свободная дѣятельность множества существъ предполагаетъ, что каждое изъ нихъ обладаетъ самостоятельной творческою силою. Но, съ другой стороны, общеніе этихъ существъ возможно лишь въ томъ случаѣ, если они еднотелны, по крайней мѣрѣ въ той минимальной степени, которую мы назвали отвлеченнымъ еднотеліемъ. Сочетаніе самостоятельности и еднотелія состоитъ въ томъ, что множество носителей творческихъ силъ осмысленно объединены другъ съ другомъ общими формами.

Такое объединеніе возможно лишь въ томъ случаѣ, если надъ множествомъ существъ стоитъ Единое начало, Абсолютное. Это Единое Начало должно быть мыслимо

въ отношеніи къ міру, какъ Богъ, *творящій* міръ. Только при этомъ условіи между Нимъ и міромъ, какъ между Творцомъ и тварью, поставлена та непреодолимая естественнымъ путемъ грань, благодаря которой, съ одной стороны, каждая тварь оказывается отпущенною Богомъ на свободу, а , съ другой стороны, и Богъ свободенъ отъ твари и отъ участія въ ея злыхъ дѣянїяхъ. Всякое ученіе, отвергающее отношеніе между Богомъ и міромъ, какъ отношеніе творенія, всякое ученіе, рассматривающее въ духѣ *пантеизма* міръ, какъ эманацию изъ Абсолютнаго или, эволюцію его, или дисъюнкцію и т. п., превращаетъ человека (и всякаго субстанціального дѣятеля) въ одинъ изъ моментовъ самой Божественной силы, и тогда становится непонятнымъ, какъ возможна свобода человека отъ Бога и свобода Бога отъ человека и его зла.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Ф о р м а л ь н а я с в о б о д а .

Человѣческое я есть дѣятель свободный, согласно развитому выше ученію. Онъ свободенъ отъ внѣшняго міра, отъ своего тѣла, отъ всѣхъ законовъ, кромѣ определенной группы ихъ, не предопредѣляющей конкретныхъ содержаній хотѣнія; онъ свободенъ отъ отдѣльныхъ мотивовъ, отъ своего эмпирическаго характера, отъ своего прошлаго и, наконецъ, онъ свободенъ даже отъ своего Творца, Господа Бога. Онъ сотворенъ Богомъ, какъ носитель творческой металоогической силы, и отпущенъ на свободу для свободной творческой дѣятельности, которая освѣщается путеводною звѣздой Божественной индивидуальной идеи, какъ индивидуальной нормы, но не закона, стѣсняющаго свободу.

Намъ могутъ сказать: все-же это лишь *отрицательная* и относительная свобода, между тѣмъ какъ въ началѣ книги была поставлена задача развить ученіе о *положительной* свободѣ. На это отвѣтимъ слѣдующее: человѣкъ оказался свободнымъ *отъ всего*, что есть въ мірѣ, и даже отъ Того, Кто выше міра. Такая свобода, правда, имѣетъ отрицательный характеръ, но она уже *не относительна*, именно потому, что не осталось ничего, въ отношеніи къ

чему я могло бы оказаться несвободнымъ. Въ этомъ смыслѣ оно находится какъ бы въ пустотѣ, но эта чисто *отрицательная форма* его дѣятельности неразрывно связана съ положительною, именно если не съ содержаніемъ, то, по крайней мѣрѣ, съ *положительною формою* свободы. Она состоитъ въ томъ, что дѣйствующее я, обладая сверхкачественною творческою силою, *господствуетъ* надъ всѣми своими *опредѣленными* проявленіями, хотѣніями, рѣшеніями и поступками: какова бы ни была ихъ цѣнность, каковы бы ни были основанія, имѣемая въ виду дѣйствующимъ я, хотѣніе и поступки его *не вытекаютъ изъ* этихъ данныхъ, какъ умозаключеніе изъ посылокъ, всѣ эти элементы служатъ *только* матеріаломъ и *поводомъ* для самостоятельнаго творческаго акта, который, вслѣдствіе сверхкачественной творческой силы я, *могъ бы быть* произведенъ *иначе*, чѣмъ онъ фактически произведенъ. «Основанія склоняютъ, но не вынуждаютъ» (*les raisons inclinent sans nécessité*), какъ говоритъ Лейбницъ.

Формальная свобода, какъ положительная мощь, еще не даетъ отвѣта на вопросъ, какое *содержаніе* способенъ внести въ міръ свободный дѣятель. Рѣшеніе этого вопроса, т. е. развитіе понятія *положительной матеріальной* свободы есть заключительный этапъ всего нашего изслѣдованія, но раньше, чѣмъ къ нему перейти, закрѣпимъ понятіе формальной положительной и отрицательной свободы, такъ какъ она есть неизмѣнно всюду наличествующее условіе высшаго аспекта свободы.*)

*) Термины формальная и матеріальная свобода встрѣчаются нерѣдко въ этикѣ (см. напр., G. Gurwitsch, *Fichte's System der konkreten Ethik*, стр. 211) и въ ученіи о госу-

Формальная свобода съ своей положительной стороны есть мощь дѣятеля, достаточная для хотѣнія любой изъ безчисленнаго множества возможностей, открывающихся передъ нимъ въ данномъ опредѣленномъ положеніи, и для осуществленія ихъ, поскольку это осуществленіе зависитъ отъ *собственной силы дѣятеля*. Дѣятель, надѣленный этой мощью, стоитъ выше своихъ проявленій: въ каждомъ данномъ случаѣ онъ, какъ сверхкачественное начало, могъ и имѣлъ силу: хотѣть и поступить *иначе*, чѣмъ онъ хотѣлъ и поступилъ въ дѣйствительности.

Противникамъ этого ученія кажется, что *возможность иного*, утверждаемая нами, есть нѣчто пустое, безсодержательное: она не имѣетъ вліянія на дѣйствительный ходъ событій и не можетъ быть доказана. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствительно осуществляемый ходъ событій есть одинъ единственный рядъ, неповторимый и необратимый; дѣятель, поступившій опредѣленнымъ образомъ въ данной обстановкѣ, измѣнился уже благодаря своему поступку, измѣнилась также и обстановка, благодаря процессамъ, совершающимся въ ней, и никогда въ будущемъ точь въ точь такая же обстановка и точь въ точь такое же состояніе дѣятеля не повторится, а потому и не представится случай, когда дѣятель, совершивъ иное дѣяніе, чѣмъ прежде, на дѣлѣ показалъ бы, и, слѣдовательно, доказалъ бы, что онъ стоитъ выше внутреннихъ и внѣшнихъ условій, что онъ ими не детерминированъ. Разсуждать такъ, это значитъ думать, что свобода можетъ

дарствѣ, однако содержаніе ихъ, конечно, бываетъ различнымъ въ зависимости отъ міровоззрѣнія, служащаго основою этихъ понятій.

быть познана лишь косвенно, — т. е. изъ наблюденія двухъ проявленій, оказавшихся различными, несмотря на одинаковость условій. Такъ было бы въ томъ случаѣ, если бы свобода была лишь отрицательнымъ понятіемъ. Но въ дѣйствительности даже и формальная свобода имѣетъ *положительный* аспектъ: непосредственно сознаваемую мною мощь, сознаніе моего господства надъ событіями, творческое созиданіе ихъ мною и подчиненіе ихъ мнѣ. Проявляясь въ хотѣніи, рѣшеніи и поступкѣ, *металогическое я* вступаетъ въ область однозначно опредѣленнаго логическаго, творя ее: я *не детерминированъ* міромъ, а *детерминирую* его. Чтобы знать объ этой своей детерминирующей мощи, какъ господствѣ надъ детерминируемымъ, достаточно непосредственнаго положительнаго переживанія свободы. Мысль Спинозы, что мы считаемъ себя свободными только вслѣдствіе неполноты нашего знанія, ошибочна; ошибаются также тѣ современные философы, которые говорятъ, что если бы мы знали всѣ подсознательные мотивы своихъ проявленій, мы усмотрѣли бы, что свободы нѣтъ. Они упускаютъ изъ виду положительный характеръ свободы, благодаря которому, какъ бы ни было неполно мое знаніе, если въ сферѣ осознаннаго мною *находится* этотъ положительный моментъ, мое утвержденіе свободы оправдано имъ. Положеніе здѣсь такое же какъ при высказываніи истины « $5 \times 7 = 35$ »; эта истина вполнѣ оправдана содержаніемъ того, что опознано мною при высказываніи ея, хотя бы я не зналъ дифференціального исчисленія и подсознательныхъ тайниковъ своей души.

Правъ Бергсонъ, говоря, что свобода есть трудно выразимый оттънокъ поступка. Трудности громадны,

когда мы задаемся цѣлью выработать *понятія*, устраняющія недоумѣнія и возраженія, вызываемыя ученіемъ о свободѣ. Но само положительное содержаніе этого отѣнка дано также непосредственно и неотразимо, какъ воспріятіе краснаго, синяго и бѣлаго цвѣта при взглядѣ на русскій флагъ. Поэтому наивная ссылка на непосредственное сознаніе свободы, какъ это часто бываетъ съ наивными высказываніями, есть выраженіе примитивнаго, но здраваго чутья истины и нуждается только въ философской разработкѣ.

Итакъ, наличность формальной свободы, т. е. возможности поступить иначе, можетъ быть установлена *прямымъ* доказательствомъ, непосредственнымъ наблюденіемъ одного поступка. Но вотъ что мы хотѣли бы еще отмѣтить. Оно можетъ быть дополнено также и *косвеннымъ* доказательствомъ, именно сличеніемъ двухъ поступковъ, оказавшихся различными, несмотря на одинаковость внутреннихъ и внѣшнихъ условій. Въ самомъ дѣлѣ, философы, говорящіе, что втораго случая, одинаковаго съ первымъ, не представляется, такъ какъ я и міръ измѣнились послѣ моего перваго поступка, не вполне правы. Именно въ нашемъ царствѣ бытія, въ царствѣ вражды (въ царствѣ душевно-матеріальныхъ процессовъ), гдѣ творческая мощь ослаблена и элементы міра до нѣкоторой степени обособлены другъ стъ друга, очень многія событія повторяются съ утомительнымъ однообразіемъ. Здѣсь нѣтъ тожества конкретныхъ единичныхъ событій, но есть однородность ихъ, т. е. тожество ихъ по виду и роду. Поэтому-то и можно установить законы и правила теченія событій въ нашемъ царствѣ бытія.

Взглянувъ на человѣческіе поступки съ этой точки зрѣнія, нельзя не признать распространенности слѣдующаго явленія: два случая поведенія одного и того же индивидуума могутъ быть *однородными* по своимъ внутреннимъ и внѣшнимъ условіямъ (особенно если вычестъ тѣ измѣненія въ индивидуумѣ и мірѣ, которыя очевидно не имѣютъ значенія для даннаго событія), но глубоко *разнородными* по реакціи индивидуума. Особенно характерно, какъ это уже было изложено выше, что старое влеченіе можетъ сохраняться, однако я не даю ему хода, и новый поступокъ мой *не есть равнодѣйствующая* старому и новаго хотѣнія. И даже въ томъ случаѣ, когда на основаніи пережитаго я раскаиваюсь въ прошлыхъ поступкахъ осуждаю ихъ, не удовлетворяюсь ими и т. п., изъ этихъ чувствъ слѣдуетъ (да и то не всегда) развѣ лишь то, что я *не совершу* прежняго поступка, но *что именно я совершу теперь* вмѣсто прежняго акта, вовсе не предопредѣлено въ случаѣ творческой активности предыдущими обстоятельствами и въ своемъ индивидуальномъ своеобразіи не выводимо ни изъ какихъ законовъ.

Въ такомъ ученіи о формальной отрицательной и положительной свободѣ сохранены слѣдующіе элементы понятія *liberum arbitrium indifferentiae*, (безразличной свободы рѣшенія): 1) *независимость* дѣятеля, какъ отъ внѣшнихъ, такъ и отъ внутреннихъ условій; 2) наличность мощи, достаточной для *иного* хотѣнія и поступка, чѣмъ тотъ, который былъ совершенъ. Не признаемъ мы только «безразличія» (*indifferentiae*) хотѣній, рѣшеній и т. п.: рѣшеніе принимается не «такъ себѣ», не «на удачу», а всегда соотвѣтственно усматриваемымъ цѣностямъ,

основаніямъ и т. п., однако всѣ эти цѣнности и основанія суть только *поводы* для творческаго акта дѣятеля, а не источники его; самъ же источникъ дѣйствія имѣетъ силу, достаточную для хотѣнія и осуществленія иного дѣйствія, сообразнаго съ иными цѣнностями и иными основаніями. Безразличіе же рѣшенія съ характеромъ *безсмысленности* вообще врядъ ли допускается какимъ либо индетерминистомъ.

Индетерминизмъ и въ частности нашъ арбитрализмъ неотрываетъ поступка отъ личности, какъ это утверждаетъ Липпсъ. Дѣятель есть *причина* поступка въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова, такъ какъ онъ осуществляетъ поступокъ собственною своею силою. Поступокъ «не постигаетъ насъ», какъ говоритъ Виндельбандъ, критикуя индетерминизмъ, онъ рождается изъ нашей живой не омертвѣвшей силы и потому мы въ полной мѣрѣ отвѣтственны за него.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Положительная материальная свобода.

Формальная свобода обеспечивает дѣятелю возможность поведенія, осуществляющаго какъ положительныя, такъ и отрицательныя съ объективной точки зрѣнія цѣнности. Не стѣсненная ничѣмъ возможность движенія по обоимъ путямъ есть характерная черта этой свободы. Поэтому до сихъ поръ не особенно много приходилось говорить о цѣнностной сторонѣ поведенія. Теперь же, при переходѣ къ вопросу о положительной материальной свободѣ, характеръ изслѣдованія круто мѣняется. Установить, какія содержанія способны внести въ міръ свободный дѣятель такъ, что они насквозь не только по способу дѣянія, но и по своему существу запечатлѣны характеромъ свободы, можно не иначе, какъ намѣтивъ два пути поведенія — путь добра вверхъ и путь зла внизъ.

Быть на пути добра это значитъ любить Бога и всѣ твари Его и въ единеніи съ Богомъ участвовать въ Его творческой дѣтельности; а творчество Божіе, по опредѣленію *Соловьева*, состоитъ въ томъ, что Онъ «осуществляетъ благо черезъ истину въ красотѣ.»*) Только въ

*) Вл. Соловьевъ, «Чтенія о богочеловѣчествѣ», собр. соч. III, 102.

единеніи съ Богомъ, какъ Абсолютнымъ совершенствомъ и, слѣдовательно, Абсолютнымъ Добромъ, свободно выполняя свое назначеніе, тварные дѣятели могутъ найдтись въ любовномъ единодушіи другъ съ другомъ и осуществить ту цѣлостность мірового бытія, которая была названа выше *конкретнымъ единосуціемъ*. И, наоборотъ, гдѣ есть безусловное согласіе двухъ дѣятелей другъ съ другомъ *во всемъ*, тамъ навѣрное есть слѣдованіе ихъ волѣ Божіей, согласно данному о. П. Флоренскимъ глубокомысленному толкованію словъ Іисуса Христа: «Если двое изъ васъ согласятся на землѣ просить о всякомъ дѣлѣ, то чего бы ни попросили, будетъ имъ отъ Отца моего небеснаго» (Мте., 18,29). Чудесная сила, получаемая ими отъ Отца Небеснаго, объясняется тѣмъ, что совершенное единодушіе ихъ есть ихъ «со-вхожденіе въ таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщеніе Его благодатной силѣ, оно претворяетъ ихъ въ новую духовную сущность, дѣлаетъ изъ *двухъ* частицу *Тѣла Христова*».

Въ такой любви нѣтъ никакого предпочтенія своей самости другимъ я: такое существо любитъ Бога больше себя и другія существа наравнѣ съ собою, поэтому въ немъ нѣтъ обособленія отъ Бога и міра.

Свободный дѣятель, передъ которымъ встаетъ вопросъ, приобщиться ли къ осуществленію совершенной истины, добра и красоты путемъ добровольнаго подчиненія Богу, подвергается величайшему и самому утонченному изъ всѣхъ соблазновъ: мечта объ еще болѣе высокой,

*) О. П. Флоренскій, «Столпъ и утвержденіе истины», ст. 421.

но мнимой цѣнности — быть самому Богомъ и творить истину, добро, красоту, какъ Богъ, сполна самостоятельно, отъ себя, а не на пути слѣдованія завѣтамъ Бога. Погоня за этою мнимою цѣнностью есть отпаденіе отъ Бога и царства тѣхъ, кто остался вѣрнымъ Ему, но этого мало — отсюда неизбѣженъ еще болѣе актуальный разладъ также со всѣми существами, отпавшими отъ Бога, потому что каждый изъ нихъ идетъ *своимъ* особымъ путемъ, несогласованнымъ съ путями другихъ дѣятелей.

Проникнутое любовью къ Богу хотѣніе единенія съ Нимъ или проникнутое любовью къ себѣ стремленіе присвоить себѣ Божественность есть абсолютно свободное первичное проявленіе дѣятеля, не вынуждаемое никакимъ эмпирическимъ характеромъ уже потому, что первозданная сущность не обладаетъ такимъ характеромъ. Такіе проявленія, какъ попытки присвоенія себѣ не надлежащей цѣнности, если они, несмотря на разочарованія, настойчиво повторяются, создаютъ *эмпирической характеръ себялюбія*.

Вступая другъ къ другу въ отношенія противодѣйствія и взаимнаго стѣсненія бытія, себялюбивыя существа создаютъ царство низшаго бытія, характеризующееся не столько единствомъ, сколько раздѣленіемъ и обособленіемъ дѣятелей другъ отъ друга. Въ пространствѣ эти отношенія выражаются въ процессахъ взаимнаго отталкиванія, создающихъ *матеріальную* тѣлесность дѣятелей, которая является необходимымъ спутникомъ душевныхъ эгоистическихъ проявленій. Такое царство бытія я называю царствомъ вражды или душевно - матеріальнымъ

царствомъ. *) О томъ, какъ эта обособленность дѣятелей отражается на ихъ свободѣ, рѣчь будетъ позже, а теперь посмотримъ, каковъ характеръ свободы существъ, своими дѣянiями обнаружившихъ любовь къ Богу и единенiе съ Нимъ. Они образуютъ высшее царство бытiя, царство Божiе или царство Духа. Обладая полнотою бытiя, стоя лицомъ къ лицу съ совершенною истиною, добромъ, красотою и соучаствуя въ творенiи этихъ абсолютныхъ цѣнностей, члены Царства Божiя никогда не отпадутъ отъ него. Изъ этого не слѣдуетъ, будто они лишились формальной свободы: они *могутъ* отпасть, но никогда *не захотятъ* отпаденiя. Кто думаетъ, что здѣсь утрачена свобода, тотъ смѣшиваетъ два глубоко различныя понятiя — мощь къ совершенiю чего либо и хотѣнiе совершить что-либо, какъ это давно уже указалъ *Лейбницъ*, опровергая *Абеляра*. Въ самомъ дѣлѣ, *Абеляръ* говоритъ, что Богъ можетъ дѣлать только то, что онъ дѣлаетъ, именно только добро; не добраго Онъ не можетъ пожелать, а слѣдовательно, не можетъ и сдѣлать. Въ этомъ разсужденiи, ограничивающемъ свободу Бога, упущено изъ виду, говоритъ *Лейбницъ*, различiе между «*puissance*» и «*volonté*». **)

Сохраняя формальную свободу, и слѣдовательно, не становясь автоматами добродѣтели, члены Царства Божiя достигаютъ въ то-же время совершенной полноты матеріальной свободы. Сущность ея заключается въ томъ, что въ ихъ распоряженiи находится *безконечная творческая сила для осуществленiя безконечнаго разнообразiя красоты,*

*) См. мою книгу «Миръ какъ органическое цѣлое».

**) *Essais de Theodicee*, II ч., § 171 (изд. *Gerhardt'a* VI т., стр. 215 с.)

добра и обрѣтенія совершенной истины. Безконечность ихъ творческой силы вытекаетъ изъ конкретнаго единосущія ихъ, вслѣдствіе чего всякій творческой замыселъ члена Царства Божія встрѣчаетъ не противодѣйствіе другихъ, а, наоборотъ, подхватывается всѣми и осуществляется въ соборномъ дѣйствіи. Въ такомъ единосущномъ сочетаніи силъ участвуетъ и творческая мощь Божія, а потому нѣтъ границъ этой полнотѣ творчества.

Конкретное единосущіе придаетъ Царству Божію или Царству Духа такой блескъ и великолѣпіе, такое совершенство, которому равнаго нѣтъ въ нашемъ жалкомъ царствѣ неполнаго бытія. Самыя категоріи, посредствомъ которыхъ слѣдуетъ выражать строеніе Царства Духа или только аналогичны нашимъ категоріямъ или даже совершенно отличны отъ нихъ. Поэтому очень мало можно сказать положительнаго о немъ. Коснемся лишь нѣкоторыхъ чертъ его, имѣющихъ непосредственное отношеніе къ нашей темѣ, именно обнаруживающихъ отсутствіе въ этомъ царствѣ тѣхъ ограниченій и обѣдненій, въ которыхъ такъ тягостно выражается упадокъ матеріальной свободы, характеризующій нашу жизнь.*)

Богатство и вселенская цѣлость творчества въ этомъ Царствѣ такъ велики, что въ немъ нѣтъ повтореній, придающихъ нашей жизни характеръ скучнаго однообразія; всякое дѣяніе въ немъ отмѣчено яркою печатью индивидуальнаго своеобразія и новизны творчества; поэтому здѣсь не можетъ быть и рѣчи о законахъ и правилахъ въ нашемъ смыслѣ слова. Понятіе множественности здѣсь

*) См. подробнѣе о Царствѣ Божіемъ или Царствѣ Духа мою книгу «Міръ какъ органическое цѣлое».

приложимо лишь въ смыслѣ *качественной* множественности, о которой говоритъ *Бергсонъ*, но не въ смыслѣ *количественной* множественности, предполагающей однообразіе.

Вмѣстѣ съ категоріею количества теряетъ здѣсь свое значеніе и категорія *качества* въ нашемъ смыслѣ слова. Въ самомъ дѣлѣ, о качествахъ, напр. вспыльчивости или снисходительности, можно говорить лишь въ области отрицательныхъ проявленій, а также низшихъ ступеней добра, гдѣ есть шаблонный типъ поведенія, связанный съ упадкомъ творческихъ силъ. Тамъ-же, гдѣ совершается подъемъ въ свѣтлое царство подлиннаго добра и красоты, всякое проявленіе возникаетъ, какъ новое осуществленіе самодѣятельности, какъ новый творческій актъ, а не примѣненіе къ дѣлу старой матрицы, отвердѣвшей изъ сотенъ однообразныхъ проявленій индивидуума или даже полученной имъ по наслѣдству. Поэтому то въ художественномъ изображеніи жизни для обрисовки отрицательнаго характера достаточно бываетъ одного яркаго эпизода, а для обрисовки положительныхъ чертъ личности нужно цѣлое сложное твореніе посвятить этой темѣ. Въ предѣлѣ, т. е. въ Царствіи Божіемъ не можетъ быть уже рѣчи объ эмпирическомъ *характерѣ* дѣятеля, хотя вся дѣятельность его есть непрерывная реализація добра и красоты.

Граждане Царства Божія суть *индивидуальные* центры творческой дѣятельности, однако отношеніе ихъ къ цѣлому рѣзко иное, чѣмъ то, что бываетъ въ нашемъ царствѣ бытія: каждый членъ этого царства внутренне объединенъ съ цѣлымъ, всего себя отдавая цѣлому и

обратно получая все цѣлое съ такою полнотою и непосредственностью, что здѣсь понятіе части и цѣлаго и даже понятіе органа и организма теряютъ свой смыслъ, такъ какъ въ нихъ мыслится нѣкоторая степень обособленія элемента, обѣдненія его, односторонняя спеціализація функцій и т. п.

Распадовъ въ Царствѣ Духа нѣтъ, слѣдовательно, въ немъ *нѣтъ смерти*, какъ разъединенія субстанціаль-ныхъ дѣятелей, лишь временно и частично сочетавшихъ свои силы для общей дѣятельности. Но этого мало, въ Царствѣ Божіемъ нѣтъ также и той *частичной смерти*, которая выражается въ *забвеніи*, т. е. въ отпаденіи пережитаго въ прошлое. Творческія дѣянія въ этомъ царствѣ абсолютно совершенны и совмѣстимы съ новыми дѣяніями, а потому каждое изъ нихъ, будучи осуществлено, не отпадаетъ, но сохраняетъ вѣчную свѣжесть настоящаго; выражаясь языкомъ современной англійской психологіи, «regions present» дѣятелей Царства Божія длится не нѣсколько секундъ, какъ у насъ, но охватываетъ все осуществленное ими. Иными словами, ихъ время содержитъ въ себѣ прошлое только въ смыслѣ предшествованія появленія однихъ событій другимъ, но не въ смыслѣ умаленія ихъ актуальности.*) Пространство въ этомъ царствѣ можетъ быть только безконечно-мѣрнымъ; поэтому здѣсь возможна красота пространственныхъ формъ безъ пространственныхъ разъединеній.

Находясь въ единеніи съ Богомъ, всѣ члены Царства

*) Въ «Мірѣ какъ органическое цѣлое» я называю такое время положительнымъ, а наше время отрицательно-положительнымъ.

Божія находятся въ единеніи другъ съ другомъ непосредственно, т. е. такъ, какъ самъ Творецъ пребываетъ въ непосредственномъ общеніи со своимъ твореніемъ. Всѣ отношенія въ этомъ общеніи имѣютъ *внутренній* характеръ и *противопоставленія формы и матеріи здѣсь нѣтъ* не потому, чтобы въ Царствѣ Божіемъ формъ не было, а, наоборотъ, потому, что всестороннее безконечное взаимопроникновеніе полноты индивидуальныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ гармонически сочетанныхъ содержаній есть абсолютно проникнутая формою содержательность.

Иными чертами характеризуется душевно-матеріальное царство, царство вражды, въ которомъ мы живемъ; произведемъ краткій обзоръ нѣкоторыхъ важнѣйшихъ свойствъ его, и тогда путемъ противопоставленія, станутъ болѣе понятными и особенности Царства Духа; тогда станетъ понятно также, почему многимъ изъ насъ, живущимъ въ этой низшей сферѣ, кажется, будто правы философы, отрицающіе свободу воли.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Р а б с т в о ч е л о в ѣ к а .

Субстанціальныя дѣятели, вступившіе другъ къ другу въ отношеніе противоборства, т.е. не только не усваивающіе единодушно содержанія цѣлей другъ друга, но противодѣйствующіе осуществленію ихъ, находятся въ состояніи распада и принадлежатъ единому космосу лишь потому, что все же *отвлеченное единосуціе* ихъ сохраняется. Какъ носители отвлеченно - идеальныхъ формъ дѣйствованія сообразно тождественнымъ принципамъ числа, строенія пространства, времени и т. п., они образуютъ единую систему въ одномъ и томъ же пространствѣ и времени, но эта система служитъ общею ареною не столько для любовнаго и дружескаго сотрудничества, сколько для взаимнаго преслѣдованія, покоренія, эксплуатаціи и т. п. Во внѣ, въ пространствѣ эти процессы необходимо ведутъ къ взаимнымъ отталкиваніямъ, создающимъ непроницаемую объемность, т. е. матеріальную тѣлесность дѣятеля.

Въ этомъ царствѣ вражды (душевно-матеріальномъ царствѣ) утрачено всестороннее непосредственное единство конкретнаго единосуція, гдѣ все основывалось на *внутреннихъ* отношеніяхъ. Здѣсь возникаютъ преимуществен-

но *внѣшнія* отношенія, на основѣ того остатка *внутренней* связи, который имѣетъ характеръ отвлеченнаго единосущія; благодаря этому единосущію сохраняется координація всѣхъ элементовъ міра и остается, по крайней мѣрѣ, то трансцендированіе дѣятеля за предѣлы себя, которое мы назвали *предсознаніемъ*. Въ этой связи заложены условія, обеспечивающія возможность эволюціоннымъ путемъ вновь дорасти до *сознанія*, однако сознаніе, развивающееся въ царствѣ вражды, глубоко отлично отъ сознанія, присутствующаго членамъ Царства Божія. Тамъ, въ Царствѣ Духа, на основѣ любви ко всѣмъ существамъ и конкретнаго единосущія со всѣми дѣятелями, сознаніе cadaго дѣятеля охватываетъ весь міръ и при томъ въ опознанномъ видѣ; такая высшая ступень *космическаго сознанія* имѣетъ характеръ цѣлостно всеобъемлющей *разумной интуиціи*. Подъ этими словами я разумѣю понятіе, выработанное о. П. Флоренскимъ, именно актъ сознанія и знанія, дающій единую цѣлостную Истину, которая сочетаетъ въ себѣ дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до безконечности съ интуитивною интегрированностью до единства.*)

Такая полнота сознанія и знанія возможна лишь для дѣятеля, который внутренне единъ со всѣмъ міромъ и обладаетъ безграничною духовною силою, необходимою для безконечно сложныхъ интенціональныхъ актовъ, направленныхъ на все міровое бытіе. Эти условія именно и осуществлены въ Царствѣ Духа, Царствѣ Божіемъ.

*) См. о. П. Флоренскій, Столпъ и утвержденіе истины, стр. 43, 63, 147, 158.

Наоборотъ, въ нашемъ душевно-матеріальномъ царствѣ (въ царствѣ вражды) господствуютъ условія, прямо противоположныя. Здѣсь всякое существо, слѣдуя въ большей или меньшей степени своему себялюбію, замыкается въ сравнительно ограниченной сферѣ бытія, оставаясь равнодушнымъ или даже враждебнымъ ко всему остальному. Эта ограниченность любви и интересовъ необходимо ведетъ къ ограниченности силъ дѣятеля. Поэтому душевно-матеріальный дѣятель не способенъ къ всеобъемлющей цѣлостной разумной интуиціи, дающей абсолютную полноту Истины. Сообразно своимъ ограниченнымъ чувствамъ и интересамъ, онъ дѣлаетъ болѣе или менѣе скудную *выборку* изъ совокупности мірового бытія, связаннаго съ нимъ путемъ координаціи въ предсознаніи, и лишь эту выборку подвергаетъ осознанію и опознанію. Поводомъ (сигналомъ) къ осознанію, поскольку утрачено или не достигнуто вновь конкретное единосущіе, служатъ опредѣленныя измѣненія въ тѣлѣ и особенно въ нервной системѣ дѣятеля, возникающія подъ вліяніемъ предмета внѣшняго міра. Такимъ образомъ матеріальное тѣло являющееся слѣдствіемъ *обособленія* индивидуума отъ міра, служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ это ни парадоксально, и средствомъ *общенія* съ міромъ, но это общеніе — умаленное, основанное на внѣшнихъ пространственныхъ отношеніяхъ къ міру.

Въ этомъ царствѣ нарушенной гармоніи, гдѣ почти каждое хотѣніе дѣятеля встрѣчаетъ противодѣйствія со стороны другихъ дѣятелей, и часто вслѣдствіе своей неправомѣрности, не можетъ и не должно быть поддержано также и благодатною силою Бога и Царства Божія,

свобода дѣйствія въ высшей степени ограничена: врядь-ли можно найти хотя бы одно хотѣніе, которое намъ удалось бы осуществить во внѣ вполне въ томъ видѣ и въ той мѣрѣ, какъ это намъ желательно. Какъ стѣснительно это ограниченіе свободы дѣйствія, мы поймемъ, если отдадимъ себѣ отчетъ, что оно далеко распространяется даже и на ту область, которую мы называемъ своимъ «внутреннимъ» міромъ, на область нашихъ представлений, фантазій, эмоцій и т. п., поскольку они не могутъ развиваться безъ помощи множества дѣятелей, входящихъ въ составъ нашего тѣла. Поэтому нерѣдко, вмѣсто блестящаго полнотою жизни дѣйствія, въ душѣ нашей возникаютъ лишь безтолковые хаотическіе обрывки бесплодныхъ усилій.

Но этого мало, — ограниченіе свободы проникаетъ также и въ сферу условій формированія самого хотѣнія. Находясь въ состояніи разъединенія съ міромъ, человекъ обладаетъ чрезвычайно ограниченными знаніями о мірѣ и даже въ той области знаній, которая вырабатывается у него сообразно его-же интересамъ и страстямъ, сфера сознанныхъ и опознанныхъ отношеній о содержаніи міра въ высшей степени обѣднена; поэтому выборъ правильнаго пути часто оказывается невозможнымъ не только въ смыслѣ невозможности найти объективно наилучшее, но и въ смыслѣ неспособности человека избрать путь, наиболее соответствующій его собственнымъ глубочайшимъ хотѣніямъ. Желая помочь больному любимому человеку, какъ часто даемъ мы ему лѣкарство, вредное для него; выросши въ бѣдной провинціальной средѣ, человекъ по неопытности и по невѣдѣнію избираетъ иногда жиз-

ненный путь, не соответствующий его глубочайшимъ склонностямъ, такъ что великій природный талантъ не получаетъ развитія и гложетъ и т. п. - и т. п. Коротко говоря, глупость, неразвитость, неопытность, необразованность суть условія, создающія стѣсненія *свободы выбора*.

Преодоленіе этихъ препятствій въ условіяхъ нашей жизни въ моментъ принятія рѣшенія и дѣйствія часто совершенно невозможно; поэтому нравственная и юридическая вмѣняемость и отвѣтственность за поступокъ, совершенный въ условіяхъ ограниченія свободы выбора недостаткомъ знанія и сознанія, иногда совершенно отпадаетъ. Это ограниченіе однако не есть утрата свободы воли въ *формальномъ* смыслѣ: ограничена только для даннаго момента и въ данныхъ условіяхъ *матеріальная* сфера того, что можетъ стать предметомъ хотѣнія, но будетъ-ли это хотѣніе отрицательнымъ или положительнымъ напр., при даваніи лѣкарства больному, будетъ ли это хотѣніе вылѣчить или погубить и т. п., остается во власти дѣятеля и мощь дѣятеля остается достаточною для того, чтобы вести борьбу съ ограниченіями своей матеріальной свободы, которыя онъ самъ на себя навлекъ. Поводы для пробужденія хотѣнія вступить на правильный путь освобожденія жизнь даетъ на каждомъ шагу; въ самомъ дѣлѣ, отдѣльные поступки, ведущіе по невѣдѣнію нашему къ тяжкимъ бѣдствіямъ, могутъ не подлежать юридическому наказанію, но весь пониженный типъ нашего бытія есть правомѣрное и цѣлительное наказаніе за отпаденіе отъ правды Божіей; поэтому на извѣстной ступени углубленія религіознаго постиженія міра всякая

наша немощь и всякое несовершенство, не только нравственное, но и умственное, познается, какъ состояніе противорѣчащее *должному* и обусловленное нашей грѣховностью.

Ограниченіе свободы выбора, обусловленное общимъ низкимъ умственнымъ уровнемъ, можетъ временно возрасти до чрезвычайныхъ предѣловъ, напр., вслѣдствіе болѣзни (бредъ), аффекта, опьяненія, гипноза и т. п. Поступки, совершенные человекомъ въ такомъ состояніи могутъ не быть вѣнены ему, однако тотъ актъ, послѣдствіемъ котораго явилось пониженіе сознательности, напр. воспріятіе спиртныхъ напитковъ, можетъ подлежать вѣненію и отвѣтственности.

Еще глубже проникаетъ къ основамъ свободы воли то стѣсненіе свободы выбора, которое обусловлено столкновеніемъ несовмѣстимыхъ стремленій. Если хочешь избавиться отъ тяжкихъ мукъ пытки въ рукахъ палача, выдай своихъ товарищей; подвергни строгой и справедливой критикѣ неудачный проэктъ, выработанный твоимъ начальникомъ, но тогда уже не надѣйся на осуществленіе честолюбивыхъ желаній скорого повышенія на службѣ; женись на этой милой дѣвушкѣ, но тогда откажись отъ нѣкоторыхъ привычекъ холостой жизни и т. д., и т. д. Стѣсненіе свободы здѣсь заключается въ томъ, что *исполненіе* одного хотѣнія требуетъ *отреченія* отъ другого хотѣнія. Не слѣдуетъ думать, будто это стѣсненіе свободы встрѣчается въ исключительныхъ случаяхъ. У насъ, въ царствѣ душевно-матеріальнаго бытія, гдѣ нѣтъ гармоническаго отношенія къ міровому цѣлому, *всякое хотѣніе* неизбежно сталкивается непосредственно или

косвенно съ какимъ-нибудь другимъ хотѣніемъ, и даже тогда, когда мы обнаруживаемъ проблески духовности, ставя абсолютныя цѣли добра, красоты или обрѣтенія истины, осуществленіе этихъ цѣлей предполагаетъ отказъ отъ какихъ либо дорогихъ намъ проявленій душевности. Поэтому процессъ развертыванія нашихъ чувствъ и хотѣній въ цѣломъ всегда двустороненъ — влеченіе и опасеніе-радость и печаль, восторгъ и хотя бы смутный аккомпаниментъ разочарованія неизмѣнно сопутствуютъ другъ другу, и на землѣ не дано намъ насладиться цѣлостнымъ положительнымъ бытіемъ, столь полнымъ, что стоило бы удержать его въ вѣчномъ настоящемъ, въ безконечномъ «precious present». Это свойство нашихъ чувствъ и хотѣній, по *Блейлеру* (Bleuler) *амбивалентность* ихъ, *Фрейдъ* широко использовалъ для объясненія различныхъ парадоксовъ душевной жизни. Въ моей книгѣ «Міръ какъ органическое цѣлое» показано, что въ царствѣ существъ, стремящихся къ абсолютной полнотѣ бытія, но не вступившихъ на путь всеобъемлющей любви и, слѣдовательно, совершенной гармоніи въ отношеніи къ Абсолютному и міру, всякое хотѣніе и всякое чувство неизбежно должно быть амбивалентнымъ.

Какъ бы ни было велико желаніе освободиться отъ мукъ пытки или желаніе осуществить честолюбивые замыслы, всегда все-же есть у человѣка мощь, достаточная для преодоленія ихъ и для вступленія на правильный путь. Однако по личному опыту каждый знаетъ, какіе чрезвычайныя усилія воли требуются въ тѣхъ случаяхъ,

когда новое хотѣніе, одобренное нами, идетъ въ разрѣзъ съ упрочившимися страстями, съ глубоко укоренившимся эмпирическимъ характеромъ нашимъ. Поэтому, при оцѣнкѣ поступка, совершеннаго въ условіяхъ стѣсненія свободы выбора другими хотѣніями, справедливость требуетъ снисхожденія и уменьшенія отвѣтственности, а, въ случаѣ положительнаго результата борьбы, признанія повышенной цѣнности поступка. «Такъ на небесахъ болѣе радости будетъ объ одномъ грѣшникѣ кающемся, нежели о девяносто девяти праведникахъ, не имѣющихъ нужды въ покаяніи». (Ев. отъ Луки, гл. 15, 7).

Въ Царствѣ Божіемъ нѣтъ ни одного изъ перечисленныхъ ограниченій свободы: всякій членъ Царства Божія обладаетъ совершенною свободою дѣйствія, такъ какъ всякое хотѣніе его встрѣчаетъ поддержку въ остальныхъ членахъ Царства Божія и содѣйствіе благодатной силы Божіей, а потому осуществляется безъ всякаго умаленія; обладая совершенною полнотою Истины, члены этого Царства совершаютъ выборъ, обзрѣвая все безчисленное множество возможностей, и не встрѣчаютъ при этомъ никакого противодѣйствія со стороны другихъ своихъ хотѣній, такъ какъ выборъ ихъ безъ колебаній и ошибокъ направляется въ сторону абсолютнаго добра и абсолютной красоты.

Въ нашей душевно-матеріальной сферѣ бытія, столь далекой отъ совершенства Царства Божія, ограниченія свободы дѣйствія и свободы выбора такъ тягостно ощущаются на каждомъ шагу, что отсюда естественно возникаетъ, вслѣдствіе смѣшенія понятій, ложное ученіе,

будто свободы воли нѣтъ. Въ общихъ чертахъ однако уже показано, что рабство человѣка состоитъ въ заслуженной имъ утратѣ положительной *матеріальной* свободы, при сохраненіи однако *формальной* свободы воли, которая всегда является залогомъ возможности возрожденія. Путь вверхъ всегда открытъ, но этотъ путь очень узокъ и крутъ. Человѣческое бытіе есть уже сравнительно высокая ступень возрожденія падшаго дѣятеля. Чтобы отдать себѣ отчетъ въ этомъ, рассмотримъ вкратцѣ условія дѣятельности на дочеловѣческой ступени развитія природы.

Дѣятель, вступившій на путь самоутвержденія, первоначально долженъ оказаться находящимся въ состояніи крайняго обособленія отъ всѣхъ другихъ дѣятелей. Это бытіе, подобно бытію изолированнаго электрона, или, можетъ быть, еще болѣе простое. Проявленія такого дѣятеля сводятся только къ отталкиваніямъ другихъ дѣятелей и внѣшнимъ притяженіямъ, какъ бы стремящимся подчинить себѣ чужое бытіе. Творческая активность въ этомъ состояніи крайняго обособленія понижена до послѣднихъ предѣловъ; быть можетъ, отталкиванія и притяженія здѣсь осуществляются первоначально только въ одномъ измѣреніи и *specious present* такого дѣятеля безконечно мало; это тѣ дѣятели, которыхъ Лейбницъ, а затѣмъ Вундтъ называютъ «моментальными духами». Будучи безконечно разнообразными индивидуальностями по своимъ *потенціямъ*, они оказываются на этой ступени бытія совершенно *одинаковыми* по своимъ дѣйствительнымъ проявленіямъ и повторяютъ одни и тѣ же дѣйствованія съ однообразіемъ, превосходящимъ безсмысленныя качанія идіота. Послѣдняя основа этихъ дѣятельностей

кроется однако въ неопознанномъ влеченіи къ безконечной полнотѣ бытія; поэтому всякій актъ, дающій повышение творческой активности и расширение бытія, тотчасъ же подхватывается этими дѣятелями и закрѣпляется въ ихъ поведеніи. Для достиженія этихъ цѣлей есть только одинъ путь: снятіе вражды, хотя бы частичное, между двумя или болѣе дѣятелями, образование ими хотя бы въ какомъ либо отношеніи новаго, болѣе высокаго цѣлаго и объединеніе силъ для совмѣстной дѣятельности. Это есть путь осуществленія конкретнаго единосуція хотя бы въ минимальной степени. Каждая ступень такого объединенія, образование атома, молекулъ все болѣе сложнаго типа, кристалловъ, одноклѣточныхъ организмовъ и т. д. есть твореніе новыхъ все болѣе высокихъ типовъ бытія, въ томъ смыслѣ, что центральный дѣтель такого единства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все тѣло его, т. е. совокупность подчинившихся ему дѣтелей, становятся способными къ все болѣе разнообразнымъ, болѣе сложнымъ и цѣннымъ дѣятельностямъ. Поднятіе творческихъ силъ получается благодаря хотя бы частичному прекращенію противоборства между объединившимся дѣтелями; единеніе ихъ и согласное сліяніе силъ въ какомъ либо направленіи есть то самое отношеніе между дѣтелями, которое на болѣе высокихъ ступеняхъ его развитія и сознанія называется любовью. Поэтому можно сказать, что вся эволюція природы есть эволюція любви. Не надо, конечно, идеализировать эту любовь: единомушіе дѣтели въ отношеніи другъ къ другу поднимаетъ ихъ силы и способности, но они, обыкновенно, используются для того, чтобы подвергнуть окружающій міръ болѣе энергич-

ной эксплуатаціи, чѣмъ это возможно для существъ менѣе высоко развитыхъ.*)

Однако рядомъ съ усложненіемъ отрицательныхъ проявленій новыя ступени эволюціи даютъ почву также и для болѣе высокихъ объективно цѣнныхъ положительныхъ формъ жизни. Вл. Соловьевъ, различая пять ступеней бытія, царство неорганическое, царство растительное, царство животное, царство человѣческое и Царство Божіе, говоритъ, что эти «пять царствъ представляютъ собою рядъ наиболѣе твердо опредѣленныхъ и характерныхъ *повышеній бытія съ точки зрѣнія нравственнаго смысла, осуществляемаго въ богоматеріальномъ процессѣ*».**) Чтобы достигнуть своей высшей цѣли или проявить свое безусловное значеніе, существо должно прежде всего *быть*, затѣмъ оно должно *быть живымъ*, потомъ—*быть сознательнымъ*, далѣе—*быть разумнымъ* и, наконецъ, уже *быть совершеннымъ*». (стр. 247) «Каждое предыдущее царство очевидно служить ближайшею матеріею для послѣдующаго» (стр. 239); въ этомъ «*процессъ собиранія вселенной*», «ея развитія и совершенствованія» (стр. 248). Здѣсь «каждый новый типъ представляетъ *новое условіе*, необходимое для осуществленія высшей и окончательной цѣли — дѣйствительнаго явленія въ мірѣ совершеннаго нравственнаго порядка, Царства Божія, или откровенія свободы и славы сыновъ Божіихъ» (стр. 247).

*) См. «Міръ какъ органическое цѣлое». Въ статьѣ моей «О природѣ сатанинской (по Достоевскому)» показано, что дѣятельность злого существа не можетъ обойтись безъ средствъ добра и потому всегда имѣетъ раздвоенный противорѣчивый характеръ.

**) Вл. Соловьевъ, *Оправданіе добра*, 2 изд. стр. 238 с.

Развивая эту метафизику природы въ духъ изложенныхъ мною выше ученій о субстанціальныхъ дѣятеляхъ, соотвѣтствующихъ тому, что Лейбницъ называлъ монадами, необходимо признать, что человѣческое я есть дѣтель, дошедшій до своей сравнительно высокой ступени развитія, пройдя длинную эволюцію отъ электрона (или какого либо еще болѣе упрощеннаго элемента) и т. д. черезъ животный міръ вплоть до человѣка. Вмѣстѣ съ Лейбницемъ намъ придется при этомъ признать нѣчто вродѣ перевоплощенія, именно утверждать, что одинъ и тотъ же индивидуальный дѣтель на различныхъ степеняхъ развитія имѣетъ различныя тѣла, все болѣе и болѣе совершенныя, способныя къ функціямъ все болѣе и болѣе высокой цѣнности.

Это ученіе объ эволюціонномъ происхожденіи человѣка глубоко отличается отъ натуралистическаго эволюціонизма тѣмъ, что первооснову эволюціи оно находитъ не въ низшихъ силахъ природы, а въ Богѣ и нормативныхъ идеяхъ Божіихъ, присущихъ каждому субстанціальному дѣтелю. «Изъ того, что высшія формы или типы бытія являются или открываются послѣ низшихъ» говоритъ Соловьевъ, «никакъ не слѣдуетъ, что они суть произведеніе или созданіе этихъ низшихъ. Порядокъ сущаго не есть то же, что порядокъ явленія. Высшіе, болѣе положительные и полные образы и состоянія бытія существуютъ (метафизически) первѣе низшихъ, хотя являются или открываются послѣ нихъ. Этимъ не отрицается эволюція; ее нельзя отрицать, она есть фактъ. Но утверждать, что эволюція создаетъ высшіе формы всецѣло изъ низшихъ, т. е. окончательно изъ ничего, — значитъ подъ фактъ

подставлятъ логическую нелѣпость. Эволюція низшихъ типовъ бытія не можетъ сама по себѣ создавать высшихъ, но она производитъ матеріальныя условія или даетъ соотвѣтствующую среду для проявленія или откровенія высшаго типа. Такимъ образомъ, каждое появленіе новаго типа бытія есть въ извѣстномъ смыслѣ *новое твореніе*, но такое, которое менѣе всего можетъ быть обозначено какъ твореніе изъ ничего, ибо, во-первыхъ, матеріальною основою для возникновенія новаго типа служитъ типъ прежній, а, во-вторыхъ, и собственное положительное содержаніе высшаго типа не возникаетъ вновь изъ небытія, а, существуя отъ вѣка, лишь вступаетъ (въ извѣстный моментъ процесса) въ другую сферу бытія, въ міръ явленій. Условія явленія происходятъ отъ естественной эволюціи природы: являемое—отъ Бога». (стр. 246 с.).

Всякое существо даже и упавъ на самую низшую ступень бытія, сохраняетъ въ себѣ идеальную *софійную* основу свою.*) Однако въ состояніи обособленія отъ другихъ существъ *не имѣетъ органовъ* ни для сколько нибудь значительнаго выявленія «образа Божія», заложеннаго въ ней, ни для существеннаго противодѣйствія завѣтамъ Божіимъ. Поэтому дѣятель въ состояніи обособленія, находитъ не свободу, а *рабство*, именно — зависимость осуществленія и даже выбора своихъ устремленій отъ противодѣйствующихъ ему другихъ дѣятелей. Однако свобода почина сохраняется во всякомъ состояніи дѣятеля

*) О софійности твари см. о. С. Булгаковъ «Свѣтъ невечерній», стр. 210-276, о. П. Флоренскій «Столпъ и утвержденіе истины», кн. Е. Трубецкой «Смыслъ жизни».

и потому возрастаніе силъ и способностей, достигаемое путемъ все болѣе сложнаго сотрудничества многихъ дѣятелей, можетъ быть использовано имъ какъ для цѣлей добра, такъ и для цѣлей зла. Формальная свобода сохраняется на всѣхъ ступеняхъ развитія дѣятеля, и это сказывается въ томъ, что эволюція есть для однихъ существъ возрастаніе въ добръ, а для другихъ — возрастаніе въ злѣ. Кроткій взоръ лани и хищный острый взглядъ тигра явнымъ образомъ принадлежатъ къ разнымъ линіямъ развитія.*)

Усмотрѣть свободу дѣятелей на низшихъ ступеняхъ природы не легко: чрезвычайное ограниченіе матеріальной положительной свободы приводитъ къ крайнему однообразію всѣхъ дѣятелей и всѣхъ ихъ дѣятельностей. Преодоленіе этой скудости бытія для нихъ возможно не иначе, какъ путемъ множества опытовъ, путемъ испытанія безчисленнаго количества комбинацій, путемъ совершенія мелкихъ открытій, на основѣ которыхъ вырабатываются болѣе сложныя объединенія дѣятелей и болѣе разнообразныя дѣятельности ихъ.

Узость цѣлей въ этомъ царствѣ бытія, оторванность ихъ отъ мірового цѣлаго, соотношеніе ихъ только съ небольшимъ количествомъ дѣятелей рѣзко контрастируетъ съ характеромъ Царства Божія, гдѣ каждое дѣйствіе соотнесено со всѣми дѣятелями, имѣетъ всеобъемлющее значеніе и всеохватывающую полноту содержанія. Подлинная конкретность можетъ быть найдена только въ

*) См. у кн. Е. Трубецкого въ книгѣ его «Смыслъ жизни» (М. 1918) о свѣтломъ, дневномъ и темномъ, ночномъ обликѣ твари, стр. 133-146.

Царствѣ Божіемъ, а въ царствѣ душевно-матеріальнаго бытія всякое дѣйствіе, можно сказать, имѣетъ *отвлеченный* характеръ, представляетъ собою только большую или меньшую дробь бытія. Поэтому въ Царствѣ Божіемъ не мыслимы повторенія одного и того же, тамъ нѣтъ мѣста для законовъ и правилъ въ смыслѣ однообразнаго повторенія однихъ и тѣхъ же содержаній бытія. Наоборотъ, въ душевно-матеріальномъ царствѣ, гдѣ ставятся узкіе цѣли и гдѣ новое расширеніе жизни достигается съ величайшимъ трудомъ, одни и тѣ же дѣйствія повторяются безчисленное множество разъ; чѣмъ ниже ступень развитія дѣятеля, тѣмъ болѣе проявленія его оказываются правильно повторяющимися. Категоріи *качества* (выразимыя въ отвлеченныхъ понятіяхъ черты эмпирическаго характера) и *количества* выдвигаются на первый планъ въ этомъ строеніи бытія. Поэтому получается видимость правоты детерминизма, утверждающаго, будто содержаніе и теченіе событій въ природѣ подчинено во всѣхъ деталяхъ неизблемымъ, неотмѣнимымъ законамъ.

Когда основная цѣль, ставимая дѣятелемъ, требуетъ выработки ряда средствъ, которыя къ тому же могутъ быть совершенствуемы, тогда самое измѣненіе поведенія совершается въ опредѣленномъ направленіи, доступномъ предвидѣнію, и наблюдатель тѣмъ болѣе укрѣпляется въ своемъ убѣжденіи, будто эволюція природы есть безусловно детерминированный процессъ, не содержащій въ себѣ никакихъ свободныхъ творческихъ актовъ. *Operari sequitur esse*, говоритъ детерминистъ, а *esse* есть только совокупность отвлеченныхъ опредѣленій.

Творческіе акты, дѣйствительно, рѣдко осуществляют-

ся въ нашемъ царствѣ бытія и возникаютъ, обыкновенно, при соучастіи *случайныхъ* вліяній среды, наталкивающихъ дѣятеля на новые пути поведенія, которые усваиваются вслѣдъ за тѣмъ другимъ дѣятелями путемъ *подражанія*. Усматривая эти условія развитія поведенія, рефлексологи и вообще сторонники механистическаго міровоззрѣнія воображаютъ, что теоріи поведенія, отвергающія не только свободу воли, но даже и какое бы то ни было значеніе сознанія, правильны; однако при этомъ они упускаютъ изъ виду, что подхватить благодѣтельные указанія случая и цѣлесообразно использовать ихъ для выработки новыхъ дѣятельностей можетъ только существо, обладающее способностью *цѣлестремительной* дѣятельности и поставившее себѣ цѣль въ опредѣленномъ общемъ направленіи раньше того случая, который наталкиваетъ на открытіе и изобрѣтеніе. Въ этомъ динамистическомъ волевомъ моментѣ поведенія кроется свобода, которой не замѣчаютъ рефлексологи.

Путь вверхъ изъ состоянія изолированнаго и умаленнаго, отвлеченнаго бытія къ единству и возрастанію творческихъ силъ чрезвычайно длителенъ и полонъ случайностей. Въ самомъ дѣлѣ, въ описанныхъ выше условіяхъ каждый шагъ впередъ есть открытіе или изобрѣтеніе, дающее лишь безконечно малое расширеніе жизни въ сравненіи съ безконечною полнотою ея, доступною членамъ Царства Божія. На фонѣ обыденной жизни каждое новое содержаніе ея, напр. чувственныя наслажденія животной тѣлесности, кажутся небесно прекрасными и жажда удовлетворенія ихъ пріобрѣтаетъ характеръ всепоглощающей страсти, препятствующей дальнѣйшему

расширенію бытія, пока, наконецъ, благодѣтельная брѣнность всего этого низшаго царства бытія, болѣзни, старость и т. п., не открываютъ дѣятелю глаза на другія стороны жизни.

Кругозоръ дѣятеля душевно-матеріальнаго царства узокъ, соотвѣтственно ограниченности его интересовъ, и внезапному расширенію онъ не можетъ подвергнуться, такъ какъ общеніе дѣятеля съ міромъ опосредствуется внѣшними отношеніями его тѣла. Даже такія простыя содержанія бытія, какъ цвѣта, звуки и т. п. въ окружающей средѣ, остаются въ безчисленномъ количествѣ не воспринятыми даже и столь высоко сравнительно развитымъ дѣтелемъ, какъ человѣкъ. Въ этомъ смыслѣ наше тѣло дѣйствительно есть могила, какъ говорили орфики. Однако не слѣдуетъ упускать изъ виду и полезную сторону этой ограниченности и изолированности.

Во-первыхъ, благодаря этой изолированности дѣятель царства вражды въ значительной степени огражденъ отъ невольнаго соучастія въ моральномъ злѣ другихъ дѣтелей и послѣдствіяхъ его; для членовъ же Царства Божія такой изолированности не нужно, потому что всестороннее взаимопроникновеніе въ жизнь другъ друга есть увлекательное для нихъ соучастіе въ воплощеніи абсолютныхъ цѣнностей, а постиженіе ими всѣхъ тайнъ царства вражды есть средство разумно содѣйствовать возрастанію добра въ этой низшей сферѣ бытія.

Во-вторыхъ, если бы все безчисленное количество впечатлѣній, даваемое средою, хлынуло въ сознаніе душевно-матеріальнаго дѣятеля, обладающаго ограничен-

ною силою вниманія и опознанія, то онъ былъ бы ошеломленъ и утратилъ бы способность цѣлесообразно дѣйствовать.

Наконецъ, въ третьихъ, слишкомъ раннее вступленіе въ кругозоръ сознанія высшихъ содержаній бытія и цѣнностей, а также слишкомъ раннее развитіе высшихъ способностей подвергло бы чрезмѣрно тягостнымъ соблазнамъ волю дѣятелей, для которыхъ даже и преодолѣніе приманокъ чревоугодія, жалкаго человѣческаго властолюбія и т. п. оказывается нерѣдко стоящимъ почти на границѣ ихъ силъ. Поэтому, безъ сомнѣнія, поводы для развитія дѣятелей, т. е. тѣ отношенія, которыя кажутся намъ *случайными*,*) распределены такъ, чтобы содѣйствовать мудрой постепенности восхожденія дѣятелей отъ простыхъ къ болѣе сложнымъ и высокимъ формамъ жизни.

Отсюда понятно, что падшій дѣятель, хотя онъ и сохраняетъ даже въ рабскомъ своемъ видѣ свободу хотѣнія, не можетъ войти въ Царство Божіе однимъ усиліемъ своей воли, однимъ рѣшеніемъ «хочу творить волю Божію». Совершенная добросовѣстность этого рѣшенія и полный *всесторонній смыслъ* его можетъ раскрыться самому дѣятелю только послѣ того, какъ онъ испытаетъ сердце свое до послѣдней глубины во всевозможныхъ положеніяхъ жизни на всѣхъ ступеняхъ ея развитія. По мѣрѣ восхожденія вверхъ мощь дѣятеля расширяется,

*) Чѣмъ болѣе случайно какое либо соотношеніе, т. е. чѣмъ дальше другъ отъ друга стоятъ ряды событій, скрестившихся другъ съ другомъ, тѣмъ болѣе высокимъ долженъ быть дѣятель, обусловившій это скрещеніе, см. объ этомъ «Міръ какъ органическое цѣлое», стр. 141 с. с.

ограниченія положительной свободы отпадаютъ и, если онъ, достигнувъ высотъ бытія, на дѣлѣ засвидѣтельствуетъ безповоротное избраніе пути добра, тогда онъ удостоивается стать членомъ Царства Божія. На этомъ пути въ царствѣ вражды и въ Царствѣ Духа существуетъ обратное соотношеніе между положительною матеріальною свободою и использованиемъ формальной свободы: добровольно отказавшись, на основѣ безграничной *формальной* свободы, отъ *матеріальной* положительной свободы Царства Божія, дѣятель обрекаетъ себя на рабское существованіе въ царствѣ вражды: наоборотъ, добровольно отрекаясь отъ использования безграничной формальной свободы, т. е. безповоротно избирая путь добра, дѣятель обрѣтаетъ благодатное всемогущество положительной матеріальной свободы въ Богѣ и Царствѣ Божіемъ.

О Г Л А В Л Е Н І Е

		Стр.
ГЛАВА	I. Понятіе свободы	7
ГЛАВА	II. Общія соображенія противъ свободы воли	10
ГЛАВА	III. Детерминизмъ	22
	1. Виды детерминизма	22
	2. Матеріалистическій детерминизмъ	24
	3. Психологистическій детерминизмъ	29
	4. Супранатуралистическій детерминизмъ	36
	5. Объденіе міра детерминистическимъ ученіемъ	42
ГЛАВА	IV. Индетерминизмъ	51
ГЛАВА	V. Сочетаніе детерминизма съ индетерминизмомъ	55
	1. Ученіе Шопенгауера	55
	2. Ученіе Виндельбанда	64
ГЛАВА	VI. Ученіе о свободѣ воли на основѣ конкретнаго идеаль-реализма...	69
	1. Основы конкретнаго идеаль-реализма	69

	2.	Свобода челоѡѡка отъ внѣшняго міра	79
	3.	Свобода челоѡѡка отъ своего тѣла	84
	4.	Свобода челоѡѡка отъ своего характера	91
	5.	Свобода челоѡѡка отъ своего прошлаго	107
	6.	Свобода челоѡѡка отъ зако- новъ, опредѣляющихъ со- держаніе временнаго про- цесса	110
	7.	Свобода челоѡѡка отъ Бога....	130
ГЛАВА	VII.	Формальная свобода	147
ГЛАВА	VIII.	Положительная матеріальная сво- бода	154
ГЛАВА	IX.	Рабство челоѡѡка	162