

Лопатин Л. Вопрос о свободе воли filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Лопатин Л. Вопрос о свободе воли

I. Условия свободной самостоятельности человека

Я решаюсь еще раз обратить внимание общества на вопрос, который здесь уже неоднократно подвергался обсуждению. Думаю, что извинением для меня послужит его бесспорная важность и для философии, и для психологии, и, наконец, для практической оценки наших жизненных задач. Эта последняя сторона вопроса делает его особенно жгучим. Ведь при рассмотрении проблемы о свободе человеческой воли дело идет не более не менее, как о самом существовании нашей нравственной личности. Каждый из нас, как бы ни были просты его цели в жизни, надеется в ней что-нибудь произвести, в какую-нибудь сторону видоизменить ее роковой ход, совершить в ней что-нибудь новое и от нас только зависящее – хотя бы для этого мы избрали очень тесную сферу деятельности. Так или иначе, мы считаем себя призванными к борьбе с внешним миром, к самобытному воздействию нашим разумом и волею на стихийное и беспощадное течение его явлений, – мы безотчетно смотрим на себя как на источник творческих сил, которые мы можем обнаружить, если серьезно захотим этого. Всякое предопределение идет вразрез с этим естественным самосознанием личности; ему более всего противоречит взгляд, по которому наше я – из самостоятельной противоположности внешней природе – превращается в ее страдательное продолжение, из свободного источника энергии становится пучком процессов, во всех своих мельчайших подробностях предопределенных общою жизнью вселенной. А к этому взгляду детерминизм влечет с совершенною неизбежностью*.

* Этот фрагмент приводит Вл.С. Соловьев в начале своей при жизни не опубликованной работы «Свобода воли и причинность», где он возражает Лопатину с позиций монистического провиденциального детерминизма. Комментарий Соловьева показывает как разность их с Лопатиным базовых метафизических принципов порождает различие в аксиологической оценке человеческого творчества. Соловьев пишет: "То, что в первой половине этой цитаты описывается как естественное сознание личности, на самом деле есть лишь чисто субъективная точка зрения, не соответствующая никакому факту в общем сознании. Об огромном большинстве человечества в этом отношении не может быть и речи: его силы вполне поглощены заботами о добывании средств к существованию в пределах «рокового хода» жизни, и ему даже некогда думать о произведении в ней каких-нибудь новых изменений или о проявлении самобытных творческих сил. Ни к чему подобному не стремятся и люди более обеспеченных классов, живущие по преданию и обычаю, причем некоторые из них сознательно оправдывают такую жизнь во имя консервативных принципов. Самое лучшее и важное дело, которое делает большинство людей всех званий, есть деторождение; но хоть этим и производятся новые поколения, однако по старым законам природы, безо всяких свободных творческих видоизменений ее течения. Остается небольшое число людей, активно занимающихся наукой, искусством, политикой. Но именно эти люди, если они настоящие служители истины, красоты и правды, никогда не смотрят на себя как на «источник творческих сил», а лишь так на невольных восприимчивых и проводников независимого от них объективного содержания. Разве великие философы и ученые предавались своим размышлениям и изысканиям для того, чтобы обнаружить свои самобытные творческие силы, а не для того, чтобы познать и передать истину? При этом они знали, что свобода есть следствие познания истины, а не предположение ее: «познайте истину, и истина освободит вас»". – прим. ред.

Между тем вопрос о свободе очень труден. С незапамятных времен он вызывает нескончаемые споры, которые не приводят ни к какому положительному решению. Аргументы и защитников свободы человеческих действий, и ее отрицателей – детерминистов – очень убедительны, пока мы их не сопоставим между собою. Но едва мы начнем их сравнивать, окажется нечто неожиданное: доказательства и сторонников, и противников свободы представляются одинаково хорошо обоснованными. Эту особенность споров о свободе с замечательным остроумием обнаружил еще Кант, и легко проверить справедливость его суждения. Остановимся лишь на тех аргументах обеих спорящих сторон, которые имеют вид наиболее общий и представляются более других независимыми от каких-либо гипотетических предположений метафизического или психологического свойства.

Детерминисты говорят: предположение о свободе нарушает самое основное требование закона причинности. Это требование просто: всякое действие или всякое явление должно иметь предшествующую ему причину; каждое решение воли есть некоторое явление нашей внутренней жизни; следовательно, и акты воли вызываются причинами, заранее предопределяющими все их признаки. Это заключение неизбежно, и восставать против него значит отречься от всякой логики. А между тем для такого противоречия самоочевидной истине не существует даже и тех практических

оснований, на которые обыкновенно так настойчиво ссылаются. Идея чистого произвола вовсе не предполагается нашими нравственными понятиями. Утверждают, что произвольность наших действий – единственная опора их вменяемости; на самом деле она представляет совершенное отрицание всякой вменяемости. По теории абсолютного произвола выходит, что человек в каждый данный момент может поступить как угодно, и это ему нисколько не мешает совершить в следующий момент прямо противоположное действие. Человек недавно святой сейчас может убить ближнего, через минуту опять вернуться к святости, а завтра сделать что-нибудь еще более мерзостное, чем сегодня; злодею ничто не препятствует немедленно выказать чудеса самоотречения, чтобы на другой день снова удивить всех ужасными преступлениями. Если мир так устроен, о какой еще толковать ответственности наших актов? Тогда все наши действия совсем случайны, они исчезают вместе с своим совершением и не выражают никаких неизменных признаков нашего внутреннего существа. За что кого-нибудь наказывать или зачем душевно сокрушаться о прежних грехах? Ведь тогда все в наших деяниях бессмысленно, именно потому, что все в них произвольно.

Защитники нравственной свободы на это отвечают: понятие свободы неизбежно подразумевается самым элементарным смыслом закона причинности. Закон причинности научает нас, что все существующее имеет достаточное основание для своего возникновения, т.е. порождено силою, действительно содержащую полноту условий его бытия. Но тогда никакая причина, которая сама есть следствие причины предшествующей, не есть причина настоящая, – ее причинный характер ей дан извне, она есть только продолженное действие раньше проявленной силы и вне связи с этим более ранним действием никакой реальности не имеет; отдельно взятая, она никак не может быть названа достаточным основанием данного события. А это значит, что бесконечный ряд друг друга порождающих причин есть совершенно призрачное объяснение для явлений современных. Мы просто устаем повторять в своем уме одни и те же отношения и отдаемся смутной надежде, что бесконечность как-то исправит то, чего не хватает каждому отдельному члену ряда. Мы совсем забываем, что если каждый такой член имеет реальность заимствованную, а не свою и если совсем нет того, откуда эта заимствованная реальность в последнем основании почерпается, – мы получаем, вместо бесконечного причинного ряда, ряд бесконечно беспричинный, т.е. открытую нелепость пред судом здравого разума. Итак, существуют некоторые окончательные причины в мире, которые сами в себе носят инициативу своих проявлений. Наше я принадлежит ли к числу таких причин, – самодеятельность и способность инициативы составляют ли наши свойства? Наше непосредственное сознание неумолкаемо свидетельствует об этом каждую минуту. Признаем это сознание за психическую иллюзию – и не только предписания этики, а и вообще всякое стремление к самостоятельному воздействию на жизнь теряют смысл. Ведь прежде, чем стремиться как-нибудь поступать, надо верить, что мы можем поступать вообще. Сами мы действуем или природа в нас действует, – действует всем своим бесконечным прошлым, в котором мы никакого участия не принимали, – а мы только мимолетная форма актов, от века predeterminedных? Если верно последнее, человек, думающий, что он что-то вносит в действительность своими решениями и личными усилиями, ничем не отличается от щепки в водовороте, которая вдруг возмечтала бы, что это ей самой захотелось так кружиться и метаться из стороны в сторону. Где фатализм, там нет места серьезным стремлениям к осуществлению нравственного идеала, а фатализм и детерминизм нераздельны.

Даже изложенные в таком общем виде, аргументы обеих сторон представляются очень вескими. Но уже Кант понял, что доказательная сила этих двух противоположных взглядов заключается во взаимных упреках, которые они один другому делают. Неизбежным предположением является одно из двух: или вопрос совсем неразрешим, или он просто поставлен односторонне и ложно, что и влечет за собою противоречивость всяких положительных ответов на него. Тогда он, очевидно, должен быть преобразован и перенесен на другую, более широкую почву, которая допускала бы его разрешение в примирительном духе.

Из этого сознания возникает целый ряд примирительных построений, которых особенно много появилось в нынешнем столетии и конце прошлого. При всем их разнообразии их можно, как мне кажется, разделить на два общие типа. Один можно назвать сократовским (потому что Сократ первый высказал его основную мысль, хотя и не тем языком, каким выражают ее, напр., Фулье во Франции или гр. Л.Н. Толстой у нас), другой – канто-шопенгауэровским.

Мыслители сократовского типа рассуждают так: свобода есть синоним разумности. Свободно лишь то существо, которое одарено разумом, т.е. в котором живет способность отвлеченных идеалов и принципов. Наши идеи нельзя считать только чисто субъективными и страдательными состояниями нашего сознания. Как и всякие другие состояния души, идеи стремятся к реализации вовне, идеи – это действительные силы, и их влиянием человек освобождается от порабощения низшим

влечением своей природы; такую свободу человек получает в познании. Нельзя знать что-нибудь за хорошее и поступать как раз противно этому. Нравственное совершенство является прямым результатом мудрости. Зло есть невежество, непонимание истинных условий счастья, – плохой расчет. Подлинная сила этики – в познании, на нем и надо ее обосновывать.

Пределы моего сообщения не позволяют мне долго остановиться на разборе этой теории. Укажу ее главный недостаток: она обходит вопрос, вместо того, чтоб его решать, – в том, что она представляет верного, она описывает факт, вместо того, чтобы объяснить его значение. Она вся опирается на ту психологическую истину, что мотивы идеальные могут победить мотивы чувственные, что человек, однажды решившийся следовать предписаниям своего нравственного сознания, может оказаться совершенно неуязвимым для самых настоятельных побуждений своего эгоизма. Бесспорно, это бывает так; но ведь все дело в том – что же это означает?

Допустим только, что все процессы нашего ума представляют неизбежный продукт механических процессов в нашем мозгу – и ничего более, и все нравственные противоречия детерминизма возвращаются и в полном объеме. Тогда все акты нашего духа окажутся predetermined автоматическим ходом природы, наше я превращается в иллюзию нашего сознания, все наши старания совершить что-нибудь зависящее только от нас и без нашей самостоятельности невозможное – являются призрачными. Фатализм с его убийственным влиянием на энергию нравственной воли получает полное торжество. Напротив, припишем нашему я способность самопочинного воздействия на содержание нашей мысли – и картина меняется совершенно. Идеал, нами преследуемый, будет действительным продуктом нашего творчества; наша личность явится реальным источником наших актов, понятие о долге получит глубокое оправдание в условиях человеческого бытия. Что же видим? Теория, отождествляющая свободу с разумностью, допускает два толкования – прямо противоположные и притом вполне обусловленные тем, признаем мы свободу воли или ее отрицаем. Эта теория мечтает примирить враждующие партии в некотором среднем решении вопроса. Но средство, ею употребляемое, слишком просто: она отворачивается от задачи и тем думает уничтожить ее трудность.

Гораздо глубже и оригинальнее в философском отношении другая теория – родоначальником которой был Кант и которая свою последовательную и окончательную обработку получила в системе Шопенгауэра. Если освободить ее от гносеологических предпосылок Канта (с которыми она в необходимой связи не находится, чему доказательством служит тот факт, что ее иногда проповедовали вовсе не кантианцы, напр., в Германии Шеллинг или у нас В.С.Соловьев, усвоивший ее, по крайней мере, в отрицательных последствиях в своей «Критике отвлеченных начал»), то ее общий смысл состоит в следующем: необходимость никак не исключает свободы, напротив, подразумевает свободу как свое подлинное основание. В самом деле – когда начинаются необходимые отношения между явлениями и когда делается возможным существование необходимых законов природы? Лишь тогда, когда уже даны силы, устанавливающие неизменные признаки явлений и общее направление их развития, – без этого не было бы и никаких законов. Поэтому можно сказать: явления в своем ходе подчиняются строгим законам, но эти законы, совокупность которых составляет феноменальную необходимость всего совершающегося, в свою очередь всецело зависят от действия изначальных сил, их создающих и поэтому в отношении к ним свободных. Напр., механические законы природы могут прилагаться тогда только, когда даны непроницаемость, инерция, протяженность тел. Но непроницаемость, инерция, протяженность не порождаются сами предшествующим механическим процессом, а наоборот, всякий такой процесс впервые обуславливают. Существование этих коренных свойств вещества есть нечто первоосновное, данное от века. Акт, полагающий их реальность, – припишем ли мы его многим деятелям или единой мировой сущности – воле, как думал Шопенгауэр, – в отношении к вытекающей из него необходимости творчески-свободен, или самопочинен. Действительность феноменальная (в наблюдаемом мире), хотя бы она в мельчайших явлениях своих осуществляла роковые законы механического сцепления движений, предполагает действительность умопостигаемую (ноуменальную), которая утверждает феномены в их бытии и качествах и поэтому совершенно независима от господствующей в них необходимости. Что верно о всей вселенной, то справедливо и о каждом человеке. С одной стороны, человек – раб своего характера, он всецело подчинен своим стремлениям и свойствам, он не может изменить коренного направления своей воли и отвечает на все внешние возбуждения сообразно с ним. Но человек не только явление во времени и пространстве; как и везде, внутри его живет умопостигаемое существо, и оно-то и составляет основу его личности. Прирожденный характер человека есть феноменальное выражение вековечного и свободного акта, который совершает его сверхчувственное я; этим объясняется, что люди могут чувствовать свою виновность даже и тогда, когда они знают, что не могли бы поступать иначе. Детерминизм не противоречит свободе, потому что внешняя необходимость явлений, хотя бы она

захватывала все совершающееся на свете, нисколько не исключает внутренней свободы сил, которые в эти явления облекаются. Повторяю, рассматриваемая теория производит большое впечатление своею оригинальностью, и бесспорно она представляет одно из самых блестящих и прочных созданий Кантовского гения. По моему глубокому убеждению, в ее общей точке отправления выражается очень важная метафизическая истина, которая одна может доставить руководящую нить в лабиринте безысходных противоречий, которые издавна разделяют метафизиков различных оттенков. Но когда обратимся к ее нравственному смыслу, наше суждение значительно поколеблется. Ее односторонность и неполнота сразу бросаются в глаза. Кант выставил свое учение об умопостигаемом характере как решительный противовес нравственному фатализму, он надеялся им спасти идею долга и вдохновенное стремление к воплощению в жизни нравственного идеала; на деле, конечно, был более прав Шопенгауэр, когда обратил его в фундамент своего безотрадного пессимизма. Фатализма Кант нисколько не устранил, он только придал ему вид чрезвычайно мучительный. Его теория не оправдывает самого главного – способности человека стать другим и дать новое направление своей воле. С этой точки зрения нравственные предписания только дразнят человека, раскрывают перед ним его падение, но ничем помочь ему не могут; вся жизнь превращается в какое-то представление марионеток, бессмысленно повторяющее величавую драму, от века совершившуюся в безвременном умопостигаемом мире. Кант всячески уклоняется от этого вывода, но он неизбежно следует из его основных предположений. Картина выходит настолько мрачная, что даже и сам Шопенгауэр не мог на ней серьезно успокоиться: он разрушает свою теорию в самом существенном пункте, признав возможным абсолютное самоотречение личности от своей злой воли. Итак, попытки средних, примирительных решений в своих результатах оказываются неудачными. Вопрос о свободе сохраняется для философской мысли в своей полной неприкосновенности и, нужно прибавить, в своем своеобразном трагизме. Действительно, его можно назвать трагическим вопросом в философии; уже более двух столетий во всех спорах, сосредоточенных вокруг него, происходит коллизия двух интересов, одинаково серьезных для нашего ума: теоретический интерес заставляет горячо отстаивать распространение закона причинности на все явления мира; практический – принуждает нас защищать самодеятельность человеческой личности. Отрицание причинности есть отрицание знания; отрицание свободы есть отрицание нравственной жизни. Выходит, что мы одним интересом должны непременно пожертвовать другому, и от нас зависит, какой из двух мы выберем. Можно ли считать такое положение нормальным и окончательным? Если б это было так, человеческое сознание оказывалось бы осужденным на вечное противоречие с собою при рассмотрении вещей, наиболее для него важных. Такой печальный вывод можно было бы сделать лишь в том случае, если б все возможные попытки к положительному разрешению противоречия были уже наверное испробованы. А как доказать, что все мыслимые возможности в какой-нибудь сфере исчерпаны до конца? Не основывается ли все противоречие на одном недоразумении – хотя и укоренившемся, но все-таки устранимом? Достаточно ли правильно и широко понимаем мы интересы разума и нравственного чувства? И если нет, то где искать источник недоразумения – в нашем ли представлении о законе причинности, изгоняющем из мира всякий призрак свободы, или в нашем понимании требований нравственного сознания? В какую сторону придется главным образом обратиться, при некотором размышлении заметить нетрудно. Правда, вульгарная теория безразличного произвола (*liberum arbitrium indifferentiae**) выражает смысл нашего нравственного самосознания только очень грубо и приблизительно. Но все же без идеи о самодеятельности нашей воли нравственная жизнь немыслима, и мы не ошибаемся в нашем практическом интересе, когда стремимся ее оправдать во что бы то ни стало. Напротив, наше понимание закона причинности должно вызывать невольное сомнение хотя бы ввиду того факта, что сторонники свободы также ссылаются на закон причинности, и ссылаются с полным логическим основанием.

* Безразличная свобода воли (лат.) – прим. ред.
Как представляем мы себе причинную связь вещей? Каждое явление предполагает неизменно предшествующее ему явление или совокупность явлений как условие своего происхождения. И это касается не только общего существования каждого данного явления, но и всех его малейших признаков, как по их количественному, так и по качественному содержанию. Все признаки явления – как и оно само – предопределены предшествующими условиями по неизменным законам природы. Это верно и о камне, падающем с крыши, и о самом сложном человеческом действии. Закон причинности есть закон неизменного единообразия в последовательности явлений, – вот определение, которое теперь наиболее распространено и с которым редко решаются спорить.

Известный английский логик Бэн сделал к этому определению – чисто формальному – очень важное добавление: он объявил, что закон причинности есть просто

физический закон сохранения энергии. Как ни странно с первого взгляда этот неожиданный переход от самого общего и коренного закона нашего ума в область физики, Бэн, по моему мнению, был совершенно прав, когда на него отваялся. Ведь единообразная последовательность явлений только тогда и понятна, когда мы предположим существование их неизменного субстрата, всегда одаренного одним и тем же количеством движения, которое совершается по одним и тем же законам; и наоборот, если мы такой субстрат признаем, неизменное единообразие в последовательности феноменов природы является из него неизбежным следствием. Эти соображения бросают яркий свет на происхождение современного понятия о причинности: оно извлечено из данных физики; его подлинная опора есть механический закон сохранения движения, поставленный в основу объяснения законов природы еще со времен Декарта; его научное подтверждение можно найти лишь в явлениях вещественного мира, и оно по аналогии только переносится на явления жизни и духа.

Но ведь закон причинности – со всеми своими требованиями – существовал в человеческом уме гораздо ранее возникновения научной физики. И самый грубый дикарь, и едва начинающий сознавать ребенок понимают вопрос: почему? и не могут мыслить действий без деятелей, их производящих. Это непосредственное, от ума неотделимое представление о причинности совпадает ли с нашим физическим понятием о ней? Слишком ясно, что прирожденный здравый смысл людей и современное миросозерцание в этом пункте значительно расходятся. Недаром некоторые знаменитые мыслители нынешнего столетия пытались серьезно утверждать, что закон причинности имеет сравнительно недавнее происхождение в человеческом уме, что теперь даже большинство еще и не подозревает его полновластности над природою. Между тем человеческие племена на самой низшей, мифологической стадии своего духовного роста – разве отрицают закон причинности или ограничивают его применение? Для них весь мир представляет замкнутую систему духовных деятелей, которые своею волею направляют все его явления, которые то враждуют с человеком, то любят его и сообразно с этим то его наказывают, то награждают. При этом идее об единообразии явлений, конечно, места нет; но причина для них указывается совершенно определенно: она полагается в творческой деятельности духов, наполняющих вселенную. Древние мексиканцы последний день каждого века своей эры проводили в несказанном страхе, – опасаясь, что на следующее утро солнце не взойдет совсем. Но при этом они вовсе не думали, что такое несчастье разразится без причины; они боялись только, что их свирепое и ревнивое божество внезапно решит, что людям существовать довольно, и уничтожит всякую жизнь на земле. Они предвидели причину ожидаемой катастрофы, хотя, бесспорно, в них представление о прочности мирового строя было очень слабо.

Очевидно, общечеловеческое понятие о причинности гораздо шире современного физического понятия о ней и вовсе не включает непрелюбимой мысли об абсолютном единообразии феноменов природы. Весь смысл этого понятия в следующем: всякая действительность предполагает силу, в ней действующую, – утверждающий ее акт, ее производящее усилие; всякая проявленная энергия подразумевает предшествующую мощь такого проявления, как объяснял причинную связь еще Аристотель. В прирожденном каждому уму законе причинности ничего, кроме этого, и не утверждается: мы должны искать деятеля – раз дано действие. Не может быть никаких сомнений, что такое понятие о причинной связи не только общее современному философскому представлению о ней – оно отличается и другим характером. Характер физической причинности консервативный; в ней всякое движение понимается как простое продолжение или сохранение движения прежнего, причем новая форма движения является неизбежным логическим следствием предшествующей формы по необходимым законам механики. Характер причинности в обыкновенном понимании людей по преимуществу творческий. Причина есть то, что действует – производит, вновь рождает следствие, – что переводит его из состояния чисто потенциального в актуальное.

Что физическая причинность удовлетворительно объясняет огромную область наблюдаемых явлений – об этом не может быть спора. Но вот вопрос первостепенной важности и для философии, и для судьбы всего знания: правда ли, что мы должны исключительно ограничиться физическим толкованием причинной связи и совсем отбросить ее общечеловеческое понимание как отношения творческого, признав его за чистую иллюзию, хотя бы и прирожденную нашему разуму? В этом весьма дозвоительно сомневаться, и для того существуют побуждения очень серьезные. Я не буду долго останавливаться на понятии о сверхчувственной основе мира, которого мне уже пришлось коснуться при изложении кантовского взгляда на свободу. Скажу только, что какую-нибудь метафизическую основу действительности (будь она трансцендентна или имманентна Вселенной, – будь то непознаваемое Герберта Спенсера, или бессознательное Гартмана, или воля Шопенгауэра, или, наконец, личное Божество верующих людей) должен принять всякий, кто не хочет

считать весь свет за свою собственную галлюцинацию. Между тем слишком очевидно, что сверхфеноменальная основа мира не может находиться к вещам в отношении явления неизменно предшествующего к явлениям последующим, – хотя бы ввиду того простого соображения, что мировая основа, по самому понятию своему, не есть явление, а то, что бытие всех явлений обуславливает, творчески полагая их признаки и отношения. Однако я обращаю Ваше главное внимание на сферу действительности, несравненно более к нам близкую, – даже самую близкую и реальную для нас, потому что всякую другую реальность мы только чрез нее и знаем, – на область явлений нашего духа. Рассматривая их коренные свойства, мы скоро убедимся, как трудно обойтись при их объяснении без предположения о творческих причинных связях и как бессильны в отношении к ним все физические аналогии. А в идее творчества, как увидим, лежит прямой и ясный путь к положительному решению вопроса о свободе деятельного начала в человеке.

Если сопоставим основные признаки причинности физической (или механической) с непосредственно наблюдаемыми качествами духовной причинности, получим следующие весьма важные пункты различия. Всякий чисто механический процесс характеризуется: 1) полною определенностью причины по количеству и природе входящих в нее элементов, ее количественным равенством следствию (если брать причину и следствие в строгом смысле слова, как предшествующее и последующее состояние материи), логической неизбежностью именно данного следствия, т.е. вообще абсолютной предопределенностью причинных связей; 2) совершенным равнодушием действующей силы (движения) к идеальному смыслу и качеству проходимых ею форм (т.е. отсутствием телеологического принципа). В жизни духа непосредственному опыту открываются прямо противоположные признаки. В духовной деятельности мы усматриваем: 1) сравнительную внутреннюю неопределенность причин; когда, напр., в ряде сложных действий мы осуществляем какое-нибудь общее наше намерение, – индивидуального характера этих действий никак нельзя с геометрической очевидностью вывести из содержания намерения; в области духа действующая сила не только меняет случайную для нее форму: в ней присутствует момент творческого самоопределения; она действительно порождает новый акт, при котором причина соответствует действию, но не тождественна ему; 2) мы замечаем преимущественно качественный характер порождаемых духовною причинностью следствий; от своих действий мы требуем прежде всего смысла, т.е. сообразности с нашими целями. Итак, если всякую причинную связь вообще можно представить как некоторый переход потенции в акт, очевидно, что в сфере духовных явлений этот закон имеет иное значение, чем в сфере вещественной. В этой последней он имеет только относительный смысл. В природе физической каждое предшествующее явление представляется столь же законченным и актуальным, как и последующее: вся сила, в нем действующая, в нем обнаружилась и вылилась. Эта сила меняет случайные формы, и постороннему наблюдателю формы предшествующие кажутся потенциями форм последующих. Однако такое различие не касается их внутреннего существа: в предшествующих формах ровно столько силы, сколько и в последующих, – в мире физическом все дано однажды навсегда, и запас материи, и запас движения; в нем ничего действительно нового не возникает. Совсем в другом виде мы воспринимаем жизнь духа. Сила творчества есть его глубочайший признак: дух сам в себе, в своей внутренней действительности есть потенция или мощь новых проявлений или новых актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия. Основное свойство материи – инертная эквивалентность при внешней подвижности; основное свойство духа – способность действительного развития. Из этого можно видеть, что понимание причинности, которое мы называли общечеловеческим, – как справедливо указывали Фихте, Мэн де-Биран и многие другие, – почерпнуто из недр нашего самосознания, и что, отрицая прямые показания нашего внутреннего опыта о природе нашего я, мы наносим неисцелимый удар самому коренному, всякое знание предупреждающему закону нашей мысли*.

* См. дополнение 1.

Таким является общий характер духа для непосредственного самочувствия. Таким он остается и во всех частных формах и стадиях духовной деятельности. Присутствие творческой силы обнаруживается для нас во всех актах – и нашего воспоминания, и воображения, и мышления, и воли. Но он сказывается и в такой области, в которой мы прямо не сознаем своей самостоятельности, – я разумею бессознательное, говоря точнее – сверхсознательное творчество нашей души. Формы его проявлений бесчисленны, но мы остановимся на самой грубой и непосредственной – на восприятиях нашей чувственности.

Ощущения зрения, слуха, осязания и т.д. можно ли рассматривать как простой механический результат внешнего механического процесса? Для человека, сколько-нибудь опытного в психологических исследованиях, ответ непременно должен быть отрицательным. Во избежание всяких недоразумений я настоятельно повторяю, что говорю тут об ощущениях в их особенной психической природе, – а вовсе не о

процессах во внешнем мире и в нашей нервной системе, которые их возникновению предшествуют и вполне механически объяснимы. Я говорю не о колебаниях эфира или воздуха, не о молекулярном движении атомов нерва, приводящих внешнее раздражение к нервным центрам, не о движении в этих центрах или в той более утонченной среде, необходимость признать которую недавно так остроумно доказывал здесь один из наших сочленов; я говорю не о механическом коррелате ощущений, а о том, для чего этот коррелат является коррелатом, – положим, о том зеленом пятне, которое после очень сложных физических процессов и вне и внутри нашего организма вдруг является в поле нашего зрения. Механическое движение атомов по механическим законам может породить только другое, эквивалентное движение атомов. Между тем в зеленом пятне не усматривается ни атомов, ни движения, зато замечается нечто такое, чего в атомах нет, – зеленая окраска, тогда как всякому известно, что физические атомы сами по себе никакого цвета не имеют. Очевидно, зеленое пятно по всем своим признакам представляет что-то абсолютно инородное сравнительно с теми перемещениями атомов, которые определяют момент его появления, и его никоим образом нельзя рассматривать как механическое продолжение этих перемещений. Поэтому Дюбуа Реймон был глубоко прав, когда утверждал, что в возникновении самого первого, самого элементарного ощущения мы получаем такой факт, для истолкования которого механическое воззрение не имеет объясняющих данных. Что же это значит? В объяснении самых элементарных феноменов психической жизни механический принцип оказывается бессильным; мы не можем даже вообразить себе такого взаимодействия от века существующих бессознательных элементов, из которого с логической очевидностью вытекали бы наши ощущения в их специфических качествах, т.е. в их цветности, звучности и т.д. (конечно, если не считать вполне достаточным объяснением учение Лейбница о монадах, бессознательно отражающих всю вселенную, и о предустановленной гармонии – или еще менее понятную теорию Кцольбе, с его мировой душой, – не говоря уже о том, что оба эти мыслителя не разрешают вопроса, а только отодвигают его в неопределенное прошлое: ибо вопрос об источнике качественного разнообразия наших представлений и ощущений остается и для них). Между тем наши психические состояния суть явления совершенно реальные; как я уже говорил, они даже реальнее для нас, чем все другое: обо всем остальном мире мы судим на основании того, что воспринимаем в себе. А всякое явление имеет причину. Назовем причину ощущений в их своеобразной природе психической силою, не предпрешая заранее, есть ли эта сила нечто отдельное от физического субстрата вещей или – по предположению очень распространенному, но гораздо более туманному – и она, и вещество только две параллельные стороны в проявлении одного общего неизвестного X, лежащего в основе всего мира. Является вопрос: в таком причинном отношении находится психическая сила к своим продуктам – ощущениям?

Слишком ясно, что тут мыслимо одно творческое отношение, т.е. мы здесь имеем дело с продуктами, непрерывно вновь возникающими, а не с простою перестановкою качественно и количественно неизменных элементов. Пока совсем нет внешних возбуждений, наше сознание еще не наполнено и ничего в себе не содержит. Едва возбуждения начались, психическая сила отвечает на каждое из них специфическим, самобытным актом восприятия, и эти акты постепенно образуют материал для ее дальнейшей деятельности. Иначе мы не можем себе представить действие внешнего мира на наше сознание. Дух не есть существо только страдательное, даже в его чувственной восприимчивости; мы не имеем понятия, каковы те несознаваемые процессы, которыми условливается в нашей душе происхождение отдельных ощущений, но мы неизбежно должны признать, что это процессы характера творческого. Косвенное тому подтверждение находим в следующем: мы можем с очевидностью определить скорость и направление движения какой-нибудь массы из условий его возникновения, если они нам даны; любое механическое движение нам понятно во всех его признаках и может быть в малейших подробностях предсказано *a priori*, если нам известны его причины. Но мы можем иметь очень ясное понятие об общей природе психической силы, самое точное знание о световых колебаниях эфира и строении нервной системы – и все-таки мы никогда не будем в состоянии с очевидностью вывести, почему на одни колебания сознание отвечает ощущениями красного цвета, на другие, положим, желтого. От чего зависит такая невозможность, объяснить нетрудно. *A priori* выводимо только то, что во всей полноте своего содержания допускает отчетливое логическое определение. Но попытайтесь указать отчетливый логический признак, которым восприятие красного цвета отличается от восприятия желтого. Во всех наших психических состояниях мы имеем нечто непосредственное, прямо данное, в своей внутренней индивидуальности неопределимое. В этом отношении творчество нашей чувственности вполне совпадает со всеми другими видами духовного творчества, между прочим, с творчеством художественным. Мы можем очень хорошо знать общий замысел художника и все-таки никогда не сумеем, отправляясь от него, геометрически построить живые, в своей

непосредственной конкретности бесконечно содержательные подробности его произведения. Логический анализ здесь бессилён, – здесь нужно повторить самый творческий процесс; но мы можем понять внутреннююсообразность замысла и художественного создания, когда оно стоит уже пред нашими глазами. Так бывает и при обсуждении явлений психической жизни вообще: до известной степени мы способны указать их внутреннюю ответственность с теми мотивами, которые их вызвали; но дальше этого мы идти не в состоянии: там начинается уже область творчества.

Таким образом, непосредственное творчество нашего духа является основой и почвою, на которой постепенно развиваются все явления нашего сознания. (Напомню по этому поводу превосходные исследования Вундта, показывающие, что нашим чувственным восприятиям предшествуют очень сложные процессы сопоставлений и умозаключений, созидающие в своем результате идеальные концепции, весьма отличные от первоначального материала этих процессов.) Это непосредственное творчество в области ощущений и чувств, несомненно, не находится ни в какой зависимости от усилий и свободного выбора нашего индивидуального сознания. Пока никаких ощущений не дано, не может возникнуть и то, что мы называем своею личностью. Творческие процессы, образующие мир непосредственных восприятий, для нас безотчетны и несознаваемы, их порождения представляются нам невольными и полученными извне, они сами никогда не попадают в наше сознающее я, и мы ни в чем не чувствуем себя настолько подчиненными и страдательными, как в нашем восприятии внешней нам реальности. Как примирить это чувство индивидуальной принужденности с внутреннею свободою всякого творчества? Кто является носителем и вершителем этих безотчетных творческих действий – наше ли высшее я, о котором говорят Гелленбах, Дю-Прель или современные французские исследователи раздвоения личности? Или эти процессы абсолютно бессознательны сами в себе! И если последнее верно, в чем они совершаются – в едином ли всемирном субстрате всякой психической жизни, как думает Гартман, или этот субстрат индивидуализировался к каждом отдельном сознающем существе, как предполагал Фихте младший? Отчего эти процессы так привязаны к физическим условиям и так единообразны в существах, одинаково организованных? Все эти вопросы чрезвычайно трудные, соприкасающиеся с самыми коренными задачам и метафизики, и они уклонили бы нас слишком далеко от нашего предмета. Для нас достаточно того общего вывода, что психическая жизнь уже в самых зачатках своих не допускает механического объяснения и непременно предполагает, как свое условие, элемент творчества*.

* См. дополнение 2.

Но должны ли мы так и ограничиться признанием только безотчетных творческих процессов, без которых ничто психическое не может быть введено в круг психического бытия, а во всей сознаваемой нами последовательности душевных актов видеть лишь отраженное повторение механических, во всех частях predetermined процессов, совершающихся в наших мозговых центрах? Присутствует ли в нашей духовной жизни творчество, создаваемое нами как таковое? Что скажем мы о тех актах нашего духа, которые мы сами совершаем, которые мы переживаем как свои, о которых мы с непобедимою очевидностью прямо знаем, что их действительность исключительно от нас зависит? Эти акты относятся не только к нашей деятельности во внешнем мире, они глубоко охватывают всю нашу внутреннюю жизнь, – они выражаются и в решениях нашей воли, и в художественных созданиях нашей фантазии, и в сложных умозаключениях нашего разума. Когда я выбираю между двумя возможными действиями, я знаю, что это я делаю выбор, что он возможен для меня в обе стороны, что я предпочитаю одно другому собственной властью, а не каким-нибудь непреодолимым внушением внешней мне силы. Я об этом не из каких-нибудь отвлеченных оснований догадываюсь, – я это непосредственно в себе вижу. Когда я о чем-либо думаю, я знаю, что течение моих идей зависит от меня, что мысли мои не сами собою проходят в моей голове (тогда бы я только грезил), но что я сам их направляю к решению той или другой задачи, ничем не понуждаемый. Точно так же художник создает образ не только по одному непосредственному и безотчетному наитию (хотя такое наитие есть необходимый элемент художественного творчества), но и по свободному избранию средств, отвечающих поставленной цели (в этом заключается техника художественного процесса). Можно ли эту непосредственную очевидность нашей самодеятельности, эту прямо усматриваемую неизбежность наших усилий (т.е. новых проявлений нашей энергии) считать за простой мираж нашего сознания?

Это пробовали доказывать с давних пор, – такой взгляд и в современной психологии надо считать господствующим. Еще Спиноза утверждал, что если камень одарить сознанием, то он наверное думал бы, что падает на землю по собственной охоте, что чувство свободы представляет исключительный продукт нашего неведения тех причин, которые во всех мельчайших подробностях определяют содержание наших поступков. Однако против такого отрицания, которое обосновывается обыкновенно

или общою ссылкой на закон причинности, или какую-нибудь предвзятою психологическою теориею, или гипотетическими предположениями чисто метафизического свойства, – можно представить соображения очень важные. И прежде всего, нужно указать на общую немыслимость обмана в нашем сознании психических явлений. Мы можем ошибаться в их отвлеченном толковании и оценке, но не в их фактической наличности или непосредственно данных качествах, – по той простой причине, что наши психические явления только в нашем сознании и существуют, и больше их нигде нет; стало быть, как они в сознании даны, такова и их единственная действительность. Это – истина огромного значения, и пренебрежение к ней влечет к неисправимым заблуждениям в психологии. Между внешним миром и нашим познанием стоит преломляющая призма всей нашей душевной жизни и своеобразных способов нашей чувственной восприимчивости. Внешнюю природу мы знаем только чрез психические значки (наши ощущения), и они легко вводят нас в иллюзию; но эти значки мы воспринимаем такими, каковы они на деле. Когда человек с отрезанною рукою чувствует неудержимую потребность почесать ее, он ошибается не в своем ощущении зуда, а в своем невольном забвении того, что руки у него нет. Что справедливо о всех психических явлениях вообще, то вполне прилагается и к нашему самочувствию своей деятельности. Между нашею волею и нами нет никакой призмы, она не есть что-нибудь вне нас лежащее, что мы должны были бы воспринимать в пассивном ощущении, – подобно тому, как мы ощущением осознания воспринимаем укол булавки или в ощущениях света – колебания эфира. Мы испытываем наши психические акты только через то, что совершаем их. Мы не ощущаем нашу мыслящую деятельность как что-то внешнее, а просто мыслим, мы не воспринимаем нашего хотения, а хотим. Это ежеминутно говорит нам внутренний опыт, и его показаний нельзя заглушить никакими софизмами. В этой неизбежности внутреннего переживания актов для их психического усвоения, может быть, коренится трудная возобновимость чисто активных состояний нашей души в нашей памяти: мы часто искренно готовы извинять наши прошлые проступки несчастным стечением обстоятельств даже и тогда, когда в момент их совершения имели ясное сознание их добровольности. Что касается сравнения Спинозы, то оно, конечно, гораздо более остроумно, чем основательно. Мы не знаем, что думал бы камень о своем падении, если б сознавал себя; но в нас происходит очень много явлений, причин которых мы не знаем и все-таки своему произволу их не припишем. Когда у кого-нибудь судорогою сводит ногу, он может не иметь никакого понятия о причинах, вызвавших неожиданное сокращение в его мускулах; но, конечно, он никогда не подумает, что судорога произошла с его доброго согласия. Потеряв равновесие, мы падаем по тем же законам, как и камень; но ни одному здоровому человеку не придет в голову, что он падает добровольно, хотя бы он совсем не знал законов тяготения, а тем более причин, порождающих их всеобщее господство. Другое возражение против гипотезы самообмана в объяснении нашего деятельного самочувствия можно назвать априористическим. Если откинуть всякое представление о деятельном элементе в нашем сознании, оно не только обращается в сплошную, совсем беспредметную галлюцинацию, – оно при этом выпадает из всех возможных логических категорий, оно становится понятием совершенно неопределимым, бессодержательным, себе противоречащим. Подробное обсуждение этого вопроса отвлекло бы нас далеко, я сделаю лишь самые общие указания: когда некому сознавать или нечего сознавать, очевидно, не может возникнуть и никакого сознания. Всякое сознание есть внутренне усматриваемое соотношение того, что в нас сознает, к тому, что не есть оно, иначе говоря – субъекта и объекта, принципа внутреннего и принципа внешнего. Никакое сознание немыслимо без сознающего и сознаваемого как двух необходимо друг друга предполагающих терминов. Как же определить отношение этих терминов между собою? Очевидно, оно мыслимо только в форме взаимодействия. Чтобы акт сознания состоялся, нужно возбуждение сознающего центра, как действие извне, нужно, далее, усвоение этого возбуждения, как действие, идущее изнутри. Иначе дело происходить не может – всякое действие на что-нибудь предполагает противодействие со стороны, действию подлежащей. Чем бы ни выражалась реакция сознающего субъекта на впечатления внешнего мира – простым актом внимания, или сопротивлением, или внутреннего одобрения, или, наконец, страдания и отвращения, – во всех случаях факт сознания подразумевает самостоятельность субъекта, отвечающую на содержание внешнего мира, им воспринимаемого. Всякое сознание неизбежно есть усмотрение себя как центра деятельности, в отличие от всего, что к сфере нашей деятельности не принадлежит. Это усмотрение может иметь различные степени ясности, но сущность его всегда одна и та же. А ведь это значит, что сознание предполагает самостоятельность как свое совершенно неустранимое условие и как свое подлинное (а не мнимое только и кажущееся) содержание. Нельзя воспринять чужую силу, не испытав своего ей сопротивления. Сознанию существу нечего больше сознавать (ибо самосознание есть уже результат сознания), кроме своего взаимодействия с другими существами,

– а могло ли бы оно воспринять взаимодействие, если бы в его сознании не встречались две реальные деятельности? И мы в самом деле создаем в себе и силу внутреннюю, как нашу собственную, творческую (от себя начинающую действия) мощь, и силу внешнюю, как то, что эту мощь парализует и останавливает; и для нас вполне ясно, что чувство принуждения, насилия совершенно немыслимо без чувства нашей свободы, нашей способности самопочинных действий, – пока принуждение отсутствует. Без лежащей в нас внутренней самобытности мы не могли бы и подозревать реальности и внешности нас окружающего мира, он представлялся бы нам чредой бессмысленных призраков, как превосходно показал Шопенгауэр. Прибавлю к этому, что в таком случае никакое глубокомыслие не смогло бы отчетливо ответить: чем было бы тогда сознание и как было бы оно возможно?

Конечно, аргументы этого рода должны показаться абстрактными. Но нельзя не согласиться – плохой признак для философской гипотезы, когда ее последовательное приложение к предмету приводит к понятиям, которых нельзя выразить ни на каком человеческом языке и никакими логическими способами нельзя мыслить. А именно это происходит с отрицанием самодеятельности нашего сознания. Впрочем, существуют и более простые, чисто фактические доказательства совершенной непригодности теории механического детерминизма к объяснению сознательной душевной жизни. Одним из главных между ними надо считать присутствие целесообразности в наших душевных актах.

Остановимся на той области духовного творчества, которой по преимуществу приходится приписывать характер внутренней необходимости, – на наших познавательных процессах. В то же время их бесспорным признаком является глубокая целесообразность. Разум всегда стремится к раскрытию, обоснованию, доказательству им усвояемой истины, – в этом единственный жизненный двигатель всякой теоретической деятельности. Одинаковая целесообразность господствует и в обыденном, житейском употреблении нашего ума. Ведь даже в тех случаях, когда мы нашими умственными силами злоупотребляем и внушаем заведомую ложь, мы и тогда поступаем целесообразно, ибо направляем все наши усилия к тому, чтобы наш обман восторжествовал. Между тем – что предполагает всякая целесообразная деятельность? Она неизбежно подразумевает два одинаково необходимых элемента: 1) наличие цели, т.е. общей идеи желательного результата действия; 2) полную независимость целесообразно действующей силы в выборе средств и путей действия, т.е. совершенно безразличное, свободное к ним отношение, пока их ответственность цели не признана, иначе говоря, пока они не выбраны. Что это так – ясно до очевидности. Если бы существовала цель и не было силы, свободно избирающей пути ее выполнения, она никогда и не была бы выполнена; если бы существовала только свободная сила, но ей не предстояло никакой цели, – ей нечего было бы преследовать. И в целесообразной деятельности нашего разума оба эти элемента присутствуют, и мы это знаем наверное из нашего самонаблюдения. Познание истины есть та верховная задача, которая постоянно предносится усилиям мысли; свобода нашего мыслящего я есть то условие, без которого истина могла бы быть достигнута разве слепым случаем. И в самом деле, в чем бы мы ни полагали цель наших размышлений в данную минуту – в выведении ли математической теоремы или в обобщении реальных фактов, подлежащих нашему наблюдению, – одинаково необходимо нам внутренне возвыситься над потоком случайных и логически бессвязных представлений, каждое мгновение проносящихся в нашей голове, выбрать между ними или вызвать вновь такие, которые нам пригодны по своему смыслу, сосредоточиться на них и установить между ними такое соотношение, которое действительно обращает их в средство, в путь к намеченному выводу. Внутренняя необходимость есть свойство достигнутого содержания познания; но она вовсе не упраздняет свободы творческого пути, к нему приведшего. Напротив, это необходимое содержание потому только в нашем уме и возникло, что мы его самодеятельно искали, не удовлетворяясь случайными мечтами о познаваемых предметах. В этом смысле прав был Декарт, когда объяснял происхождение заблуждений из дурного употребления воли, руководящей нашими суждениями. Подумаем только, какой глубоко несообразный вид получит в наших глазах познавательный процесс, если мы серьезно предположим, что никакой свободы выбора между идеями в нашем разуме не существует, что весь ход нашего мышления, и в общем направлении и во всех частных подробностях, фаталистически predetermined механизмом первоначальных элементов психической жизни. Как бы мы ни представляли себе этот механизм, во всяком случае окажется, что элементы, никакой истины не содержащие (ибо истина еще должна выработаться из познавательного процесса), через механическую (т.е. опять-таки к интересам истины совсем равнодушную – механизм движется причинами, а не целями) реализацию своих свойств и отношений создают то, что мы считаем истиною. Как верить в такую истину и не будет ли всякая наша вера в неё, в свою очередь, лишь случайным механическим продуктом? Таким образом, вопрос о свободе воли* является для нас в некотором новом

освещении: свобода есть неустранимое условие истинной нравственности, – с этим соглашаются многие. Реже замечают, что свобода воли есть условие достоверного знания, условие самой возможности разума. Деятельность ума по существу целесообразна; а целесообразность без свободы немыслима.

* Термин воля я понимаю в широком смысле деятельной силы нашего духа вообще.

На этом я останавлиюсь. В творческой силе, лежащей в основе всего духовного, в достоверности нашего внутреннего опыта, в деятельной природе нашего сознания и в целесообразности психических актов мы уже имеем общие условия, которые дают ключ к решению важного вопроса о свободе нравственных действий человека. Теперь, мне кажется, легко предугадать, какое оно должно принять направление и к каким привести окончательным результатам. Я просил бы позволения Общества в предстоящем реферате представить ему доказательства следующих тезисов:

1) Всякое одушевленное существо в своей деятельности направляется общими стремлениями, которые находятся к частным действиям, их осуществляющим, в отношении творческом, а не механическом. В этом заключается свобода, отделяющая все живое от мира бездушного.

2) Наши прирожденные стремления в своем первоначальном виде не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких влечений и склонностей. Только усилиями нашей воли они получают определенность и сознательность. В этом состоит свобода всех существ с сложною духовною организацией.

3) В человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит, какая из них всецело овладеет нами. Когда выбор между ними совершился – или добрая, или злая жизнь делается для человека неизбежными. Но эта неизбежность не есть роковой закон, непобедимый абсолютно. Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас нравственных переворотов, коренным образом переставляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит нравственная, собственно человеческая свобода личности.

II. Нравственная свобода человеческой личности

Реферат, читанный в заседании Психологического общества 22 апреля 1889 г.

Мой предшествующий реферат вызвал оживленные прения, вполне понятные при чрезвычайной трудности и сложности затронутого мною вопроса. В общем ходе моего рассуждения, кажется, не осталось ни одного существенного пункта, который не послужил бы поводом для горячих возражений с самых разноречивых точек зрения. Между тем в прошлый раз я высказал основные посылки моей теории, без которых все остальное в ней получит вид двусмысленный и неясный. Поэтому я считаю себя обязанным хотя бы кратко напомнить Обществу мои важнейшие положения; я тем более признаю это необходимым, что в нападениях на мои выводы немалая роль принадлежала простому недоразумению.

Прежде всего я утверждаю, что господствующее в современной философии понимание закона причинности страдает односторонностью и предвзятою узкостью. Закон причинности мы обыкновенно отождествляем с неизменным единообразием в последовательности явлений. Соответственно этому единственную основу действительности мы видим в некотором субстрате, всегда неизменном и равном себе, всегда обладающем одним и тем же количеством движения, совершающегося по одним и тем же механическим законам. В прошлый раз я старался объяснить, как тесно эти два предположения – о всегдашнем единообразии явлений и механической неизменности мирового субстрата – связаны между собою: абсолютное единообразие всех феноменов природы было бы невозможною вещью, если б субстрат действительности внутренне менялся, если б на некоторых стадиях своего существования он обнаруживал совсем новые силы и акты, до тех пор никакой фактической наличности не имевшие. Таким образом, закон причинности в его современном понимании, последовательно раскрытый, неизбежно превращается в механический закон сохранения энергии, составляющий одно из сравнительно недавних приобретений физики. И вот я доказывал, что такое приравнение чисто физического закона руководящему закону всякого сознания, при обсуждении каких бы то ни было явлений, ни на чем не основано, противоречит себе, искажает первоначальный и коренной смысл закона причинности. Непосредственный смысл закона причинной связи, существующего в нашем разуме как некоторый неустранимый угол зрения на все действительное, никакого абсолютного единообразия явлений не предполагает, – он гораздо шире и проще; он весь в следующем: всякий акт предполагает деятеля, всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу. Из этих самоочевидных постулатов мысли вытекает возможность двоякого рода причинных связей: во-первых, данное действие может быть простым

продолжением действия, совершенного ранее, которое в данном действии меняет только случайную форму (сюда относятся все механические процессы в строгом значении слова). Но, с другой стороны, такого рода продолжения действия неизбежно предполагают моменты их действительного совершения, – того, что мы в себе переживаем как усилия, – т.е. реального перехода потенции в акт, подлинного самоопределения действующего к действию. Лотце, может быть, не вполне точным философским языком, но весьма наглядно выражает такую мысль: закон причинности состоит вовсе не в том, что все на свете есть непременно действие (силы, уже проявленной раньше), а в том, что все существующее, раз оно имеет реальность, есть причина, т.е. в чем-нибудь себя обнаруживает. Что это в самом деле так, должны признать все, какое бы мирозерцание они ни разделяли. Напр., для теиста такая причина, не предполагающая причин дальнейших, есть Бог; для материалиста подобными причинами являются материя, движение в его целом, как изначальное свойство вещества, и пространство. Такие причины, которые не передают только действия, уже совершенные прежде и лишь пребывавшие в других формах существования, а от себя доподлинно новые действия начинают, я называю самодеятельными, или творческими. Весь вопрос о свободе воли для меня сводится к следующему: присутствует ли в нашей личности творческая сила и в каком смысле присутствует?

Решающий признак действительного присутствия творчества в наших сознательных актах я указал, между прочим, в их целесообразности. Вокруг этого понятия сосредоточились многие возражения моих противников. Поэтому я хотел бы дополнить и распространить мои мысли.

Когда – при наблюдении каких-нибудь фактов – мы прибегаем к предположению причин, действовавших сообразно с целями? Очевидно тогда, когда предшествовавшие им механические процессы представляются нам недостаточными для объяснения их особенного характера. Например, если мы видим беспорядочно набросанную груду камней, в нас обыкновенно никакой идеи об участии в ее образовании разумных и сознательных деятелей не возникает. Напротив, когда пред нашими глазами дом, мы убеждены, что его постройка не обошлась без плотника и архитектора; когда мы видим из передвижных букв сложенные фразы, мы непременно думаем, что буквы так расположены рукою грамотного человека. Почему же в иных случаях механическое сочетание причин кажется нам совершенно недостаточным для объяснения характера явлений? Ясно, что это зависит от коренных свойств всякого механического процесса вообще. Механическая причинность, по своему существу, есть прямая реализация данных качеств и отношений в действующих элементах, и ничего более; кроме заранее предопределенных движений в заранее данном веществе, механическая причинность ничего вызвать не может. Стало быть, всякое возникновение какого-нибудь общего идеального смысла в соединениях механических элементов, первоначально этого смысла не содержащих, – иначе говоря, всякая ответственность механических продуктов каким-нибудь общим стремлениям и целям, с точки зрения чистого механизма есть случайность. Мы и рассматриваем ее как что-то случайное, пока в ней ясно наблюдается печать только внешнего и одностороннего совпадения с ними в некоторых общих признаках. Когда мы исследуем обитаемую пещеру, мы можем хорошо сознавать ее сообразность с данным ей назначением – быть убежищем для людей – и все-таки не делать вывода, что она непременно была вырыта нарочно: она могла образоваться сама собою, по физической необходимости, и люди только воспользовались ее удобствами. Другое дело, когда мы видим строго распланированный дом: нужно обладать очень сильною фантазиею, чтобы представить себе, что стихийные процессы природы, сами ни в чем не изменяемые в своем механическом течении, приготовили бревна и доски, доставили кирпичи и листы железа и по странной случайности сочетали весь этот материал так, что в результате получилось жилище, отвечающее всем прихотям его обитателей. Еще менее можем мы вообразить, что случайно разбросанные буквы соединились в сложное философское рассуждение или в вдохновенное создание поэтического гения. Итак, при каких обстоятельствах прибегаем мы к идее целесообразно действующей силы? Для этого можно указать два главных условия: 1) когда между признаками феномена и предполагаемой целью его существует совпадение многостороннее и сложное, распространяющееся на очень значительную часть его подробностей; 2) когда в признаках предшествующих ему механических процессов не заключается никаких оснований для вероятности такого совпадения. (Напр., в законах тяжести и падения тел, конечно, не содержится никакого основания, чтоб случайно бросаемые буквы слагались в стихи или образовали глубокомысленные изречения.)

Какую же роль мы приписываем целесообразно действующей силе в явлениях такого рода? Очевидно, она невероятное должна сделать вероятным, бессмысленную стихийность природных движений она должна осмыслить. Кратко говоря, она их направляет, она дополняет то, чего и них нет. Но ведь это значит, что она

прерывает их слепой ход, – в видах будущего результата она вносит в них момент деятельности, независимый от их рокового сцепления. Целесообразующая сила, по самому понятию своему, есть то, что свободно относится к средствам до их избрания.

Но если целесообразная деятельность, по самому существу своему, возвышается над механической неизбежностью явлений, означает ли это, что она не содержит в себе никакой необходимости? Ведь, во всяком случае, она всецело подчинена осуществляемому ею замыслу, она воплощает в себе некоторый план, она руководствуется определенной идеей? Элемент необходимости в ней присутствует несомненно; но я уже старался показать в моем первом реферате, что эта необходимость неотделима от свободы творческих актов, ее реализующих. Поясню мои тезисы примером. Зададим себе вопрос: отчего со времен Декарта телеологический принцип объяснения явлений (т.е. их толкование по целям, в них вложенным) вызывает такое пренебрежение в науке? Потому ли, что в самом деле с телеологией раз и навсегда покончено, что совершенная призрачность телеологического начала во всех сферах действительности с очевидностью доказана? Этого, конечно, никак сказать нельзя. Не говоря уже о тех областях знания, в которых без предположения целесообразных связей между фактами нельзя сделать ни одного шага (напр., при анализе поступков отдельного человека или совокупной деятельности всего человечества), полное устранение этих связей вообще сомнительно везде, где кончается природа мертвая и начинается природа живая. Абсолютная приложимость чисто механического принципа объяснений к органическому миру, в особенности к его морфологическому возникновению, – и в наши дни вопрос открытый. Почему же против телеологии так вооружаются? Находится ли причина тому просто в застарелой вражде к брошенным приемам исследования? Трудно не признать распространенное отрицательное отношение к телеологии весьма односторонним, но, мне кажется, оно все-таки вызвано мотивом более серьезным и в нем сказывается некоторый действительный методологический интерес. Дело в том, что наука о жизни, внося в свои исследования телеологическое начало как реальный принцип жизненных явлений, тем самым отказалась бы от надежды стать когда-нибудь вполне точным знанием. Оттого спор между виталистами (под витализмом я разумею такое учение, по которому в организмах воплощается целесообразно действующая сила, в интересах охранения жизни ограничивающая и видоизменяющая действие физических и химических законов) и их противниками так горяч и запальчив. Найдя точное математическое выражение для какого-нибудь механического процесса, мы можем предсказать со всею определенностью его будущий результат, и мы в состоянии сделать строго обоснованные догадки о его причинах. Напротив, мы можем обладать самым широким знанием о явлениях и все-таки не иметь никакого твердого понятия о высших целях, ради которых они возникли, – мы можем знать эти цели, и все же не уметь аналитически вывести из них конкретную природу индивидуальных форм, их в себе воплощающих. Допустим, что в мире присутствует свободная организующая сила, которая отчасти парализует и изменяет действие физических законов – ради всестороннего охранения и совершенствования жизненных образований, – и мы, конечно, должны оставить мысль понять абсолютную неизбежность происхождения именно тех растительных и животных пород, которые наблюдаются в природе. Причина тому совершенно ясна. При образовании этих пород физические и химические законы, по предположению, во многих пунктах прерываются в своем действии, а понятия об охранении и совершенствовании слишком отвлечены и бедны, чтобы доставить какой-нибудь материал для точного объяснения этих перерывов. И эта логическая отвлеченность не есть только следствие несовершенства нашего познания. В самом деле, предположим для целесообразно творящего начала механически точный закон действия (какой, например, существует для силы тяготения), – и присущий ему признак целеположности потеряется невосвратно. Всякая цель оказалась бы случайною, безразличною формою действия силы, всегда себе равной, всегда всецело воплощенной, всегда определенной в своем количестве. Цель уже не была бы целью, а только концом процесса безыдейного и бессмысленного. Она только местом своим, а не идеальным значением отличалась бы от предшествующих моментов развития действительности. Само организующее начало было бы математически выразимым способом действия атомов, как и все другие их свойства. Биологический процесс, в таком случае, при достаточных данных можно было бы предрекать во всех его пунктах. Но зато целесообразный принцип явно терял бы то, ради чего он вводится, способность телеологического воздействия на органическую природу; жизненный процесс являлся бы простым результатом чисто физических свойств всех или некоторых атомов.

Напротив: будем настаивать на действительной целесообразности актов организующей силы – и все органическое развитие обратится для нас в картину постепенной победы идеала над стихийною косностью материи. За ее отдельными моментами можно эмпирически следить, – руководясь идеею возрастающего одухотворения, можно

угадывать их общий смысл, но в них ничего нельзя предсказать с несомненностью и их нельзя построить *a priori*. Повторяю: ненависть к телеологии, отличающая сторонников точного знания, в значительной мере понятна; они только забывают, что действительность вовсе не затем сотворена, чтоб их исследования были непременно точными, и что интересы истины выше интересов системы и метода. В самом деле, один из наиболее важных вопросов философии наук, хотя он обыкновенно слишком легко предрешается: верно ли, что все науки по своей природе предназначены получить совершенно точный астрономический облик и только слабость умственных сил человечества мешала до сих пор большинству из них достигнуть этого состояния? Другими словами: правда ли, что все на свете механически-рационально, или в жизни осуществляется и другой – иррациональный, так сказать, сверхлогический элемент бытия?

Этими замечаниями я никак не намерен высказывать какого-либо притязания на разрешение великого спора между механической и виталистической гипотезой в биологии. Я хотел только показать на наглядном примере, чего мы безотчетно ждем от всякой целесообразной деятельности, в какой бы сфере она ни возникла. И, мне кажется, очень трудно возражать против того, что неопределенность отношения между идеалом и его конкретною реализацией есть общий признак, неизбежно предполагаемый во всяком телеологическом творчестве. Всякая целесообразно действующая сила свободна в двойном смысле: 1) в отношении к механическому процессу, который она направляет (и тем самым прерывает его по существу слепое течение); 2) в отношении к идеалу, который она осуществляет в ряде частных актов, ему отвечающих, но не предопределенных механически его содержанием. Теперь, когда для нас ясно поставлены условия свободной, или целесообразной, деятельности вообще, мы можем обратиться к самому важному из вопросов, сюда относящихся; я разумею вопрос о свободе нравственных действий человека. Эта свобода предполагается едва ли не каждым нашим житейским суждением, но она странным образом принимает очень шаткий и двусмысленный вид, едва к ней прикоснется философский анализ.

В чем состоит нравственная свобода человека? Самый популярный ответ мы получаем в теории безразличного произвола. Ее смысл ясен и краток: каждый человек в каждый данный момент, если он владеет собою и не лишен рассудка, может поступить прямо противоположно тому, как он поступил. Но мы уже знаем, что против подобного предположения протестует и логика, и нравственное чувство. Если человек в каждое мгновение может совершить решительно все, что угодно, – и величайшее зло, и величайшее добро, – если образ его прежнего поведения ничего определяющего для его последующих актов в себе не носит, в результате мы будем иметь вместо ответственности полную невменяемость человеческих деяний: тогда человеческое действие уже не является никаким выражением его неизменного внутреннего существа – оно оказывается случайностью, ни к чему не привязанною, оно уже не может служить мерою ни действительного нравственного достоинства, ни действительного нравственного падения человека. Этого ли ищут защитники свободы? Свобода безразличия не только не доказывается какими-нибудь фактическими основаниями (понятие свободы вообще едва ли допускает прямую индуктивную проверку), она явно опровергается самыми общими фактами, весьма красноречивыми в своей простоте и очевидности; напр., тем, что человек и в нравственной области, как и во всякой другой, в данную минуту способен не на все, а только на то, что ему свойственно; что общий душевный склад человека отражается и на всех его поступках; что у людей всегда бывают какие-нибудь характеры и т.д. Теория, которая против таких фактов спорит, осуждена заранее. Ясно поэтому, что сторонники безразличного произвола хотя и сознают, что они стоят за что-то важное, однако не определили для себя или определили ложно, в чем это важное заключается.

И тем не менее сознание свободы, нравственная необходимость для нас, как существ деятельных, в нее верить – также остаются неистребимыми фактами нашей духовной жизни. Вот тут-то и возникает соблазн признать канто-шопенгауэровскую теорию, с ее различием в людях характера умопостигаемого от эмпирического, за настоящее решение вопроса. Многие ее пункты в самом деле удовлетворяют и метафизическим требованиям задачи, и тому, что мы ежедневно переживаем в своей внутренней действительности и что как будто совсем убегает от обыкновенных попыток психологического объяснения.

В чем, однако, источник недостатков этой теории? Когда Шопенгауэр (а при ее обсуждении приходится иметь в виду главным образом его, потому что у него только находим мы ее подробное психологическое обоснование) говорит о логической совместимости феноменальной необходимости и умопостигаемой свободы, о единстве и внутреннем тождестве человеческой личности, о преемственной связи явлений воли между собою, он прав почти во всем. Но когда он пытается определить внутренний смысл необходимости наших волевых актов, мы получаем только ряд предвзятых,

ничем не доказанных предположений, от которых он сам потом должен отречься. Его мысль при объяснении психической причинности совсем подавлена физическими аналогиями, которые в результате оказываются чем-то гораздо большим простых сопоставлений. Отсюда проистекают его постоянно повторяющиеся сравнения действий человеческой воли с химическими и физическими реакциями вещества. Для него человек, убежденный в возможности для себя разнообразных, свободно избираемых действий, – то же, что вода, которая стала бы рассуждать, что она может вздымать волны, может течь широким потоком, может кипеть и испаряться, совсем забыв о неизбежности материальных условий, которые предопределяют всякие подобные действия с абсолютной необходимостью. Для него нравственное перерождение человека такая же невозможность, как превращение свинца в золото. Причинность человеческих действий, в его глазах, совершенно однородна с бессознательной причинностью природы, и он признает между ними только внешнее различие в сложности явлений, не входя в глубину вопроса об основании такого различия. Между тем, очевидно, в нем-то и лежит центр тяжести всей проблемы. Шопенгауэр был бы вполне прав, если б наше непосредственное сознание нашей деятельности было иллюзией, за которою скрывается автоматический процесс механических движений и совсем ничего более, т.е. в том случае, если б наша психическая сила – в форме нашей мысли, желания, чувства, решения воли – никакого влияния на течение явлений внутри и вне нас не оказывала и все события душевной жизни были бы только пассивными значками чисто физических перемен в нашем мозгу. Однако сомнительно, чтобы Шопенгауэр мог согласиться с таким взглядом: для этого он был слишком явным врагом грубого материализма. Между тем допустим только, что душевная жизнь, именно своим психическим, идейным содержанием, обнаруживает причинное воздействие на действительность, т.е. допустим реальность духовной причинности, и от аналогий Шопенгауэра едва ли что-нибудь останется.

С точки зрения внутреннего самонаблюдения наши действия определяются нашими стремлениями и склонностями. А всякое стремление предполагает объект, т.е. цель, к которой оно направлено, идею, осуществления которой оно ищет. Стремление может быть более или менее сознательным, но каждое сознающее себя существо и в своих частных актах и в целом течении своей жизни непременно преследует какую-нибудь задачу, и без этого нет стремлений, а разве пассивные ощущения удовольствия и страдания. Итак, воля человека есть то, что в нем действует целесообразно. Но из сейчас сделанного анализа понятия о целесообразности вообще мы уже знаем, что это означает: воля есть то, что действует в человеке свободно. Человек поступает не с тою неизбежностью, с какою, напр., огонь жжет; в его актах присутствует совершенно реальный момент свободного выбора.

Но как же это? Опять, только в несколько измененной форме, возвращается вопрос, на котором нам пришлось остановиться по поводу телеологии вообще: разве наш выбор не предопределяется содержанием идеи? Ведь очень легко представить все дело так: наши стремления рожают замыслы, а замыслы делают неизбежным предположение одних путей их осуществления пред другими в данных обстоятельствах. Не получим ли мы в результате совершенно необходимую реакцию, подобную тем, какие мы постоянно наблюдаем в физической природе? Известная необходимость тут, бесспорно, есть. Но она совсем другого рода, чем необходимость материальная, – и это главное. Я еще раз напомним то самоочевидное различие, которое отделяет физическую причинность от духовной: в физическом порядке природы все одинаково предопределено – и общий характер явлений, и их мельчайшие частности; даже какой-нибудь общий характер феноменов в нем только и возникает чрез абсолютную предопределенность всех их подробностей; напротив, связь духовных явлений отличается сравнительною неопределенностью причин и качественным характером своих продуктов. Именно в свете телеологического принципа, проникающего всю духовную жизнь, это различие получает полную наглядность. Всякая цель, нам представляющаяся, как бы конкретно и отчетливо мы ее ни представляли, всегда выражает только общий смысл будущих событий, является нашему сознанию лишь в виде общей концепции; частные, индивидуальные действия, которыми мы ее реализуем, могут находиться к ней в отношении логическойсообразности; но, очевидно, нелепо даже и спрашивать о какой-нибудь механической эквивалентности общей идеи и единичных фактов. Точно так же ясно, что избранный нами ряд действий, ввиду поставленной цели, имеет для нас значение только в своей общей связи, а каждое отдельное действие, от этой связи оторванное, совершенно для нас безразлично, никакой принудительности для нашей воли в себе не носит. (Положим, я голоден и иду туда, где меня могут накормить; каждый мой шаг, приближающий меня к цели, окажется при этом вполне обоснованным; но если б мысль об удовлетворении голода во мне не явилась, я не сделал бы ни одного из тех сложных движений, которые мне пришлось совершить.) Что же имеем в результате? Между целью, как всеобщим, и между ее выполнением, как рядом единичных актов, лежит

пропасть, которая не может быть закрыта никакими механически неизбежными соотношениями. Если уничтожить творческий момент в нашей мысли, оценивающейсообразность средств, и в решениях нашей воли, избирающей между многими возможными путями к цели какой-нибудь один, никакое действие сознания на мир не могло бы состояться. Прибегая опять к аналогии художественного творчества, человек так же относится к своим отдельным поступкам, как художник к частным подробностям своего произведения: избираемое нами действие находится к нашему замыслу лишь в отношении формального соответствия, в замысле предопределен лишь его общий смысл, а то, что в нем есть индивидуального, живого – полнота его действительности в данном месте и времени, свободно изобретается, от себя полагается нашим субъектом, а не предопределяется; в наших действиях содержится необходимость, но не механическая, выводимая *a priori*, а, так сказать, художественная, – она вся заключается в осмысленности наших действий. В каждом целесообразном поступке мы имеем некоторый перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально-законченное, а это я и называю творческим актом. Положим, я, чтобы доказать самому себе возможность произвольных действий, двинул наудачу одним своим пальцем. Детерминист скажет: мотив здесь налицо; он заключается в желании найти наглядный аргумент для некоторой общей истины. Но какая огромная бездна разделяет эту истину от случайного движения того или другого пальца моей руки! Может быть, возразят, что я двинул именно этим пальцем, потому что, по неизвестным мне причинам, мне было легче это сделать с ним, чем со всяким другим? Но отчего же эта легкость не породила его движения до тех пор, пока во мне не возникло желание доказать отвлеченную мысль? И разве я не мог бы нарочно двинуть именно тем пальцем, которым мне в данную минуту двигать труднее?

Всмотримся в этот последний случай: чтобы убедить себя в своей способности совершать какие угодно движения, я избираю такое, которое мне сделать почему-нибудь особенно трудно. Проследим, из каких моментов складывается это действие: у меня в уме возникает идея о полновластности моей воли и стремление ее оправдать; далее я соображаю, что трудность действия была бы особенно ясным доказательством моей внутренней силы; при этом я замечаю самочувствием, что известное движение мне совершить особенно тяжело, – и вот оно совершается наперекор всем механическим препятствиям. Что же их разрушило? Отвлеченная идея произвольности, идея трудности и общее стремление их реализовать вовне? Можно ли представить себе более яркую картину действительного воплощения всеобщих тенденций нашего духа в единичные акты, во всей случайности их содержания, – акты, нередко противоречащие физическим расположениям нашего организма? А ведь то, что произошло здесь, совершается постоянно. Очевидно, или внутренний опыт нас обманывает, или в нас присутствует доподлинная самодеятельная сила, осуществляющая идеальное в реальных формах. А если допустить ее, то сам собою разрешается вопрос о возможности выбора между одинаково легкими путями действия. Конечно, в каждом отдельном случае нельзя бесспорно доказать, что представляющиеся нам возможные действия целесообразны совсем одинаково и одинаково доступны для выполнения; но часто невозможно доказать и противоположного, особенно с точки зрения нашей субъективной оценки. Ключ к решению задачи лежит, впрочем, не в этом, – он всецело заключается в нашей способности починать для реализации наших влечений. Дело в том, что по самому понятию о духовной причинности возможность многих одинаково доступных актов не может служить препятствием для осуществления какого-нибудь одного из них. Мы можем нарочно между движениями избрать наиболее трудное; точно так же мы можем, собственным желанием, между многими в равной степени легкими действиями сосредоточиться на одном, и достаточным основанием для этого будет тот факт, что нам нужно одно только действие, а не многие. Ведь наши акты не сами собою реализуются, а самобытным воздействием нашей воли. Прибегая к примеру всем известному, – Буриданов осел не околел бы между двума стогами сена, даже если б он был возможен и действительно обладал бы таким организмом, в котором все симметрические части и отправления находились бы в идеальном равновесии: он просто бы наелся. Этот пример очень груб и схематичен, но в нем есть достоинство отвлеченной простоты; на нем особенно легко заметить различие причинности механической и причинности по мотивам, как раньше меня указал в своем реферате Н.И. Шишкин*. С точки зрения строго механической осел должен или околоть на месте, или принять такое направление, которое не приведет его к цели; с точки зрения мотивации и то и другое было бы невозможным бессмыслием, потому что мотив определенного действия (голод) всё время налицо и в постоянно возрастающей степени. Из этого можно видеть, что выбирать между равноценными путями движения вовсе не значит действовать без мотива; напротив, именно в неизбежности воплощения общего стремления в частном действии даже и тогда, когда нам предлежит возможность нескольких одинаково легких и к одной цели ведущих актов,

заключается отличие действия мотивированного от действия по внешнему толчку. Напрасно также смущаются, что в пример свободной деятельности приводится осел; ведь здесь идет речь не о свободе в порочности и добродетели, а только о свободе выбора средств для удовлетворения желаний, уже данных. А такую свободу имеет всякое одушевленное существо, на какой бы низкой ступени развития оно ни стояло, – если только одушевленность его не призрачна.

* «Психологические явления с точки зрения механической теории» (Вопросы философии и психологии).

Итак, в объективном содержании наших поступков мы встречаем непрерывное самоопределение, или творчество, нашего духа. Но то же самое творчество наблюдаем мы и в области субъективных двигателей наших решений. Что такое человеческий характер? С психологической точки зрения можно ответить так: характер человека есть совокупность стремлений, господствующих в его душе, – может быть, точнее было бы выразиться, характер есть то основное, господствующее стремление в человеческом духе, которое дает общий тон всем его склонностям и страстям, потому что склонности человека всегда представляют внутреннее органическое единство, взаимно проникают друг друга и тем указывают на свое общее происхождение из единого первоначального корня. Действия каждого человека художественно воплощают в себе единую, общую им всем идею, которая, как некоторая непобедимая власть, тяготеет над ними и вносит в наше поведение для всякого очевидный момент внутренней необходимости. Но, с другой стороны, если обратимся к содержанию человеческих стремлений, нас всегда поразит неизменно присущая им черта внутренней неопределенности, резко отличающая их от математической измеримости стихийных сил природы, – о чем нам уже отчасти пришлось говорить. Отсюда вытекает возможность колебаний, шаткости в наших поступках, отсюда – противоположный необходимости момент случайности, иррациональности в нашей деятельности. Источник человеческих дел окружает тьма – и не только для постороннего наблюдателя, но обыкновенно и для самого действующего. Пока побуждения, движущие человеком, находятся к стадии безотчетных влечений, неопределенность их достигает своей высшей степени. Они становятся тем определеннее, чем больше человек в них утверждает и чем большую сознательность они через это приобретают. Человек поэтому сам в себя вносит необходимость тех или иных поступков, вносит тем, что самобытно фиксирует направление своих желаний, а между тем внутреннее существо наше не может противоречить себе и, поскольку стремится к чему-нибудь одному, не в состоянии искать прямо противоположного. Но эта определенность однажды принятого направления воли, эта внутренняя завершенность наших стремлений никогда не бывают абсолютными, – они имеют весьма условный смысл, который не позволяет им получить облик механически-точных двигателей наших актов. Ближайшая причина тому, как мы уже знаем, в идеальной всеобщности наших стремлений, которая никогда их не покидает, как бы ни были нам ясны наши цели, как бы ни закоснели мы в наших страстях, как бы прочно ни завладела нами сила зла или добра. Можно сказать, что характер человека есть только общая тема, заданная ему его природою, которую он должен художественно воплотить в жизни и которую он всегда воплощает с внутреннею неизбежностью. Человек постройительно (а не аналитически) идет навстречу ему свойственному идеалу, он должен создать действительность, такому идеалу отвечающую, говоря словами более простыми, он должен свободно выбрать между бесчисленными возможными путями к его осуществлению. И эта свобода выбора тем шире и неограниченнее, чем менее человек закоренел в одном стремлении своей души, чем менее он его сам для себя поставил в закон, а такая неподвижность страсти, такая ее сознательность сама всегда является плодом актов человеческой свободы. В этом корень трагизма нашей жизни, источник того, что человек действительно творец своей судьбы, каков бы ни был его прирожденный характер. Шекспировский Макбет, напр., имел склонность к честолюбию по всему складу своей натуры. Но из этого, разумеется, нисколько не следовало, что он непременно должен был зарезать короля, даже и при тех обстоятельствах, при которых ему пришлось жить. Только страшными внутренними усилиями и с великою душевною мукою дал он в себе торжество злему направлению своей страсти, в котором утверждался тем более, чем дальше развивались неизбежные последствия его злого дела; и так продолжалось до тех пор, пока в последние минуты его жизни внутренний суд его совести со всею беспощадностью не раскрыл перед его умственным взором бездонную пропасть бессмыслия и зла его существования, в которую он сам себя повергнул.

Из соображений мною изложенных можно видеть, какое существует действительное отношение между свободою и детерминизмом истинным, т.е. реально данною необходимостью человеческих поступков. Поскольку человеческие стремления внутренне определились, они порождают действия необходимые. Но 1) они никогда абсолютной определенности не достигают и не могут ее достигнуть по самой своей

природе; 2) относительную определенность и сознательность они получают только чрез усилия человеческой воли, их, так сказать, закрепляющей, – без этого они не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких склонностей; 3) даже совершенно определившись внутренне, они остаются лишь общими стремлениями, которые направляются целями всеобщего содержания, идеями лишь формального смысла искомых результатов, – следовательно, находятся к частным действиям, их реализующим, в отношении творческом, а не механическом.

Так представляется дело нашему непосредственному самонаблюдению, если мы ему доверяем. Окончательное наше заключение можно выразить таким образом. Одно из двух: или наше сознательное я есть действительная причина наших актов – тогда наши действия представляют подлинное осуществление преследуемых нами целей, – тогда наши стремления, в их внутренней, психической природе, как состояния сознания (а не их физический коррелят), являются реальными двигателями нашего поведения, – тогда момент творчества в наших поступках неизбежно присутствует и творческая свобода составляет даже самую суть человеческой личности. Или детерминисты правы – никаких свободных актов в нас не совершается, каждое наше действие – и внутреннее, и внешнее – во всех своих частностях и подробностях предопределено предшествующими обстоятельствами, – тогда непосредственно известная нам природа наших стремлений и нашей воли (т.е. всеобщность целей, ими осуществляемых) есть только иллюзия нашего сознания; наши побуждения в действительности вовсе не то, чем они являются нашему самочувствию, – психическое, идеальное, в своих особенных признаках, никакого причинного воздействия на мир иметь не может, и наша личность в своей подлинной сущности есть математически измеримый автомат механических пружин, никаких идеалов не преследующий и никакими целями не определяемый. Эту дилемму надо сознать во всей ее серьезности: нет ничего среднего между миром свободы и тою возможностью механического двойника вселенной, о которой говорит Ланге в «Истории материализма». Как истый детерминист, Ланге думает, что если бы существовал другой мир, в котором вещество было бы расположено совершенно так же, как в нашем, но в соответствии с движениями вещества совсем не происходило бы никаких психических явлений, в нем все-таки родились бы люди, и они плакали бы и выражали радость, писали книги и спорили, сооружали бы храмы и города, боролись бы и мирились, совершали бы подвиги добра и подпадали власти порока, – совсем как у нас, хотя у них не было бы ни ощущений, ни разума, ни воли и они представляли бы из себя бесчувственные механизмы. Или наша мысль оказывает влияние на действительность в качестве мысли, своим общим содержанием, и сама возникает из общих стремлений нашего духа – тогда неизбежно предположить творческие переходы в жизни нашей души; или психические явления только извне связанные показатели какого-то другого потаенного процесса, в котором всё предопределено заранее, – тогда всякая наша мысль представляет совершенно призрачное звено механически необходимого ряда и всякая осмысленность и целесообразность наших действий оказывается простым самообманом. В этом последнем воззрении есть своего рода строгость и законченность. Но оно должно в полном бессилии остановиться перед вопросом, как такой самообман возможен? Ведь всё одушевленное в самом деле живет так, как будто бы оно всегда поступало по целям. Как эта видимость могла возникнуть из бессознательных механических процессов? Трудности логического перехода от одного к другому мне уже приходилось касаться в моих «Положительных задачах философии», ч. I. Механическая и целесообразная связь явлений различаются между собою существенно: в механическом течении явлений действие определяется предшествующим, в целесообразном – смыслом последующего; там причина в прошлом, здесь в будущем. Требования того и другого хода, очевидно, различны, между ними не может быть внутреннего тождества, а только случайное совпадение. Но каким образом мыслить такое совпадение бесконечно повторенным в бесчисленных актах всех одушевленных существ на всем земном шаре с незапамятных времен? Как пришлось бы изворачивать и терзать и без того многострадальную теорию приспособления к внешней среде и борьбы за существование тому, кто серьезно решился бы (до сих пор об этом часто говорили, но дальше самых общих утверждений не шли) механически обосновать эту вопиющую невероятность, – проще говоря, эту явную логическую нелепость. Итак, если мы не хотим очевидное противоречие обратить в решение всего вопроса, мы должны признать свободу творчества за коренное свойство духа*.

* См. дополнение 3.

Много ли мы, однако, получили этим путем? Предложенная мною теория, в самом важном пункте, не есть ли простое возвращение к учению Канта и Шопенгауэра, только с признанием большей неопределенности в отношении между характером и выражающими его актами? Ведь главный интерес в вопросе о свободе практический, или нравственный! Человек, чтобы жить по-человечески, должен знать, что добро и зло в его действиях от него самого зависят. А как это возможно, если наш

характер, хотя бы только в смысле общего направления воли, остается всегда неизменным? Свобода выбора между добром и злом может ли быть оправдана с точки зрения установленных нами понятий?

Она соотносится с ними вполне, если только обратим внимание на другую сторону вопроса. Я уже указывал, что наши стремления отличаются внутреннею неопределенностью, которая их никогда не оставляет совсем; к этому признаку нужно прибавить неизбежно присущую всем нашим влечениям подвижность в их интенсивности или в степени напряжения. На какой бы стадии развития мы ни взяли любое наше влечение, будь это слабое, почти несознаваемое побуждение или всю нашу душу охватившая страсть, в своем влиянии на наше я оно постоянно меняется, и это всецело зависит от отношения к нему нашего сознания. Достаточно напомнить общеизвестный факт воздействия сознательной рефлексии на аффективные состояния нашего духа: каждый аффект, переживаемый нами, если мы сделаем его предметом спокойной мысли и самонаблюдения, потеряет огромную долю своей власти над нашею душою. Простой волевой акт внимания к тому, что и нас совершается, таким образом, уже является залогом освобождения духа от рабства страстям, потому что прекращает их из слившихся с его волею двигателей его актов в объект его усмотрения. Свойственная природе духа двойственность, его способность сосредоточиться в себе даже в моменты самого решительного господства внешних влияний, есть общая причина текучести всех его субъективных настроений. Еще фихте с гениальною глубиною показал, что жизнь духа состоит в постоянном самовозвышении над каждым данным конечным определением, – в рефлексивных реакциях на свою собственную пассивность. Ни один аффект при нормальном ходе душевной жизни не владеет сознанием абсолютно; неизбежное ограничение его могущества лежит в том уже факте, что он может быть сознан. В этом следует видеть очень важное условие свободы выбора между противоположными стремлениями. Волевая деятельность своим раздвояющим влиянием способна менять напряженность наших влечений. Понятно, что нормальность воздействий воли в этом смысле предполагает свободное равновесие душевных сил и присутствие здравого разума. Патологическое поражение психических функций должно прежде всего сказаться на нашем самообладании. По этому поводу нужно заметить, что далеко не все акты свободы подлежат оценке нравственной. Свобода творчества есть везде, где реализуется духовная причинность; она живет и в сумасшедшем и сказывается в его бестолковых выходках. Его невменяемость, однако, от этого нисколько не уменьшается*.

* См. дополнение 4.

Однако и самообладание, и здравый ум, и способность объективного отношения к своим страстям могут иметь только одно отрицательное значение для свободы выбора между добрым и злым направлением воли. Наличие этих свойств нисколько не уничтожает той общей истины, что человек совершает какие-нибудь поступки только потому, что их хочет. Существо, в душе которого говорит только одна природная злоба, – без малейшей примеси каких-нибудь других влечений, более мягких, – не поможет никакая рефлексия, никакие воздействия изнутри его я; оно просто лишено всякого материала для усвоения иных желаний, кроме злых. Для такого существа, очевидно, нет нравственного выбора между добрыми и злыми действиями.

Человек не есть такое существо, и в этом заключается положительное условие нравственной свободы. Еще в самые древние времена возникло представление, что душа человека стоит между двумя мирами, которые влекут ее к себе с одинаковою силою, потому что мощь их сама по себе не имеет границ. Один мир – божественный и светлый, мир духовной чистоты, правды и внутренней свободы; другой – мир мрака, стихийного бессмыслия и рабства, насильственной разобщенности, лжи и злобы. О различии этих двух миров проповедовали все религии, хотя обосновывали его неодинаково. От свободы человека зависит, к какому миру он примкнет, какой внедрит в себя и сольет с своим существом. Теперь не любят говорить таким мистическим языком, но все-таки нельзя уничтожить несомненного факта: душа человека разрывается противоположными влечениями, которые являются его сознанию в грандиозном величии своего могущества в роковые минуты его жизни, – которые получают совсем неограниченную власть над ним, когда он добровольно склонится на какую-нибудь сторону. Как бы ни называли эти противоположные влечения – себялюбием и самоотречением или эгоизмом и альтруизмом, – дело не в имени; важно, что они даны в сознании каждого человека, как его всегда реальные двигатели, и что человек чувствует себя ответственным за то, какой из них в нем преобладает. Недавно я говорил, что характер человека может быть назван идеею его совокупной деятельности; теперь своевременно указать очень существенную черту во внутренней природе такой идеи: бесконечность ее содержания. Жизнь человеческой личности не есть однообразное движение по прямой линии в одном каком-нибудь направлении, в котором все частные действия нравственно равноценны и отдельные поступки различаются только теми обстоятельствами, при которых они

совершились. Характеры людей развиваются, как сказать, диалектически, проходя через самые крайние противоположности, непрерывно раскрывая все новые силы и побуждения, иногда возвышаясь до трогательного героизма, иногда падая в самые страшные бездны зла и порока. Такими представляются люди в жизни, такими являются они в гениальных произведениях поэзии: Шекспиру во всемирной литературе, гр. Л.Н.Толстому и Достоевскому в русской – принадлежит вечная слава яркого, глубоко правдивого изображения этого внутреннего процесса великих подъемов и великих падений, которыми определяется и движется человеческая судьба. Человеческая индивидуальность состоит не в том, что для каждой из них отмерена заранее вычисленная сумма добра и зла, которую она может воплотить в жизни, а в том, что каждая по-своему совершает путь бесконечных превращений. Понятие личности не исключает бесконечности – напротив, неизбежно подразумевает ее. Смысл личного бытия только в том и лежит, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны. Отрицать факт противоборствующих влечений в нашей душе, конечно, никому не придет в голову. Но под влиянием механических аналогий мы слишком часто бываем склонны видеть в результатах нравственных усилий простые равнодействующие взаимного столкновения противоположных двигателей, т.е. стараемся теоретически представить себе дело так, что не мы действуем, а влечения в нас действуют, и всякое решение нашей воли есть только математически необходимый продукт механического соотношения движущих нами сил. При этом мы не обращаем внимания на одно недоумение, которое является само собою: если б это было правдой – при безмерности присущих душе сил добра и зла (а они действительно безмерны, хотя бы только по отношению к нам; однажды овладев нами, они дают коренной тон всей нашей жизни), – никак не следовало бы совершаться тому, что постоянно совершается: результат, производимый столкновением этих сил, никак не должен попадать в сферу одной из них, т.е. представляться в форме доброго или злого поступка, – он, казалось бы, скорее должен был принять вид какой-то нравственно невозможной середины, для которой в нашей речи нет даже и названия. Против этого не может служить возражением указание на действия нравственно безразличные или на тот факт, что люди обыкновенно стараются для себя примирить требования высшей нравственности с побуждениями личной выгоды и, совершая зло, оправдываются ссылками на здравое понимание общей пользы, а вступив на путь тяжелого самоотречения, утешаются мыслию о чистых наслаждениях бескорыстной деятельности. Действия нравственно безразличные вызываются мотивами совершенно определенными, обыкновенно себялюбивыми, но не нарушающими требований совести. Что касается успокоительных размышлений, которыми и хорошие и дурные люди пытаются заглушить беспокоящие их инстинкты, в огромном большинстве случаев они оказываются добровольным самообольщением, что и выражается с поразительной наглядностью в тех критических моментах жизни, когда от одного какого-нибудь поступка зависит вся последующая судьба человека. Постоянно совершающаяся в людях победа добра над злом или наоборот требует другого объяснения: без понятия о творческой способности мы не обойдемся и здесь, как без него вообще в душевной жизни все темно и полно противоречий. Наше я не только наше представление – это не мираж, возникший на почве иллюзий нашего самонаблюдения, – оно живая сила, внутренне единая и собою владеющая, от которой прямо зависит проявление всякой иной силы в нас. Оно относится творчески не только к своим представлениям при их выборе в теоретическом процессе познания, оно не только творчески определяет частные пути к осуществлению общих замыслов, – оно творчески воздействует на тот разнообразный материал противоположных стремлений, которые всегда волнуют душу и все-таки по коренным требованиям ее природы должны образовать стройное, органически расчлененное и соподчиненное целое, потому что душа без внутреннего единства немыслима. Мы своею волею поднимаем одни влечения над другими, обращаем одни только в объект воли (к чему она относится, как к силе внешней, над нею не властной), другие – в субъективный ингредиент ее (в неотделимый от нее внутренний двигатель, с нею слившийся воедино), и тем прочно присоединяемся к одному из двух миров, которые вечно предстоят нашему нравственному выбору. Когда совершается этот великий шаг в жизни каждого человека, выводящий его из непосредственной невинности нравственного младенчества? Ответить на этот вопрос в каждом отдельном случае очень трудно: большею частью он является как бы разлитым в целом ряде незаметных актов, многие из которых потом навсегда исчезают из памяти; иногда своею наибольшею долею он сосредоточивается в каком-нибудь одном роковом действии, влияние которого потом простирается на все дальнейшее существование. Важно то, что природа дает человеку только неопределенные и противоречивые предрасположения; он сам окончательный творец своего характера, а через него и своей судьбы, и он носит в себе это свое создание – или как светлый залог добра, или как грозную печать проклятия и отвержения.

И все же характер, установившийся в человеке, никогда не превращается в роковой, абсолютно неизменный закон, как некоторая безусловная внешняя власть влекущий за собою все его поступки, сколько бы ни восставало против них его нравственное чувство. Нравственное возрождение всегда возможно, по крайней мере в человеческих условиях бытия, так же, как никто не застрахован от возможности нравственного падения. За это твердым ручательством служит самозданность нашего характера и нашему духу присущая сила самораздвоения, о которой я говорил. Человек никогда не изменяет своему характеру, поскольку он дан, – и в этом бесспорная психологическая истина; но внутреннюю творческую работу он может в себе изменить самый характер. Собственным почином он может заново переставить элементы, строящие его личность, и перевести свои влечения, овладевшие им, казалось, навсегда, из состояния субъективного, в котором они составляют одно с его волею, в состояние объективное, в котором они хотя и сохраняются в виде принудительных побуждений, но воля уже возвышается над ними и может с ними бороться. А через это он получает возможность открыть в себе пути для новых влияний и воспринять внутрь себя новые двигатели своих самоопределений. Возможность нравственных переворотов – вот великий, коренной факт человеческой природы, который один дает законченный смысл нашему нравственному существованию и обращает голос нашей совести во что-то неизмеримо более ценное, чем простое свидетельство о живущем в нас зле, порождающее только ряд бесплодных страданий. Каждый человек так или иначе переживал в себе перевороты этого рода; в некоторых случаях они принимают формы, поражающие своею величавостью, осязательно раскрывающие бесконечность нравственных сил, заключенных в человеческом духе. Замечательно, что именно те мыслители, которые с наибольшею решительностью настаивали на абсолютной неизменности нашего умопостигаемого существа и вытекающей из нее призрачности человеческих усилий, совершаемых во времени, по странной непоследовательности глубже других показали огромное значение тех великих моментов жизни, когда вся воля человека становится другою и принимает направление, прямо противоположное прежнему. Канту и Шопенгауэру принадлежит бессмертная заслуга первого в новой философии подробного анализа трудной проблемы о внутреннем возрождении человеческой личности. Особенно относительно Шопенгауэра нужно сказать, что нигде его блестящее изложение не достигает такой захватывающей силы, как на тех страницах, на которых он изображает таинственный процесс внутреннего просветления всего человеческого существа, его возвышения над рабством злой эгоистической воли, его перехода к высшей святости. В самой природе человеческого духа обоснована возможность в нем коренных нравственных переворотов. Этим утверждением в предпосылки нравственной философии возвращаются все преимущества теории безразличного произвола, возвращается истина о свободе для человека выбора между добром и злом. Но я хотел бы обратить Ваше внимание на существенные различия между обыкновенным учением о чистом произволе и теми выводами, которые я изложил пред Вами. С той точки зрения, которую я разделяю, возможность нравственных переворотов существует для всех и всегда, но обыкновенно возможность только отвлечённая. Сила самосознания и того, что я назвал самораздвоением духа, постоянно может открыть путь к ним, – но ведь надо помнить, что нужно сделать, чтобы на этом пути выступить. Ведь для этого требуется не более не менее, как полное перерождение всей человеческой личности, всецелая перестановка сил, в ней действующих, такое напряжение творческой мощи, пред которым бледнеет всякая иная форма творчества, в котором человек должен вступить в решительный бой с законом субстанциальной неизменности и косности, лежащим в основе всей природы. Такие вещи не могут повторяться каждую секунду, скажу более, они не могут происходить без достаточного основания. Чтобы действительный нравственный переворот состоялся, нужна бывает иногда подготовительная работа некоей жизни. С другой стороны, однажды совершившись, он уже не может быть упразднен по простой нашей прихоти. И для реализации свободы требуются условия, и ничто не объясняется одним слепым случаем*.

* См. дополнение 5.

Но не возвращаемся ли мы этим самым опять на почву детерминизма? Свобода не оказывается ли обусловленною необходимыми мотивами? Не будем бояться этих неопределенных и потому только и страшных слов. Ведь мотив никогда не действует на человека сам по себе, а всегда через его волю, сообразно с ее содержанием; может ли присутствие мотива уничтожить свободу, когда вся сущность воли в ее самостоятельности? Между отдельными поступками человека, конечно, существует логическая связь, и эту связь мы называем внутренним смыслом жизни; но неужели серьезно можно думать, что защитники свободы должны непременно хлопотать об отрицании этого смысла, чтобы спасти факт нравственной самобытности человечества? В наших действиях связь замечается, но, как и во всех других сферах творчества, это есть связь логической к сообразности, внутренней ответственности, а не механического предопределения. Каждый человек может

из-под власти одной потенции своей природы перейти во власть другой – для этого он должен разочароваться в том, чем жил прежде, и осудить свое прошлое; в этих событиях выразится бесспорная внутренняя последовательность. Но для сторонников свободы здесь важно то, что такая перестановка мотивов не сама собою совершается, а человек ее совершает; она представляет некоторый новый акт его духовной жизни, – подлинное усилие человеческой воли. Человек сам разрешает великий спор двух внутренне безмерных сил о его существе, – спор, которому нет механического разрешения по самой природе его данных. «Царствие небесное силою берется», – сказал Христос. Необходимые отношения между явлениями присутствуют и в нравственной жизни – как их можно найти и во всех других областях бытия, – но как в мире, так и в человеке в основе необходимости лежит творчески свободная духовная мощь, и без нее ничто необходимое не могло бы возникнуть. Мы властны в той потенции, которая окончательно овладевает нашим существом, от нас самих зависит смысл нашей жизни; это значит – мы от себя ставим тот идеал, который преследуем в нашей деятельности. Мы свободны не только в выборе средств для выполнения целей, нам предстоящих, – мы создаем для себя самые цели. В этой последней способности и заключается сущность того, что мы называли нравственную свободу человека. В ней лежит черта, отделяющая человечество от погруженного в темные инстинкты мира животных, и, если б она в нас отсутствовала, наша жизнь была бы сновидением, бесплодным и мучительным. Здесь мы остановимся. Я сделаю только еще одно замечание: во время прений по поводу реферата Н.В.Бугаева я главным своим возражением выставлял ту мысль, что решение вопроса о свободе невозможно без метафизического обоснования. Теперь я могу высказаться определеннее: это обоснование должно быть прежде всего отрицательным; оно должно состоять в устранении великого метафизического предрассудка, тяготеющего над всем современным мирозерцанием, – будто физическая причинность есть единственный тип причинных связей вообще. Оно должно показать нам, что между механическим фатализмом, который в то же время есть психологический иллюзионизм – потому что обращает всю нашу душевную жизнь к сплошной субъективный обман, – и свободой духовного творчества ничего среднего нет, а если и предполагается, то только по случайному смешению понятий.

Дополнения к статье «Вопрос о свободе воли»

Дополнение 1

При возражении на мой реферат один из моих оппонентов* высказал замечание, что моя теория должна до тех пор оставаться чисто гипотетическим построением, пока я не опровергнул кантовского воззрения на время как на субъективную форму нашей чувственности, никакой действительности вне нашего сознания не имеющую, т.е. пока я умозрительным путем не обосновал реальность времени; весь мой взгляд опирается на предположение возможности новых актов для нашего внутреннего существа; но если время наш субъективный призрак, о каких можно говорить действительно новых актах? Они, очевидно, немыслимы.

* Первые два дополнения отвечают на возражения Вл.С. Соловьёва. – прим. ред. В таком упреке, бесспорно, есть верная сторона. После Канта и Шопенгауэра всякая теория свободы воли должна считаться с вопросом о времени и для всестороннего обоснования, конечно, нуждается в онтологическом объяснении внутренней природы временных определений. Однако я никак не могу согласиться с моим оппонентом, чтобы чрез отсутствие предварительных метафизических рассуждений по этому вопросу все мои выводы получали вид совершенно произвольного измышления. Ведь в анализе понятия о времени возможен двоякий путь, хотя, может ими, для всестороннего освещения дела было бы полезно пройти их оба. Можно, исходя из общего понятия о безусловном начале вещей, о его отношении к тварному миру, о неизбежности прохождения для всякого ограниченного существа друг друга исключаящих стадий развития, – построить реальность временного процесса из соображений умозрительных. Для этого пришлось бы не менее, как изложить целую метафизическую систему, со всеми аргументами, к ней относящимися. Но, мне кажется, такой путь вовсе не есть единственный, и он никак не уничтожает возможности другого, которому старался следовать я: из непосредственно данною живого содержания нашего сознания показать его внутреннюю немыслимость без предположения доподлинно новых актов духа, сменяющих акты уже совершённые. Нетрудно видеть, что такую сменю реальность времени полагается сама собою. Она полагается, по крайней мере, для нас, и не только в кантовском смысле нашего

усмотрения всех внутренних явлений в форме времени, но и в смысле действительного совершения нашей духовной жизни в ряде моментов, между собою различных и несовместимых. Для свободы воли, как я ее понимаю, только такая реальность времени и нужна. Фейербах говорит*: справедливо утверждают: «что прошло, то уж не в нашей власти»; но к этому надо сделать добавление не менее верное и важное: «что прошло, то и нас в своей власти не имеет»... Свобода, прежде всего, состоит не в том, чтобы начинать, а в том, чтоб иметь способность кончить: возможность, условие этой свободы есть время. Вот эти-то самоочевидные житейские истины я и пытался обосновать из природы нашего духа как существа волящего, вся действительность которого заключается в постоянных переходах всеобщих потенций в конкретные акты. Но ведь если время только иллюзия – и вся наша внутренняя жизнь будет также иллюзия? Конечно, так. Но едва ли в этом случае требование доказательства лежит на тех, кто действительность нашего внутреннего опыта признает, а не на тех, кто ее отрицает. Недостаточно провозгласить весь мир душевных явлений за призрак, – надо еще объяснить, как такой призрак возможен, т.е. в силу каких оснований в себе неизменное и никакой длительности не имеющее может быть воспринято в виде последовательного и во всех своих перипетиях творческого процесса? Задача настолько трудная, что ее, как мне думается, ни одному еще мыслителю не удалось разрешить счастливо**. Значение, какое приписывается в рассматриваемом возражении метафизическому оправданию реальности времени, представляется тем более преувеличенным, что и сам Кант в своих доказательствах его чистой идеальности исходит никак не из метафизических посылок, а из анализа познавательных операций нашего ума. Да и вообще вряд ли можно указать хотя одну внутренне целостную метафизическую систему, которая до конца провела бы отрицание действительности временных определений для всех сфер существующего***.

* Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit (Der Wille innerhalb der Zeit).

** Свои замечания о внутренних противоречиях в кантовой теории соответствия между эмпирическим содержанием нашего сознания и его априорными формами я уже изложил в моих «Положительных задачах философии», ч.1.

*** Поучительным примером в этом случае является философия Шопенгауэра. В своей теории познания он решительный кантианец; это не мешает ему, как метафизику, признать возможность искупления всей природы, в ее внутреннем существе, чрез человечество (хотя такой искупительный акт, очевидно, приходится мыслить во времени).

Несомненно, проблема свободы в своей метафизической части содержит некоторые специальные трудности: таков, напр., вопрос об отношении свободы твари к внутреннему единству Божества. Но ведь я и не заявлял притязаний разрешать эти затруднения. Я старался лишь показать, что свобода воли есть факт, с очевидностью вытекающий из всего содержания нашей душевной жизни, – если только мысль наша не затуманена предвзятыми механическими аналогиями, к явлениям духа совершенно неприменимыми.

Дополнение 2

На это мое утверждение: «Для нас достаточно того общего вывода, что психическая жизнь уже в самых зачатках своих не допускает механического объяснения и непременно предполагает, как свое условие, элемент творчества» (стр. 37) и на соображения ему предшествующие я желал бы обратить внимание того моего оппонента, который ставил мне в особенную вину отсутствие в моем реферате положительной теории о сверхсознательной деятельности нашего духа. Он рассуждал так**: пока я не указал со всею определенностью источника безотчетных процессов нашей души, до тех пор их творческий характер остается проблематическим; между тем всякое положительное объяснение нашего сверхсознательного существа неизбежно представляется шатким; итак – самое творчество, как изначальное свойство нашей духовной жизни, отправляясь от которого я строю все мои заключения, есть нечто весьма сомнительное.

* Само собою разумеется, что на мои дополнения нельзя смотреть как на вполне точный протокол прений о моем реферате, хотя они и были вызваны этими прениями. Это я в особенности должен сказать о возражениях моих оппонентов: я передаю только общий смысл их замечаний, насколько мне сохранила их моя память, хотя и стараюсь, насколько могу, чтобы мысль их не была искажена. Тем не менее заранее и извиняюсь, если в мое изложение вкрались какие-либо недоразумения с моей стороны.

На это я должен ответить: именно потому, что всякие положительные исследования о конкретной природе несознаваемой творческой силы в нас могут дать только шаткие результаты, я и не хотел в них пускаться. Трудно вообразить философский прием

хуже, как связывать истины в себе ясные с малодоказуемыми гипотезами, своею необоснованностью неизбежно бросающими на них тень. Но я решительно настаиваю, что творческий характер процессов духовной жизни, даже в самых элементарных явлениях сознания, должен быть признан помимо каких бы то ни было гипотетических соображений о частных признаках силы, их порождающей. Ход моих доказательств, как может убедиться читатель, сводится к немногим и простым по содержанию тезисам, которые я старался выяснить, насколько мог. Психические явления должны иметь причину, если только закон причинности вообще прилагается ко всем явлениям действительности; но эта причина, по самым коренным качествам душевных явлений, не может быть выражена в терминах причинности механической; итак, эти явления осуществляют причинность творческую, ибо между механической связью и творчеством нет ничего среднего. Изменится ли что-нибудь в этом весьма общем умозаключении, оттого что мы признаем индивидуальность основы сверхсознательных актов, подобно Гелленбаху, или перенесем окончательный источник душевной жизни в объективную пластическую фантазию, разлитую во всем мире, как это сделал Фрошаммер*? Несомненно, вопрос о сверхсознательном существе души очень любопытен и для психологии чрезвычайно важен: но мой оппонент, конечно, согласится, что и в философии, как и во всякой другой области знания, надо различать между тем, что при правильном понимании не должно подлежать спору, и тем, что в самом лучшем случае может получить только некоторую степень вероятности.

* Сочинение Фрошаммера «Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprocesses» представляет одну из лучших в философской литературе попыток показать значение творческого начала в природной и человеческой жизни. Ее недостатки, по моему мнению, состоят, во-первых, в отождествлении всякого творчества со специфическою деятельностью фантазии, во-вторых, в признании совершенной внутренней бессознательности объективного творчества фантазии в космическом процессе. Этим последним во все рассуждения автора вносится трудно доказуемое предположение, вполне, впрочем, понятное из традиций немецкого идеализма.

Дополнение 3

Мне хотелось бы, чтобы мои выводы о внутренней невозможности совпадения между причинностью психической и механической (стр. 60) имели в виду те мои оппоненты, которые моим заключениям о неизбежности творческих переходов в душевной жизни противопоставляли простое изложение механической теории сознания. Подробно рассказав, как периферическое раздражение нервов вызывает возбуждение нервных центров и как оттуда оно передается нервам двигательным, представив все явления сознания как ряд отражений в нашем самочувствии этих физических процессов, они потом спрашивали: куда же поместить свободу в таком чисто механическом сцеплении элементов нашей деятельности? Не могу не согласиться с ними от всей души. Если они правы, если вся жизнь сознания есть чисто физический процесс, только своеобразно окрашенный в нашем субъективном восприятии, – никакой свободы воли, очевидно, нет, говорить о ней есть пустая трата времени, – и это важно понять однажды навсегда! 1. Свобода прямо немыслима, если наша душевная жизнь лишь физическая функция мозгового механизма, без всякой самобытности и способности воздействовать на наши поступки своим психическим содержанием как таковым. Итак, остается вопрос о справедливости такого отождествления между физическим и психическим порядком явлений в нас. И вот в этом пункте я совершенно расхожусь с моими противниками: по моему глубокому убеждению, тождества этих двух явно разнородных последовательности феноменов не только ничем доказать нельзя, но оно содержит логическую несообразность. Двигатели психической деятельности и механического движения различны между собою существенно. Воля побуждается соображениями о более или менее отдаленном будущем, о более или менее отдаленном прошлом, о более или менее отдаленных в пространстве вещах; ее окончательный мотив всегда получает форму стремления к какому-нибудь определенному будущему результату. Механическое движение всегда вызывается другим движением, непосредственно ему предшествующим в сфере, им занимаемой. Между порождениями психической и механической необходимости может быть только случайное совпадение. Но такая случайность представляется абсолютно невероятною, когда вопрос идет о бесконечном множестве бесконечно разнообразных совпадений, или, что то же самое, – о механическом возникновении видимости психической самодеятельности во всех существах одушевленного мира.

Закон естественного подбора едва ли чему-нибудь поможет в решении этой задачи. В самом деле, чтобы прилагать его к таким общим вопросам, конечно, уже надо обратиться к его прямому отвлеченному смыслу. И тогда окажется, что из этого закона вполне понятно, почему в мировом процессе образования более прочные

переживают менее прочные; но совершенно непостижимо, почему механизмы, для своего сохранения нуждающиеся в бесчисленном множестве целесообразных актов (со всюю их случайностью с точки зрения механических свойств), должны удержаться в борьбе с механизмами, которые в этих актах не нуждаются вовсе, т.е. почему рядом с природою мертвою существует природа живая? Если целесообразно действующие существа каким-нибудь образом явились на свет, нет ничего удивительного в том, что в жизненной борьбе одолевают те из них, которые лучше приноровились к окружающей среде; но все-таки остается открытым вопрос: почему такие существа возникли и отчего телеологическая сила реализуется в них с такою неуклонною устойчивостью и таким неограниченным многообразием? Говоря коротко: когда одушевленная жизнь уже предполагается данною, естественный подбор объясняет многое; но в нем очень трудно искать разгадку самого происхождения жизни. Против этих выводов нельзя указывать на строго научный, фактический характер оспариваемого мною взгляда и на отвлеченно-философское построение приведенных рассуждений. Прежде всего, существует полное обоснование сомневаться, чтобы самая утонченная научность методов могла обратить логически несообразное в понятное и естественное; во-вторых, научное достоинство теории, по которой наше сознание есть только функция мозга, пассивно отражающая механические в нем перемены, является весьма подозрительным, хотя ее и разделяют очень часто люди науки. Она могла бы получить некоторое подобие научной обоснованности, если б было наверное известно, какие именно физико-химические процессы происходят в мозгу в соответствии с различными психическими состояниями, какими механическими движениями устанавливается связь между этими последними, от каких материальных процессов психическая жизнь и ее различные формы всецело зависят? Надо сказать, что и тогда мы имели бы доказательство очень двусмысленное, потому что внешний опыт в конце концов никак не может дать твердого ручательства за то, что в таких сложных процессах, как процессы жизни, чисто механический ход нигде не претерпевает хотя бы минимальных отклонений. Но даже и о таком подобии доказательности при современном состоянии знания нельзя еще и мечтать: вопросы о внутренней природе движений в нашей нервной системе и о механических условиях их связи с явлениями духа составляют ту область биологической науки, которой, по признанию ее серьезных представителей, надолго суждено быть покрытою непроницаемым мраком*. Итак, в учении о полном тождестве физического и психического процессов с чем мы имеем дело? С научною теориею? Очевидно, нет. С научною гипотезою? И такая оценка была бы явно преувеличенною: научная гипотеза должна объяснять явления той группы, для которой она создается; а механическая теория сознания не объясняет в нем самого главного – глубокой целесообразности его процессов. Что же она такое? Только метафизическое мнение, продиктованное предпосылками особого философского мирозерцания. В самом деле, единственным логичным оправданием для нее было бы возведение закона сохранения энергии из физического обобщения в безусловную мировую аксиому для всех явлений действительности без исключения, а такую роль можно приписать этому закону разве на основании каких-нибудь умозрительных соображений, потому что эмпирические данные для того, очевидно, отсутствуют**. Поэтому не будет слишком суровым сказать, что психологи, пытающиеся представить учение о механической природе сознания как истину строго научную, сами коренным образом нарушают требования научной методологии.

* Сочинение Ш.Рише «*Essai de Psychologie generale*» можно рекомендовать как любопытный образец весьма наглядного кошраса между притязательностью чисто механических объяснений психической деятельности и постоянно повторяющимися заявлениями о глубокой непостижимости и таинственности тех физических процессов, которые отвечают ей в нашем организме.

** Обширная область явлений психических подводится под него только в силу заранее сделанного предположения о его безусловности.

Повторяю, для меня весь вопрос в следующем: душевные состояния как таковые, в своем психическом качестве (т.е. удовольствие как удовольствие, страдание как страдание, страх как страх, а не их механические коррелаты в движениях мозговых центров), имеют ли влияние на течение нашей жизни и деятельности или нет? Если да, свобода воли в самом этом факте подразумевается неизбежно, – что я и старался показать в моем реферате. Если нет, истина, бесспорно, на стороне ее совершенного отрицания; но зато наша мысль запутывается в целом ряде непримиримых логических противоречий. Подумаем хотя бы о том, откуда берется издавна замеченная постоянная ответственность между полезными изменениями нашего организма и ощущениями удовольствия, между разрушительными и вредными его состояниями и ощущениями страдания? Сошлемся ли мы на естественный подбор как последнюю причину всякой целесообразности наших актов и состояний? Но если всякая наша деятельность есть замаскированный механический процесс без всяких

психических двигателей, что могут выиграть живые существа в жизненной борьбе от такой соответственности? Не все ли равно, будут ли они наслаждаться болью или страдать от нее, если вредные воздействия на их организмы автоматически удаляет механизм их нервной системы, помимо каких бы то ни было психических мотивов – по простой физической необходимости? Что же выходит? Даже оставаясь на почве естественного подбора, чтобы объяснить непосредственно очевидную внутреннюю целесообразность нашей душевной жизни, надобно прежде всего признать действительность влияния психических состояний на наши акты, т.е. реальность духовной причинности. Между тем если не в естественном подборе, то в чем же укажут мои противники причину возникновения телеологических соотношений из условий механического движения?*

* Риль (Der philosophische Criticismus. II B., 2 Th., S. 179) справедливо называет это явное противоречие между целесообразностью психических явлений и их полной бездейственностью в отношении к механическому ходу природной жизни физиологическою антиномиею современного знания. Но разрешение, которое он для этой антиномии предлагает, едва ли можно назвать удачным. Предварительно согласившись, что при признании объективного бытия вещественных процессов единственным выходом из противоречия было бы предположение особой духовной силы рядом с материей, он тем не менее думает, что всякое противоречие немедленно исчезнет, как только мы поймем, что и механическое и психическое течение феноменов представляют лишь две формы выражения одного и того же реального процесса в мировой основе или, лучше сказать, два способа восприятия этого процесса в нашем сознании (извне или изнутри). Трудно, однако, понять, почему задача должна сделаться легче, если мы к двум порядкам феноменов, нам известным, прибавим ещё третий, для нас уж совсем неизвестный (потому что Риль, будучи кантианцем, упорно настаивает на непознаваемости мировой сущности). Ведь вопрос, конечно, не в том, суть ли материальные вещи – настоящие вещи или только явления; дело не в степени действительности, а в том, что некоторую действительность (хотя бы только феноменальную) мы должны приписать и механическим и психическим фактам. И вот оказывается, что обе эти области явлений развиваются по законам совсем различным. Возникает вопрос: как мыслимо, чтобы одна и та же последовательность реальных событий (в мировой основе) изображалась в двух порядках отражений, соединенных по правилам прямо противоположным (один по телеологическому принципу, другой по механическому), и при том такие правила никогда бы не нарушались? Не думаю, чтоб физиологическая антиномия в этой форме была проще и ближе к решению. Допустим даже, что во внутреннем и внешнем опыте мы имеем выражения различных качеств единого субстрата; как возможно, чтоб эти качества в реальном процессе не оказывали никакого взаимного влияния, т.е. чтобы психическая жизнь ни в чем не видоизменялась физическими воздействиями и, наоборот, физический ход природы никак не задевался психическими побуждениями? Впрочем, гипотеза Рилия, во всяком случае, представляет интерес по своей чрезвычайной типичности. Рассуждения в духе сейчас изложенных, несмотря на неизбежно окружающую их темноту, составляют одну из самых излюбленных тем весьма многих немецких философов. Таким образом, мысль о несводимости телеологии природы к элементам механического процесса, опирающаяся на истины простые и ясные, казалось бы, не должна была вызывать серьезных пререканий; тем не менее вокруг этих истин сосредоточиваются ожесточенные споры, конец которых едва ли можно ожидать в скором времени: в них идет дело о самом существовании двух противоположных мирозерцаний. Но, что особенно странно, предположение о внутреннем тождестве механической и телеологической причинности нередко находит себе горячих защитников среди признанных идеалистов, не щадящих своего остроумия в изобретении примирительных построений для совмещения несовместимого. Мне представляется, впрочем, что ввиду подобной проблемы возможно только одно до конца последовательное воззрение на предмет, – я разумею теорию предустановленной гармонии именно в той форме, как ее понимал Лейбниц: Бог в своей бесконечной премудрости устроил так, что два бесконечные ряда явлений, различные по существу, все-таки совпадают во всех своих звеньях. В такой гипотезе, по крайней мере, нет явного логического противоречия, хотя это не мешает ей быть одним из самых искусственных, бесплодных и бессодержательных измышлений во всей истории метафизики. Она искусственна и бесплодна, потому что осуждает творческую деятельность Божества на разрешение задачи, внутренний смысл которой для человеческого ума навсегда должен остаться тайною, – лишить все духовное влияния на действительность и в то же время дать ему такую видимость, как будто бы оно обладало самодеятельностью. В то же время она в высшей степени бессодержательна, потому что всецело сводится к понятиям, отчетливому анализу не доступным; пока речь идет о совпадении двух бесконечных рядов, по существу различных и движимых разными законами, мы ясно

замечаем внутреннюю несообразность их полного соответствия во всех пунктах; но когда нам указывают на бесконечную премудрость и бесконечное всемогущество Творца, нам нечего возразить, – не потому, чтоб мы все до конца поняли, а потому, напротив, что наша мысль совсем теряется в представлениях о бесконечности Божественного Разума, с одной стороны, материальной и духовной вселенной – с другой. И все-таки между всеми попытками слить причинность духовную с физической лучше этой гипотезы философия ничего не создавала.

Дополнение 4

Утверждаемая мною необходимость нормальной деятельности разума и равновесия душевных сил для возможности нравственной свободы в человеческой личности, мне кажется, служит совершенно ясным ответом на те замечания моих оппонентов, в которых они, исходя из фактов криминальной хроники, а также из соображений, соприкасающихся с физиологией и патологией мозга и нервной системы, старались мне показать, что наше нравственное самообладание находится в тесной и разнообразной зависимости от состояния нашего организма и что бывают случаи, когда какая-нибудь порочная наклонность так всецело и болезненно овладевает человеческим существом, что о нравственной свободе уже не может быть речи. Внимательный читатель должен согласиться, что в этом возражении – только другими словами и с другой точки зрения – утверждается то самое, что и я говорю на стр. 62. Но я никак не могу понять, каким образом подобный аргумент может быть обращен против существования свободы во всем человечестве вообще? Мои противники едва ли захотят доказывать, что все люди одинаково ненормальны и поэтому неменяемы, подобно одержимым. Не думаю также, чтоб они совсем отрицали различие между людьми здоровомыслящими и людьми душевнобольными. Имеют ли их рассуждения только тот смысл, что абсолютной нормы нельзя найти ни в одном реальном организме, что, стало быть, воля каждого человека находится под влиянием его прирожденных слабостей и недостатков? Сомневаться в последнем факте, разумеется, нет оснований. Но, другой стороны, вполне очевидно, что ограниченность свободы вовсе еще не есть понятие, равнозначное с отсутствием свободы. Я менее всего склонен признавать свободу как силу абсолютно беспредельную в нас в каждый момент нашего существования; но я все-таки убежден, что в границах, положенных нашею природою и нашими свойствами, без свободы вообще нет психической жизни, без свободы нравственной нет здоровых людей.

Дополнение 5

Бесспорно, наиболее решительное осуждение моих взглядов к было высказано в том возражении, в котором утверждалось, что признаваемая мною творческая способность духа не спасает мои выводы от главного порока всех теорий, приписывающих воле подлинную самостоятельность, от глубокого разногласия с коренными требованиями закона достаточного основания. Это возражение сводится к следующему: моя попытка решить вопрос мало чем отличается от других его решений, исходящих из простого отрицания закона необходимости или причинности, каковы учение о *liberum arbitrium indifferentiae*, признание в человеке способности предпринимать от себя ряд изменений и т.д. В самом деле, – рассуждал мой противник, – если свобода есть творческий акт* деятеля, то опять возникает прежний вопрос в новой форме: как происходит этот таинственный акт? Одно из двух: или он совершается по какому-нибудь внутреннему или внешнему основанию, и тогда его творчество является обусловленным и в этом смысле необходимым, или он ничем не связан ни внутри себя, ни извне, и тогда он абсолютно случаен, со всеми роковыми последствиями такой случайности. *Tertium non datur***. В последнем результате мое воззрение, по мнению оппонента, грешит общим недостатком всех индетерминистических теорий без различия: свободу, ими защищаемую, нельзя себе представить.

* Точнее было бы сказать: способность творческих актов.

** Третьего не дано (лат.) – прим. ред.

Такой приговор имеет весьма роковой облик, хотя я и был несколько удивлен легкостью, с которою уважаемый оппонент отнес меня в число сторонников абсолютного индетерминизма, несмотря на мои неоднократные попытки, в нескольких местах моего реферата, показать внутреннюю несостоятельность теории безразличного произвола. Это не мешает, однако, возражению быть весьма сильным с виду, раз оно ссылается на изначальные требования человеческого мышления. Но аргументы такого рода, всецело опирающиеся на анализ самых общих понятий человеческого ума, обыкновенно представляют немалую опасность и для тех, кто ими

пользуется. Широта в объеме наиболее абстрактных понятий и законов нашего разума вносит в них многосмысленность, которая, при неосмотрительном к ним отношении, нередко побуждает видеть в каком-нибудь одном их частном значении все их содержание и выставлять это значение критерием всякой истины. Понятно, что выводы, таким путем полученные, являют плод совершенного недоразумения и никакого теоретического достоинства иметь не могут. Мне кажется, что моему противнику не удалось охранить свои заключения от этого недостатка, столь часто встречающегося у мыслителей, которые мечтают живые вопросы действительности разрешать отвлеченно диалектическим методом.

Закон достаточного основания, как известно, имеет смысл двоякий: во-первых, он означает субъективное правило нашего мышления – ничего не утверждать без разумного к тому повода; во-вторых, он выражает объективный закон всякой познаваемой действительности: все существует лишь постольку, поскольку даны условия, без которых оно существовать не может. В этом последнем значении закон достаточного основания неразличимо сливается с законом причинности. Мой оппонент, когда он говорит о внутренней или внешней предопределенности всех явлений, очевидно, понимает закон достаточного основания в его втором смысле. Другими словами, для него закон причинности и закон абсолютной предопределенности всего, что совершается, – понятия тождественные.

И вот этого-то он не только не доказал в своих возражениях, но даже и не пытался доказывать. Это вышло тем более странно, что я закону причинности посвятил обширную долю своего реферата и, начиная с первых страниц его, старался показать, что закон причинности по самому существенному своему требованию – чтобы каждое явление имело достаточное (т.е. полное, законченное) основание предполагает бытие начал самобытных и не может помириться на идее бесконечного ряда причин условных (т.е. по себе недостаточных); что поэтому не все на свете есть следствие, а бывают причины, для которых уже нельзя указать причин дальнейших; что причинность предопределения (механическая) есть только вторичный, производный тип причинных связей и вовсе не исключает причинности свободы*. Пока эти тезисы не опровергнуты, я, разумеется, останусь при них. Мой ответ на грозную дилемму моего оппонента будет очень прост: творческие акты, конечно, имеют достаточное основание своего возникновения; но это никак не значит, чтоб они были безусловно предопределены в прошлой реальности, потому что одно из другого нисколько не вытекает. Под достаточным основанием мы разумеем просто полноту условий данного явления; и такую полноту условий для возможности свободных действий мы имеем в существовании всякой самодеятельной силы. С этой точки зрения и теория абсолютного произвола ни в каком прямом противоречии с формальной логикой не состоит, хотя соображения психологические и заставляют ее отвергнуть.

* Наиболее серьезное возражение против этих выводов, как мне представляется, можно сделать, лишь исходя от чисто феноменального, кантовского понимания закона причинности. Если причинная связь совсем не свойство самых явлений действительности, а только способ нашего рассудка их располагать и познавать, – очевидно, не может быть вопроса о существенных требованиях закона причинности в его объективной природе, а только об условиях и пределах его приложения в нашей познавательной деятельности. Именно с этой точки зрения разрешает Кант свои антиномии. Однако такой взгляд оказывается не менее убийственным для детерминизма, как и для теории свободной причинности. Ведь тогда и самой действительности вовсе никакой причинности нет – ни механической, ни творческой, – всякая причинная связь вносится в вещи нашу мысль. Кроме того, в этом случае можно указать на следующие соображения: 1) ни сам Кант, ни его современные последователи никогда до конца этого взгляда на причинность провести не могли и каким-нибудь образом непременно переносили причинные отношения на объективную основу явлений (причем Кант более склонялся к свободной причинности, тогда как современные нам новокантианцы предпочитают механическую форму причинной связи); это заставляет думать, что кантовское понимание вообще нельзя развить во всех последствиях; 2) кантово учение об абсолютной субъективности форм познания, которым, однако, вполне подчиняется материал извне данный, составляет едва ли не самый темный и богатый противоречиями пункт его философии; 3) даже при чисто феноменальном характере всех причинных связей мы все-таки должны признать, хотя бы для мира явлений только, существенное различие между механической и психической их последовательностью.

Так я должен ответить моему оппоненту, если только я его верно понял и если для него действительно причинность и предопределенность совпадают между собою.

Потому что, сказать правду, первая половина его альтернативы (т.е. именно та, которой он приписывает столь убийственное значение для моего взгляда) сама по себе ни в каком разногласии с моим пониманием не находится. Зачем было бы мне отрицать, что творческие акты совершаются по какому-нибудь внутреннему или

Лопатин Л. Вопрос о свободе воли filosoff.org

внешнему основанию или что наше творчество является обусловленным (нашим характером, обстоятельствами жизни, свойствами организации и т.д.) и в этом смысле необходимым, – когда я неоднократно утверждаю, что связь духовных актов содержит своего рода необходимость, что даже для высших проявлений свободы нравственной личности нужно бывает достаточное основание в самом житейском употреблении этого слова (стр. 67)? Я доказываю только при этом, что такая своеобразная необходимость неизбежно подразумевает творческую самостоятельность и без нее невысказана. Мой оппонент может не соглашаться со мною, но едва ли он справедлив, когда противопоставляет моему воззрению слова «обусловленность, связь, достаточное основание», во всей шаткости и неопределенности их значения, и пугает меня призраком абсолютного случая. Случайности человеческих действий я нигде не отстаиваю; но я думаю, что не всякая необходимость есть непременно роковое следование событий и не всякое действие было абсолютно предопределено в прошлом во всем своем содержании. Очевидно, при такой постановке дела вопрос может быть только о частных требованиях закона достаточного основания, а никак не об его общем признании. Итак, одно из двух: или оппонент отождествляет причинность с предопределением – тогда самого главного в своих возражениях он не доказал; или он эти понятия разделяет – и тогда я решительно не знаю, о чем мы спорим и чего хочет он достигнуть своими очень общими и двусмысленными утверждениями.

Что касается того тезиса моего противника, по которому свободу, как ее признают индетерминисты, нельзя себе представить, – я не совсем понимаю, что он хотел этим сказать? Желал ли он отметить тот факт, что содержание общераспространенного понятия о свободе невозможно вполне выразить ни в какой отчетливо вообразимой схеме фантазии? Но ведь эту участь свобода делит со всеми другими наиболее отвлеченными понятиями нашего разума, каковы причинность, достаточное основание, необходимость и т.д. Что значило бы, например, вообразить необходимость во всем объеме того, что мыслится в этом понятии? Или мой оппонент под невозможностью представить разумел именно логическую невысказанность свободы? В таком случае едва ли он имел право ограничиться простым утверждением: ведь логически невысказанное, особенно в смысле противоречия первоначальным законам ума, ни в одной нормальной голове не должно вмещаться; как же объяснит он, что великое множество мыслителей, бесспорно здравого ума не лишенных, теоретически защищали понятие свободы как способности самопочинных актов, а практически его исповедует все человечество?

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!