ОПЫТЪ

О

СВОБОДѢ ВОЛИ.

Г. В. Малеванскаго.

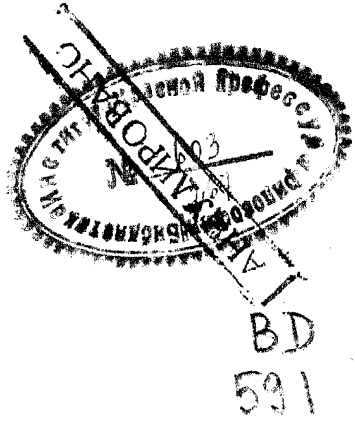
КІЕВЪ.
Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Деттерева, № 38-й.
1899.

ОПЫТЪ
О
СВОБОДѢ ВОЛИ.

Г. В. Малеванскаго.

КІЕВЪ.
Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38-й.
1899.

Пров. 1958



BD
591

Печатать дозволяется 2 декабря 1899 г.
Ректоръ Кіевской духовной Академіи, *Епископъ Дмитрій.*



374
40

Оглавленіе.

	Страницы.
Религіозное воззрѣніе язычества	1— 13
Сократъ и Платонъ	13— 30
Аристотель	30— 47
Эпикуреизмъ	47— 68
Стоицизмъ	68— 88
Трактаты de Fato	89—109
Ученіе І. Христа, св. апостоловъ и первыхъ отцевъ церкви	110—128
Ученіе бл. Августина	129—150
Схоластическая теологія	151—187
Реформація. Тридентскій соборъ. Янсенизмъ	188—219
Новая философія. Декартъ	220—242
Малебраншъ	243—263
Спиноза	264—290
Лейбницъ	291—321
Французская философія 18-го вѣка	322—336
Кантъ	337—355
Англійская философія	356—395
Современная французская философія	396—455

ЧАСТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ.

ГЛАВА I.

Религіозное воззрѣніе язычества.

Важность религіозныхъ идей въ вопросѣ о свободѣ воли.—Зевсъ и Мойра.—Эринніи и Хариты.—Всякое благо отъ Зевса.—Отъ него ли и зло нравственное?—Мнѣніе Пиндара. Колебаніе вѣрованій въ этомъ пунктѣ.—Язычество вообще мало благопріятствуетъ свободѣ воли.—Слова хора въ Эсхиловомъ Агамемнонѣ.

Когда требуется представить исторію какой либо нравственной идеи, всегда приходится обращаться къ религіи и съ нея начинать, потому что религія, преимущественно предъ всѣмъ остальнымъ, есть родникъ, первоисточникъ нравственныхъ идей. Въ религіяхъ сложены первоначальныя вѣрованія человѣчества,—и эти вѣрованія имѣли великое господственное значеніе не для отдѣльныхъ индивидуумовъ только, но для цѣлыхъ обществъ. Даже различныя дѣйствія соціальной жизни составляли первоначально только одну изъ многихъ религіозныхъ функцій, и вслѣдствіе этого вездѣ и всегда даже спустя много времени послѣ того, какъ первоначальныя религіозныя вѣрованія изгладились или потерялись,—законы, обычаи, языкъ сохраняютъ религіозный

отпечатокъ. Да и нынѣ всякій человѣкъ раждается и живетъ въ такой или иной опредѣленной нравственной атмосферѣ въ преданіяхъ, нравахъ, законахъ, въ обычаяхъ, въ языкѣ и литературѣ своего народа застаетъ въ готовности цѣлую массу нравственныхъ идей и неизбѣжно подпадаетъ болѣе или менѣе ихъ вліянію.

Когда же требуется изложить исторію такой нравственной идеи, какъ идея свободы воли, то тутъ еще болѣе необходимо знаніе религіи, особенно тѣхъ религій, въ нѣдрахъ которыхъ потомъ возникли и организовались разныя философскія теоріи относительно этой идеи. Это вотъ почему: всѣ религіозныя идеи группируются около одной основной, какъ около своего центра. Такая основная и существенная въ религіи идея или вѣра есть вѣра въ опредѣленное отношеніе человѣка къ Божеству, которое онъ почитаетъ, а чрезъ Божество и въ отношеніе его ко всей совокупности вещей. Всякая религія, поэтому, если не явно, то скрыто непремѣнно содержитъ въ себѣ такія или иныя идеи о зависимости человѣка отъ Божества, и, строго говоря, сама религія вообще, т. е. по существу своему, есть ничто иное, какъ вѣра въ такую зависимость. Человѣкъ связанъ съ высшими существами связію зависимости и подчиненности, потому что имъ обязанъ прежде всего своимъ существованіемъ, своею жизнію; потомъ въ ихъ же волѣ и власти и такіе дары, какъ красота или безобразіе, сила или слабость тѣла; наконецъ, отъ нихъ же человѣкъ зависитъ и въ своихъ умственныхъ способностяхъ, ибо въ ихъ волѣ лежитъ надѣлить его или умомъ великимъ и сильнымъ или малымъ и слабымъ. Но если такъ, то спрашивается, какъ же должно быть съ тѣмъ добромъ и зломъ, которое называется нравственнымъ, т. е. съ добродѣтелями и пороками,—получаетъ ли человѣкъ и ихъ, подобно всему остальному, отъ Божества, или самъ собственною силою производитъ ихъ? Всякая религія, если она достигла до сознанія самой себя, должна непремѣнно имѣть такой или иной отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Но этотъ вопросъ, очевидно, есть не что иное, какъ вопросъ о свободѣ воли: если Божество посылаетъ людямъ добродѣтели и пороки точно также, какъ плодоносные дожди и разрушительные потопы, если человѣкъ не имѣетъ никакой власти надъ собою, то онъ, конечно, не свободенъ; напротивъ, онъ свободенъ, если самому себѣ обязанъ по крайней мѣрѣ своею нравственною добротою, или испорченностію.

Греческое язычество есть религія, въ нѣдрахъ которой возникла и развилась вся античная философія. Итакъ, прежде всего въ этой религіи поищемъ отвѣта на вопросъ о степени зависимости человѣка отъ Божества и о степени власти Божества надъ человѣкомъ.

По смыслу греческой религіи (точнѣе, греческой миѳологіи), всѣ божества подчинены Зевсу. Это верховное божество также правитъ и людьми, и все покоряется его велѣніямъ. „Зевсъ есть эфиръ, Зевсъ—земля, Зевсъ—небо, Зевсъ—все и то, что выше всего“, говоритъ Эсхилъ [1]). Но власть Зевса не имѣетъ ничего общаго съ капризнымъ, безосновнымъ произволомъ и суды его зависятъ не исключительно отъ него одного, такъ какъ выше его самого стоитъ нѣкая страшная, неодолимая, таинственная сущность или сила, которая зовется Αἶσα или Μοῖρα. Αἶσα и Μοῖρα—это участь, предопредѣленная каждому изъ людей, тотъ удѣлъ счастья или несчастья, который выпадаетъ въ жизни на долю каждаго изъ смертныхъ. И эта участь каждому такъ незыблемо предназначена, что никто и ничто не въ состояніи измѣнить ее. Даже самъ Зевсъ не можетъ помѣшать исполненію судебъ, опредѣленныхъ Мойрою. Онъ весьма желалъ (въ Иліадѣ) спасти отъ смерти Сарпедона, собственнаго сына и „возлюбленнѣйшаго изъ людей“, которому Мойра опредѣлила смерть отъ меча Патрокла, но не смогъ спасти; онъ тяжко потомъ скорбѣлъ, жаловался и ропталъ на неодолимую Мойру, пока Гера не напомнила ему, что это не пристойно

[1]) Fragmenta 345. ed. Ahrens, Didot.

его божеской природѣ; тогда онъ успокоился и покорился закону Мойры [1]). Да и вообще, говоритъ Гомеръ, сами боги безсильны самаго любимаго своего героя избавить отъ смерти, если смерть ему готовитъ сама губительная Мойра [2]). Впрочемъ, верховный Зевсъ и добровольно подчиняется Мойрѣ, насколько его собственный разумъ совпадаетъ съ ея опредѣленіями. Онъ сперва взялъ себѣ въ супруги Метиду (Μῆτις—мудрость), „которая больше знаетъ, чѣмъ всѣ боги и всѣ смертные люди“ [3]), а потомъ сочетался съ Θемидой [4])—олицетвореніемъ закона и права, законовъ физическихъ и нравственныхъ. По этой-то причинѣ Зевсъ не можетъ быть въ разладѣ съ Мойрою, которая сама есть не что иное, какъ первое, болѣе высокое и вмѣстѣ болѣе абстрактное гипостасированное понятіе закона. По той же причинѣ Гомеръ иногда отождествляетъ Зевса съ судьбою, именно говоритъ объ Айсѣ Зевса (Διὸς Αἶσα) [5]) и о Мойрѣ Зевса (Διὸς μοῖρα)[6]), говоритъ, конечно, въ томъ самомъ смыслѣ, какъ и о волѣ Зевса (Διὸς βουλή) [7]). У поэтовъ послѣ Гомера и Гезіода первоначальная единая Мойра раздѣляется на три божества, унаслѣдовавшія ея имя,—на три Мойры, которыя у Еврипида представляются сидящими у подножія Зевсова трона[8]). Легко понять, почему съ этого момента Зевсъ измѣняетъ свое первоначальное отдѣльное и подчиненное по отношенію къ Мойрѣ положеніе и самъ становится Μοιραγέτης—вождемъ, распорядителемъ судебъ міра и людей: отнынѣ онъ одинъ правитъ міромъ, а Мойры суть не болѣе, какъ органы его влады-

---

[1]) Ilias XVI, 433—457.
[2]) Odyssea III, 236.
[3]) Theogonia, 886.
[4]) Theogon. 901.
[5]) Ilias IX, 608; VII, 321.
[6]) Odyssea, III, 269.
[7]) Odyssea, XI, 297.
[8]) Peleus, fragm. 2.

чества. „Эти божества, говоритъ Есхилъ, эти силы занимаютъ весь домъ (все пространство міра) и уряжаютъ всѣ времена“ [1]). Онѣ вазываются Κλωθώ, Λάχεσις, Ἄτροπος· Клото (пряха) означаетъ непрерывное и неуклонное сцѣпленіе жизненныхъ событій, посредствомъ которыхъ исполняется точно воля судьбы, Лахезисъ означаетъ случайность, непредрасчислимость выпадающаго на долю каждаго изъ людей жребія, Атропосъ—неумолимость, неизбѣжность, непреложность назначенной каждому судьбы. Ихъ вліяніе на судьбы человѣка начинается у его колыбели и оканчивается только у его могилы [2]).

Но онѣ не единственные органы Зевсова владычества. Зевсъ и самолично посылаетъ на землю какъ всяческія блага, такъ и всякія бѣдствія: „двѣ урны находятся у порога его жилища—двѣ неизсякаемыя сокровищницы тѣхъ даровъ, которые онъ раздѣляетъ, одна полная золъ, другая полная благъ. Кому громовержецъ даетъ изъ той и другой, тому въ жизни выпадаетъ поперемѣнно то зло, то добро, а кому только изъ урны золъ, тотъ обреченъ на постоянное бѣдствованіе, того жестокое несчастье повсюду преслѣдуетъ по пятамъ, и онъ блуждаетъ, презираемый и богами и смертными“ [3]). Провидѣніе Зевса простирается на все—на міръ нравственный не меньше, чѣмъ на физическій: онъ отмщеваетъ преступленіе наказаніемъ, но и добродѣтель не оставляетъ безъ награжденія; мало того, онъ иногда если не прямо, то косвенно наталкиваетъ людей на преступныя мысли, допускаетъ людей коснѣть во злѣ и совершать самыя тяжкія преступленія, хотя, съ другой стороны, ему же каждый изъ людей обязанъ не только здоровьемъ и красотою тѣла, но также умственными дарованіями и даже добродѣтелію, словомъ—всѣмъ, что есть καλὸν καὶ ἀγαθόν. Съ

---

[1]) Eumenides 961.

[2]) Decharme. Mythologie de la Grece antique, p. 283.

[3]) Ilias. XXIV, 527.

другой стороны, между подчиненными Зевсу божествами распредѣлены разныя спеціальныя функціи, какъ напр. нѣкоторыя имѣютъ своею обязанностію преслѣдованіе и отмщеніе человѣческихъ преступленій, каковы Ата, Немезида и Ериніи. Ата есть почтенная дочь Зевса, которая, не касаясь земли, летаетъ надъ головами смертныхъ [1]); она внушаетъ людямъ злое и склоняетъ ихъ къ преступленіямъ. Когда же преступленіе совершено, то таже Ата открываетъ и отмщеваетъ его, или же вмѣсто ея—Ериніи [2]). Можно было бы послѣ этого думать, что если не прямо, то косвенно самъ Зевсъ есть внушитель, а слѣдовательно и первовиновникъ человѣческихъ преступленій, такъ какъ его родная дочь Ата склоняетъ людей къ преступленію. Эту мысль имѣлъ повидимому Гомеръ въ поцитованномъ сейчасъ стихѣ, вложенномъ въ уста Агамемнона: „это Зевсъ и Мойра и Ериннія, летающая во тьмѣ, пустили въ мою душу жестокую Ату", говоритъ Агамемнонъ. Онъ же къ этому присовокупляетъ: „не кто иной, какъ божество все это совершаетъ" [3]). Агамемнонъ такимъ образомъ слагаетъ всецѣло на безсмертныхъ вину, которую онъ совершилъ, отказавшись отдать Ахиллесу Бризеиду; онъ былъ будтобы не болѣе, какъ простымъ орудіемъ въ рукахъ всѣхъ всесильныхъ божествъ; „я не виновенъ во всемъ этомъ (ἐγώ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι), говоритъ онъ. Но понятно, что тутъ Гомеръ не собственную мысль выражаетъ, а объясненія и извиненія Агамемнона, который могъ оправдать себя не иначе, какъ сложивъ все на безсмертныхъ. Истинная мысль самого поэта скорѣе содержится въ слѣдующихъ словахъ, вложенныхъ имъ въ уста Зевса въ началѣ Одиссеи: „ахъ, какъ склонны смертные обвинять во всемъ насъ, боговъ,—они говорятъ, что всяческое зло идетъ отъ насъ, между тѣмъ какъ сами

---

[1]) Ilias XIX, 91—93.

[2]) Eschyl. Prometheus, 516.

[3]) Ilias XIX, 85—96.

они навлекаютъ на себя всѣ бѣдствія своимъ безумiемъ и противленiемъ судьбѣ [1]). Эсхилъ думаетъ даже, что Ата если и губитъ человѣка преступленiемъ, то это лишь тогда, когда его собственная воля неудержимо стремится къ преступленiю [2]). То, конечно, самый простой и естественный законъ, что мысль о преступномъ предносится воображенiю смертныхъ, и, какъ законъ, эта мысль есть „дочь Зевса“; но эта соблазнительная мысль о возможности и сладости преступленiя увлекаетъ неудержимо въ пучину преступленiя только или тѣхъ, у которыхъ успѣли уже развиться преступныя склонности, навыки, или тѣхъ, къ которымъ эти навыки перешли по наслѣдству отъ отцевъ и которые за нихъ должны понести наказанiе, или, наконецъ, тѣхъ, которые происходятъ изъ низшихъ нечистыхъ расъ. Совершенiе новаго ряда преступленiй есть первое наказанiе за прежнiя, и вотъ въ какомъ смыслѣ собственно Гомеръ говоритъ, что Ата посылается Еринніями;—роль Аты въ этомъ случаѣ есть собственно роль мстительницы, а не соблазнительницы. Поэтому, когда новое преступленiе не должно служить основанiемъ и поводомъ къ наказанiю за прежнiя, тогда внушенiя Аты, по всѣмъ соображенiямъ, не имѣютъ неодолимой силы, и человѣкъ тогда, какъ скажетъ впослѣдствiи Аристотель, есть и „отецъ своихъ дѣйствiй“.

Но Зевсъ у Гомера все таки есть для людей гораздо болѣе щедрый раздаятель всяческихъ благъ, чѣмъ жестокiй каратель всякими бѣдствiями. Отъ него получаются не только такiя чисто внѣшнiя блага, какъ плодородiе полей и стадъ, удача всякаго предпрiятiя, но онъ же даетъ мужество героямъ, или отнимаетъ его у нихъ [3]), а также вдохновляетъ художниковъ и поэтовъ [4]). Органами, чрезъ которые

---

[1]) Odyssea I, 32—35.

[2]) Persae, 732.

[3]) Ilias, XX, 242.

[4]) Odyssea I, 348.

онъ сообщаетъ избранникамъ этого рода высшіе интеллектуальные дары, служатъ его прекрасныя дочери отъ Еврименоны [1])—Хариты. „Съ вами, Хариты, воспѣваетъ Пиндаръ, все выходитъ прекрасно, восхитительно. Чрезъ васъ человѣкъ бываетъ и прекрасенъ и славенъ и мудръ. Безъ васъ же у самихъ боговъ не бываетъ ни хоровъ, ни торжественныхъ празднествъ. Вы устроительницы всего прекраснаго на небѣ“ [2]). Да и на землѣ если и бываетъ что юнаго, прелестнаго, плѣнительнаго—χαρίεις, то это только благодаря присутствію здѣсь Харитъ; напротивъ, все некрасиво, непріятно, ἄχαρις, гдѣ онѣ отсутствуютъ [3]). Это онѣ украсили всячески родившуюся Пандору [4]), онѣ же обрызгали благовоніями Афродиту, когда она возвратилась въ Пафосъ [5]); если спутницы Навзикои были прекрасны, то это потому, что имѣли участіе въ красотѣ Харитъ [6]); да даже если вещь какая-нибудь прекрасна, то и это потому, что она есть дѣло Харитъ [7]). Имя одной аѳинской Хариты есть Ἡγεμόνη—водящая или начинающая, а имя другой—Αὐξώ [8]), увеличивающая или вращающая. Все, что есть прекраснаго въ существующемъ и живомъ, всякое возникновеніе и образованіе, рожденіе и возрастаніе есть дѣло участія Харитъ и благости Зевса.

Что же, спрашивается, въ этомъ языческомъ міровоззрѣніи остается на долю человѣка? Есть ли онъ предъ Зевсомъ—верховнымъ владыкою неба и земли и всѣми подчиненными ему божествами—нѣчто, имѣющее собственную

---

[1]) Hesiodi Theogonia, 907.

[2]) Pindari Olymp. XIV, 4, цитуемое у Decharme, p. 211.

[3]) Cerquand. Les Charites—Revue archeologique 2 serie t. VI[1] p. 52.

[4]) Hesiodi Opera et dies. 73.

[5]) Odyssea VIII, 364.

[6]) Odys. VI, 18. Χαρίτων ἀπὸ κάλλος ἔχουσα. Сравн. Hesiod. fragm. 52: Φθίη χαρίτων ἀπὸ κάλλος ἔχουσα.

[7]) Χαρίτων ἔργα—Strob. цит. у Cerquand.

[8]) Pausanias IX. 35.

мощь и иниціативу, или онъ есть нѣчто безусловно во всемъ и всегда отъ нихъ зависящее, безсамостное, безсильное, безвольное?—Что касается прежде всего того, что́ можетъ быть названо положительными благами—физическими-ли то или нравственными, то тутъ разсматриваемое міровое воззрѣніе, повидимому, безъ всякаго колебанія, съ полною опредѣленностію и рѣшительностію все безъ остатка относитъ къ верховному Зевсу и вмѣшательству подчиненныхъ ему божествъ, особенно же Харитъ, ничего или почти ничего не оставляя на долю человѣческой самодѣятельности. Но, что касается зла, и особенно нравственнаго зла, то тутъ оно не столь ясно опредѣлительно и рѣшительно. Греки, по всей видимости, колебались признать Божество причиною этого рода зла, ибо, какъ мы видѣли, едва ли можно утверждать рѣшительно, что Ата—дочь Зевса—представляема была, какъ первая принудительно дѣйствующая причина человѣческаго преступленія. Такимъ-то образомъ и здѣсь, какъ позднѣе у нѣкоторыхъ христіанскихъ мыслителей, если и оставлена была за человѣкомъ нѣкоторая сила, или способность самодѣятельности, то только способность творить злое.

Но даже злое, преступное, творить человѣкъ можетъ ли въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. по своей собственной, ничѣмъ не вынуждаемой и не обусловливаемой, совершенно свободной волѣ?—Античный идеалъ требуетъ, чтобы все безъ изъятія подчинено было закону: законъ выше и сильнѣе, чѣмъ самъ верховный Зевсъ, который волей-неволей тоже въ концѣ концовъ всегда подчиняется ему точно также, какъ ему самому въ всемъ подчиняются всѣ низшія божества; весь міръ въ цѣломъ и въ частяхъ, земля и небо со звѣздами, стихіи и силы, огонь и вѣтры, моря и рѣки, все растущее и живое,—словомъ все безъ изъятія подчиняется вѣчнымъ неизмѣннымъ законамъ. Ужели одинъ только человѣкъ изъятъ изъ безусловной зависимости отъ нихъ? Да, по-

тому что на землѣ совершаются преступленія, потому что невинность часто превращается въ распутство, добродѣтель приносится въ жертву удовольствію и разсчету. Вотъ въ какомъ пунктѣ уже античная мудрость сознавала, или по крайней мѣрѣ чувствовала проблему неизмѣримой важности и глубины. Пиндаръ думаетъ, что необходимость царствуетъ надъ всѣми дѣйствіями, но что изъ за этого одного боги все таки не суть виновники преступленій. На какомъ основаніи? Вѣроятнѣе всего на томъ, что если извѣстное дѣйствіе совершается съ необходимостію, т. е. вытекаетъ необходимо изъ закона, управляющаго всею вселенною, то оно чрезъ это самое перестаетъ быть преступнымъ. „Законъ, говоритъ онъ,—этотъ царь смертныхъ и безсмертныхъ, своею властною рукою совершаетъ самыя вопіющія дѣла и оправдываетъ таковыя; доказательство этому я вижу въ подвигахъ Геркулеса, который напр. гналъ воловъ Геріоновыхъ до самаго дворца Еврисѳея, не выпросивши ихъ и не купивши“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, если твердо стоять на гипотезѣ неизмѣнной неодолимой необходимости, то вмѣстѣ съ тѣмъ повидимому неизбѣжно становится ненужною и невозможною нравственная квалификація человѣческихъ дѣйствій,—и вотъ почему уже въ античной древности общій простой смыслъ человѣческій никакъ не хотѣлъ всецѣло подчиниться этой доктринѣ, но, сколько могъ, протестовалъ противъ нея. Въ самомъ дѣлѣ, мы не можемъ, хотя бы и желали, чувствовать такую же симпатію къ преступнику, какую внушаетъ намъ больной: мы бѣжимъ отъ зараженнаго, но не обвиняемъ больнаго ни въ томъ, что онъ самъ страдаетъ заразою, ни въ томъ, что распространяетъ ее на другихъ, напротивъ, соболѣзнуемъ ему, какъ невинному, между тѣмъ какъ явному преступнику мы не только не симпатизируемъ, но даже не удерживаемся отъ осужденія и порицанія его преступленія.

---

[1]) Pindari fragm. ed. Bergk. 151. Leclercq. Hist. de la divin dans l'antiquité t. I. p. 20.

Понятно поэтому, что еслибы намъ захотѣлось смотрѣть на преступника совсѣмъ иначе, т. е. какъ на невиннаго, и для этого вину или первую причину преступленія перенести отъ него на боговъ, тогда пришлось бы уже къ богамъ относиться точно также, какъ прежде мы къ нему относились, т. е. обвинять, осуждать, порицать какъ виновныхъ, преступныхъ. Поелику-же здравый смыслъ человѣческій такого поступанія не можетъ признать ни похвальнымъ, ни даже нормальнымъ, а, напротивъ, чувствуетъ естественное отвращеніе отъ него, какъ отъ явнаго крайне преступнаго богохульства, то оказывается неизбѣжнымъ допустить, что человѣкъ самъ бываетъ виновникомъ своего преступленія, что онъ самъ его совершаетъ; человѣкъ въ этомъ разѣ, думали древніе, какъ бы преступаетъ чрезъ черту своей судьбы, т. е. чистой необходимости,—онъ тогда есть ὑπέρμορος, по выраженію Гомера [1]).

Такимъ образомъ, если потребность порядка, гармоніи, постоянства склоняла древнихъ къ вѣрѣ въ необходимость, то нравственный инстинктъ внушалъ имъ вѣру въ свободу человѣческой воли. Чѣмъ болѣе мы изучаемъ человѣчество, тѣмъ болѣе находимъ его въ этомъ пунктѣ вездѣ и всегда себѣ равнымъ, не смотря на кажущіяся различія. Можно сказать, что та антиномія между слабою волею человѣческою и всемогущею волею божественною, на разрѣшеніе которой напрягала всѣ лучшія силы свои христіанская теологія, сознавалась уже съ самыхъ древнихъ временъ и даже трактовалась уже древнѣйшими поэтами. Но, конечно, было бы напрасно требовать и ожидать отъ нихъ опредѣленнаго и твердаго разрѣшенія этой антиноміи: слѣдуя впечатлѣніямъ минуты и внушеніямъ вдохновляющей музы, они въ одно время склоняются на сторону божественной необходимости, въ другое—на сторону человѣческой свободы, хотя даже въ этомъ послѣднемъ случаѣ они съ трудомъ и какъ будто съ сожалѣніемъ ослабляютъ тѣ узы, которыя связываютъ

---

[1]) Odyssea, 1, 34.

человѣка съ божествомъ. Такъ какъ божествомъ все отъ начала разчислено, измѣрено и взвѣшено, то необходимость царствуетъ надъ всѣмъ, не исключая и человѣка; человѣкъ наравнѣ со всѣмъ прочимъ находится во власти боговъ, изъ подъ которой выходитъ лишь въ тѣ исключительныя мгновенія, когда дѣлаетъ зло, но вслѣдъ затѣмъ опять впадаетъ въ ихъ руки и искупаетъ страданіемъ и бѣдствіемъ тотъ безпорядокъ, который онъ произвелъ во всеобщей гармоніи своимъ преступленіемъ.

По смыслу языческаго греческаго преданія, все въ мірѣ упорядочено, все взаимно согласовано, все подчинено законамъ. Слѣпыя физическія силы вселенной подчиняются неизмѣннымъ физическимъ законамъ, люди должны подчиняться богамъ, боги—Зевсу и самъ Зевсъ подчиняется разуму. Насколько этотъ разумъ совпадаетъ съ Зевсомъ, можно сказать, Зевсъ не иному кому либо, но самому себѣ повинуется, и въ этомъ смыслѣ онъ есть независимый ни отъ кого и свободный: онъ устанавливаетъ законы согласно съ своею мудростію и своимъ разумомъ, и по этимъ законамъ уряжаетъ всѣ вещи и управляетъ ими. Міръ не есть только какая либо математическая комбинація, геометрическая конструкція или фигура, но есть вселенная, множественная всеобъемлющая цѣлость, во всѣхъ частяхъ и точкахъ проникнутая красотою и гармоніею, однимъ словомъ, κόσμος. Въ этой универсальной гармоніи человѣкъ собственною силою ничего больше не способенъ производить, кромѣ диссонансовъ; но даже эти диссонансы, кажущіеся дѣломъ рукъ его, быть можетъ, на самомъ дѣлѣ совершаются болѣе или менѣе прямо или косвенно тѣмъ же божественнымъ художествомъ съ тѣмъ, чтобы тѣмъ живѣе чувствовалась нарушаемая ими дивная міровая гармонія. Въ мірѣ все держится другъ за друга, все другъ съ другомъ вездѣ связано и согласовано. Зевсъ знаетъ будущее нисколько не хуже, какъ прошедшее—потому что будущее есть не что иное, какъ раскрытіе того же самаго верховнаго разума или установленнаго порядка,

который родилъ прошедшее и довелъ его до точки настоящаго. Въ такомъ мірѣ, по всѣмъ соображеніямъ, на долю человѣка ничего болѣе не остается, какъ проникнуться всецѣло чувствомъ безусловной зависимости и совершенной ничтожности и согласно повторять съ хоромъ Эсхилова Агамемнона (V, 67): „зачѣмъ тревожиться о будущемъ, когда его нельзя избѣгнуть? Зачѣмъ терзать себя прежде времени? Будущее же будетъ необходимо таково, какъ предвѣщаетъ оракулъ. Да будетъ же оно счастливо".

ГЛАВА II.

Сократъ и Платонъ.

До-сократовская философія стояла на идеѣ необходимости. Сократъ первый изъясняетъ міръ съ точки зрѣнія цѣли, т. е. мысли. Дѣйствія человѣческія тѣмъ болѣе требуютъ такого изъясненія. Благо, какъ высшая цѣль. Оно опредѣляетъ средства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣ наши дѣйствія. Κακὸς ἐκὼν οὐδείς. Добродѣтели суть виды знанія. Достаточность знанія для добродѣтели. Возможность сомнѣнія есть также возможность свободы. Платонъ. Міръ знанія, мнѣнія и ощущенія. Соотвѣтствующія имъ три психическія сферы или формы—разумъ, сердце, чувственность. Міръ мнѣнія, какъ міръ различныхъ возможностей, не исключаетъ свободы воли, которая составляетъ привиллегію только мнящихъ, но у мудрыхъ неумѣстна, а для незнающихъ невозможна.

Согласно съ духомъ религіозныхъ вѣрованій народа, первые греческіе философы думали и учили, что все въ мірѣ происходитъ, подчиняясь неодолимой необходимости. Цицеронъ [1]) приписываетъ это ученіе Демокриту, Гераклиту и Емпедоклу, а Плутархъ [2]) кромѣ того называетъ Ѳалеса, Пифагора и Парменида. Но несомнѣнно, что кромѣ Ѳалеса и остальные іонійцы, а также Анаксагоръ, какъ равно и остальные елейцы—Ксенофанъ и Зенонъ—держались того же

[1]) De Fato, XVII.

[2]) Placita philosophorum 1, 25—28.

мнѣнія. И въ самомъ дѣлѣ, это мнѣніе, повидимому, прежде и естественнѣе всего должно было придти на мысль всякому, желающему построить строгую систему природы.. Поэтому, нечего и удивляться, что для первыхъ греческихъ философовъ писать изслѣдованія περὶ φύσεως значило принять за исходный пунктъ и за первый неоспоримый принципъ аксіому, что природа едина, и законы ея настолько постоянны и непреложны, что ничто и никто не въ силахъ что либо измѣнить въ ней. Антиномія между возможностію науки и существованіемъ свободной воли, такъ много занимающая умы новыхъ мыслителей, была въ самомъ началѣ греческой философіи такъ сказать разсѣчена въ ущербъ свободѣ воли и въ пользу науки. Этому нечего удивляться тѣмъ болѣе, что и греческая религія, какъ мы видѣли, очень близка была къ этому воззрѣнію въ своемъ крайнемъ умаленіи человѣческой силы предъ всемогуществомъ боговъ. А если принять во вниманіе, что боги эти въ существѣ были не что иное, какъ олицетворенныя и обожествленныя силы той же природы, то дѣло становится еще понятнѣе и естественнѣе: сказать, что въ мірѣ все, не исключая и человѣка, подчинено неизмѣннымъ законамъ природы, значило ни болѣе ни менѣе, какъ только облечь въ форму научной аксіомы древнюю теологическую догму, которая гласила, что Зевсу подчинено все какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и въ человѣческомъ.

Ни одинъ изъ древнихъ философовъ, за исключеніемъ развѣ одного Демокрита, не дѣлалъ попытки построить что нибудь похожее на систему нравственной философіи, а между тѣмъ эта собственно область даетъ мышленію больше всего мотивовъ для допущенія свободы воли. Сократъ первый сдѣлалъ нравственность спеціальнымъ предметомъ своихъ изслѣдованій [1]). Онъ же первый на пути своихъ изслѣдова-

[1]) См. прекрасное изслѣдованіе M. Boutroux—Socrate fondateur de la science morale. 1883.

вій натолкнулся на вопросъ о власти человѣка надъ своими дѣйствіями и далъ нѣкоторое рѣшеніе его, которое величайшій изъ его учениковъ усвоилъ, а затѣмъ далѣе развилъ, разъяснилъ, а отчасти и исправилъ.

Сократъ въ Фэдонѣ [1]) говоритъ, что ему первому изъ философовъ пришло на мысль разрѣшить проблему міроизъясненія посредствомъ идеи цѣлесообразности. Онъ, какъ говоритъ, искалъ „истинной причины,—не того, безъ чего причина не можетъ быть причиной“,—не условія дѣйственности причины, которое есть только часть и какъ бы тѣнь истинной причинности, но причины κατ' ἐξοχήν—истинной самодовлѣющей, не того, какъ, изъ чего вещи происходятъ, т. е. не простаго физическаго предыдущаго явленій, какъ ихъ причины, но того, почему и для чего вещи такъ, а не иначе бываютъ, т. е. причины финальной и вмѣстѣ съ тѣмъ идеальной. „Предположивши это основаніе, которое казалось наилучшимъ, я, говоритъ Сократъ, принималъ за истинныя лишь тѣ изъясненія причинъ ли то или вещей, которыя стоятъ въ согласіи съ этимъ основаніемъ; напротивъ, отвергалъ, какъ ложныя, всѣ тѣ, которыя не согласны съ нимъ“ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, изъяснять вещи значитъ давать въ нихъ себѣ разумный отчетъ,—возводить ихъ къ разумному основанію, какъ къ ихъ источнику; но разумное основаніе, разумъ или смыслъ вещи, лежитъ и открывается вполнѣ не въ средствахъ, а въ той цѣли, которая достигается ими. Цѣль, въ самомъ дѣлѣ, есть единственная истинная причина, ибо она можетъ являться и осуществляться лишь подъ тѣмъ условіемъ, если есть разумъ, который ее мыслитъ, ставитъ предъ собою ее, какъ цѣль, и подбираетъ, связываетъ въ опредѣленный рядъ средства, необходимыя для ея достиженія; она не есть только послѣдній предѣлъ, или конецъ дѣй-

---

[1]) Phaedon, 48.

[2]) Phaedon, 47.

ствія, а есть идеальное начало дѣйствія, сопровождающее его, впрочемъ до конца. Конечная, причина, поэтому, не должна быть опредѣляема ни какъ причина, которая есть вмѣстѣ и слѣдствіе, ни какъ причина, которая есть слѣдствіе своего собственнаго дѣйствія. Эти опредѣленія парадоксальны, и двусмысленность ихъ проистекаетъ изъ смѣшенія двухъ порядковъ фактовъ, которые совершенно различны,—порядка идеальнаго и порядка реальнаго. Въ порядкѣ реальномъ цѣль есть тоже, что конецъ или послѣдній результатъ, между тѣмъ какъ въ порядкѣ идеальномъ цѣль, конецъ, есть первая причина, начинающая рядъ дѣйствій. Аристотель говорилъ: цѣль есть начало мысли, а конецъ мысли есть начало дѣйствія“ [1]). Подобнымъ образомъ и М. Гартманнъ говоритъ: „порядокъ репрезентативный всегда есть обратный въ сравненіи съ реальнымъ“. Такимъ образомъ, цѣль, пожалуй, есть вмѣстѣ и причина и дѣйствіе, но только въ двухъ различныхъ смыслахъ и порядкахъ. Мыслится прежде всего цѣль—желаемое слѣдствіе, потомъ мыслятся средства, и это есть идеальный порядокъ, за которымъ слѣдуетъ такой реальный: дѣйствіе болѣе или менѣе длиннаго ряда средствъ, послѣднимъ звеномъ котораго является опредѣленный результатъ. Въ порядкѣ идеальномъ цѣль есть причина средствъ, и потому она есть prius ихъ; въ порядкѣ реальномъ она есть результатъ средствъ, какъ своихъ причинъ, и слѣдовательно есть posterius ихъ. Но когда допускается, что порядокъ идеальный есть причина или основа реальнаго, то этимъ самимъ допускается, что во всякомъ процессѣ рядъ дѣйствій начинается всегда съ идеи, мысли, именно съ той первой мысли, осуществленіе которой является послѣднимъ членомъ ряда, и что цѣль, слѣдовательно,

---

[1]) Τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. Eth. Eudem. 11, 11. Подобнымъ образомъ и схоластики учили: quod primum est in intentione, ultimum est in executione.

есть та истинно-первая причина и довлѣющее основаніе, къ которымъ должно быть возводимо все, требующее должнаго пониманія и изъясненія. Очевидно, что при такомъ различеніи порядка идеальнаго отъ порядка реальнаго, понятіе и допущеніе конечной причины вовсе не ниспровергаетъ и не извращаетъ закона причинности, и даже не содержитъ въ себѣ никакой аномаліи: цѣль есть истинная причина, насколько она есть идеальная причина; конечная причина на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ мыслимая причина.

Итакъ, если Сократъ говорилъ, что онъ хочетъ изъяснять все въ мірѣ цѣлію или цѣлями, то это значило, что онъ хочетъ все изъяснять мыслію или идеею: въ идеѣ должно лежать послѣднее основаніе всякой вещи, всякаго событія и явленія, и лишь то получаетъ надлежащее себѣ изъясненіе, что́ изъясняется изъ идеи. Но въ особенности это слѣдуетъ сказать о дѣйствіяхъ человѣческихъ, которыя прежде и прямѣе всего остальнаго изъясняются изъ той мысли, которая ими управляетъ, или изъ той цѣли, на достиженіе которой они направляются. Сократъ, для примѣра, свое собственное поведеніе (ожиданіе въ темницѣ исполненія смертнаго приговора, не смотря на полную возможность бѣгства) изъясняетъ такимъ именно способомъ въ Федонѣ[1]). Всякій человѣкъ, дѣйствующій сознательно, можетъ дать себѣ отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ, или знать ихъ основаніе, которымъ служитъ всегда такая или иная цѣль. „Но, говоритъ Сократъ, есть такія вещи, относительно которыхъ не очевидно, для чего онѣ существуютъ (δτου ἕνεκά ἐστι), и есть такія, которыя явно существуютъ для опредѣленной полезной цѣли (ἐπ ὠφελείᾳ); послѣднія по преимуществу суть тѣ, которыя не изъяснимы безъ предположенія разума, мысли (γνώμης)[2]). Человѣкъ вообще избираетъ изъ многаго воз-

[1]) Phaedon. 47.

[2]) Memorab. 1, 4.

можнаго то, что въ самомъ дѣлѣ есть наиболѣе полезное, или по крайней мѣрѣ кажется таковымъ [1]). Человѣкъ по тому самому, что обладаетъ разумомъ, всегда дѣйствуетъ съ опредѣленною цѣлію и этою цѣлію, которую диктуетъ самъ разумъ, служитъ польза, притомъ самая наибольшая. Полезное имѣетъ различныя степени, и человѣкъ избираетъ не безразлично какую нибудь изъ нихъ, но самую высшую (σωφρώτατα). Такимъ образомъ вообще говоря, первую и послѣднюю цѣль человѣческихъ дѣйствій составляетъ самая высшая степень полезнаго (которое вслѣдствіе этого смѣшивается у Сократа съ благомъ въ абсолютномъ смыслѣ). И къ этой цѣли, къ наивысшему благу человѣкъ всегда стремится просто по природѣ. Онъ ея не избираетъ, или не намѣчаетъ по собственной прихоти, которой могло бы у него и не быть, но застаетъ ее готовою, такъ какъ она вытекаетъ изъ природы вещей вообще и человѣческой въ особенности. А если такъ, если общая цѣль человѣческой жизни предначертана самою природою, то и отдѣльныя дѣйствія человѣка, насколько всѣ они движутся къ той же цѣли и ею управляются, не могутъ быть изъяты отъ той же детерминаціи.

Однако же, хотя человѣкъ по природѣ и необходимо желаетъ и ищетъ блага, но не имѣетъ ли онъ по крайней мѣрѣ свободы выбора средствъ и путей, ведущихъ къ нему? Цѣль пути пусть помимо нашего изволенія намъ предначертана, но быть можетъ мы вольны по крайней мѣрѣ избрать, какую хотимъ, дорогу изъ числа нѣсколькихъ, ведущихъ къ этой цѣли? И на этотъ вопросъ, повидимому, у Сократа возможенъ скорѣе отрицательный, чѣмъ положительный отвѣтъ. Всякое дѣйствіе должно изъясняться изъ мысли, которая его направляетъ и имъ управляетъ, и если для мысли сразу и необходимо предначертана цѣль, то

[1]) Memorab. III, 9.

вмѣстѣ съ тѣмъ предначертаны и средства, потому что и средства въ свою очередь могутъ быть разсматриваемы, какъ частныя цѣли. Не лучше выходитъ, если даже вотъ что допустить,—что эти частныя цѣли могутъ быть какъ согласны, такъ и не согласны съ одною общею и самою высшею цѣлію, потому что если онѣ не согласны съ нею и даже противоположны ей, то человѣкъ, избирая ихъ, eo ipso шелъ бы въ сторону, противоположную своей общей цѣли, удалялся бы отъ нея, отрицалъ бы ее, а это, по мнѣнію Сократа, немыслимо и не возможно. Но положимъ, что всѣ онѣ согласны съ общею цѣлію, но только однѣ болѣе, другія менѣе, такъ какъ есть же различіе между добрымъ, лучшимъ и наилучшимъ. Однакожъ, не трудно видѣть, что въ виду наилучшаго избирать только лучшее и въ виду лучшаго—только хорошее—значитъ уже не стремиться впередъ къ одной общей цѣли, а дѣлать отъ нея шагъ назадъ. Да и на самомъ дѣлѣ этого не бываетъ, ибо, какъ сказано, всякій избираетъ то, что для него есть самое лучшее или полезное. Поэтому, думаетъ Сократъ, лишь одно остается допустить: если мы дѣлаемъ злое вмѣсто добраго, то это только по незнанію добраго, и если избираемъ что нибудь только отчасти доброе, то это то же только по незнанію самаго лучшаго или во всѣхъ отношеніяхъ добраго. Его великій нравственный духъ отказывался понять, чтобъ человѣкъ могъ быть равнодушнымъ въ виду истиннаго блага, чтобъ оно не детерминировало его и не привлекало къ себѣ необходимо, и онъ часто повторялъ: κακός ἐκών οὐδεὶς—никто не бываетъ дурнымъ добровольно. Сократу, однако, въ возраженіе указывали на тотъ фактъ, который позднѣе самолично констатировала Овидіева Медея:

Video meliora proboque,
deteriora sequor.

„Его, разсказываетъ Ксенофонтъ [1]), спрашивали, признаетъ

[1]) Memorabilia III, 9.

ли онъ мудрость и самообладаніе у тѣхъ, которые, зная должное, дѣлаютъ ему противоположное, и онъ отвѣчалъ, что такихъ людей не считаетъ не только мудрыми, но даже просто разумными, на томъ основаніи, что если они поступаютъ противно своему разуму, то тѣмъ самымъ показываютъ, что не знаютъ разумнаго основанія своимъ дѣйствіямъ и не могутъ дать себѣ въ нихъ отчета и значитъ поступаютъ не какъ люди, обладающіе разумомъ, а какъ люди, которыхъ постигло безумство, ибо только въ этомъ состояніи человѣку свойственно не разсуждать и не знать, что слѣдуетъ и чего не слѣдуетъ дѣлать въ каждомъ опредѣленномъ случаѣ. Такимъ образомъ Сократъ отказывается допустить, что человѣкъ знаетъ лучшее, когда дѣлаетъ худшее; нѣтъ, онъ не видитъ и не знаетъ въ этомъ разѣ лучшаго, ибо если бы онъ его видѣлъ и зналъ, то сила этого яснаго знанія и видѣнія заставила бы его сообразовать съ нимъ свои дѣйствія [1]). Совершенно послѣдовательно поэтому онъ, по свидѣтельству Аристотеля и Ксенофонта, опредѣлялъ добродѣтель вообще, какъ знаніе, а частныя добродѣтели, какъ подчиненные виды одного родоваго понятія знанія [2]), или какъ спеціальныя знанія [3]); для него имѣть правильное понятіе, или полное истинное знаніе о справедливости значило тоже, что быть справедливымъ, подобно тому, какъ знающій геометрію и архитектуру есть геометръ и архитекторъ, хотя бы ему не приходилось практически примѣнять свои знанія [4]). Поелику-же онъ высшею задачею человѣческой жизни считалъ познаніе добродѣтели, то и самъ занимался исключительно изслѣдованіемъ сущности справедливости, храбрости

---

[1]) Mem. IV, 6. εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποεῖν οἴει τινάς ὄιεσθαι δεῖν μὴ ποιεῖν ταῦτα?

[2]) Aristot. Eth. Nicom. IV, 13: λόγους τὰς ἀρετάς ὥετο εἶναι.

[3]) Memorabilia passim—ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς.

[4]) Aristoteles. Moral. Eudem. 1, 5.

и другихъ добродѣтелей [1]). Аристотель отличаетъ отъ Сократовой свою собственную доктрину тѣмъ, что, признавая знаніе постояннымъ спутникомъ или необходимымъ условіемъ добродѣтели [2]), онъ въ тоже время не допускаетъ, что знаніемъ исчерпывается вся ея сущность [3]). Напротивъ, говоритъ онъ, знаніе для пріобрѣтенія добродѣтели мало или почти ничего не значитъ [4]), а гораздо большую важность имѣютъ такія вещи, какъ выборъ и твердая постоянная воля. Такъ какъ Аристотель строго отличаетъ выборъ (προαίρεσις) отъ знанія (ἐπιστήμη), на которое Сократъ сводилъ сущность добродѣтели, то уже это наводитъ на мысль, что Сократъ не допускалъ зависящей отъ воли свободы выбора. Правда, что Аристотель, говоря о доктринѣ Сократа, выражается иногда не просто προαιρεῖσθαι, но προαιρεῖσθαι λόγῳ [5]), и что выраженіе его дало поводъ мнѣнію, что Сократъ самому разуму усвоялъ ту активную и свободную силу, которая обыкновенно признается за характеристическій признакъ воли [6]). Но это выраженіе едвали заключаетъ въ себѣ мысль о такой свободной силѣ разума, а скорѣе указываетъ просто на интеллектуальную операцію сужденія, которая въ своемъ результатѣ едвали можетъ быть недетерминированною или свободною.

Такимъ образомъ, все повидимому сводится къ тому, что, по представленію Сократа, воля не играетъ никакой роли въ пріобрѣтеніи добродѣтели и что все въ человѣкѣ опредѣляется интеллектуальными функціями. Все изъясняется, вытекаетъ изъ идеи—прежде всего міръ, потомъ человѣкъ,

---

[1]) Moral. Eudem. 1, 5.

[2]) Eth. Nicom. VI, 13—Ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

[3]) Jbid. τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἡ γνῶσις γίνεται.

[4]) Eth. Nicom. II, 4—μικρὸν ἢ οὐδέν.

[5]) Magna Moralia V, 35.

[6]) M. Leveque. La cause et la liberte chez les philosophes grecs. Seances et travaux de l'Academie des Sciences morales. t. LXXV. p. 43.

й наконецъ въ человѣкѣ—всѣ его дѣйствія. Самая высшая идея или цѣль жизни вложена въ насъ самою природою; идеи же частныя или частныя цѣли нашихъ дѣйствій диктуются намъ разумомъ на основаніи согласія ихъ съ идеею и цѣлію общею. Сократовскій интеллектуализмъ такимъ образомъ, повидимому, ведетъ къ неминуемому и самому строгому детерминизму. Если и правда, что въ мірѣ существуетъ безпорядокъ, что въ немъ есть негодяи и злодѣи, то это только потому, что благо еще не познано, что разумъ безъ познанія не сталъ еще истиннымъ разумомъ; поэтому, слѣдуетъ только по больше размышлять, изслѣдовать, познавать, особенно же самихъ себя, слѣдуетъ стать хорошими діалектиками, чтобъ сдѣлаться нравственно—лучшими и вмѣстѣ болѣе счастливыми. Сократъ былъ первымъ изъ тѣхъ теоретиковъ, которые утверждаютъ, что образованіе, просвѣщеніе есть единственное вѣрное орудіе противъ безнравственности.

Къ такому именно выводу относительно нравственной философіи Сократа пришелъ М. Фуйлье [1]). Однако, едвали есть достаточно данныхъ и основаній, чтобъ заходить такъ далеко и ставить Сократа въ число строгихъ послѣдовательныхъ детерминистовъ. Намъ кажется, что доктрина его ясна и строго послѣдовательна лишь въ томъ случаѣ, когда она имѣетъ въ виду только людей, обладающихъ истиннымъ знаніемъ, и игнорируетъ людей, незнающихъ и только ищущихъ знанія. Но изъ того, что она, имѣя въ виду главнымъ образомъ идеалъ, in abstracto игнорируетъ послѣдняго рода людей, какъ ему не соотвѣтствующихъ, вовсе не слѣдуетъ, что она не признаетъ самаго существованія ихъ. А если такое признаніе не чуждо ей, то уже въ немъ одномъ содержится значительное ограниченіе ея интеллектуальнаго детерминизма. Въ самомъ дѣлѣ, если не меньшинство, а даже огромное большинство людей невѣжественно, то не

[1]) Philosophie de Socrate.

требуется ли хоть немного доброй воли, усилія и напряженія со стороны всякаго, кто пожелалъ бы выйти изъ состоянія невѣжества и стать знающимъ? Въ особенности же, развѣ не требовалось и не предполагалось самимъ Сократомъ добровольное стремленіе къ знанію у тѣхъ юношей, которыхъ онъ старался привести къ истинному знанію посредствомъ своего майевтическаго метода? Развѣ Сократъ самъ не выражался, что онъ, подобно торпили, производитъ на нихъ оцѣпеняющее дѣйствіе съ тѣмъ, чтобъ поколебать въ нихъ самоувѣренность, привести въ состояніе сомнѣнія и въ сознаніе своего совершеннаго незнанія, которое онъ считалъ началомъ и первымъ шагомъ мудрости? [1]). Это состояніе, въ которомъ нѣтъ никакихъ предубѣжденій противъ знанія, но нѣтъ еще и никакого настоящаго знанія, такъ какъ Майевтика не начинала тутъ еще своего дѣла, не есть ли какъ разъ состояніе полной индифференціи воли по отношенію къ знанію, которое пока еще и не извѣстно? Развѣ душа, надъ которою пытаются начать хотя бы то благодѣтельную, но тяжелую майевтическую операцію, не можетъ воспротивиться этой операціи подобно тому, какъ больной противится тяжкой операціи, не смотря на то, что она могла бы спасти ему жизнь? И если допустить даже, что никакое сопротивленіе тутъ не могло имѣть мѣста, при неодолимой силѣ Сократовскаго таинственнаго обаянія, то развѣ не требовалось нѣкоторое усиліе по крайней мѣрѣ на то, чтобъ вынесть, какъ слѣдуетъ, эту операцію до конца? Чтобъ пріобрѣсти знаніе отъ учителя, по меньшей мѣрѣ нужно полное вниманіе къ его наставленіямъ; а это вниманіе само по себѣ есть дѣло доброй воли. Какъ кажется, это именно и имѣлъ въ виду Сократъ, трактуя объ ἐγκράτεια, или о самообладаніи, какъ о первомъ условіи знанія и вмѣстѣ послѣднемъ его результатѣ: нужно владѣть самимъ собою, чтобъ быть внимательнымъ, ибо безъ напряженнаго внима-

[1]) Menon. XVIII.

нія нельзя познать самого себя, нельзя примѣтить и уловить того, что скрыто въ тайникахъ души. Когда это знаніе пріобрѣтено, то ἐγκράτεια становится еще болѣе полною и совершенною; тогда она есть уже результатъ, но результатъ, который беретъ начало свое въ свободномъ принципѣ, въ свободной волѣ. Невѣжда, пока онъ невѣжда, есть рабъ своихъ страстей, мудрецъ же всецѣло повинуется разуму съ достоинствомъ свободнаго человѣка, но тому, кто не есть ни то, ни другое, кто знаетъ лишь то, что ничего не знаетъ, этому что остается дѣлать? Онъ одинаково можетъ склониться или на сторону знанія, т. е., овладѣвъ собою, предаться размышленіямъ и усиленному исканію истины, или на сторону невѣжества, т. е. отдаться на произволъ теченія низшихъ чувствъ и желаній и постепенно обратиться въ раба удовольствій и страстей. Такимъ образомъ онъ находится въ состояніи индетерминаціи, которое, конечно, очень похоже на свободу, но котораго ни Сократъ и никто изъ греческихъ философовъ не удостоилъ бы названія свободы, потому что для всѣхъ ихъ свобода есть то высокое качество дѣйствій, которое пріобрѣтается [1]), а не готовая сила, или способность, которою качество пріобрѣтается.

Такимъ образомъ, абсолютная зависимость человѣка отъ чувственности и страстей въ состояніи невѣжества, не менѣе полная зависимость его отъ разума въ состояніи знанія, и нѣкоторая власть человѣка надъ собою въ состояніи индифференціи и сомнѣнія—власть избрать или первый, или второй путь жизни,—такова, по всѣмъ соображеніямъ, была подлинная мысль Сократа. Но эта мысль, слѣдуетъ сознаться, содержится въ ученіи Сократа только implicite, какбы въ завиткѣ. Она развилась, достигла совершенной полноты и ясности, а главное пришла къ сознанію самой себя уже только у Платона.

По ученію Платона, идея блага есть идея идей, выпол-

[1]) Memorab. IV, 5.

няющая туже роль въ мірѣ интеллектуальномъ, какую въ физическомъ выполняетъ солнце,—принципъ всяческаго свѣта и дѣйствія, т. е. источникъ истиннаго знанія и добродѣтели. Человѣкъ достигаетъ истиннаго познанія лишь тогда, когда познаетъ каждую вещь въ ея идеѣ и въ отношеніи ея идеи къ высочайшей идеѣ. Поэтому, когда онъ вѣрно знаетъ, что одно дѣйствіе лучше другаго, когда онъ видитъ ясно оба эти дѣйствія сами въ себѣ (αὐτό καθ' αὐτό) въ ихъ подлинной сущности и во свѣтѣ идеи высочайшаго блага, никакое колебаніе въ немъ не можетъ имѣть мѣста; разумъ повелѣваетъ волѣ, подчиняетъ ее, управляетъ ею, и всѣ силы человѣка повинуются этой повелѣвающей власти, ибо сама сущность, сама природа разума состоитъ въ томъ, что онъ есть какъ бы божественный возница въ нашемъ существѣ, постоянно направляющій его колесницу къ небу, или благу.

Но подъ этою высокою областію яснаго свѣта и чистаго, строгаго знанія есть другая область—низменная и туманная, которая лишь слабо освѣщается едва мерцающими блѣдными лучами солнца. Въ этой области, т. е. въ этомъ умственномъ состояніи, люди не способны созерцать вещи въ ихъ истинной сущности, а видятъ лишь образы ихъ, словно тѣни, рисующіяся на стѣнѣ отъ заграждаемаго свѣта. Это—область доксы, простаго колеблющагося мнѣнія. Представляющіяся въ этой формѣ познанія вещи не суть настоящія реальности, а только явленія, фантомы: за ними, конечно, тутъ же лежатъ и настоящія вещи, но ихъ не способенъ видѣть непросвѣтленный умственный взоръ. Тутъ не умѣстно выраженіе „я знаю“, а только „мнѣ кажется“, „мнѣ чудится“; даже дѣйствія тутъ не различаются одни, какъ истинно хорошія и лучшія, отъ другихъ, менѣе хорошихъ и совсѣмъ дурныхъ, а вмѣсто того одни только кажутся добрыми, другіе только кажутся худшими или лучшими[1]). Колесница наша тогда предоставлена произволу ко-

[1]) Aristoteles Eth. Nicom. III, 4.

ней, потому что возница, плохо различая путь въ сумракѣ и изнемогши отъ напрасныхъ усилій, ослабляетъ, а то и совсѣмъ изъ рукъ выпускаетъ возжи. Впрочемъ, изъ двухъ коней, запряженныхъ въ эту колесницу, одинъ болѣе благородной породы, и онъ еще можетъ выдерживать этотъ слабый мерцающій свѣтъ и склоненъ повиноваться вознице, который направляетъ колесницу впередъ и вверхъ, между тѣмъ какъ другой, будучи низшей породы, имѣя чисто земную грубую природу, не способенъ сносить и этого слабаго свѣта и тянетъ колесницу назадъ и внизъ [1]). Но въ этомъ мірѣ чистыхъ явленій, которыя всегда сомнительны и способны вводить въ обманъ, въ этомъ мірѣ неполнаго свѣта, полумрака, гдѣ ничто не можетъ быть видимо въ своемъ истинномъ видѣ, повидимому, есть нѣчто и хорошее,— именно свобода выбора: въ самомъ дѣлѣ,—мнѣніе, по самому существу своему, есть колебаніе между двумя возможностями, которое оканчивается склоненіемъ на сторону одной изъ нихъ; вотъ тутъ человѣкъ и выбираетъ,—избираетъ часто худшее, не смотря на то, что желаетъ лучшаго. Но это только такъ кажется; на самомъ же дѣлѣ онъ избираетъ не худшее вмѣсто лучшаго, но кажущееся, мнимое худшее вмѣсто такого же, т. е. мнимаго лучшаго.

Если освободить это представленіе отъ его миѳической или символической оболочки, то истинная мысль Платона заключалась въ слѣдующемъ. Онъ различалъ въ душѣ человѣческой три части (μέρη), силы, или способности. Самая высшая изъ нихъ и божественная есть разумъ—Λόγος или Νοῦς, который помѣщается въ головѣ и имѣетъ предметомъ своимъ міръ идеальный, особенно же—идею идей—идею блага, которая для него есть μέγιστον μάθημα. Слѣдующая за нею низшая есть θυμός—принципъ дѣятельный, который помѣщается въ груди и который одинаково способенъ быть какъ дѣятельнымъ помощникомъ разума, ревностнымъ исполнителемъ

[1]) Phaedrus. XXV.

его высшихъ велѣній, такъ и жалкимъ рабомъ страстей. Наконецъ, третья есть τὸ ὀρεκτικόν — принципъ низшихъ и грубѣйшихъ чувственныхъ желаній, который помѣщается въ нижней части живота, привязанный здѣсь, какъ прожорливый звѣрь къ яслямъ. Въ Федрѣ Λόγος или Νοῦς символизируется возницей, θυμός—благороднымъ конемъ, а τὸ ὀρεκτικόν конемъ неблагороднымъ, который тянетъ въ сторону, противоположную благородному. Νοῦς или Λόγος неудержимо и неодолимо стремится вверхъ къ божественному, къ истинѣ и благу, τὸ ὀρεκτικόν столь же неодолимо стремится къ земному, низменному, нечистому, злому. Разумъ противоположенъ чувственности, въ которой вмѣстѣ съ низшими пожеланіями лежитъ также источникъ ощущеній; разумъ пріобрѣтаетъ знаніе истинное, незыблемое, а внѣшнія чувства и ихъ ощущенія служатъ лишь источникомъ лжи. Но какъ между міромъ интеллектуальнымъ и чувственнымъ есть міръ мнѣнія, такъ между разумомъ и чувственностію есть θυμός. Вотъ этотъ-то θυμός и есть принципъ всѣхъ дѣйствій мнѣнія подобно тому, какъ разумъ есть принципъ знанія и добродѣтели, а чувственность есть принципъ лжи и зла. Вотъ въ этой-то средней области [1]) между неизбѣжностію добра и зла, ближе, впрочемъ, къ послѣднему, и помѣщалъ Платонъ ту нѣкоторую индетерминацію дѣйствій, которая довольно похожа на свободную волю новѣйшихъ философовъ [2]).

И у Платона точно также, какъ у Сократа, человѣкъ не избираетъ произвольно ни общей цѣли своихъ дѣйствій, ни даже частныхъ цѣлей въ томъ случаѣ, если онъ знаетъ ихъ ясно и точно изъ идей разума. Насколько можно судить по тому мнѣу, которымъ Платонъ оканчиваетъ свое государ-

---

[1]) См. Aristot. Eth. Nicom. VII, 3.

[2]) Кажется, и Плутархъ имѣлъ эту мысль, говоря: и Платонъ допускаетъ судьбу надъ жизнію и дѣйствіями человѣческими, но присоединяетъ также и причину, идущую отъ насъ (συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν). Placita philosoph. 1, 2.

ство, онъ какъ будто допускалъ, что душа по крайней мѣрѣ прежде воплощенія въ тѣлѣ можетъ свободно избирать, какую захочетъ, судьбу, которая потомъ становится уже непремѣнимою. Онъ допускаетъ также, что несправедливое, злое дѣло совершается добровольно, хотя не допускаетъ, чтобъ кто либо могъ желать быть несправедливымъ и злымъ [1]). Это значитъ, что онъ различалъ между дѣйствіемъ и намѣреніемъ: намѣреніе никогда не можетъ быть добровольно—злымъ, несправедливымъ; но дѣйствіе можетъ не выполнить нашихъ добрыхъ намѣреній по той причинѣ, что мы можемъ обмануться въ выборѣ средствъ для достиженія цѣли. Выборъ въ такомъ разѣ совершается именно въ той средней не детерминированной строго области, о которой мы сейчасъ говорили,—θυμός дѣлаетъ этотъ выборъ.

Такимъ образомъ, способность выбора, которую древніе называли τὸ ἐφ' ἡμῖν, а новые—свободною волею, признается Платономъ и помѣщается въ области мнѣнія. Обладаніе ею, впрочемъ, не есть признакъ нравственной мощи и совершенства, а напротивъ—признакъ немощи и несовершенства. Вотъ какъ интерпретируетъ и восполняетъ Платонъ Сократа. И у него, какъ у Сократа, идеалъ есть детерминизмъ блага. Но этотъ идеалъ фактически рѣдко осуществляется; будучи закономъ права, онъ не есть законъ фактовъ по той причинѣ, что въ мірѣ семъ гораздо больше невѣжественныхъ связанныхъ плѣнниковъ, заключенныхъ въ темной пещерѣ и не видящихъ божьяго свѣта, чѣмъ такихъ, которые начинаютъ освобождаться отъ узъ и отъ мрака невѣжества, да и этихъ все таки несравненно больше, чѣмъ людей истинно-свободныхъ, созерцающихъ вещи въ чистомъ свѣтѣ идеи. Ни первые, ни послѣдніе не находятся въ такомъ недетерминированномъ состояніи, въ которомъ нуженъ и возможенъ былъ-бы выборъ, ибо, между тѣмъ какъ первые носятся неудержимо сюда и туда потокомъ своихъ же-

[1]) Leges, IX, 861.

ланій и страстей, которыя ими тиранническ обладаютъ, послѣдніе, имѣя всегда предъ очами вѣчное и неизмѣнное благо, къ нему всегда и неизмѣнно бываютъ устремлены всѣми своими силами; обрѣтши въ этомъ благѣ удовлетвореніе, они уже не мечутся сюда и туда, въ поискахъ за счастьемъ, но покойно обладаютъ имъ и дѣлаютъ все, что требуется, чтобъ не потерять его; въ этомъ лишь смыслѣ они одни сами господствуютъ надъ собою, сами собою управляютъ и слѣдовательно обладаютъ истинною свободой. Но для тѣхъ, которые занимаютъ средину между тѣми и другими, и нуженъ и возможенъ выборъ между добромъ и зломъ, между меньшимъ и большимъ добромъ, или зломъ; и этотъ выборъ, будучи недостаткомъ по сравненію съ состояніемъ послѣднихъ, есть въ тоже время важное преимущество и совершенство по сравненію съ состояніемъ первыхъ.

Нельзя отрицать, что въ этомъ ученіи сдѣланъ немалый и немаловажный шагъ къ свободѣ воли—которая хотя буквально не наименована, но по существу своему признана принадлежностію людей, относящихся къ средней, и даже большею частію къ низшей области, потому что если вспомнить, что, по воззрѣнію Платона, число обладателей совершеннымъ знаніемъ, созерцателей и неустанныхъ споспѣшниковъ верховнаго блага очень ограничено, то окажется неизбѣжнымъ усвоить эту способность всѣмъ, стоящимъ ниже этого наивысшаго уровня, лишь бы только это не была самая крайняя степень умственнаго невѣжества, ослѣпленія и нравственнаго огрубѣнія и извращенія. Но эта способность, на взглядъ Платона, все таки есть больше несовершенство, чѣмъ совершенство, насколько она характеризуетъ дѣятельность, невѣрную, колеблющуюся, двоящуюся. Развѣ такая дѣятельность не есть несовершенство въ сравненіи съ дѣятельностію во всѣхъ отношеніяхъ опредѣленною, точною, вѣрною, завершенною? Конечно, такъ; но спрашивается, гдѣ же есть такая чистая дѣятельность? Но гдѣ-бы, въ комъ или въ чемъ-бы она ни была, во всякомъ слу-

чаѣ ясно одно, что внѣ ея—тамъгдѣ ея нѣтъ, какъ дѣйствительности, можетъ быть допускаема только ея возможность, слѣдовательно, только дѣятельность невѣрная, колеблющаяся. Таково было ученіе Аристотеля. Платонъ, выходя изъ идеальной точки зрѣнія, вмѣняетъ человѣку въ обязанность подражаніе Божеству; Аристотель же, изучая человѣка, каковъ онъ есть въ дѣйствительности, не находитъ возможнымъ приблизить его къ Божеству, но за то не отрицаетъ въ немъ возможности добра, и въ этомъ сходится съ Платономъ. И онъ тоже свободнаго предпочитаетъ отпущеннику, но если свободныхъ мало, то и отпущенникъ, на его взглядъ, все же лучше, чѣмъ подневольный рабъ.

ГЛАВА III.

Аристотель.

Онъ переноситъ проблему свободной воли на почву наблюденія, опыта. Первая ступень власти человѣка надъ своими дѣйствіями—произвольность, вторая—согласіе воли, третья—выборъ. Условія свободы выбора: случайность въ объектѣ, случайность въ субъектѣ, въ соединеніи съ его разумомъ. Логическія слѣдствія случайности. Индетерминація частныхъ сужденій, простирающихся на будущее, допущенная для спасенія свободы воли. Случайность въ субъектѣ, изъясняемая встрѣчею и камбинаціею страстей съ требованіями разума. Отсутствіе серьезныхъ препятствій для этого ученія въ метафизикѣ и физикѣ. Детерминизмъ физическій (со стороны космическихъ тѣлъ и ихъ силъ) и психологическій (со стороны Νοῦς ποιητικός). Противоположность необходимостей дѣлаетъ случайнымъ исходъ ихъ встрѣчи. Τὸ ἐφ' ἡμῖν есть больше слѣдствіе нашей слабости, чѣмъ силы.

Аристотель идетъ гораздо далѣе Сократа и Платона въ признаніи свободы человѣческой воли уже потому, что онъ гораздо далѣе, глубже и полнѣе проводитъ тщательный психологическій анализъ фактовъ человѣческаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, внимательному наблюдателю этого сознанія очень трудно не замѣтить въ немъ, или игнорировать присутствіе повсюду внутренняго живаго вѣрованія человѣка во власть свою надъ своими дѣйствіями. Аристотель, поэтому, признаетъ въ извѣстной степени за человѣкомъ эту власть, признаетъ въ извѣстной степени индетерминацію

его поступковъ, или свободу воли, хотя было бы ошибочно думать, что его понятіе свободной воли тождественно съ обычнымъ понятіемъ нашего времени.

Ясное представленіе о воззрѣніи Аристотеля мы проще и лучше всего можемъ составить, если разсмотримъ по порядку всѣ его соображенія, посредствомъ которыхъ онъ пришелъ къ открытію и признанію власти человѣка надъ своими дѣйствіями и къ опредѣленію природы и объема ея. Аристотель усвоялъ огромную важность этой проблемѣ, какъ это можно заключать изъ того обстоятельства, что она трактуется во всѣхъ трехъ этикахъ, носящихъ его имя. Мы впрочемъ будемъ слѣдовать главнымъ образомъ этикѣ Никомаховой во вниманіе къ ея большей ясности и точности, не говоря уже о преимуществахъ ея предъ остальными въ отношеніи подлинности.

Первая, самая низшая ступень или форма власти человѣка надъ своими дѣйствіями есть, по Аристотелю, произвольность, состоящая въ томъ, что человѣкъ самъ есть имманентная движущая причина своихъ дѣйствій. Дѣйствія называются непроизвольными или въ томъ случаѣ, когда они совершаются невольно, ненамѣренно, безъ яснаго сознанія опредѣленной цѣли (δι' ἄγνοιαν), или въ томъ, когда они вынуждаются какимъ нибудь насиліемъ (βίᾳ), другими словами, въ томъ случаѣ, когда начало ихъ лежитъ не въ томъ самомъ существѣ, которое ихъ производитъ, но въ какой нибудь внѣшней по отношенію къ нему причинѣ [1]). Поэтому, напротивъ, дѣйствіе тогда имѣетъ характеръ произвольности, когда его начало лежитъ въ томъ самомъ существѣ, которое его производитъ и сознаетъ себя отъ начала и до конца его причиною [2]).

---

[1]) Eth. Nicom. III, 1. Ὅποτ' ἂν ἡ αἰτία ἐν τοῖς ἐκτός.—Τὸ βίαιόν ἐςι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή.

[2]) Τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι, οὗ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθέκαστα, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. Ibidem. Сравн. Magna Moralia 1, 12. 13. 14,—Eth. Eudem. II, 7.

Но произвольность не есть специфическое преимущество зрѣлаго человѣка, такъ какъ она принадлежитъ и дѣтямъ и даже животнымъ [1]). Притомъ-же произвольность легко мирится и уживается съ необходимостію, или съ отсутствіемъ собственной воли существа [2]): дѣятельность живаго существа можетъ быть необходимою и въ тоже время произвольною, лишь бы необходимость, заставляющая совершать его эту дѣятельность, была его собственною, внутреннею, природною необходимостью. Поэтому, если справедливо, что зрѣлый человѣкъ имѣетъ гораздо большую власть надъ своими дѣйствіями, чѣмъ животныя и дѣти, какъ это доказываетъ принадлежащая только такому человѣку способность къ добродѣтели, то спрашивается, въ чемъ же собственно лежитъ причина этой высшей, сравнительно съ простою произвольностію, власти?

Причина эта, повидимому, заключается въ *хотѣніи*, или въ волѣ, βούλησις. Но хотѣніе—βούλησις всегда есть хотѣніе чего нибудь, другими словами, всегда простирается на нѣчто, какъ на свою цѣль [3]); цѣль же не есть то, что полагается, или создается волею живаго существа, а, напротивъ, есть то, что создаетъ, такъ сказать, волю, т. е. возбуждаетъ, приводитъ въ дѣйствіе хотѣніе: живое существо въ этомъ разѣ приводится въ движеніе желаемымъ, которое вмѣстѣ съ тѣмъ становится цѣлію этого возникшаго движенія—„и это называемое хотѣніемъ или волею движеніе, насколько оно сознается или мыслится живымъ существомъ въ своемъ возникновеніи, въ своемъ содержаніи и въ своемъ направленіи къ опредѣленной цѣли, очевидно, есть не что иное, какъ соединенное съ мыслію желаніе, но такъ,

---

[1]) Eth. Nic. III, 2.

[2]) Eth. Eudem. 11, 8. Ἀλλ' ὅτι καί μὴ βουλόμενον ἐνδέχεται πράττειν ἑκόντα,—τοῦτο δέδειχται μόνον.

[3]) Eth. Nic. III, 2.—ἡ μέν βούλησις τοῦ τέλους ἐστί μᾶλλον.—Eth. Eud. βούλεται δέ γε μάλιστα τό τέλος. Сравн. Mag. moral. 1, 17.

что мысли принадлежитъ роль не предъидущаго, а послѣдующаго. „Прежде всего, говоритъ Аристотель, движетъ желаемое, а потомъ уже вслѣдствіе этого движенія мысль приходитъ въ движеніе и движетъ, такъ что желаемое есть нѣкоторымъ образомъ начало мысли; желаемое движетъ, не будучи приводимо въ движеніе мыслію, которая напротивъ сама имъ возбуждается къ движенію“ [1]). Правда, что желаемое въ строгомъ и высшемъ смыслѣ слова есть чистая, завершенная энергія мысли или разума; но эта высочайшая энергія, „которою держится небо и земля“, есть именно то, что само ничѣмъ не движется, а, напротивъ, всѣмъ движетъ, все къ себѣ направляетъ и влечетъ, будучи тою самою высшею цѣлію, къ которой все неодолимо по самой природѣ стремится. А это значитъ, что человѣкъ не имѣетъ власти надъ своими желаніями, насколько они направляются у него всегда на возможно большее благо, а въ концѣ концевъ на это высочайшее благое. Единственное, что находится въ его власти,—это сознательное *избраніе* одной изъ двухъ возможностей, или *предпочтеніе* одной на счетъ другой—προαίρεσις, которому предшествуетъ другой актъ—*размышленіе*, или *совѣщаніе* (съ самимъ ли собою, или съ кѣмъ нибудь другимъ)—βουλή, βούλευσις. На этомъ основаніи само избраніе, или предпочтеніе можетъ быть опредѣлено какъ такое желаніе, которое (не возникаетъ, а) получаетъ полную перевѣшивающую или рѣшающую силу послѣ обдумыванія, или короче, какъ обдуманное и предпочтенное желаніе—ὄρεξις βουλευτική [2]). Обдумываніе же или совѣщаніе умѣстно только по отношенію къ возможному и условному, какъ равно и выборъ возможенъ тоже только въ области событій этого рода. Никто не совѣтуется о вещахъ вѣч-

---

[1]) De anima III, 10—τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καί διά τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τό ὀρεκτόν... Τοῦτο γάρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι...

[2]) Eth. Nic. VI, 2.

Института Высшей Профессуры Философско-Публицистических Наук № _____

ныхъ и необходимыхъ, напр. о мірѣ, о движеніи звѣздъ, о несоизмѣримости діагонали со стороною четвероугольника [1]). Никто также не совѣщается и о томъ, что зависитъ или отъ случая, или отъ другихъ людей; единственное, о чемъ мы обыкновенно совѣщаемся, есть то, что зависитъ отъ насъ самихъ—τὸ ἐφ' ἡμῖν. Выборъ простирается лишь на то, что можетъ быть предметомъ нашего обсужденія, и слѣдовательно только на то, что для насъ есть возможное. Можно желать невозможнаго, но никогда не избирается или не предпочитается къ осуществленію то, что напередъ признано за невозможное. Поэтому, изъ области выбора исключается все то, что представляетъ физическую и раціональную невозможность: нельзя предпочесть подчиненію неподчиненіе законамъ тяжести или нравственности, какъ нельзя предпочесть положенію равенства всѣхъ угловъ треугольника двумъ прямымъ положеніе неравенства. Такимъ образомъ, вообще говоря, выборъ возможенъ и умѣстенъ только тамъ, гдѣ даны двѣ одинаково возможныя возможности, и слѣдовательно предполагаетъ контингенцію или отсутствіе необходимости въ объектѣ дѣйствія [2]).

Но одного этого, по мнѣнію Аристотеля, еще недостаточно для осуществленія выбора. Кромѣ того, нужно еще, чтобы дѣйствіе было контингентнымъ и по отношенію къ намъ, нужно, чтобы ничто не заставляло насъ избрать одну возможность болѣе, чѣмъ другую, а также, чтобы въ нашей власти было какъ исполнить, такъ и не исполнить то, что избрано [3]). Другими словами, выборъ, кромѣ контингенціи объекта, на который онъ простирается, предполагаетъ еще контингенцію субъекта, который его осуществляетъ.

[1]) Eth. Nic. III, 3.

[2]) Eth. Nic. III, 2. Mag. Mor. 1, 17; Eth. Eud. 11, 10.

[3]) Eth. Eud. 11, 10. Τὰ μὲν δυνατὰ μὲν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσίς ἐστιν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν οὐδεὶς ἂν οὐδ' ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ ἀγνοῶν.

Въ лѣстницѣ существъ одни не имѣютъ въ самихъ себѣ принципа движенія, и если движутся, то только отвнѣ—внѣшними причинами. Другія обладаютъ способностію движенія и вмѣстѣ съ тѣмъ произвольностію; но движенія, которыми управляетъ эта произвольность, всецѣло подчинены желанію живаго существа, вслѣдствіе чего каждое дѣйствіе его совершается съ необходимостію силлогизма. „У животнаго каждое его желаніе играетъ роль большей посылки, ощущеніе или представленіе—роль меньшей, а дѣйствіе слѣдуетъ само собою, какъ необходимо вытекающее заключеніе: необходимо пить, говоритъ желаніе; вотъ питье, говоритъ ощущеніе, и животное тотчасъ пьетъ“ [1]). Но надъ ощущеніемъ появляется у человѣка разумъ, а вмѣстѣ съ разумомъ и способность обсуждать и выбирать [2]). Тутъ уже меньшая посылка силлогизма дѣйствія отдана не во власть ощущенія, или воображенія, которое дѣйствуетъ безъ разсужденія, съ необходимостію, а во власть разума (Νοῦς), который сначала ее обсуждаетъ, а потому и устанавливаетъ или детерминируетъ ее свободно. Меньшая посылка, поэтому, тутъ не можетъ имѣть ни всеобщности, ни необходимости, а бываетъ только частною; но понятно, что при ней и заключеніе можетъ быть только частнымъ, но не общимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, что играющее роль заключенія дѣйствіе можетъ имѣть характеръ только неопредѣленной возможности, но не опредѣленной строгой необходимости [3]). Эта контингенція въ дѣйствованіи есть преимущество одного человѣка: „самое послѣднее и высшее, чего достигаетъ природа, это активная способность взвѣшивать двѣ противоположныя возможности, избирать и осуществлять

---

[1]) De anim. motu VII, сравн. De anima III, 11. Ποτέον μοι—ἡ ἐπιθυμία λέγει· τόδε τὸ ποτὸν—ἡ αἴσθησις εἶπεν, ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς,—εὐθὺς πίνει. См. Ravaisson. Essai sur la metaphysique d'Aristote t. 1. p. 494.

[2]) Eth. Nic. VI, 1. Τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταυτόν.

[3]) Analyt. pr. 1, 15.

ту, которой отдано предпочтеніе“ [1]). Да и человѣкъ лишь въ возрастѣ полной умственной зрѣлости обладаетъ этою способностію; въ дѣтскомъ же возрастѣ даже ему она не принадлежитъ [2]).

Итакъ, только зрѣлый умомъ человѣкъ обладаетъ способностію выбора, т. е. способностію опредѣлять самое содержаніе своихъ дѣйствій и выполнять избранныя цѣли. А эта характеризуемая разумомъ внутренняя контингенція его намѣреній и дѣйствій что иное есть, какъ не то, что называется обыкновенно свободной волей? Тоже самое выходитъ и съ другой стороны. Вѣдь человѣкъ можетъ подлежать нравственной оцѣнкѣ, можетъ быть восхваляемъ или порицаемъ только подъ тѣмъ условіемъ, если онъ есть истинный отецъ своихъ дѣйствій, подобно тому, какъ онъ бываетъ отцомъ своихъ дѣтей [3]). Но примѣненіе къ человѣческимъ дѣйствіямъ нравственнаго одобренія или порицанія есть неоспоримый фактъ, притомъ фактъ всеобщій, слѣдовательно, и справедливый, т. е. вытекающій изъ нѣкіихъ общихъ и необходимыхъ основаній. Слѣдовательно, человѣкъ самъ есть истинный виновникъ своихъ дѣйствій: порокъ есть его собственное дѣло точно также, какъ и добродѣтель [4]). Напротивъ, если бы какая либо внѣшняя необходимость заставляла человѣка выполнять свои дѣйствія, то онъ не былъ бы ихъ истинною первою причиною, а если бы онъ дѣйствовалъ по какой либо внутренней необходимости, то онъ не былъ бы отвѣтственнымъ за свои поступки. Въ томъ и

---

[1]) Hist. anim. 1. 1. Βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός εστι τῶν ζώων.

[2]) Eth. Eud. 11, 10. Οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστίν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ.

[3]) Eth. Nic. III, 7. Ἀρχὴν εἶναι γεννητὴν τῶν πράξεων, ὥσπερ καί τέκνων. Mag. Mor. Δῆλον οὖν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεων ἐστί γεννητικός.

[4]) Eth. Nic. III, 5. Ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. Mag. moral. 1, 19. Ἐφ ἡμῖν τὸ σπουδαίοις εἶναι καὶ τὸ φαύλοις.

другомъ случаѣ одинаково всякіе законы, правила, совѣты, увѣщанія были бы чистою нелѣпостію [1]), ибо явно нелѣпо повелѣвать или совѣтовать чтобы то ни было тому, чьи дѣйствія прежде того изначала предетерминированы необходимостію въ такой, а не иной неизмѣнный рядъ. Аристотель въ этомъ разѣ прибѣгаетъ къ тому самому доказательству, которое Платонъ вложилъ въ уста Протагора: „итакъ, выборъ есть принципъ дѣйствія; онъ есть его причина дѣйствующая, а не конечная; чрезъ него собственно человѣкъ есть истинный виновникъ своихъ дѣйствій“ [2]).

Но тутъ само собою возникаетъ слѣдующее затрудненіе: если дѣйствія человѣческія контингентны и по своимъ внѣшнимъ и по своимъ внутреннимъ условіямъ, если противоположность всякаго избираемаго и совершаемаго человѣческаго дѣйствія является столь же, какъ и оно, возможною и съ точки зрѣнія разума, и съ точки зрѣнія внутреннихъ опредѣленій дѣйствующаго существа, или короче, если дѣйствіе не совершается съ необходимостью категорическаго силлогизма, то ясно, что въ этой области будущее въ своихъ событіяхъ не несомнѣнно, невѣрно, и что эта невѣрность будущаго должна имѣть свои неизбѣжныя логическія послѣдствія. Дѣло вотъ въ чемъ. Въ Логикѣ, при двухъ данныхъ сужденіяхъ, стоящихъ въ отношеніи противорѣчащей противоположности, истина одного изъ нихъ необходимо дѣлаетъ ложнымъ другое, а ложь одного необходимо дѣлаетъ истиннымъ другое. И такъ бываетъ не только въ томъ случаѣ, когда два сужденія различны вмѣстѣ и по качеству и по количеству, но и въ томъ, когда они различны только по качеству, точнѣе, даже тогда, когда они оба суть единичныя, когда одно изъ нихъ утверждаетъ, а другое отрицаетъ реальность одного и того же единичнаго событія [3]). Такъ,

---

[1]) Mag. Moral. 1, 9.

[2]) Eth. Nic. VI, 2. Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα.... καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ὁ ἄνθρωπος.

[3]) De interpret. VI.

изъ двухъ сужденій „всякъ человѣкъ бѣлъ“ и „нѣкоторый человѣкъ не бѣлъ“ одно какое либо есть необходимо-ложное, и оно самою ложностію своею дѣлаетъ истиннымъ другое. Но точно также изъ двухъ сужденій „Сократъ бѣлъ“, „Сократъ не бѣлъ“ только одно можетъ быть истиннымъ, другое же необходимо должно быть ложнымъ [1]). Спрашивается, приложима ли эта логическая аксіома къ единичнымъ событіямъ будущаго точно также, какъ она примѣняется къ событіямъ настоящаго и прошедшаго? Повидимому, два предложенія „завтра будетъ морская битва“ и „завтра не будетъ морской битвы“ стоятъ въ отношеніи совершенно-такой же противоположности, какъ и предложенія „вчера произошла морская битва“, „вчера не было морской битвы“, а затѣмъ и альтернатива въ первомъ случаѣ повидимому не менѣе необходима, чѣмъ въ послѣднемъ, т. е. съ того момента, какъ она выражена въ двухъ предложеніяхъ, одно изъ нихъ, съ чисто логической точки зрѣнія, есть или необходимо истинное, или необходимо ложное точно также, какъ и во второмъ случаѣ... Въ самомъ дѣлѣ, если завтра дѣйствительно произойдетъ морская битва, то первое изъ двухъ предложеній истинно, а другое ложно сегодня точно также, какъ и завтра, а если не произойдетъ, тогда первое ложно, а второе истинно. А если такъ, если уже въ настоящее время одно изъ этихъ предложеній есть или необходимо-истинное, или необходимо-ложное, то ясно, что въ нихъ бытіе или небытіе морской битвы съ необходимостію полагается. Но что примѣнимо къ морской битвѣ, то примѣнимо и ко всякому другому событію, которое мы привыкли считать контингентнымъ. А это значитъ, что контингенція такихъ событій есть только мнимая и что она при ясномъ свѣтѣ логической теоріи исчезаетъ и обращается въ строгую необходимость: „если не только въ общихъ предложе-

---

[1]) De Interpr. VII.

ніяхъ (рядомъ съ частными), но и въ единичныхъ необходимо или утвержденію быть истиннымъ, а отрицанію ложнымъ, или наоборотъ, тогда нѣтъ въ вещахъ нигдѣ ни неопредѣленности, ни случайности, но все происходитъ съ необходимостію, тогда вмѣстѣ съ тѣмъ неумѣстно и излишне какъ обсужденіе, такъ и обдуманное дѣйствованіе“ [1]). Мало того, при этомъ предположеніи не можетъ быть рѣчи ни о случаѣ, т. е. о встрѣчѣ двухъ рядовъ дѣйствій, направляющихся къ различнымъ цѣлямъ, ни о нашей власти надъ своими дѣйствіями, насколько она основывается именно на нашей способности обсуждать и избирать одну изъ двухъ равно возможныхъ возможностей.

Это есть одно изъ самыхъ сильныхъ возраженій, которыя логикъ можетъ поставить противъ свободы человѣческихъ дѣйствій. Аристотель ставитъ его съ совершенно полнымъ и отчетливымъ разумѣніемъ всѣхъ его терминовъ, и рѣшаетъ не въ пользу логики, а въ пользу живаго опыта. Такъ какъ заключеніе, къ которому приводитъ вышеупомянутое предположеніе строгой зависимости дѣйствительнаго отъ логической необходимости, есть явно нелѣпое, то и само предположеніе, по мнѣнію Аристотеля, не можетъ быть истиннымъ. За критерій истины въ этомъ случаѣ онъ принимаетъ не абстрактно-построеваемый рядъ логическихъ дедукцій, а живой конкретный опытъ. А такъ какъ опытъ говоритъ ему, что извѣстныя будущія событія въ своемъ наступленіи или ненаступленіи зависятъ отъ встрѣчи различныхъ обстоятельствъ, а въ особыхъ случаяхъ кромѣ

---

[1]) Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀντιφάσεως ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων, ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ, τὴν δὲ ψευδῆ,—μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γιγνομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι, καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης· ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἄν οὔτε πραγματεύεσθαι. De interpret. IX.

того отъ обсужденія и выбора, то онъ смѣло отвергаетъ тѣ посылки, которыя приводятъ къ отрицанію контингенціи такого рода будущаго, и допускаетъ, что между отрицаніемъ и утвержденіемъ относительно будущаго совсѣмъ не такова противоположность, какая имѣетъ мѣсто по отношенію къ настоящему, или прошедшему. Тутъ, въ самомъ дѣлѣ, истина утвержденія дѣлаетъ необходимо ложнымъ отрицаніе и наоборотъ, между тѣмъ какъ въ примѣненіи къ будущему утвержденіе столь же истинно, какъ и отрицаніе [1]). Это потому, что то и другое имѣютъ существеннымъ содержаніемъ своимъ неопредѣленность, контингенцію будущаго, и ихъ нельзя разсматривать вмѣстѣ и какъ предложенія относительно будущаго, которое не есть точно опредѣленное,— нельзя, не противорѣча самимъ терминамъ вопроса.

Такимъ образомъ, кажется, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Аристотель признавалъ власть человѣка надъ своими дѣйствіями, или свободный выборъ, не допускающій увѣреннаго предусмотрѣнія и точнаго предрасчисленія. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что онъ допускалъ ту совершенную индифференцію, ту абсолютную индетерминацію воли, которая нѣкоторыми изъ новѣйшихъ принимается за существенный признакъ и за синонимъ свободы?—Конечно, нѣтъ.

Прежде всего, никоимъ образомъ нельзя отрицать, что Аристотель вмѣстѣ съ Сократомъ и учителемъ своимъ Платономъ признавалъ въ человѣкѣ изначальное и постоянное влеченіе къ благу,—влеченіе, которое подлѣ разума играетъ такую же роль, какую играетъ подлѣ животенной чувственности пожеланіе [2]). Это влеченіе вложено въ насъ изначала самою природою; мы его не измышляемъ, и о бытіи или небытіи его не размышляемъ, а находимъ его въ себѣ,— какъ готовое, данное. Этому-то общему влеченію собственно и усвоеть Аристотель имя воли. Но, кромѣ того, человѣка

---

[1]) De interpret. IX.—οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής.

[2]) De Anima. III, 10. 11.

на всякомъ шагу соблазняетъ и влечетъ къ себѣ то то, то другое чувственное удовольствіе, искушаютъ и прельщаютъ разныя низшія мнимыя блага. И Аристотель полагаетъ, что человѣкъ никогда не дѣлаетъ зла ради одного только зла [1]); но если и избираетъ часто зло, т. е. злое дѣло, то всегда движимый желаніемъ удовольствія отъ этого зла. Но онъ вмѣстѣ съ тѣмъ допускаетъ, что мы, не смотря на знаніе высшаго блага, можемъ избирать и преслѣдовать низшее и даже мнимое благо [2]),—и это именно потому, что присущая намъ свобода выбора или предпочтенія способна сообщать низшему благу ту силу, которой у него недостаетъ, чтобъ перевѣсить высшее. Онъ не отвергаетъ безусловно, но и не признаетъ во всей строгости положеніе Сократа κακὸς ἑκὼν οὐδεὶς, утверждая, что всегда мы сами виновники какъ своихъ пороковъ, такъ и своихъ добродѣтелей: мы по своей доброй волѣ избираемъ порокъ точно также, какъ и добродѣтель, не безъ того, конечно, чтобъ въ такомъ разѣ мы не усматривали въ порокѣ какого либо преимущества, ибо безъ этого мы не избирали бы его, но все же избираемъ добровольно, и бываемъ тѣмъ хуже, чѣмъ больше предпочитаемъ преимущества порока преимуществамъ добродѣтели. Мы, вѣдь, кромѣ порока, знаемъ обыкновенно также и добродѣтель съ ея премуществами, и вотъ что собственно дѣлаетъ насъ виновными; отвѣтственность и виновность наша возрастаетъ пропорціонально возрастающему въ своей полнотѣ и ясности знанію различія между добрыми и дурными поступками.

Такимъ образомъ, хотя Аристотель признаетъ свободу или индетерминацію нашихъ дѣйствій, но свободу только относительную, а не полную и безусловную. Онъ, какъ мы видѣли, считаетъ существенными для свободнаго дѣйствія три признака или условія: это—прежде всего континген-

---

[1]) Eth. End. II, 7. Βούλεται δ' οὐδεὶς ὃ οἴεται εἶναι κακόν.

[2]) Eth. Nicom. III, 5.

ность дѣйствія, т. е. простая логическая и физическая его возможность, въ отличіе отъ необходимости, потомъ знаніе двухъ или болѣе различныхъ возможностей и ихъ обсужденіе по ихъ относительному праву на осуществленіе, или по удобству и легкости, и наконецъ контингентное, т. е. никакою необходимостію невынужденное избраніе или предпочтеніе одной возможности всѣмъ остальнымъ. Аристотель ничего не говоритъ о рѣшимости, или о томъ особомъ усиліи, которое употребляется на осуществленіе избраннаго; но это само собою подразумѣвается, потому что когда мы выполняемъ самымъ дѣломъ одну изъ избранныхъ возможностей, мы, понятно, дѣлаемъ именно то, что можемъ, т. е. употребляемъ въ дѣло столько силы, сколько ея есть у насъ для даннаго случая. Изъ этихъ трехъ моментовъ главнымъ образомъ въ послѣднемъ—въ избраніи сказывается наша власть надъ своими дѣйствіями, или, по выраженію Аристотеля, то, что зависитъ отъ нашей власти, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Это избраніе есть единичный, живой, реальный актъ, а не логическое понятіе, и какъ таковой, онъ ускользаетъ изъ подъ власти непреложныхъ законовъ разума; онъ отличается также отъ той произвольности, которая есть простой продуктъ животной организаціи и которая движетъ живымъ существомъ съ внутреннею необходимостію; наконецъ, она отличается и отъ воли въ общемъ смыслѣ, насколько эта воля изначала и постоянно направлена на благо, какъ на послѣднюю цѣль жизни. Это слѣдовательно есть способность, такъ сказать, срединная, т. е. такая, которая не простирается ни на начало, ни на конецъ, а только на средину. Абсолютное начало нашей дѣятельности есть корень, первооснова самаго нашего существованія и жизни, и уже поэтому совершенно ускользаетъ не только отъ нашей воли, но и отъ сознанія; точно также, какъ не нами положена, такъ не въ нашей власти лежитъ та послѣдняя цѣль, которая насъ къ себѣ влечетъ. Но въ срединѣ между этими двумя крайностями намъ принадлежитъ нѣкоторая власть,

именно власть выбора, благодаря тому обстоятельству, что въ этой срединной области нами руководитъ нашъ мыслящій разумъ. Узкая сфера выбора вполнѣ совпадаетъ со сферою размышленія, обдумыванія. Выборъ, какъ и колеблющееся обдумываніе умѣстны и возможны только тамъ, гдѣ оказывается по крайней мѣрѣ приблизительное равновѣсіе между основаніями за и основаніями противъ. Поэтому, какъ одинъ человѣкъ способенъ мыслить, обдумывать, такъ одинъ онъ и выбирать можетъ.

Однако, разумъ есть дѣятельность сама всецѣло детерминированная и все, подпадающее ей, строго детерминирующая. Какимъ же образомъ, спрашивается, наша практическая дѣятельность можетъ ускользать отъ его детерминаціи, какимъ образомъ она можетъ быть контингентною настолько, что каждый актъ ея можетъ быть разсматриваемъ, какъ свободно избранный? Это благодаря тому обстоятельству, что разумъ у насъ соединенъ съ чувственностію, отвѣчаетъ Аристотель: „Дѣятельность воли человѣческой имѣетъ въ чувственности свое условіе и свою матерію: бьющій ключемъ родникъ нашихъ дѣйствій, горящій очагъ нашей нравственной жизни находится въ той части нашей природы, которая волнуется чувствами, желаніями, страстями; она есть та матерія, которой разумъ даетъ форму— вводя въ нее мѣру, порядокъ, законъ, философствуя при этомъ не самъ собою, но всегда совмѣстно съ нею“ [1]). Благодаря этому соединенію разума съ чувственностію, при которомъ разумъ вынужденъ принимать всегда болѣе или менѣе въ соображеніе ея влеченія, у насъ нѣчто и ускользаетъ отъ строгой детерминаціи разума, нѣчто остается въ нашей власти—τὸ ἐφ' ἡμῖν. Именно, мы можемъ избирать одну возможность, отстраняя другую не только совершенно рав-

[1]) Συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσι... цит. у Винкельмана—Histoire de l'Art. 11, 33. Сравн. Renouvier—Conflit du determinesme et du libre arbitre Critique philos. 1879. t. II p. 408.

ную ей, но и значительно перевѣшивающую ее своими разумными основаніями. И эта власть наша надъ своими дѣйствіями настолько несомнѣнна для Аристотеля, что въ пользу ея онъ не поколебался ограничить аксіому логическаго противорѣчія въ примѣненіи къ будущимъ единичнымъ событіямъ.

Метафизика Аристотеля ни въ чемъ не даетъ повода къ какимъ либо серьезнымъ возраженіямъ противъ этой индетерминаціи будущаго, особенно въ области человѣческихъ дѣйствій. Божество Аристотеля есть чистая энергія мысли, которая отъ вѣчности неизмѣнно мыслитъ только саму себя (νόησις νοήσεως) и ничего болѣе, потому что въ противномъ случаѣ, т. е. если бы она мыслила еще и что-либо другое низшее, несовершенное, то это нарушало бы ея абсолютную чистоту и завершенность и вводило бы въ ея область моментъ потенціальности, измѣнчивости. По этой причинѣ въ сферу божественнаго недвижимаго и недвижущагося, а только движущаго мышленія, не входитъ ничто движущееся и измѣняющееся во времени, не входитъ и само время, какъ простая мѣра движенія и измѣненія; для него, поэтому, нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, а одно только настоящее, притомъ только одно его собственное, всегда абсолютно завершенное настоящее. Здѣсь слѣдовательно нѣтъ мѣста тому противорѣчію между божественнымъ предвѣдѣніемъ и человѣческою свободою, которое впослѣдствіи стало источникомъ нескончаемыхъ пререканій между теологами. А коль скоро предвѣдѣніе отстранено, ничто болѣе не можетъ служить серьезною преградою къ допущенію индетерминаціи, или свободы человѣческихъ дѣйствій. Что же касается поднимаемаго Аристотелемъ логическаго возраженія, то оно, конечно, имѣло бы полную силу, но только подъ тѣмъ условіемъ, если бы оно, такъ сказать, было гдѣ либо осуществлено въ актуальномъ знаніи. Что за важность въ самомъ дѣлѣ, что по логическимъ законамъ изъ двухъ противорѣчащихъ членовъ альтерна-

тивы одинъ необходимо долженъ быть истиннымъ, а другой ложнымъ? Если никто изъ людей не имѣетъ никакого довлѣющаго основанія съ полною увѣренностію сказать, который именно изъ нихъ окажется ложнымъ, который истиннымъ, а къ божественному мышленію это совсѣмъ не относится, то понятно, что индетерминація будущаго остается во всей своей цѣлости [1]). Только еслибы конкретный разумъ зналъ актуально, какъ реальную одну изъ двухъ равносильныхъ противоположныхъ возможностей, только тогда невозможно было настаивать, что другая противоположная возможность также возможна, какъ и первая. Но этого то и нѣтъ, ибо обѣ эти возможности извѣстны субъекту не какъ реальныя, а только какъ идеальныя, т. е. только какъ возможныя. Такимъ-то образомъ Аристотель, не допуская предвѣденія, тѣмъ самымъ обезсиливаетъ возраженіе въ той именно его части, которая наиболѣе опасна.

Но можно ли тоже самое сказать и о физикѣ Аристотеля по отношенію къ разсматриваемому вопросу?—Цицеронъ относитъ Аристотеля къ числу философовъ необходимости [2]). И въ самомъ дѣлѣ, безформенная матерія—чистая потенціальность, по Аристотелю, отъ вѣчности движется, формируется, актуализируется въ цѣломъ непрерывномъ ряду все высшихъ и высшихъ образованій, благодаря присущему ей неодолимому тяготѣнію къ чистой актуальной энергіи, или формѣ, основывающемуся на столь же неодолимомъ притяженіи со стороны послѣдней. Все повинуется притяженію этого недвижимаго перводвижителя—минералы своею формою, растенія своею живою энтелехіею, животныя своими инстинктами, наконецъ человѣкъ—своею волею.

---

[1]) См. Renouvier. Essais de critique generale.—Logique. t. II. p. 368—395.

[2]) De Fato, XVII. Лейбницъ по этому поводу говоритъ: „Кажется, Цицеронъ въ этомъ пунктѣ ошибся относительно Аристотеля“. Essais de Theod. 2 par. p. 331.

[3]) Problem. ined. 96. Ed. Didot. t. IV. 1 par. p. 293.

Прежде и непосредственнѣе всего подчиняются этому притяженію небесныя тѣла, которыя въ свою очередь передаютъ, такъ сказать, это притяженіе всему остальному,—землѣ и всему, что есть и живетъ на ней. Звѣзды, поэтому, неостаются безъ вліянія на все земное, а слѣдовательно и на человѣка, и Аристотель даже буквально упоминаетъ о нѣкоторой необходимости Судьбѣ, „истекающей отъ звѣздъ“ (ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη). Мало того, даже высшая часть человѣческой природы—Νοῦς ποιητικός всегда устремленъ къ перводвижителю, потому что самъ этотъ Νοῦς есть не что иное, какъ субстанціальная иррадіація чистой энергіи, или болѣе высокая форма ея притяженія. Такимъ образомъ все въ человѣкѣ подчинено универсальнымъ законамъ божественаго притяженія: его воля необходимо стремится къ благу, его разумъ столь же необходимо устремляетъ очи свои къ свѣту истины, а его тѣло подчинено необходимости физической или механической, такъ что Цицеронъ повидимому вполнѣ правъ въ своемъ мнѣніи о философіи Аристотеля, какъ о философіи необходимости. Однакожъ, это именно соединеніе въ нашей природѣ различныхъ необходимостей и дозволяетъ Аристотелю допускать контингенцію или индетерминацію человѣческихъ дѣйствій. Это соединеніе и смѣшеніе различныхъ элементовъ въ нашей природѣ служитъ источникомъ различныхъ расположеній, влеченій, стремленій, доходящихъ до противоположности. Эти противоположности находятся въ насъ, истекаютъ отъ насъ, зависятъ отъ насъ и составляютъ то самое τὸ ἐφ' ἡμῖν, смысла котораго мы ищемъ. Противоположность между разумомъ и волею, между высшими стремленіями и низшими влеченіями обусловливаетъ ту контингенцію, при которой то тѣ, то другіе бываютъ попеременно то побѣдителями, то побѣжденными. И эта контрадикція настолько составляетъ само существо нашей природы, что уничтожить необходимо вытекающую изъ нея контингенцію значило бы разрушить самыя основы нашего существа.

Такимъ образомъ, для Аристотеля, какъ и для Платона, да и для всей древности, за исключеніемъ одного лишь Эпикура, контингенція и индетерминація дѣйствій вовсе не составляетъ чего-нибудь такого, чѣмъ бы человѣку можно было слишкомъ гордиться и величаться. Мы люди, конечно, выше животныхъ, у которыхъ нѣтъ этой индетерминаціи, но мы превосходимъ ихъ не индетерминаціею, а только несравненно большимъ количествомъ детерминацій. Если у нихъ къ детерминаціямъ не присоединяется индетерминація дѣйствій, то это потому, что они не могутъ преступить вѣрности, точности этой детерминаціи. Мы, конечно, имѣемъ то неоспоримое предъ ними преимущество, что обладаемъ разумомъ; но такъ какъ разумъ нашъ несовершенный, не вполнѣ актуальный, далекъ отъ чистой абсолютной энергіи, то къ нему по необходимости примѣшивается матерія, потенціальность, а вмѣстѣ съ тѣмъ контингенція и индетерминація: λογίζεσθαι καὶ βουλεύεσθαι ταυτόν. Истинный идеалъ такимъ образомъ лежитъ все таки гораздо выше этой контингенціи и индетерминаціи—въ сферѣ дѣйствія безошибочнаго, точнаго, неуклоннаго,—въ совершенной самососредоточенности и независимости такого существа, которое неподвижно и неизмѣнно въ своемъ блаженствѣ и въ своей вѣчной мысли.

ГЛАВА IV.

Эпикуреизмъ.

Этическая основа философской системы Эпикура. Высшее благо есть блаженство покоя и отсутствіе страданія. Страданія душевныя хуже тѣлесныхъ. Страхъ предъ судьбою и богами устраняется Демокритовскою физикой. Для ограниченія необходимости или строгой детерминаціи событій допускается clinamen atomorum, а вмѣстѣ съ тѣмъ случайность явленій. Свобода человѣческихъ дѣйствій, смѣшиваемая со случайностію событій. Новѣйшее толкованіе эпикуреизма (Гюйо); его несостоятельность.

Аристотель открылъ между условіями и элементами нравственнаго поступанія идею начала или причины дѣй-

ствія, которая должна лежать не внѣ дѣятеля, а въ самомъ дѣятелѣ: чтобы быть отвѣтственнымъ за свои дѣянія, человѣкъ непремѣнно самъ долженъ быть отцемъ ихъ. Правда, что Стагиритъ открылъ въ тоже время въ человѣческой природѣ необходимое и неодолимое влеченіе къ благу; но не смотря на это, онъ все таки рѣшительно утверждалъ, что человѣкъ властенъ избирать и совершать всѣ свои частныя дѣйствія, ради чего допускалъ даже контингенцію будущаго.

Точно также и Эпикуръ приведенъ былъ къ идеѣ и признанію свободы воли собственно моральными соображеніями и мотивами. Впрочемъ, и вся философія Эпикура построевается на морали, или ради морали, и служитъ ея практическимъ цѣлямъ, какъ въ этомъ и самъ онъ сознается [1]): физика у него призвана служить фундаментомъ для морали, а каноника обязана оправдывать физику. Какъ ни страннымъ можетъ это показаться, но именно только такою финальностію можетъ быть изъяснена философія, всѣми своими основоположеніями отвергающая всякую финальность.

Въ чемъ же состоитъ та главнѣйшая цѣль, на достиженіе которой Эпикуръ посвящаетъ всѣ свои заботы и старанія?—Подобно всѣмъ античнымъ основателямъ нравственныхъ системъ и школъ, и онъ хочетъ научить людей достиженію высочайшаго блага, которое въ его понятіи смѣшивается съ удовольствіемъ, или наслажденіемъ. Но это наслажденіе нѣсколько иное, чѣмъ то, о которомъ заботились Киренаики, именно не „наслажденіе въ движеніи“, соединяющееся съ усиліемъ, трудомъ и не чуждое примѣси страданія, но наслажденіе покоя устойчивое, твердое, не-

---

[1]) Epic. apud Diog. Laërt. X, 85. Πρῶτον μὲν οὖν μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων εἴτ' αὐτοτελῶς νομίζειν δεῖ εἶναι ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιαν, καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

прерывное, вѣчное, невозмущаемое никакимъ волненіемъ, никакою тревогой [1]). Это наслажденіе полнаго, чистаго покоя, очевидно, не содержитъ въ себѣ ничего положительнаго, а есть простое отрицаніе—свобода отъ всякаго страданія. Жизнь, какъ ее ведетъ большинство людей, есть не что иное, какъ непрерывное напряженіе, движеніе, постоянная суета и борьба, и уже вслѣдствіе этого она есть всяческое страданіе и бѣдствіе. Поэтому, и напротивъ, жить безъ страданія, жить счастливо значитъ тоже, что жить въ полномъ покоѣ. Удовольствіе, наслажденіе слѣдовательно характеризуется существенно отсутствіемъ страданія и опредѣляется какъ ἀπάθεια [2]), ἀπονία [3]), indolentia [4]).

Итакъ, научить человѣка избѣгать страданій значитъ тоже, что научить его жить счастливо. Страданія же бываютъ двухъ родовъ—тѣлесныя и душевныя. Тѣлесныя страданія врачуются медициною терпѣнія. Они не такъ еще страшны, ибо когда бываютъ слишкомъ сильны, то скоро оканчиваются, а когда бываютъ продолжительны, то бываютъ слабы, легки, почти нечувствительны [5]). Они длятся лишь дотолѣ, пока органы нашего тѣла находятся въ дурномъ, болѣзненномъ состояніи, а затѣмъ тотчасъ прекращаются, между тѣмъ какъ духовныя страданія, напротивъ, благодаря памяти, оживляющей прошедшее, и воображенію, дѣлающему живымъ будущее, способны омрачить наше прошедшее и отравлять наше будущее. Вотъ почему эти послѣднія гораздо страшнѣе, чѣмъ первыя, и вотъ почему вся наша забота должна быть положена на то, чтобъ отъ нихъ прежде всего освободиться. Въ чемъ состоятъ эти духовныя страданія?—Въ воспоминаніи прошедшихъ золъ, въ антици-

---

[1]) Diog. Laert. X, 136. Ciceronis Acad. prior. 11, 42.

[2]) Diog. Laert. X, 131.

[3]) Diog. Laert. X, 136.

[4]) Cicero. De fin. I, 11.

[5]) Diog. Laert. X, 140

пирующемъ представленіи будущихъ страданій и бѣдствій, короче, въ страхѣ [1]). Страхъ,—вотъ зло и страданіе, которымъ больше всего терзается душа. И чего именно она страшится?—Страшится смерти, страшится явленій и знаменій небесныхъ, а больше всего боговъ, капризный произволъ коихъ каждое мгновеніе грозитъ отнять состояніе, здоровье, счастіе, спокойствіе.

Легко понять, что Эпикуръ могъ разсѣять этотъ страхъ не иначе, какъ показавши всю его ложность и неосновательность,—какъ разрушивъ всѣ тѣ основанія, на которыя онъ опирается, какъ то—вѣру въ провидѣніе или власть боговъ надъ теченіемъ міровыхъ событій, вѣру въ безсмертіе души [2]), вѣру въ таинственное вліяніе на ходъ земной жизни чрезвычайныхъ небесныхъ явленій [3]), а для этого прежде всего нужно было построить подходящую физику. Для этой цѣли изъ древнихъ системъ наиболѣе годилась Демокритовская система, такъ какъ она отрицала существованіе боговъ, изъясняла всѣ явленія природы чисто-механически, не давала мѣста вѣрѣ въ личное безсмертіе человѣка [4]) и кромѣ того содержала очерки морали, повидимому, не очень отличной отъ той, которую хотѣлъ основать Эпикуръ. Вполнѣ понятно поэтому, что Эпикуръ и въ самомъ дѣлѣ положилъ въ фундаментъ своей нравственной системы эту физику, которая такимъ образомъ оказалась у него, по словамъ Цицерона, совсѣмъ чужею, цѣликомъ заимствованною—in physicis totus est alienus [5]).

Однако, Эпикуръ не могъ оставаться вѣрнымъ и строго послѣдовательнымъ относительно одной самой существенной и основной идеи этой физики. Въ самомъ дѣлѣ, въ ме-

---

[1]) Diog. Laert. X, 122.

[2]) Epicuri epist. apud Diog. Laert.—ad Manecean.

[3]) Epist. ad Philocletem.

[4]) Epist. ad Herodot.

[5]) Cicero. De finibus. 1, 6.

ханической системѣ Демокрита все тѣсно связывается, все представляетъ неизбѣжный результатъ необходимаго сцѣпленія: необходимость привела атомы въ первоначальное столкновеніе, и всѣ дальнѣйшія событія и явленія міра суть не что иное, какъ цѣлый непрерывный рядъ неизбѣжныхъ послѣдствій этого перваго столкновенія. А если такъ, если міромъ правитъ неодолимая неизбѣжность, то эта послѣдняя сама по себѣ не есть ли неизсякаемый источникъ для человѣка всяческихъ и постоянныхъ страховъ и опасеній? Ибо, кто въ самомъ дѣлѣ можетъ знать, чего отъ насъ требуетъ и что намъ готовитъ эта непреложная необходимость? Не должны ли мы всяческаго зла съ трепетомъ ожидать отъ этой непостижимой всеподавляющей силы? И этотъ новый страхъ развѣ не болѣе еще способенъ подавлять своею тяжестію, чѣмъ страхъ предъ богами? „Лучше уже, говоритъ Эпикуръ, вѣрить миѳамъ о богахъ, чѣмъ дать себя подавить фатальной необходимости физиковъ, потому что миѳъ по крайней мѣрѣ не лишаетъ насъ надежды преклонить боговъ на милость моленіями, между тѣмъ какъ необходимость абсолютно непреклонна“ [1]). Такимъ образомъ, Эпикуру нужно было такъ или иначе сломать, ограничить эту желѣзную необходимость, хотя бы для этого пришлось въ системѣ физики допустить явный и большой hiatus, и самому чрезъ него сдѣлать saltum mortalem. Демокритъ самъ, какъ кажется, допускалъ въ атомахъ извѣстную специфическую тяжесть [2]), которая и могла быть принята имъ за причину различныхъ скоростей движенія атомовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и за причину ихъ встрѣчи и столкновенія. Но Аристотель доказываетъ, что, въ предположеніи пустоты, атомы должны были, даже при различной тяжести, падать съ равными скоростями [3]), а слѣдовательно никоимъ обра-

[1]) Epic. ap. Diog. Laert. X. 134.

[2]) См. объ этомъ—M. Liard—de Democrito philosopho.

[3]) Aristot. Physice. IV, 8.

зомъ и встрѣтиться не могли,—и Эпикуръ вполнѣ согласился съ этимъ выводомъ Аристотеля [1]). Впрочемъ, если бы и не такъ, если бы гипотеза различныхъ тяжестей и скоростей въ атомахъ оставлена была во всей силѣ, то и тогда оставалась бы нетронутою при всей своей силѣ механическая необходимость движенія, которую такъ важно было для Эпикура удалить изъ міра: имѣетъ ли механизмъ въ самомъ себѣ принципъ движенія, или этотъ принципъ лежитъ въ чемъ нибудь внѣ его, движеніе его все равно есть необходимое, если оно есть чисто-механическое. Чтобы избѣжать всѣхъ этихъ затрудненій и достигнуть желаемой цѣли, Эпикуръ въ самомъ дѣлѣ дѣлаетъ отчаянный скачекъ чрезъ пропасть,—допускаетъ clinamen (отклоненіе), или, по выраженію Цицерона, commentitias declinationes (воображаемыя уклоненія) [2]), благодаря которымъ атомъ въ неопредѣленно-долгое время незамѣтнымъ образомъ самъ собою уклоняется отъ прямой линіи движенія [3]), и этимъ самымъ приближается къ другимъ атомамъ, встрѣчается съ ними, толкаетъ ихъ и, бывъ въ свою очередь отраженъ ими, отскакиваетъ и наталкивается на новые атомы, подобно ему уклонившіеся уже отъ первоначальнаго направленія, или напротивъ самъ настигается ими. Такимъ то именно путемъ случайнаго столкновенія и оттолкновенія атомовъ какъ образовалась первоначально, такъ и продолжаетъ существовать вселенная, которую мы видимъ.

Эпикуръ, какъ кажется, и самъ отчасти сознавалъ, что этимъ своимъ предположеніемъ разрушаетъ строгій детерминизмъ и неизмѣнную необходимость міротеченія, и вмѣстѣ съ тѣмъ обосновываетъ универсальный индетерминизмъ или, что тоже, казуализмъ со всѣми его послѣдствіями. Но эти послѣдствія для него вовсе не страшны. Его нельзя

---

[1]) Diog. Laert. X, 61. Lucretius—II, 221—242.

[2]) Cic. De fato XI и XX. Сравн. ibid. X.—Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem putat.

[3]) См. Ravaisson. Metaph. d'Aristote t. II. p. 91. примѣчаніе.

застращать возраженіемъ, что такое представленіе подрѣзываетъ самые корни строгой науки и дѣлаетъ ее невозможною, ибо онъ можетъ отвѣтить; что главная его задача сдѣлать человѣка счастливымъ, а не ученымъ, что наука только тогда есть нѣчто истинно-хорошее, когда служитъ простымъ вѣрнымъ средствомъ для морали, какъ своей цѣли [1]), что если его мораль есть истинная, то и его научная система, какъ необходимая для морали, должна быть не менѣе истинною. Важнѣе же всего въ этой морали то, что человѣкъ не порабощенъ никакой необходимости, что онъ, по выраженію Лукреція, имѣетъ собственную вырванную у судебъ волю (fatis avolsa voluntas), что онъ можетъ избѣгать будущихъ золъ посредствомъ уклоненія, которое всегда въ его власти. Ничто его не способно окончательно связать и поработить; онъ можетъ самъ какъ устроить свое счастіе, такъ и навлечь на себя несчастіе, можетъ придать своей жизни такую цѣну, какую хочетъ. Онъ освобожденъ отъ страха предъ богами, ибо эти боги, если они есть, живутъ на Олимпѣ, какъ эпикурейскіе эгоисты, ни о комъ и ни о чемъ не помышляя и не заботясь, кромѣ самихъ себя; что же касается необычайныхъ небесныхъ явленій, то и ихъ ему нечего страшиться, коль скоро онъ знаетъ, что они не имѣютъ никакого прямаго и необходимаго къ нему отношенія и что они происходятъ отъ простыхъ естественныхъ причинъ точно также, какъ самыя обыкновенныя и повседневныя, тѣмъ болѣе, что онъ всегда можетъ ускользнуть отъ опасностей, избѣгнуть несчастія и страданія. Однимъ словомъ, онъ уже потому можетъ жить счастливо, что онъ свободенъ.

Можно себѣ представить, какое великое утѣшеніе должны были найти себѣ въ этомъ ученіи умы и сердца язычъ-

---

[1]) Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν ὅπως μὴτ' ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. Epic. ap. Diog. Laert. X, 128.

никовъ, надъ которыми такъ долго висѣла цѣлая грозная туча самыхъ мрачныхъ, самыхъ безотрадныхъ суевѣрій. Ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что у учениковъ и послѣдователей Эпикура его доктрина исторгала изъ груди невольные крики живой радости наступившаго освобожденія отъ золъ,—крики, громкое эхо которыхъ слышится еще и у Лукреція, привѣтствующаго Эпикура, какъ бога: deus ille fuit, deus; inclute Memmi [1]).

Но если Эпикуръ имѣлъ много энтузіастическихъ почитателей, то имѣлъ также немало строгихъ критиковъ—порицателей. Уже Цицеронъ нашелъ его систему не выдерживающею критики. Со времени Горація нѣкоторые изъ противниковъ эпикуреизма по крайней мѣрѣ отдавали должную дань уваженія безупречной жизни его основателя и пригодности нѣкоторыхъ правилъ его морали; но въ средніе вѣка и потомъ вплоть до XVII вѣка эпикуреизмъ, эпикуреецъ были бранными словами, обозначающими нѣчто прямо противоположное истинной нравственности. Потомъ наступила реакція, особенно въ лицѣ извѣстнаго матеріалиста Гассенди, который два особыя значительныя сочиненія посвятилъ возстановленію репутаціи Эпикура, изложенію и защищенію его ученія. Наше время тоже, повидимому, благосклонно къ Эпикуру, какъ объ этомъ можно судить по недавнему сочиненію, о его системѣ морали [2]), авторъ котораго М. Гюйо нашелъ у Эпикура, кромѣ многаго другаго, совершенно ясное и вполнѣ обоснованное ученіе о свободѣ воли.

Но это есть слишкомъ уже большая неточность, которую необходимо разъяснить и устранить, тѣмъ болѣе, что это можетъ способствовать лучшему разъясненію ис-

---

[1]) Lucretius. V. 8. Срав. Cicero. Tusculan. 1, 21. venerantur ut deum.

[2]) La Morale d'Epicure et les rapports avec les doctrines contemporaines. Ouvrage couronnè par l'Academie des sciences morales et politiques. 1881.

тиннаго смысла эпикуреизма. Мы уже констатировали у Эпикура рѣшительное отрицаніе необходимости въ мірѣ: все, на что прямо или косвенно могла бы опираться необходимость, исключено изъ его системы; онъ отрицаетъ божественное провидѣніе и откровеніе будущаго [1]). Кромѣ того, онъ возобновляетъ Аристотелеву теорію контингенціи будущаго. „Слѣдуя Аристотелю, говоритъ Равессонъ, Эпикуръ, во имя случая и свободы, дѣлаетъ ограниченіе всеобщей аксіомы, составляющей первый законъ нашего разума, именно допускаетъ, что при двухъ единичныхъ противорѣчащихъ сужденіяхъ одно не есть необходимо ложное, когда другое истинно, потому что о рѣшеніи воли, пока оно не выполнено, нельзя наперед ни сказать, ни знать что либо съ несомнѣнностію" [2]). Въ самомъ дѣлѣ, если изъ двухъ членовъ альтернативы одинъ необходимо, т. е. изначала, отъ вѣчности истиненъ, то онъ же изначала изъятъ отъ всякаго сомнѣнія и неизвѣстности, а если онъ несомнѣнно извѣстенъ, то и необходимъ [3]); а если такъ, то необходимость простирается на детерминацію будущаго точно также, какъ и настоящаго. Вотъ почему Эпикуръ отрицаетъ необходимую детерминацію будущаго и этимъ даетъ въ мірѣ мѣсто контингенцій событій и свободѣ человѣческихъ дѣйствій.

Но отъ этого еще далеко до „совершенно яснаго и обоснованнаго ученія о свободѣ", которое хочетъ найти у Эпикура Гюйо, опираясь главнымъ образомъ на извѣстную поэму Лукреція (кн. II, ст. 250—350) и аргументируя такимъ образомъ. Чтобъ атомы встрѣчались и сталкивались. для этого мало одной тяжести, но нужна еще другая сила, и чтобъ найти ее, Эпикуръ обращается къ внутреннему

---

[1]) Cicero—de natura deorum. I. 24. Diog. Laert. X, 135.

[2]) Cicero de fato IX; de natura deorum, I, 19, 199; Academ. IV, 13. Ravaisson - Essai sur la Metaph. d'Arist. t. II. p. 106.

[3]) Cicero. De Fato. X.

опыту и находитъ внутри насъ особый принципъ движенія, который, бывъ перенесенъ въ природу всѣхъ вещей, долженъ дать искомое изъясненіе. Наблюденіе, изъ котораго выходитъ Эпикуръ, это то, что мы различаемъ въ себѣ два рода движенія, которые не могутъ быть смѣшиваемы,— движеніе вынужденное, необходимое, и движеніе произвольное. Быть движимымъ совсѣмъ не то, что самому двигаться, ибо одно сопровождается у насъ совсѣмъ инымъ чувствомъ, чѣмъ другое. Въ послѣднемъ случаѣ, говоритъ Лукрецій, „движеніе исходитъ прежде всего отъ воли духа и отсюда уже распространяется на тѣло и его члены. Это совсѣмъ не то, какъ когда мы начинаемъ ходить по внѣшнему побужденію, уступая превосходной силѣ другаго и крутому насилію, потому что въ семъ случаѣ вся матерія нашего тѣла движется и влечется вопреки нашей волѣ до тѣхъ поръ, пока ею не овладѣетъ чрезъ члены воля. Не замѣчаете ли вы, однако, что когда внѣшнее насиліе насъ подталкиваетъ, заставляетъ противъ воли ходить и тащитъ стремительно впередъ, въ вашей душѣ есть нѣчто, что можетъ бороться съ нимъ и противодѣйствовать ему, по волѣ и импульсу чего та же масса матеріи вынуждается сгибаться въ членахъ и сочлененіяхъ, прекращать начатое движеніе и приходить въ покой“? [1]). Другое доказательство противо-

[1]) Lucret. 11. v. 269.

Ut videas initium motus a corde creari
Ex animique voluntate id praecedere primum,
Inde dari porro per totum corpus et artus.
Nec simile est, ut quum impulsi procedimus ictu,
Viribus alterius magnis magnoque coactu:
Nam tum materiam totius corporis omnem
Perepi cuum est nobis invitis ire rapique,
Donec eam refrenavit per membra voluntas.
Jamne vides igitur, quamquam vis extera multis
Pellat, et invitos cogat procedere saepe,
Praecipitisque rapit; tamen esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare obstareque possit;

положности между произвольнымъ и необходимымъ движеніемъ органовъ для эпикуреизма лежитъ въ томъ контрастѣ, который оказывается и чувствуется почти всегда между непосредственнымъ слишкомъ далекимъ и быстрымъ полетомъ воли и его слишкомъ медленнымъ исполненіемъ въ инертной сопротивляющейся матеріи; всѣ живыя существа могутъ служить этому примѣромъ. „Не замѣчаете ли вы, говорится у того же Лукреція, что въ то мгновеніе, какъ открытъ путь для бѣга, сила ѣздока или скорохода не возникаетъ вся съ такою внезапностію и не достигаетъ той быстроты, какую имѣетъ желаніе души? А это потому, что предварительно вся масса матеріи по цѣлому тѣлу и во всѣхъ членахъ должна быть возбуждена и напряжена, чтобы, повинуясь душѣ, могла слѣдовать ея полету“ [1]).

Вотъ тѣ факты опыта, на которыхъ, по мнѣнію Гюйо, основываетъ свое ученіе Эпикуръ, и которые будто бы неожиданнымъ образомъ заставляютъ насъ видѣть въ немъ предшественника Мэн-де-Бирана. „Отъ этихъ то фактовъ опыта, продолжаетъ Гюйо, путемъ индукціи, основанной на принципѣ причинности, Эпикуръ переходитъ къ созерцанію цѣлой вселенной. Ничего не можетъ быть безъ причины, никакая вещь, никакое свойство не происходитъ изъ ничего,— вотъ какъ гласитъ принципъ. Слѣдовательно, и та сила у насъ, о которой сейчасъ была рѣчь, должна имѣть свою причину и находиться въ самихъ сѣменахъ вещей—„въ сѣ-

---

Cujus ad arbitrium quoque copia materiae
Cogitur interdum flecti per membra, per artus,
Et projecta refrenatur, retroque residit.

[1]) Lucret. 11. v. 263.

Nonne vides etiam, patefactis tempore puncto
Carceribus, non posse tamen prorumpere equorum
Vim cupidam tam de subito, quam mens avet ipsa.
Omnis enim totum per corpus materiae
Copia conquiri debet, concita per artus
Omnes, ut studium mentis annixa sequatur.

менахъ жизни", или въ атомахъ; слѣдовательно не должно представлять себѣ атомы, какъ инертные и мертвые, но какъ содержащіе въ себѣ силу двигать самихъ себя. Вотъ почему въ сѣменахъ вещей должно признавать, кромѣ столкновенія и тяжести, еще и эту другую причину движенія, отъ которой и къ намъ самимъ привходитъ прирожденная намъ способность произвольнаго движенія, ибо несомнѣнно, что ничего не можетъ быть такого, что происходило бы изъ ничего [1]).

Вся эта аргументація однако даже съ Лукреціемъ не вполнѣ согласуется.

Вотъ ходъ Лукреціевой аргументаціи: атомы встрѣчаются и могутъ встрѣчаться не иначе, какъ уклоняясь отъ прямаго пути; слѣдовательно, они и въ самомъ дѣлѣ уклоняются,—это доказывается отъ ст. 216 до 250:

Quare etiam atque etiam inclinare necesse est
Corpora.... (v. 243).

Уклоненіе атомовъ необходимо для образованія міровой системы,—слѣдовательно, оно въ самомъ дѣлѣ происходитъ;—доказательство полное, законченное. Но вотъ еще другое; что доказываетъ еще дѣйствительность этого уклоненія, такъ это фактъ свободной воли, „ибо, говоритъ Лукрецій, если нѣтъ принципа, который бы разрывалъ звенья неизбѣжной судьбы и мѣшалъ-бы связываться причинѣ съ причиной въ безконечность, въ такомъ разѣ откуда же на землѣ живыя существа, откуда ускользающая отъ опредѣленій судьбы свободная воля" [2])? Поелику же такая воля существуетъ и

[1]) Lucret. 11. v. 284.

Quare in seminibus quoque idem fateare necesse est
Esse aliam, praeter plagas et pondera, causam
Motibus, unde haec est nobis innata potestas:
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.

[2]) Lucret. 11, v. 254:

Principium quoddam quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur;
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas?

въ тоже время ничто не происходитъ изъ ничего, то необходимо, чтобъ такая же индетерминація существовала и въ движеніи атомовъ.

Развѣ это есть „индукція, основанная на принципѣ причинности", и развѣ путемъ именно этой индукціи Эпикуръ отъ индетерминизма субъективнаго заключилъ къ индетерминизму объективному и универсальному? Мы не думаемъ. Прибавить къ одному доказательству другое не значитъ еще сдѣлать научную индукцію. Эпикуръ только просто поставляетъ на видъ, что атомистическій индетерминизмъ находится въ согласіи съ индетерминизмомъ нашихъ произвольныхъ дѣйствій, и пользуется этимъ согласіемъ для подкрѣпленія своего перваго доказательства. Что это такъ, что понятіе свободной воли, по крайней мѣрѣ то, какое имѣлъ Эпикуръ, скорѣе выведено имъ изъ безпричиннаго уклоненія атомовъ, чѣмъ наоборотъ,—это тѣмъ болѣе вѣроятно, что такая свободная воля не дана какъ фактъ опыта. Для Эпикура, какъ и для нѣкоторыхъ изъ нашихъ современниковъ, свободная воля есть абсолютное, не зависящее ни отъ какой причины начинаніе, и нѣчто, поэтому, совершенно непостижимое [1]). Въ тоже время, однако, онъ эту свободу усвояетъ не только человѣку, но и животнымъ— animantibus, и, значитъ, свободу смѣшиваетъ съ простою произвольностію, что̀ вслѣдъ за нимъ, повидимому, дѣлаетъ и его комментаторъ Гюйо. Понятно, что только философъ, слишкомъ подчинившійся духу и строю своей системы, можетъ усвоить животнымъ точно такую же свободу, какъ и человѣку, ибо опытъ не даетъ на это никакого прямаго полномочія, хотя, правду сказать, онъ въ тоже время не противорѣчитъ формально этой идеѣ. А между тѣмъ извѣстно, что Эпикуръ держался правила: „чему не противорѣчатъ чувства, то истинно". Кромѣ того произвольныя дѣйствія животныхъ почти наравнѣ съ дѣйствіями человѣче-

[1]) Cicero. De Fato XI.

скими ускользаютъ отъ точнаго предусмотрѣнія, и этимъ самымъ оказываются въ согласіи съ универсальнымъ атомистическимъ уклоненіемъ, которое необходимо системѣ для устраненія изъ міра неуклонной необходимости. Они сами, слѣдовательно, изъясняются этимъ уклоненіемъ и участвуютъ въ его абсолютной независимости и непредопредѣленности. Это, очевидно, есть не психологическая индукція, а физическая дедукція: тутъ не уклоненіе атомовъ индуктивно выводится изъ нашей свободы, а наоборотъ—абсолютный индетерминизмъ воли дедуктивно получается изъ такого же индетерминизма атома.

Въ чемъ же собственно состоитъ произвольность атома? Она состоитъ существенно въ абсолютной индетерминаціи: онъ уклоняется безъ всякаго побужденія и основанія и встрѣчается съ другими атомами, которые уклонились также безъ всякаго основанія; ихъ встрѣча есть результатъ ихъ индетерминаціи и, слѣдовательно, чистаго случая. А это значитъ, что и міръ для Эпикура есть произведеніе того же случая; такъ какъ все въ немъ возникло и возникаетъ изъ такихъ случайныхъ встрѣчъ атомовъ. И если кромѣ того, согласно мнѣнію Гюйо, Эпикуръ былъ того убѣжденія, что даже образовавшіяся комбинаціи атомовъ сохраняютъ способность въ каждое мгновеніе уклоняться, тогда въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть ничего строго-закономѣрнаго, ничего постояннаго; въ такомъ мірѣ не только ничто не можетъ быть предусмотрѣно, но и познано, такъ какъ познаніе тутъ можетъ простираться только на одно настоящее; антиципаціи относительно будущаго, дѣлаемыя на основаніи опытовъ прошедшаго, не могутъ претендовать тутъ даже на приблизительную вѣроятность, а потому совершенно излишни и безсмысленны.

Но Эпикуръ не дошелъ до такого крайняго вывода. Напротивъ, онъ, повидимому, безъ колебаній и ограниченій признавалъ строгую детерминацію и упорядоченность по крайней мѣрѣ въ мірѣ неодушевленномъ, въ природѣ. Ра-

вессонъ приводитъ не мало стиховъ изъ Лукреція, которые достаточно это подтверждаютъ, какъ напр. стихъ: „все происходитъ изъ извѣстныхъ сѣмянъ, всѣ вещи возрастаютъ съ медленною постепенностію изъ опредѣленныхъ зачатковъ“ [1]) и т. д., или стихъ, въ которомъ упоминается даже о неизмѣнныхъ физическихъ законахъ: „всѣ животныя сохраняютъ различія своихъ видовъ согласно опредѣленному закону природы“ [2]), или въ особенности тотъ, въ которомъ говорится, что „даже святое божество не можетъ ни расширить или нарушить предѣловъ судьбы, ни возставать противъ законовъ природы“ [3]). Но слѣдуетъ ли изъ этого, что Эпикуръ такъ всецѣло отнялъ у атомовъ, послѣ образованія міра, способность девіаціи, какъ склоненъ думать Равессонъ, что „вся вселенная, состоящая изъ безконечнаго множества міровъ, нынѣ во всей цѣлости своей подчиняется и вовѣки будетъ подчиняться законамъ необходимости“ [4])? Едвали, потому что нѣтъ ни одного мѣста, въ которомъ бы прямо и опредѣлительно это утверждалось, а произвольность дѣйствій человѣка и животныхъ, повидимому, прямо доказываетъ, что способность уклоненія существуетъ всегда. Однако, какъ можно примирить это допущеніе съ вышеприве-

---

[1]) Lucret. 1:

170.—Seminibus quia certis quidque creatur.

174.—Quod certis in rebus inest secreta facultas etc...

180.— Omnia quando
Paulatim crescunt, ut par est semine certo.

204.—Materia quia rebus reddita certa est.

[2]) Lucret. V, 922.

Omnes pecudes
Foedere naturae certe discrimina servant.

[3]) Lucret. V, 310.

Nec sanctum numen fati protollere fineis
Posse, neque adversus naturae foedera niti.

[4]) Ravaisson. Essai sur la Metap. d'Aristote t. II. p. 92.

денными мѣстами о неизмѣнныхъ законахъ природы?—Посредствомъ слѣдующей гипотезы самого Эпикура. Способность уклоненія, по его представленію, въ крайней степени мала, ἐλάχιστον[1]), tantum quod minimum [2]), nec plus quam minimum [3]),—настолько мала, что ускользаетъ отъ нашихъ чувствъ (ne... id res vera refutet) [4]), и, вслѣдствіе своей малости, можетъ производить лишь самые незначительные результаты. Въ началѣ, когда всѣ атомы были раздѣлены, даже такого малѣйшаго уклоненія, которое, можно предполагать, продолжалось неопредѣленное, безконечно долгое время, достаточно было для того, чтобъ могъ произойти столь громадный результатъ, какъ образованіе міра изъ атомовъ. Но теперь, когда атомы соединены, сцѣплены, смѣшаны, ихъ очень незначительная девіація можетъ производить и дѣйствія столь незамѣтныя, нечувствительныя, что ихъ можно принять за равныя нулю, такъ какъ чувствамъ нашимъ — единственнымъ судьямъ истины — они совсѣмъ недоступны. Въ предѣлъ человѣческой жизни, отъ одного конца ея до другаго, въ каждой области природы опредѣленный естественный законъ господствуетъ безусловно, и ничто не можетъ его ни отмѣнить, ни даже измѣнить, причемъ всѣ научныя антиципаціи могутъ быть дѣлаемы съ полною увѣренностію; но чтобъ эти законы и въ длинный рядъ вѣковъ остались тѣже, нисколько не измѣнились,—въ этомъ нѣтъ и не можетъ быть никакого вѣрнаго ручательства. Для эпикурейскаго мудреца важно лишь, чтобъ они во время его жизни не измѣнились, и они въ самомъ дѣлѣ если и измѣняются, то съ такою медленностію, что этого ни онъ и никто замѣтить не можетъ; въ томъ же, что они не измѣнятся значительно и замѣтно послѣ него, въ этомъ

---

[1]) Cicero. De Fato X.

[2]) Lucretius. II, 220.

[3]) Lucret. II, 244.

[4]) Lucret. II, 246.

онъ не ручается и объ этомъ нисколько не заботится. Это, очевидно, похоже не столько на Мэнъ-де-Бирана, сколько на Огюста Конта. Принявъ, подобно Эпикуру, свидѣтельство внѣшнихъ чувствъ за высшій критерій, Огюстъ Контъ, какъ и онъ, полагаетъ, что законы природы надежны, постоянны, но что формула ихъ содержитъ въ себѣ нѣчто временное, условное, гипотетическое.

Какимъ же именно образомъ въ эпикуровомъ мірѣ осуществляется человѣческая свобода? Человѣкъ, по его ученію, есть не что иное, какъ упорядоченный организованный аггрегатъ атомовъ, болѣе свободныхъ и совершенныхъ, чѣмъ изъ какихъ состоитъ все прочее на землѣ. Но и въ его природѣ тѣ атомы, изъ которыхъ состоитъ его душа, болѣе тонки, подвижны, свободны, чѣмъ тѣ, изъ которыхъ состоитъ его тѣло,—они имѣютъ круглую форму и подобны атомамъ воздуха или огня [1]). Они передаютъ другъ другу движеніе съ чрезвычайною, невообразимою быстротою, и вотъ почему они собственно какъ вообще дѣлаютъ тѣло удобоподвижнымъ, т. е. одушевленнымъ, живымъ, такъ и обусловливаютъ каждое отдѣльное произвольное движеніе, они же регулируютъ начатое движеніе, сдерживаютъ его, когда нужно, или совсѣмъ останавливаютъ. Отъ этого-то различія между атомами душевными и тѣлесными и зависитъ описанный выше Лукреціемъ антагонизмъ между легкимъ и быстрымъ полетомъ души и медлительными движеніями тяжелаго неповоротливаго тѣла. Атомы душевные, конечно, обладаютъ бо́льшею способностію девіаціи, но и атомы тѣлесные не лишены этой способности; поэтому, въ результатѣ дѣйствія, взаимодѣйствія и противодѣйствія этихъ безчисленныхъ элементарныхъ индетерминацій можетъ и должно получаться общее разультирующее дѣйствіе

---

[1]) Aristoteles. De anima, 1, 2; de respiratione, IV. Аристотель приписываетъ это ученіе Демокриту; но извѣстно, что Демокритова физика была и Эпикуровой физикой.

такого же самаго характера, и даже болѣе, оно должно отражать въ себѣ индетерминацію въ большомъ составномъ, вполнѣ явственномъ видѣ, между тѣмъ какъ тамъ въ элементарныхъ компонентахъ она столь мала, что почти незамѣтна; каждое такое дѣйствіе притомъ есть вдвойнѣ недетерминированное—и въ отношеніи къ прошедшему, и въ отношеніи къ будущему, и благодаря этой полной индетерминаціи, воля каждое мгновеніе можетъ измѣнять направленіе своей дѣятельности, не детерминируясь никакимъ твердымъ порядкомъ, или закономъ, никакими причинами и основаніями.

А если такъ, то не явно ли, что случай у Эпикура господствуетъ надъ дѣйствіями человѣческими еще болѣе, чѣмъ надъ міровыми событіями? Вовсе нѣтъ, полагаетъ Гюйо [1]), и въ подтвержденіе своего мнѣнія ссылается на одно очень выразительное мѣсто, въ которомъ Эпикуръ дѣйствительно формально различаетъ случай отъ того, что зависитъ отъ нашей воли и власти. „Необходимость, говоритъ Эпикуръ въ письмѣ къ Менекею, которую нѣкоторые признаютъ владычицею всѣхъ вещей, сводится частію къ случаю, частію къ нашей волѣ. Въ самомъ дѣлѣ, необходимость безотчетна (ни за что не отвѣтственна), а случай неустойчивъ—зыбокъ, между тѣмъ какъ наша воля (представляетъ средину между этими двумя крайностями) не подчинена никакой деспотической власти, почему съ нею естественно соединяется какъ порицаніе, такъ и его противоположность—одобреніе [2]). Кромѣ того, Стобей свидѣтельствуетъ, что „Эпикуръ различалъ три рода причины—необходимость, выборъ, и случай“ [3]), и Секстъ эмпирикъ го-

---

[1]) Guyot. Op. cit. p. 98.

[2]) Diog. Laert. X, 133. Τὴν δ' ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων ἀνάγκην ἀγγέλλοντος, ἃ μέν ἀπό τύχης, ἄδε παρ' ἡμᾶς, διά τό τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τό δέ παρ' ἡμᾶς, ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τό μεμπτόν καὶ τό ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

[3]) Stobei Ecl. phys. ed. Heeren I, 206.

воритъ, что „по ученію Эпикура нѣкоторыя событія происходятъ по необходимости, а нѣкоторыя по выбору“ [1]). Въ виду этого, нельзя отрицать, что Эпикуръ различалъ между случаемъ и свободною волею, какъ она осуществляется въ выборѣ. Между встрѣчею человѣка, котораго мы намѣренно ищемъ, и случайною встрѣчею того же человѣка помимо всякаго съ нашей стороны желанія и намѣренія, разница столь великая, что ея не можетъ не замѣтить самый поверхностный наблюдатель. И Эпикуръ замѣтилъ ее, и указалъ въ приведенномъ мѣстѣ на нее, какъ на данный въ опытѣ психологическій фактъ. Но что жъ изъ этого слѣдуетъ? Признаніе этого факта лишь тогда имѣло бы свое значеніе, если бы оно какъ либо вытекало изъ общихъ и основныхъ понятій и началъ системы. Но оно, вмѣсто этого, есть явное уклоненіе отъ этихъ началъ и понятій, явная непослѣдовательность. По основному смыслу системы, дѣйствія свободной воли должны имѣть характеръ такой же случайности, какъ и встрѣчи атомовъ,—хотя въ опытѣ, т. е. съ точки зрѣнія простаго явленія, простой видимости, они имѣютъ свой особый характеръ выбора. Можно думать, что Эпикуръ именно только съ этой послѣдней точки зрѣнія, только въ области явленія различалъ προαίρεσις отъ τύχη, выборъ отъ случая, хотя, съ другой стороны, это различеніе въ простой видимости онъ смѣшивалъ съ самою истиною, такъ какъ по его ученію критерій истины лежитъ въ ощущеніи, которое простирается всегда только на явленіе, на видимость. Но кто не видитъ, что это есть явное противорѣчіе основнымъ понятіямъ системы? По связи и по смыслу системы, т. е. по истинѣ, свободная воля человѣка, хотя она результируетъ изъ множества компонентовъ, есть дѣятельность безпричинная, неизъяснимая;—она въ самомъ дѣлѣ есть ἀδέσποτος въ

[1]) Sexti. Empir. p. 345.

абсолютномъ смыслѣ, ибо ни надъ нею нѣтъ никакой власти, ни сама она не имѣетъ власти надъ собою. Ни одинъ атомъ не управляетъ другими, ни одинъ не примѣняется къ другому и не подчиняется наравнѣ съ нимъ какому либо общему для обоихъ обязательному принципу, но всѣ движутся вольно, какъ ни попало, сталкиваются и отталкиваются по капризу случая; поэтому если и дано въ нашемъ опытѣ то, что называется предусмотрѣніемъ, соображеніемъ возможностей, выборомъ, то это не по истинѣ, а только какъ явленіе, видимость. Въ такой системѣ, очевидно, даже невозможна мораль въ строгомъ смыслѣ слова, насколько мораль предполагаетъ всегда распредѣленіе, распорядокъ, детерминацію средствъ примѣнительно къ цѣли, предусмотрѣніе или по крайней мѣрѣ предчувствіе этой цѣли и сообразованіе съ нею дѣйствій. Но для всего этого нѣтъ никакой почвы въ абсолютномъ индетерминизмѣ Эпикура.

Поэтому у насъ нѣтъ никакихъ основаній даже отчасти раздѣлять тотъ энтузіазмъ, съ которымъ относились къ системѣ Эпикура многіе и въ древнее и въ новое время. У Эпикура нѣтъ ни глубокомыслія Хризиппа, ни широкаго взгляда Демокрита, ни тонкой діалектики Карнеада; это мудрецъ, по выраженію Цицерона, съ незатѣйливыми стремленіями, съ недалекими взглядами, съ неглубокими и сухими мыслями, и даже съ логикою не совсѣмъ послѣдовательною [1]); его стиль простъ, даже бѣденъ и имѣетъ единственное хорошее качество—ясность [2]). Но не въ этомъ главное. Чтобъ освободиться отъ гнета необходимости, онъ измышляетъ абсолютный индетерминизмъ, воображая, что имъ спасаетъ мораль, а о томъ и не догадывается, что подрывая имъ основы строгой науки, тѣмъ самымъ и мораль свою лишаетъ твердой опоры, дѣлаетъ ее невѣрною, шаткою, зыбкою, не смотря на искреннюю готовность укрѣпить ее,

[1]) De finibus. 1, 7.

[2]) De finibus. 1, 5.– Diog. Laert. X, 13.

не щадя никакихъ средствъ, не боясь даже явныхъ противорѣчій, если они оказываются для этого нужными. Мораль же его, разсматриваемая сама по себѣ, есть одна изъ формъ представленія высшаго блага, и въ этомъ отношеніи, пожалуй, она безсмертна точно также, какъ вѣчна одна и таже человѣческая чувственность, въ удовлетвореніи которой большинство людей полагаетъ свое высшее счастіе. А кромѣ того, Эпикуръ если не съ полною отчетливостію сознавалъ, то по крайней мѣрѣ чувствовалъ, что мораль не возможна безъ свободы и что только подъ условіемъ свободы наши дѣйствія могутъ подлежать нравственной оцѣнкѣ одобренія и порицанія. Но для этого онъ счелъ нужнымъ снять съ человѣческой воли всякую детерминацію [1]). Мы не находимъ у него ничего, кромѣ утвержденія, что человѣкъ наравнѣ съ животными можетъ измѣнять направленіе своей дѣятельности, когда захочетъ, куда и какъ захочетъ по одному капризу. Эта способность состоитъ въ абсолютной индифференціи, которая является, какъ выборъ, по основою своею имѣетъ случай и выводитъ физически изъ уклоненія атомовъ. Чтобъ освободить душу отъ страха, нужно устранить и необходимость и провидѣніе; clinamen atomorum есть единственный способъ изъясненія мірообразованія, а затѣмъ абсолютная индифференція есть единственная форма, которую могутъ имѣть произвольныя дѣйствія человѣка и животныхъ. Если бы для формулировки этой античной системы мы захотѣли воспользоваться терминологіею Канта, то можно было бы сказать: для Эпикура clinamen есть постулатъ практическаго разума, а абсолютный случай, безъосновная свободная воля и индетерминація бу-

---

[1]) Diog. Laert. X, 133. Сравн. Plutarchi de Stoic. repugn. 34. Καίτοι ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀμωσγέπως στρέφεται καὶ φιλοτεχνεῖ τῆς ἀϊδίου κινήσεως μηχανώμενος ἐλευθερῶσαι καὶ ἀπολῦσαι τὸ ἑκούσιον, ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέγκλητον τὴν κακίαν.

дущаго суть слѣдствія этого clinamen. Необходимо, чтобъ существовала свободная воля, говоритъ Кантъ, потому что долгъ несомнѣнно существуетъ. Необходимо, чтобъ человѣкъ былъ свободнымъ, говоритъ Эпикуръ, потому что онъ состоитъ изъ атомовъ, а атомы всѣ свободны, ибо для того, чтобъ изгнать изъ души страхъ, необходимо избавить міръ какъ отъ необходимости ученыхъ физиковъ, такъ и отъ провидѣнія народныхъ божествъ.

ГЛАВА V.

Стоицизмъ.

Стоицизмъ, въ противоположность эпикуреизму, отвергаетъ случайность и утверждаетъ необходимую связь слѣдствія съ причиною. Физика, какъ фундаментъ стоической системы, и этика, какъ выводъ изъ началъ физики. Необходимая связь вещей и неизмѣнная послѣдовательность явленій. Оптимизмъ. Провидѣніе въ физическомъ смыслѣ слова. Одушевленность міра. Εἱμαρμένη. Строгая опредѣленность будущаго, дающая возможность предвидѣть и предвѣщать его, и неизбѣжность будущаго, отнимающая всякое значеніе у предвѣщаній—оракуловъ. Сужденіе Сенеки о неизбѣжности будущаго. Сужденіе Хризиппа о возможномъ и стремленіе его найти средину между необходимостію Демокрита и случайностію Эпикура. Свобода, какъ цѣль, а не какъ средство. Свобода стоическаго мудреца... Отступленіе отъ строгаго детерминизма, замѣчаемое у позднѣйшихъ стоиковъ. Заключеніе.

Эпикуръ, какъ мы видѣли, и началъ и кончилъ тѣмъ, что все въ великомъ и маломъ, въ цѣломъ и частяхъ предоставилъ судьбѣ безосновнаго, капризнаго случая. Какъ въ этомъ, такъ и во многихъ другихъ пунктахъ эпикурейцы не имѣли себѣ болѣе рѣшительныхъ и упорныхъ противниковъ, чѣмъ стоики, которые прежде всего категорически утверждали, что никакого случая нѣтъ и быть не можетъ, и что случай есть пустое слово, которое ничего не выражаетъ и которымъ мы только прикрываемъ наше незнаніе. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы говоримъ, что такое-то событіе

произошло случайно, то что иное это значитъ, какъ не то, что мы не знаемъ подлинныхъ причинъ, которыя его произвели [1])? Напримѣръ, работникъ беретъ заступъ и идетъ на работу. Копая землю, онъ находитъ кладъ. Мы говоримъ въ такомъ разѣ, что кладъ найденъ случайно [2]). Но развѣ тутъ есть то, что называютъ случаемъ, т. е. что либо неясное и неизъяснимое? Если работникъ копалъ въ этомъ именно мѣстѣ, а не въ другомъ, то у него на это была своя причина, свое особое побужденіе и основаніе, какъ равно свои основанія имѣлъ именно зарыть, а не при себѣ держать кладъ собственникъ его, и зарыть въ этомъ именно мѣстѣ, по причинѣ какого либо особаго его преимущества предъ другими. Впрочемъ, еслибы даже онъ не могъ сказать, почему собственно онъ отдалъ предпочтеніе этому мѣсту,— то это нисколько не мѣшало бы тому, чтобъ это предпочтеніе не имѣло себѣ причины и основанія: можетъ быть онъ не имѣлъ силы тащить свое сокровище дальше, можетъ быть боялся нести дальше, чтобъ не быть замѣченнымъ, застигнутымъ и т. п.; чтобы ни было тутъ причиною,—это безразлично, но причина непремѣнно такая или иная была, ибо *ничто не бываетъ безъ причины*. Это есть первая основная и незыблемая аксіома стоицизма. При ближайшемъ разсмотрѣніи, случай есть не что иное, какъ столкновеніе, встрѣча (ἐπέλευσις) двухъ рядовъ феноменовъ, изъ коихъ каждый детерминированъ причинною связію [3]), такъ что если бы мы знали законъ каждаго ряда и порядокъ его необходимаго раскрытія, то могли бы не только совершеннымъ образомъ изъяснить, но и точно предсказать ихъ встрѣчу. Два незнакомца идутъ съ противоположныхъ кон-

---

[1]) Crysipp. ap. Plutarch. De stoic repugn. 23. Τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας.

[2]) Сравн. Alex. Aphrod. De Fato.

[3]) См. цитату 1-ю изъ Плутарха.

цевъ и встрѣчаются въ узкой улицѣ. Это чистый случай, говоритъ простой человѣкъ; нѣтъ,—причина, говоритъ философъ, потому что еслибы вы знали намѣренія этихъ двухъ людей, мѣсто, изъ котораго они вышли, а также ихъ маршрутъ и скорость движенія каждаго, то сами могли бы безошибочно сказать напередъ и время и мѣсто, гдѣ они встрѣтятся. А если такъ, если ничто не происходитъ безъ причины, то это равносильно тому, что ничто не происходитъ по простому случаю; вмѣсто того, чтобъ быть какимъ-то властелиномъ надъ міромъ и надъ волею человѣческою, случай совсѣмъ не существуетъ и не можетъ существовать.

Кромѣ того, въ стоической философіи подлѣ аксіомы причинности, такъ сказать, въ качествѣ теоремы или корольарія къ ней, или наоборотъ, въ качествѣ еще высшей и болѣе общей гипотезы, стояла вѣра въ провидѣніе и въ міровой отъ вѣчности устроенный гармоническій порядокъ [1]). Но тамъ, гдѣ установленъ порядокъ, гдѣ все занимаетъ требуемое имъ спеціальное мѣсто и положеніе, тамъ не можетъ быть уже мѣста случаю,—что и старались доказать первые стоики. Доказать же это есть предметъ и задача физики. Вотъ почему въ системѣ стоиковъ физика или φυσιολογία составляла самую главную основополагающую часть, какъ это они и прямо высказывали. Въ сохраненныхъ Діогеномъ Лаэрціемъ выразительныхъ сравненіяхъ они говорятъ: философія въ цѣломъ подобна живому организму, въ которомъ логикѣ соотвѣтствуютъ кости и жилы, этикѣ—тѣлесная мякоть, а физикѣ—душа, или подобна яйцу, скорлупѣ котораго соотвѣтствуетъ логика, бѣлку—этика, а сердцевинѣ—физика, или, наконецъ, она можетъ быть уподоблена нивѣ или саду, при чемъ логика соотвѣтствуетъ оградѣ, этика—сбору плодовъ, а физика—плодородной почвѣ

[1]) Diog. Laert. VII, 147. Θεὸν δ' εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου καὶ τῶν ἐν κόσμῳ.

и родящимъ плоды растеніямъ [1]). Во всѣхъ этихъ сравненіяхъ физика уподобляется той части, которая есть или самая глубокая и внутренняя, или самая существенная и продуктивная. Мораль у стоиковъ есть не начало и основа, а, напротивъ, есть только выводъ изъ ихъ теоріи природы или вселенной. Это само собою понятно: если основная и всеобъемлющая максима стоической морали гласитъ, что „должно жить согласно съ природою“, или „должно во всемъ слѣдовать природѣ“, то, конечно, основоположницею и руководительницею всей морали можетъ и должна быть та наука, которая изслѣдуетъ и истолковываетъ всю природу, а вмѣстѣ съ тѣмъ выясняетъ и опредѣляетъ среди природы мѣсто, значеніе и назначеніе человѣка. И здѣсь, впрочемъ, какъ въ эпикуреизмѣ, наука есть средство для морали, какъ для своей цѣли; но между тѣмъ какъ у Эпикура мораль, бывъ найдена, налагаетъ свою властную руку на физику и заставляетъ ее принять въ свой составъ такія предвзятыя мнѣнія, какъ, напр., отрицаніе необходимости, у стоиковъ физика должна и формально и матеріально детерминировать мораль. Только позднѣйшіе стоики оттерли науку на задній планъ и даже не прочь были жертвовать ею и ея интересами въ пользу соображеній и интересовъ морали.

Итакъ, физика, вообще—наука, опредѣляетъ, какова та природа, которой долженъ слѣдовать человѣкъ, чтобъ достигнуть полнаго счастья въ жизни или обладанія высочайшимъ благомъ. Уже изъ одного этого положенія вытекаютъ весьма важныя слѣдствія для вопроса, который насъ занимаетъ. Мы уже замѣтили и теперь повторяемъ, что строгая наука

---

[1]) Diog. Laert. VII, 39.—Εἰκάζουσι δὲ ζῴῳ τὴν φιλοσοφίαν, ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκώδεσι (αἵματι καὶ σαρξί) τὸ φυσικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ ἠθικόν, ἢ πάλιν ᾠῷ,—τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν, τὰ δὲ μετὰ ταῦτα τὸ ἠθικόν, τὰ δ' ἐσωτάτω τὸ φυσικόν· ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ—τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν τὸ λογικόν, τὸν δὲ καρπὸν τὸ ἠθικόν, τὴν δὲ γῆν· ἢ τὰ δένδρα τὸ φυσικόν.

возможна только въ предположеніи, что вещи и событія согласованы взаимно, распредѣлены, упорядочены и подчинены неизмѣннымъ законамъ. Что моралистъ, какъ Эпикуръ, старается всячески отстранить эту необходимость, видя въ ней препятствіе для морали, это естественно и вполнѣ понятно; но философъ, который изучаетъ природу саму для себя хотябы съ тѣмъ, чтобъ потомъ подчинить ей человѣка, не можетъ такъ поступать. Уже потому, что онъ хочетъ изучить природу, т. е. познать ее, какъ законосообразную, открыть вездѣ въ ней законы, онъ предполагаетъ существованіе этихъ законовъ, ихъ неизмѣнность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и неизмѣнность самой природы. Это есть первый постулятъ всякаго ученаго естествоиспытателя, и его изслѣдованія, вмѣсто того, чтобъ опровергать, подтверждаютъ этотъ постулятъ и чѣмъ дальше, тѣмъ больше и полнѣе: чѣмъ дальше въ ширь и глубь подвигается его изслѣдованіе, тѣмъ больше онъ открываетъ правильности, порядка, связи, законосообразности въ вещахъ. Ежедневно солнце всходитъ и заходитъ, времена года слѣдуютъ одно за другимъ въ неизмѣнномъ порядкѣ [1]); живыя существа раждаются всегда отъ подобныхъ себѣ [2]), такъ что одна и таже универсальная жизнь циркулируетъ въ мірѣ постоянно и неизмѣнно [3]). Все удивительнѣйшимъ образомъ приспособлено ко всему: животное находитъ вблизи себя траву, которою оно должно кормиться, и воду, которую оно должно пить, и такъ какъ ему нужно защищаться отъ враговъ, то природа даетъ ему такое или иное оружіе. И какъ изумительно каждый органъ, каждая часть его тѣла приспо-

---

[1]) Diogen. Laert. VII, 151. 152. Seneca. Quaest. natur. VII, 1.

[2]) Diog. Laert. VII, 158.

[3]) Chrysipp. ap. Diog. Laert VII, 138. Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν... εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον. Stoici enim volunt Deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos. Цит. у Paвaссона—Essai sur le stoicisme.

соблены къ своимъ функціямъ,—ноги напр. для хожденія, глаза для зрѣнія, уши для слышанія! Все въ живомъ существѣ такъ комбинировано, связано, согласовано, пригарновлено, что оно можетъ жить, и жить по своему, какъ наилучше. Да и все въ природѣ открываетъ намъ высшую и совершенную премудрость, которая устроила все наилучшимъ образомъ. Міръ нашъ по истинѣ есть гармоническій, прекрасный, великолѣпный,—словомъ наилучшій [1]).

Такимъ образомъ уже бѣглое и общее наблюденіе природы должно было привести первыхъ физиковъ Стои къ признанію въ мірѣ, во-1-хъ, неизмѣнной послѣдовательности, непрерывной связности и точной, непогрѣшительной детерминаціи событій и, во 2-хъ, строго-взвѣшенной, премудрой преординаціи всѣхъ вещей къ благу. Первая изъ этихъ истинъ признана была Гераклитомъ, Демокритомъ, Анаксагоромъ и всѣми древними іонійскими физиками; вторую старались обосновать Сократъ, Платонъ, Аристотель, которые, впрочемъ, верховную причину міроваго порядка полагали внѣ міра въ существѣ высочайшемъ, сверхчувственномъ, премірномъ. Стоики не поднимались до такой высоты—ни до идеи блага Платона, ни до чистой энергіи или перводвижителя Аристотеля; ихъ мысль не выходила за предѣлы чувственнаго міра, такъ какъ все свое вниманіе они сосредоточивали на физикѣ, не заботясь о метафизикѣ [2]). Правда, подобно Сократу и Платону, и они признавали разумъ и провидѣніе въ мірѣ—(διοικεῖσθαι κόσμον κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν); но этотъ разумъ и это провидѣніе правятъ міромъ, находясь въ немъ-же, не выходя за предѣлы его сферы и не отдѣляясь отъ него; по ученію стоиковъ, не премірному

---

[1]) Сенека (ad Lucilium XLV) вполнѣ раздѣляетъ и одобряетъ мысль Платона, выраженную въ Тимеѣ словами: „bonus est (Deus) bono nulla cujusdam boni invidia est. Fecit itaque quam optimum potuit.

[2]) См. Ravaesson. Essai sur le stoicisme, p. 16, а также Essai sur la Metaphys. d' Aristote, t. II.

особому существу принадлежатъ, а самой природѣ имманентны провидящая премудрость, всесовершающее благо, всезиждущая чистая энергія. Міръ самъ по себѣ есть отъ начала живое и разумное существо, которое все производитъ по опредѣленному плану, порядку и мудрому предначертанію[1]). Первичная сущность его есть творческій огонь, художникъ всего сущаго и бывающаго—πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. Когда первоначальное напряженіе огня ослабѣваетъ, или когда онъ, успокоившись, какъ-бы отдыхаетъ въ тихой игрѣ, тогда появляется другая стихія—вода, а вмѣстѣ съ нею возникаетъ сѣмя или зачатокъ міра[2]). Міръ, слѣдовательно, начинается, когда появляется вода, или бываетъ κατακλυσμός, потому что вслѣдъ затѣмъ, по причинѣ дальнѣйшаго ослабленія напряженія, одна часть воды отвердѣвшая становится землею, а другая превращается въ пары и воздухъ; послѣ того сами собою появляются на землѣ растенія, животныя и люди. Животныя происходятъ изъ растеній, люди изъ животныхъ; все происходитъ изъ всего, и каждое сѣмя производитъ въ опредѣленномъ порядкѣ то, что оно должно производить. Потомъ эта творческая игра божественнаго огня прекращается, первоначальная стремительность его возстановляется, и тогда міръ, такъ сказать, весь расплавляется въ огнѣ и исчезаетъ, тогда наступаетъ ἐκπύρωσις τοῦ κόσμου. Ἐκπύρωσις знаменуетъ конецъ міра, κατακλυσμός—начало и возникновеніе его. Но божественный огонь снова начинаетъ свою игру, снова производитъ міръ, въ которомъ событія текутъ въ томъ самомъ порядкѣ, въ какомъ они текли прежде[3]). Такимъ то образомъ самая

---

[1]) Diog. Laert. VII. 138, 139. Οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν καὶ νοερόν... τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῶον ἄρ' ὁ κόσμος.

[2]) Seneca. Quaest. natur. III, 15.

[3]) Cicero. De natura deorum 11, 46, Сравн. Seneca. Quaest. nat. III, 29.—Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum mundus omnis ignosceret, quum humore consumpto,

измѣнчивость міра подчинена строгому закономѣрному порядку, и какъ каждый новый годъ повторяетъ правильную преемственность временъ прежняго года, такъ наступленіе новыхъ періодовъ и событій великаго года въ прежнемъ порядкѣ ручается за постоянство мірового порядка и за вѣчную неизмѣнность и неистощимость все изъ себя производящаго Божества...[1]). Эти мысли стоицизмъ заимствовалъ у Гераклита.

Итакъ, все въ мірѣ точно детерминировано, строго упорядочено, твердо установлено, недремлющее око вѣчнаго провидѣнія бдитъ надъ нимъ неуклонно и правитъ въ немъ всѣми безъ изъятія событіями, какъ великими, такъ и малыми, нигдѣ не оставляя мѣста случаю. Причины связываются съ причинами [2]), и всѣ вмѣстѣ образуютъ одну сплошную, неразрывную цѣпь неизмѣнной судьбы [3]). Стоики, какъ кажется, первые основали строгую теорію универсальнаго детерминизма. Провидѣніе есть скрытый внутренній смыслъ событій [4]), а судьба—fatum или εἱμαρμένη есть внѣшняя форма этого разума. Слово или воля провидѣнія (fatum) открывается въ мудрой ткани событій: все въ этой ткани

---

neque terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset; ita reliqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus videretur.

[1]) Diog. Laert. VII. 137. Λέγουσι δὲ κόσμον αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν.

[2]) Seneca. De providentia V. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit.

[3]) Seneca. Quaest. natural. II, 36. Quid enim intelligis fatum? Existima necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpit.

[4]) Diog. Laert. VII. 149.—Καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος,.. Ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος, καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.—Chrysip. ap. Plutarch. de commun. not. XXIV, et de Stoic. repug. XLVII, Οὐδὲ τοὐλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως ἢ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν.

связывается и переплетается другъ съ другомъ, все соотвѣтствуетъ одно другому, такъ что за измѣненіемъ въ одномъ пунктѣ слѣдуетъ измѣненіе во всѣхъ остальныхъ, и мудрецъ пальцемъ не можетъ двинуть безъ боязни опрокинуть всю вселенную [1]).

Однако, Лейбницъ не безъ основанія говоритъ, что fatum стоиковъ вовсе не такъ мраченъ, какъ его иногда представляли" [2]), потому что въ системѣ стоиковъ собственно разумъ управляетъ всѣми вещами, а фатумъ есть только способъ, которымъ осуществляется управленіе разума. Фатумъ стоиковъ есть тоже, что неизмѣнный порядокъ и неизбѣжная связь событій. Одно мѣсто изъ Цицерона показываетъ даже, каковы именно тѣ причины, изъ связи которыхъ образуется судьба. „Это суть причины дѣйствующія, но не тѣ, которыя необходимо что-либо производятъ своею собственною силою, какъ напр. огонь производитъ пламя, а такія причины, безъ которыхъ что-нибудь не можетъ произойти, или существовать. Между этими послѣдними причинами есть такія, которыя содержатъ въ себѣ подготовленіе дѣйствія и способствуютъ его возникновенію, хотя не съ абсолютною необходимостію, какъ напр. бесѣда бываетъ прямымъ поводомъ къ любви, а любовь—поводомъ къ преступленію. Изъ этого-то рода причинъ и ихъ связи, отъ вѣчности установленной, и составляется судьба стоиковъ [3]).

---

[1]) Plutarchi de com. not. XII.

[2]) Essais de Theodic... Praefatio Erdmann, p. 470, b.

[3]) Cicero. Topic. XV.—Causarum igitur genera duo sunt: unum, quod vi sua id, quod sub eam vim subjectum est, certo efficit, ut ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit, ut, si quis aes causam statuae velit dicere quod sine eo non potest effici. Hujus generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolida quodammodo, ut locus, tempus, materia, ferramenta, cetera generis ejusdem; alia autem praecursionem adhibent ad efficiendum et quaedam afferunt per se adjuvantia, etsi non necessaria, ut amori congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis noctitur.

Изъ этого опредѣленія видно, что причина стоическая есть скорѣе необходимое условіе, чѣмъ истинная производящая причина, хотя, съ другой стороны, въ ней не совсѣмъ отсутствуетъ дѣйственность, представляемая тѣми подготовленіями и предвареніями (praecursionem, adjuvantia) будущаго, о которыхъ упоминаетъ Цицеронъ. Она не производитъ будущаго, а только помогаетъ его наступленію, предуготовляетъ его, способствуетъ переходу его изъ возможности въ дѣйствительность. Весь внѣшній механизмъ судьбы сводится къ тому, что въ немъ событія, необходимыя для другихъ событій, связываются съ сими послѣдними; послѣднія не возможны безъ первыхъ, и первыя наступая подготовляютъ послѣднія, нося въ себѣ сѣмя будущаго. Такимъ-то образомъ все цѣпляется одно за другое, все связывается другъ съ другомъ; „настоящее, будучи результатомъ прошедшаго, въ тоже время чревато будущимъ“, какъ сказалъ бы Лейбницъ, а слѣдовательно „все, что происходитъ, содержитъ въ себѣ предвѣстіе о томъ, что произойдетъ, такъ что нѣтъ ни одного животнаго, встрѣча съ которымъ и движенія котораго чего-либо не означали, не предвѣщали“ [1]). Ничто не можетъ отклонить и измѣнить опредѣленій судьбы, ибо она не можетъ противорѣчить самой себѣ; противорѣчіемъ же было бы, еслибы она измѣняла или отмѣняла то, что ею самою рѣшено, установлено [2]). Итакъ все въ мірѣ необходимо, и то, что называется нами случайнымъ, таково лишь по отношенію къ нашему незнанію.

Но если такъ, то божество всепровидящее и всѣмъ управляющее знаетъ основанія, почему должно наступить такое именно событіе, а не другое; а зная будущее, почему не можетъ открывать его, кому захочетъ? Да и мудрецъ посредствомъ науки можетъ открывать въ насто-

---

[1]) Seneca. Quaest. natur. II, 32.

[2]) Seneca. Quaest. natur. II, 36. Sapientis quoque viri negatis sententiam posse mutari: quanto magis Dei?

ящемъ сѣмена или зачатки будущаго. Однимъ словомъ, знаніе и предвозвѣщеніе будущаго представляетъ нѣчто вполнѣ возможное и весьма вѣроятное [1]). Хризиппъ, говоритъ Цицеронъ, написалъ двѣ книги de divinatione, главная мысль которыхъ такая: „если есть боги, то есть также и люди, которые по ихъ внушенію могутъ представить будущее“ [2]). Будущее, слѣдовательно, несомнѣнно потому, что боги его знаютъ и предвѣщаютъ, а если несомнѣнно, то и необходимо [3]). Стоики рѣшительно отказываются допустить вмѣстѣ съ Аристотелемъ и Эпикуромъ, что при двухъ противорѣчащихъ сужденіяхъ о будущихъ событіяхъ, оба они могутъ быть какъ истинными, такъ и ложными, и что ложность же одного не дѣлаетъ необходимо истиннымъ другое, и наоборотъ. Нѣтъ, утверждаютъ они, уже въ настоящую минуту одно изъ такихъ предложеній есть необходимо истинное, а другое необходимо ложное [4]).

Однако, уже Карнеадъ въ свое время возражалъ стоикамъ, что предсказаніе будущаго не служило бы ни къ чему, если бы люди нисколько не могли измѣнять будущаго, какъ неизбѣжнаго и неизмѣннаго. „Къ чему, говоритъ Цицеронъ, могли консулу Фламинію послужить предсказанія и авспиціи, которыя не совѣтовали ему вступать въ сраженіе? Развѣ онъ не былъ бы побѣжденъ, если бы ихъ послушался? Одно изъ двухъ: или его войско разбито не по опредѣленію судьбы, или, если по опредѣленію судьбы, тоже самое должно было бы случиться и тогда, если бы онъ послушался предвѣстій“ [5]). Сенека ставитъ этотъ самый вопросъ такъ: „какой смыслъ имѣютъ, къ чему могутъ служить умилостивленія, жертвы,

---

[1]) Diog. Laert. VII, 149. Καὶ μὴν μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι. Сравн. Seneca. Quaest. natur. II, 32.

[2]) De divinatione 1, 3; II, 7.

[3]) Cicero. De Fato X.

[4]) Cicero. De Fato X.

[5]) Cicero De divinatione II, 8.

если опредѣленія судьбы неизмѣнны"? И отвѣчаетъ такимъ образомъ: „развѣ не могутъ быть допущены такія событія, которыя только условно стоятъ во власти судьбы, т. е. такія, благопріятный исходъ которыхъ связывается съ обѣтами и молитвами смертныхъ? Въ такомъ разѣ обѣты и молитвы входятъ въ планъ самой судьбы и составляютъ часть ея, а не стоятъ съ нею въ противорѣчіи. Но говорятъ: событіе или должно случиться, или не должно случиться; если должно случиться, то оно случится, хотя бы вы не дали и не выполнили никакого обѣта; а если не должно случиться, то оно не случится, не смотря ни на какіе обѣты и моленія. Но эта диллема ложна, потому что альтернатива ея допускаетъ средину. И я согласенъ, что событіе должно случиться,— но должно только подъ условіемъ, если будутъ даны и выполнены обѣты. Мнѣ могутъ возразить, что точно также и то, будутъ ли даны и выполнены обѣты, или не будутъ, необходимо и содержится въ планѣ судьбы. Чтожъ? Я согласенъ, что и человѣческіе обѣты входятъ въ планъ судьбы, и въ такомъ разѣ, конечно, они также неизбѣжны, какъ и все остальное. Судьба напр. такому-то опредѣлила быть мудрецомъ, если онъ будетъ заниматься наукой; но таже судьба опредѣлила ему, что онъ долженъ предаться всецѣло наукѣ,—и онъ ей предается. Другой долженъ стать богатымъ, если будетъ плавать по морю; но таже судьба, которая обѣщаетъ ему богатство, хочетъ также, чтобы онъ пустился въ море, и онъ пустится. Тоже самое приложимо и къ молитвамъ съ обѣтами. Этотъ человѣкъ избѣгнетъ опасности, если умилостивительными жертвоприношеніями отвратитъ отъ себя угрозы неба. Но эти умилостивительныя дѣйствія тоже входятъ въ планъ судьбы, и они тоже будутъ совершены" [1]). Изъ этой трактаціи легко усмотрѣть, что Сенека сначала готовъ допустить, что въ кондиціональномъ положеніи наступленіе событія колеблется между да

[1]) Seneca. Quaest. natur. II, 35—38.

и нѣтъ, стоя въ зависимости отъ наступленія или ненаступленія условія, вслѣдствіе чего и сама судьба становится колеблющеюся, обоюдною, двусмысленною; но потомъ спохватившись поправляется, и безъ колебаній соглашается, что въ планъ судьбы входитъ также и выполненіе или невыполненіе условія и такимъ образомъ совсѣмъ уничтожаетъ свободность судьбы, возстановляетъ ея точность и непреложность. Выходитъ, слѣдовательно, что даже мы люди и притомъ въ такихъ повидимому свободныхъ дѣйствіяхъ, какъ молитвы и обѣты, или занятіе наукой, не независимы отъ опредѣленій судьбы.

Слѣдуетъ ли однако изъ этого, что стоики безусловно отрицали всякую власть человѣка надъ своими дѣйствіями? Сенека, вслѣдъ за вышеприведенною трактаціею, прямо говоритъ, что „и при властительствѣ надъ нами судьбы, нѣчто остается въ нашей волѣ и власти“ [1]). Цицеронъ же говоритъ, что и Хризиппъ пытался найти и держать средину [2]) между необходимостію Демокрита и Эмпедокла и контингенціею эпикурейцевъ и академиковъ, а, по словамъ Лейбница [3]), даже Клеанеъ—учитель Хризиппа, стоя за детерминированную истину относительно будущихъ событій, въ то же время отрицалъ ихъ безусловную необходимость. Въ одномъ мѣстѣ [4]) Цицеронъ даже хотѣлъ уяснить, въ чемъ именно состояла Хризипповская средина; но это мѣсто, по мнѣнію I. Липса (въ его Philosophie stoicienne), явно испорчено, между тѣмъ какъ Авлъ Геллій [5]) сохранилъ намъ цѣликомъ разсужденіе этого стоическаго философа. Вотъ вкратцѣ его содержаніе. Судьба есть неизбѣжная и необ-

[1]) Seneca. Quaest. natur. II, 38. Manente fato, aliquid est in nostro arbitrio.

[2]) De fato XVII. Chrysippus, tanquam arbiter honorarius, medium feriri voluisse.

[3]) Theodicée II, 322.

[4]) De Fato XVIII, XIX.

[5]) Noct. Att. lib. 6, c. 2.

ходимая связь событій. Противъ нея возражали, что при допущеніи ея, всѣ дѣйствія нашей воли становятся необходимыми и что преступники, какъ необходимо дѣлающіе зло, не подлежатъ наказанію. На это Хризиппъ отвѣчалъ, что зло происходитъ отъ первоначальной конституціи душъ, которая составляетъ самый главный элементъ въ необходимомъ фатальномъ сцѣпленіи событій, и что люди съ хорошею природною конституціей успѣшнѣе отражаютъ силу внѣшнихъ впечатлѣній и вліяній, между тѣмъ какъ тѣ, природные недостатки которыхъ не исправлены воспитаніемъ, не имѣя силъ противиться, всецѣло подчиняются этимъ вліяніямъ. При этомъ онъ (согласно съ Цицерономъ) различалъ между причинами главными и побочными и прибѣгалъ къ подобію цилиндра, поворотливость и скорость котораго, или легкость въ движеніи зависитъ главнымъ образомъ отъ его формы; онъ не двигался бы такъ легко и быстро, если бы онъ былъ неровный, негладій, угловатый. Но и онъ нуждается во внѣшнемъ толчкѣ, чтобъ придти въ движеніе. Подобнымъ образомъ и душа нуждается въ возбужденіи чувственными предметами, но воспринимаетъ она эти возбужденія или впечатлѣнія и отвѣчаетъ на нихъ сообразно съ тою конституціею, которую имѣетъ первоначально, или въ данное время. Такимъ образомъ, мнѣніе Хризиппа сводится на различеніе между внутреннею произвольностію и внѣшнею необходимостію: цилиндръ въ самомъ себѣ имѣетъ причину фигуры своего движенія, ибо если бы онъ былъ конусомъ, вмѣсто цилиндра, то фигура и скорость его движенія была бы совсѣмъ иная; слѣдовательно, въ его движеніи есть нѣчто, что́ и отъ него самого зависитъ.

Но въ томъ самомъ мѣстѣ изъ Цицерона, на которое указываетъ Лейбницъ, дается болѣе точное опредѣленіе того, что лежитъ въ нашей власти. Отъ насъ самихъ исходитъ, отъ нашей воли зависитъ assensio—согласіе и несогласіе съ идущими отвнѣ впечатлѣніями и побужденіями.

„Не въ волѣ, говоритъ Боэцій, но въ сужденіи воли стоики полагали ея свободу, и не въ воображеніи, а въ инклинаціи воображенія; въ этомъ-то собственно пунктѣ мы сами виновники нѣкоторыхъ нашихъ дѣйствій, а не простые только спутники ихъ или хвосты. Такимъ-то образомъ они стараются сохранить свободу воли [1]). Но, говорятъ они въ тоже время, единственно зависящія отъ нашей воли вещи суть тѣ, которыя сила судьбы исполняетъ и совершаетъ посредствомъ насъ самихъ и чрезъ нашу же волю, ибо говорятъ, сама воля наша не зависитъ отъ насъ, но мы хочемъ или не хочемъ только того, что судьба намъ опредѣляетъ, такъ что наша воля опять таки оказывается зависимою отъ судьбы, и это на томъ основаніи, что, съ одной стороны, нѣкоторыя дѣйствія по нашей волѣ нами самими и въ насъ самихъ совершаются, а съ другой стороны—сама-то воля наша подчинена судьбѣ и мы дѣйствуемъ произвольно лишь потому, что судьба такъ требуетъ, т. е. побуждаемые необходимостію. Вотъ какъ, измѣняя значеніе термина свободной воли, стоики стараются невозможнымъ образомъ соединить и примирить необходимость съ тѣмъ, что̀ зависитъ отъ нашей воли [2]).

---

[1]) Boetius in libris de interpraet. sect. 1. III. p. 300.—Non in voluntate, sed in judicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis propensione consistit, atque ideo quarumdam actionum nos ipsi principia non sequaces sumus... Liberum voluntatis arbitrium custodire conantur.

[2]) Boetius in lib. de interpraet. p. 368.—Sed illa (dicunt) esse sola in nobis et ex voluntate nostra, quaecunque per voluntatem nostram et per nos ipsos vis fati complet ac perficit; neque enim, inquiunt, voluntas nostra in nobis est, sed idem volumus idemque nolumus, quicquid fati necessitas imperavit, ut voluntas nostra quoque ex fato pendere videatur, ita quoniam per voluntatem nostram quaedam ex nobis fiunt et ea quae fiunt in nobis fiunt, quoniamque voluntas ipsa ex necessitate fati est, et quae nos nostra facimus voluntate, quia necessitas imperavit, ea ipsa impulsi facimus necessitate. Quare hoc modo significationem liberi arbitrii permutantes necessitatem et id quod in nobis est conjungere impossibiliter et copulare contendunt.

Съ другой стороны, Хризиппъ, по свидѣтельству Цицерона, велъ долгій споръ съ однимъ изъ послѣднихъ представителей мегарской школы Діодоромъ Кроносомъ о природѣ возможнаго. Діодоръ говорилъ, что возможно только то, что̀ истинно, или по крайней мѣрѣ будетъ истиннымъ—quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Утверждать это значитъ полагать, что все, что̀ не случается, невозможно, а слѣдовательно и необходимо, чтобъ оно не случалось, и въ такомъ случаѣ, очевидно, возможное отождествляется съ необходимымъ. Хризиппъ не желаетъ такъ далеко идти и говоритъ: „все, что̀ можетъ исполниться, есть возможное, хотя-бы оно и не исполнилось въ дѣйствительности“ [1]). Плутархъ тоже усвоетъ ему это мнѣніе [2]) и прибавляетъ, что это опредѣленіе возможнаго не согласуется вполнѣ съ доктриною судьбы. Ничто не происходитъ, кромѣ событій, которыя предопредѣлены судьбою; слѣдовательно, возможно только то, что должно непремѣнно произойти, а все то, что не происходитъ, въ дѣйствительности невозможно. Признавая же возможными и такія событія, которыя не наступаютъ въ дѣйствительности, Хризиппъ, какъ кажется, желалъ сдѣлать нѣкоторую уступку простому общечеловѣческому смыслу, который не доходитъ до такого самоотреченія, чтобъ считать невозможнымъ все то, что не случается въ дѣйствительности. Но уяснилъ ли онъ себѣ, какъ именно слѣдуетъ представлять возможное такъ, чтобъ оно не сливалось съ необходимымъ, но рѣзко отъ него отличалось? По всѣмъ соображеніямъ,— нѣтъ. Да и никто изъ стоиковъ не умѣлъ должнымъ образомъ отвѣтить на это возраженіе, которое часто имъ ставили. Лейбницъ, насколько извѣстно, первый точно различилъ возможное отъ необходимаго и показалъ, что это, вытекающее изъ глубокихъ основаній, различеніе сохраняетъ свою полную силу даже въ томъ предположеніи, если

[1]) De Fato VII—IX.

[2]) De Stoic. repugn. XLVI. Πᾶν τὸ ἐνδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι κἂν μὴ μέλλῃ γενέσθαι.

все въ мірѣ напередъ предрасчислено, предустановлено и строго детерминировано.

Итакъ, стоики не прочь были согласиться, что область возможности все таки болѣе широка, чѣмъ область судьбы и необходимости. Судьба наша, впрочемъ, не всецѣло слагается изъ вліяній и воздѣйствій на насъ внѣшнихъ вещей, но не мало обусловливается также внутренними особенностями нашей собственной природы. Присущее намъ чувство внутренней произвольности, свидѣтельствуя о нашей относительной независимости отъ внѣшнихъ вещей, ничего не говоритъ о нашей независимости внутренней, оставляя послѣднюю во всей ея цѣлости. Наши дѣйствія зависятъ отъ климата, въ которомъ мы живемъ [1]), отъ воспитанія, отъ обычнаго теченія и строя нашей жизни и нашихъ мыслей, а также отъ состоянія нашего тѣла, его органовъ, мускуловъ, нервовъ [2]). Наши дѣйствія, вообще, зависятъ отъ нашей конституціи, а чрезъ ея посредство отъ цѣлой вселенной, и потому подчиняются законамъ судьбы и планамъ провидѣнія.

Но почему же это, спрашивается, люди обыкновенно усвояютъ себѣ почти полную независимость, почему вѣрятъ, что будущія дѣйствія зависятъ отъ нихъ самихъ, и, сдѣлавши то или иное, увѣрены, что могли бы поступить и совсѣмъ иначе?—Это, отвѣчаютъ стоики, по очень простой причинѣ,—по своему незнанію: они не знаютъ ни своихъ внутреннихъ детерминацій, ни связи этихъ детерминацій съ порядкомъ внѣшняго міра. Если бы люди знали все это, то они знали бы также, что все предусмотрѣно, все связано въ опредѣленномъ строгомъ порядкѣ, и что свобода состоитъ не въ неопредѣленности воли, которая совсѣмъ

---

[1]) Cicero. De Fato. IV.

[2]) Cicero. De Fato. XVIII, XIX.

не мыслима, а, напротивъ, въ самой строгой, полной и всесторонней детерминаціи. Свобода для насъ есть не средство, а цѣль; она не есть особая сила или способность, которою пріобрѣтается добродѣтель, но есть самая добродѣтель, притомъ добродѣтель самой высокой степени. Одинъ только мудрецъ есть свободный и независимый, не смотря на то, что и онъ наравнѣ съ богами и всѣми людьми подчиненъ божественной необходимости. Какъ же это и почему?—Потому что онъ такъ высоко поднимается своею мыслію, такъ полновластно господствуетъ надъ всѣми своими стремленіями и желаніями, что принимаетъ добровольно и охотно все, что́ судьба ему посылаетъ и чего провидѣніе отъ него требуетъ. Онъ знаетъ, что все, происходящее внѣ его и случающееся съ нимъ самимъ,—хорошо, и потому все онъ встрѣчаетъ съ радостію и готовностію принять, какъ желаемое и ожидаемое. Онъ независимъ, потому что ничто его не можетъ приневолить къ чему-нибудь и поработить себя, такъ какъ онъ самъ все принимаетъ добровольно и охотно [1]); онъ свободенъ, потому что можетъ дѣлать все, что́ пожелаетъ, такъ какъ онъ желаетъ лишь того, чего требуетъ и что допускаетъ судьба и провидѣніе. Онъ есть лучшій полноправный и полновластный членъ божественнаго государства [2]), законы котораго хорошо знаетъ, ихъ одобряетъ, признаетъ и имъ всегда повинуется, онъ гражданинъ міра, согражданинъ богамъ и равенъ съ ними [3]). Сенека, впрочемъ, какъ кажется, не несогласно съ духомъ основателей стоицизма, говоритъ, что мудрецъ даже превосходнѣе Юпитера, такъ какъ Юпитеръ мудръ по природѣ,

---

[1]) Seneca. Ad Lucil. 107. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.. Quaest. nat. III. poem. Liber autem est, qui servitutem effugit. Deo servire liberatus est.

[2]) Cicero. De Leg. 1, 7; De finibus IV. 3; De natura deorum. II, 62.

[3]) Seneca ad Lucilium XXXI. Par Deo surges..

между тѣмъ какъ человѣкъ самому себѣ, т. е. собственнымъ усиліямъ обязанъ своею мудростію [1]). Но значитъ ли это, что, по мысли Сенеки, человѣкъ обладаетъ способностію пріобрѣтать особыя нравственныя качества, которыя можетъ вмѣнять себѣ въ заслугу? По буквѣ фразы,—да; но настоящій смыслъ этой фразы таковъ: мудрецъ, изъ человѣка ставшій богомъ, возбуждаетъ бо́льшее удивленіе, чѣмъ богъ, потому что онъ подвинулся впередъ, поднялся изъ низшей ступени на высшую, между тѣмъ какъ боги обладаютъ мудростію по природѣ; и чѣмъ болѣе необычайна эта эволюція мудреца, тѣмъ болѣе она удивительна. Притомъ же Юпитеръ не есть богъ въ универсальномъ и абсолютномъ смыслѣ слова, а есть одна изъ обожествленныхъ силъ природы [2]), такая же часть міроваго цѣлаго, какъ и человѣкъ, а не всеобъемлющій принципъ міра; онъ только одинъ изъ многихъ боговъ, а не богъ всеобъемлющій. Сенека не говоритъ, что мудрецъ больше, чѣмъ богъ, ибо это равносильно было бы утвержденію, что часть больше цѣлаго, а говоритъ только, что малая и слабая часть, если она сдѣлается великою и мощною представительницею цѣлаго, всего, болѣе удивительна, интересна и прекрасна, нежели такая другая часть, которая, будучи прекрасна отъ начала сразу, пребываетъ неизмѣнно въ своей первоначальной красотѣ, нисколько ея не увеличивъ. Выраженіе Сенеки, слѣдовательно, не содержитъ въ себѣ мысли о какой-либо способности человѣка въ полномъ смыслѣ оригинальной и самостоятельной.

Таково было ученіе первыхъ стоиковъ о свободѣ воли.

---

[1]) Цит. у Равессона. Essai sur le stoïcisme. p. 79.

[2]) Diog. Laert. VII, 147.—Δία μὲν γαρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ τὴν αἴτιός ἐστιν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ, καί Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρόν, καὶ Δήμητρα κατὰ τὴν εἰς γῆν.

Но позднѣйшіе стоики, которые отдавались моральнымъ интересамъ и изслѣдованіямъ въ ущербъ теоретическимъ и научнымъ, должны были въ гораздо большей степени признать свободу и независимость человѣка, хотя и они не считали ее полною и совершенною. Эпиктетъ, напр., различаетъ между вещами, которыя зависятъ отъ насъ, и такими, которыя не зависятъ: не зависятъ отъ насъ—здоровье, болѣзнь, богатство; отъ насъ зависятъ—мнѣніе, или убѣжденіе, желаніе, намѣреніе, распорядокъ мыслей [1]). Это вмѣстѣ съ тѣмъ суть единственныя вещи, о которыхъ мы можемъ знакомиться, и снисканіе которыхъ намъ предписывается. Но если намъ вмѣняется въ обязанность ихъ снискивать, если онѣ отъ насъ зависятъ, то мы, конечно, имѣемъ власть надъ нашими мыслями и намѣреніями, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣемъ также и нѣкоторую независимость по отношенію къ внѣшнему міру. Въ концѣ Эпиктетовой ручной книги [2]) между прочимъ приведены слѣдующіе стихи изъ гимна Клеанѳа: „Юпитеръ и ты, судьба, приведите меня туда, гдѣ вы опредѣлили мое мѣсто; я послѣдую за вами безъ колебанія, а если откажусь слѣдовать, то буду виновенъ“. Эпиктетъ, повидимому, думаетъ, что согласіе или несогласіе вашихъ мыслей и намѣреній съ опредѣленіями судьбы зависитъ отъ нашей власти и воли. Первые стоики, не исключая и Клеанѳа, вмѣсто этого сказали бы: нѣтъ, даже это не въ нашей власти, потому что наша воля зависитъ отъ нашей природы, природа же наша, какъ и все остальное, находится во власти судьбы и ея неизменныхъ опредѣленій. Если наши мысли согласуются со всею совокупностію вещей, то это наше счастье, въ противномъ случаѣ мы неизбѣжно несчастны; но и въ томъ и другомъ случаѣ ничто не зависитъ отъ насъ, ибо неза-

---

[1]) Ἐγχειρίδιον—I.

[2]) Ibidem. LII.

висимо отъ насъ судьба сама все совершаетъ, она же даетъ намъ нашу внутреннюю конституцію; посему, если и есть вещи, которыя зависятъ отъ насъ, то мы сами зависимъ отъ судьбы, и если съ нашей стороны возможно даже противленіе судьбѣ, то и это противленіе входитъ въ планъ и порядокъ высшаго провидѣнія.

Итакъ, въ началѣ стоицизмъ, во имя интересовъ строгой науки, утверждаетъ универсальное, неизмѣнное, безуклонное господство судьбы и отрицаетъ власть человѣка надъ своими дѣйствіями; но позднѣе, когда интересы морали взяли перевѣсъ надъ интересами физики, Эпиктетъ признаетъ извѣстную власть человѣка, по крайней мѣрѣ, надъ своими мыслями и намѣреніями. Наши внѣшнія дѣйствія не зависятъ отъ насъ, но наши намѣренія зависятъ, и интенція и есть то, что, по ученію Клеанѳа и Хризиппа, собственно сообщаетъ нравственную цѣну нашимъ поступкамъ. Однако, это не значитъ, что позднѣйшіе стоики стоятъ въ прямомъ противорѣчіи съ первоначальными. Между тѣми и другими есть, конечно, различіе, но различіе только въ степени: первые преимущественно имѣли въ виду неизмѣнный міровой порядокъ, а позднѣйшіе—человѣка съ его относительно-свободною нравственною дѣятельностію; не какъ для первыхъ необходимость міроваго порядка не была исключительно только внѣшнею, механическою, такъ для позднѣйшихъ человѣческое поступленіе не было безусловно свободнымъ и независимымъ: такая полная независимость, казалось даже этимъ послѣднимъ, прямо благопріятствуетъ допущенію случая,—нелѣпости, достойной лишь Эпикура и его школы.

ГЛАВА VI.

Трактаты de Fato.

Трактатъ Цицерона, представляющій резюме спора меду Хризиппомъ и Карнеадомъ. Точки соприкосновенія въ ученіи того и другаго; различіе. Мнѣніе самого Цицерона. Трактатъ Плутарха, почти повторяющій доктрину Аристотеля. Трактатъ Александра афродисійскаго, представляющій въ себѣ соединеніе всѣхъ аргументовъ противъ непреложной необходимости судьбы и въ пользу свободы воли. Ученіе Плотина, примиряющее свободу съ необходимостію посредствомъ идеи гармоніи и красоты. Трактатъ Гіерокла, достигающій такого же примиренія посредствомъ идеи справедливости. Общій обзоръ ученія язычества. Переходъ къ ученію христіанскому.

Ученіе о судьбѣ занимало столь видное мѣсто въ стоической философіи и имѣло для нравственнаго поступанія такое важное всеопредѣляющее значеніе, что не могло не обратить на себя вниманія и другихъ философскихъ школъ, и вслѣдъ затѣмъ не подпасть тщательному изслѣдованію строгой критикѣ и опроверженію. Въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что, начиная съ Хризиппа, почти всѣ философы религіозныхъ школъ пишутъ особые трактаты de fato или περὶ εἱμαρμένης. Можно сказать, что въ эпоху упадка греческаго и римскаго язычества большая часть философскихъ споровъ велась главнымъ образомъ на почвѣ этого вопроса, вплоть до возрожденія метафизики въ александрійской школѣ. Мало того, наклоненіе мышленія въ эту сторону было такъ сильно, что перешло даже въ христіанскую теологію: послѣ того, какъ Ѳома Аквинатъ посвятилъ вопросу о судьбѣ значительную трактацію въ своей Summa theologia[1]), многіе богословы стали слѣдовать его примѣру, и спеціальные

*) См. Труды Кіевск. дух. Академіи, м. декабрь 1890 г.

[1]) Pars 1-ma, Quaest. CXVI.

трактаты de fato продолжали появляться до конца XVI вѣка, если не далѣе [1]).

Между трактатами о судьбѣ особеннаго вниманія заслуживаютъ три, изъ коихъ одинъ принадлежитъ Цицерону другой Плутарху, третій Александру афродисійскому. Изъ нихъ первые два представляютъ академію и передаютъ намъ въ существенныхъ моментахъ и чертахъ Карнеадову тонкую критику ученія Хризиппа, а послѣдній воспроизводитъ въ цѣлостномъ обзорѣ тѣ аргументы противъ стоической необходимости и судьбы, которые были обычны у позднѣйшихъ послѣдователей Аристотеля. Почти одновременно съ этимъ возникаетъ въ Александріи новая метафизика, очень смѣлая и выспренняя, хотя не менѣе также темная, мистическая, и одинъ изъ важнѣйшихъ представителей ея Плотинъ цѣлыхъ три книги третьей Эннады посвящаетъ тому же вопросу о свободѣ человѣка по отношенію къ провидѣнію и судьбѣ, а Гіероклъ пишетъ особый цѣлый трактатъ о судьбѣ изъ семи книгъ. Это были послѣднія попытки рѣшенія даннаго вопроса на зыбкой почвѣ дряхлѣющаго и умирающаго язычества. Цицероновъ трактатъ de fato, не смотря на темноту и пробѣлы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, представляютъ вкратцѣ, по всѣмъ соображеніямъ, вполнѣ вѣрно критику Карнеада, направленную противъ Хризипповой судьбы. Изъ всего, что дошло до насъ, это есть самый важный и самый полный памятникъ доктринъ этихъ двухъ философовъ въ ихъ взаимномъ отношеніи. Весьма вѣроятно, что Цицеронъ и въ этомъ случаѣ, какъ во многихъ другихъ, имѣлъ скромную роль вѣрнаго ученика, точнаго передатчика доктрины учителей. Этимъ обстоятельствомъ больше всего объясняется, быть можетъ, и то, что самый слогъ Цицерона въ этомъ сочиненіи, отражая въ себѣ логическую утонченность школы, необычайно сухъ, тяжелъ и неровенъ.

---

[1]) Для примѣра можно указать на одно изъ позднѣйшихъ—De Fato. Lib. IX. Serennio auctore. Venduh. 1568.

Хризиппъ твердо стоитъ въ томъ мнѣніи, что все происходитъ отъ предшествующихъ причинъ и ими однѣми вполнѣ изъясняется и что ничто въ мірѣ не ускользаетъ отъ этого необходимаго сцѣпленія, лежащаго во власти непреложной судьбы, хотя въ то время ему желалось бы и за человѣкомъ, за его волею, сохранить нѣкоторую активность: Карнеадъ, несогласный съ этою доктриною Епикура о произвольности атомовъ и объ истинѣ будущаго, ставитъ своею задачею опровергнуть какъ ту, такъ и другую, а затѣмъ обосновать свою собственную теорію свободы человѣческой воли.

Хризиппъ училъ, что въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть никакого случая, что всѣ событія изъясняются изъ предшествующихъ причинъ, и что эта причинная связь заставляетъ допустить установившую ее и держащую ее судьбу[1]). Учитель Цицерона Посидоній былъ такого же мнѣнія. Но Цицеронъ находитъ это мнѣніе нелѣпымъ и спрашиваетъ: развѣ по неизбѣжному опредѣленію судьбы у пирата Икадія должна была переломаться нога, когда, напротивъ, она переломлена была отвалившимся камнемъ пещеры, въ которой онъ укрылся? Развѣ его нога непремѣнно была бы переломлена и тогда, если бы онъ не вошелъ въ эту пещеру? Явно, что нѣтъ, и это былъ простой случай, что пиратъ находился въ пещерѣ какъ разъ въ то мановеніе, когда отвалился и упалъ камень. Поэтому, и вообще природа и случай достаточны для изъясненія событія „и зачѣмъ вводить еще каку-то судьбу, когда и безъ нея можно изъяснить всѣ вещи, относя ихъ къ природѣ или случаю“?[2]).

Но, говоритъ Хризиппъ, Икадій вовсе не случайно вошелъ въ эту пещеру какъ разъ въ то время, когда долженъ былъ упасть камень, ибо всѣ наши рѣшенія и дѣйствія зависятъ отъ нашего характера, а характеръ въ свою очередь

---

[1]) De Fato III.

[2]) De Fato III. Quid ergo attinet inculcare fatum, quum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur?

зависитъ отъ климата, въ которомъ мы родились и взросли"[1]). Пусть такъ, отвѣчаетъ устами Цицерона Карнеадъ; но развѣ изъ этого слѣдуетъ, что мы не имѣемъ никакой власти надъ нашимъ характеромъ? Физіогномистъ Зопиръ не говорилъ ли о Сократѣ, что онъ долженъ быть грубіаномъ и тупицей, такъ какъ у него глотка не вогнутая, и кромѣ того женолюбивымъ, надъ чѣмъ особенно подсмѣивался Алкивіадъ? Сократъ, значитъ, получилъ отъ природы наклонность къ тупому грубіанству и развратничеству; и однако онъ не былъ ни грубіаномъ, ни развратникомъ, и, слѣдовательно, могъ преобразовать свой характеръ. Но если онъ могъ, то и каждый изъ людей можетъ подобно ему измѣнить полученные отъ природы задатки; слѣдовательно, мы не рабы своей природы, потому что, напротивъ, можемъ подчинить ее и держать въ своей власти. Положеніе Хризиппа такимъ образомъ должно быть рѣшительно отвергнуто.

Но если и такъ,—значитъ ли это, что воля человѣческая дѣйствуетъ безъ причины, что она опредѣляется къ дѣйствованію исключительно изъ самой себя, безъ всякихъ основаній и побужденій? Таково мнѣніе Эпикура[2]). Съ нимъ во всей его цѣлости и строгости, конечно, никакъ нельзя согласиться; но оно допускаетъ нѣкоторое ограниченіе и исправленіе. „Съ тѣмъ, конечно, нельзя не согласиться, что никакое движеніе не происходитъ безъ причины, но въ тоже время нельзя признать, что все происходящее производится предшествующими причинами, потому что наша воля не имѣетъ для себя предшествующихъ внѣшнихъ по отношенію къ ней причинъ. Поэтому мы злоупотребляемъ языкомъ и обычнымъ смысломъ рѣчи, когда, говоря о комъ-либо, что онъ желаетъ или не желаетъ чего-нибудь безъ причины, разумѣемъ это въ абсолютномъ смыслѣ. Когда мы говоримъ безъ причины, то это значитъ безъ причины предшествующей, внѣшней, а не безъ какой бы-то

---

[1]) De Fato IV.

[2]) De Fato XI.

ни было причины. Вѣдь, когда мы говоримъ, что сосудъ пустъ, то мы не разумѣемъ абсолютную пустоту физиковъ, которая есть чистое ничто, а хочемъ только сказать, что сосудъ не наполненъ ни водою, ни виномъ, ни масломъ: точно также, когда мы говоримъ, что душа движется безъ причины, то мы имѣемъ въ виду сказать только, что она движется безъ предшествующей внѣшней причины, а не абсолютно безъ всякой причины. Подобнымъ образомъ и объ атомѣ, который движется въ пустотѣ, влекомый своею тяжестію, можно сказать, что онъ движется безъ причины, потому что и тутъ не присоединяется никакая причина отвнѣ. Но и здѣсь, чтобъ не подвергнуться осмѣянію физиковъ за допущеніе событій безпричинныхъ, слѣдуетъ быть точнымъ въ выраженіи и говорить, что сама природа атома такова, что онъ движется силою собственной тяжести и что это единственно и есть причина его движенія. Подобнымъ образомъ не должно предполагать и искать никакой внѣшней причины для произвольныхъ движеній души, потому что этого рода движенія имѣютъ въ самихъ себѣ такую природу, которая находится въ нашей власти и намъ повинуется; но это не значитъ еще, что они обсолютно-безпричинныя, такъ какъ сама природа нашей души есть ихъ причина“ [1]).

Очевидно, что Карнеадъ не допускаетъ абсолютной индетерминаціи Эпикура; даже воля наша, по его мнѣнію, не можетъ быть мыслима, какъ абсолютно-безпричинная; нѣтъ, она всегда имѣетъ себѣ причину, только эта причина есть внутри ея самой лежащая, именно, есть ея собственная природа. Но и Хризиппъ былъ очень близокъ къ этой мысли, такъ какъ и онъ допускалъ внутреннюю произвольность, съ тѣмъ лишь ограниченіемъ, что она постоянно стоитъ въ согласіи съ судьбою и ею обусловливается: мы, училъ онъ, въ нашихъ дѣйствіяхъ зависимъ отъ нашей природы, а чрезъ нее зависимъ отъ судьбы; но наша при-

[1]) De Fato XI.

рода есть часть цѣлой природы, а такъ какъ есть вещи, зависящія не отъ той части природы, которая досталась намъ въ удѣлъ, то значитъ, есть вещи, которыя зависятъ отъ насъ самихъ; но понятно, что эта часть природы входитъ въ составъ цѣлой природы, а вмѣстѣ съ тѣмъ впадаетъ въ сферу судьбы точно также, какъ и каждая другая. Все это очень близко подходитъ къ мнѣнію Карнеада, который нашу власть надъ своими дѣйствіями тоже принималъ за результатъ дѣйствія нашей природы и только рѣшительно отрицалъ, что все въ нашей жизни подчинено судьбѣ, а кромѣ того отрицалъ, что природа нашей воли зависитъ отъ предшествующихъ причинъ. Но то, что называется нашею природою, развѣ можетъ быть совсѣмъ не детерминированнымъ, и детерминаціи нашей природы, раскрывающіяся во времени, развѣ могутъ быть изъяты отъ подчиненія законамъ временнаго слѣдованія? А въ такомъ разѣ какъ можно отрицать, что детерминаціи предъидущія предуготовляютъ и въ извѣстномъ смыслѣ причиняютъ детерминаціи послѣдующія? Но это самое утверждалъ и Хризиппъ, такъ что ихъ мнѣнія и въ этомъ пунктѣ, собственно говоря, не расходятся, ибо очень трудно, въ самомъ дѣлѣ, представить, что рѣшеніе нашей воли должно имѣть себѣ причину и что эта причина въ тоже время не предшествуетъ рѣшенію. Но Карнеадъ утверждалъ, что воля свободна и независима отъ внѣшнихъ причинъ, и говорилъ, что хотя каждое наше свободное дѣйствіе не есть безпричинное, ибо свободную волю имѣетъ своею причиною, но сама свободная воля не имѣетъ себѣ никакой причины. Это положеніе Карнеада очень похоже на то, которое иногда принимаетъ и защищаетъ школа новѣйшаго французскаго эклектизма, которая, отрицая абсолютную индетерминацію воли и отдавая должную дань признанія доктринъ Лейбница по этому вопросу, отказывается однако до конца слѣдовать ей и твердитъ, что свободныя дѣйствія не зависятъ ни отъ прошедшихъ дѣйствій, ни отъ обстоятельствъ настоящаго.

Что же касается вопроса объ истинѣ предложеній, простирающихся на будущее, то Карнеадъ соглашался съ стоиками, что, при противорѣчащей противоположности этихъ предложеній, одно должно быть необходимо-истиннымъ, другое необходимо-ложнымъ. „Что не есть истинное, говорилъ онъ, то какимъ образомъ можетъ не быть ложнымъ, и что не есть ложное, то какъ можетъ не быть истиннымъ? [1]). Но Цицеронъ думаетъ, что это вовсе не можетъ служить доказательствомъ въ пользу теоріи судьбы, потому что будущія событія не связываются необходимою связію съ предъидущими [2]): вѣдь когда утверждается, что истинное будетъ истиннымъ въ будущемъ, то этимъ утверждается неизмѣнность только въ словахъ, терминахъ, между тѣмъ какъ „тѣ, которые утверждаютъ вѣчную и необходимую связь причинъ, отнимаютъ у человѣка свободную волю" [3]). По всѣмъ соображеніямъ, Цицеронъ хотѣлъ тутъ установить различіе между неизмѣнностію логическою (verborum vim interpraetantur) и неизмѣнностію онтологическою. Истинное всегда есть истинное, когда бы оно ни случилось, и даже, еслибъ оно совсѣмъ не случилось: съ логической точки зрѣнія будущее, разсматриваемое какъ прошедшее и извѣстное, конечно, есть неизмѣнное; но съ онтологической точки зрѣнія, съ точки зрѣнія реальности событій, эти событія будутъ таковы, каковы будутъ,—свободныя, если имъ нужно быть свободными, и фатальныя, если имъ нужно быть фатальными.—Это есть первый зародышъ того различенія, которое позднѣе христіанскіе богословы сдѣлаютъ между тѣмъ знаніемъ простаго созерцанія, по которому Богъ знаетъ все будущее, ничего въ немъ самъ не производя, и

---

[1]) De fato XVI.

[2]) De Fato IX. Nec ii, qui dicunt immutabilia esse, quae natura sint, nec posse verum futurum convertere in faldum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpraetantur.

[3]) De Fato IX. At qui introducunt causarum seriem, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt.

тѣмъ знаніемъ, которое вытекаетъ изъ провиденціальной детерминаціи событій.

Трактатъ Плутарха далеко не имѣетъ такого интереса, какъ Цицероновскій. Въ немъ напрасно мы стали бы искать интересныхъ образчиковъ тонкой діалектики состязающихся противныхъ философскихъ направленій. Но въ немъ есть соображенія касательно отношенія между необходимымъ, контингентнымъ и возможнымъ, которыя не излишне отмѣтить и замѣтить. Вопреки стоикамъ, утверждающимъ, что въ мірѣ все безъ изъятія подчинено необходимости, Плутархъ настаиваетъ, что кромѣ необходимаго въ немъ есть также возможное и контингентное. Область возможнаго, конечно, шире даже области контингентнаго, потому что возможно все то, что случается, между тѣмъ какъ случающееся есть лишь часть того, что возможно. Но, кромѣ того, есть еще вещи, которыя происходятъ необходимо [1]). Контингентное представляетъ какбы матерію, которою овладѣваетъ въ каждомъ данномъ случаѣ наша дѣйствующая способность [2]). Признаками ея яснаго и главнаго участія въ нашихъ дѣйствіяхъ служатъ размышленіе и выборъ, равно какъ встрѣча двухъ рядовъ дѣйствій, изъ коихъ каждый равно осуществимъ для нашей воли, характеризуетъ контингенцію нашихъ дѣйствій, въ отличіе отъ необходимости. Итакъ, человѣкъ имѣетъ власть надъ своими дѣйствіями, и эта власть вовсе не есть простая произвольность, да вдобавокъ еще детерминируемая особаго рода внутреннею необходимостію, а есть воля, показывающая себя въ выборѣ, послѣ обсужденія умомъ [3]). Эта сила въ своей дѣятельности проходитъ такія стадіи: желаніе или стремленіе, ὁρμή, размышленіе,

---

[1]) De Fato VI.

[2]) De Fato VI. Τὸ δ' ἐνδεχόμενον ὡς ὕλη τῶν ἐφ' ἡμῖν προυποκεῖσθαι.

[3]) De Fato VI. Γενικώτερον δὲ μᾶλλον τὸ ἐφ' ἡμῖν δύο γὰρ εἶναι εἴδη, τὸ τ' ἐκ πάθους καί θυμοῦ, ἤ ἐπιθυμίας, τὸ τ' ἐξ ἐπιλογισμοῦ ἤ διανοίας ὑπέρ ἤδη κατά προαίρεσίν τις εἴποι.

ἐπιλογισμός, διάνοια, и выборъ, προαίρεσις; человѣкъ прежде всего желаетъ, потомъ размышляетъ, наконецъ избираетъ [1]). Это тѣ самые три момента или элемента воли, которые мы встрѣчали у Аристотеля, и которые одинъ изъ позднѣйшихъ перипатетиковъ, Александръ афродисійскій, еще разъ подвергаетъ анализу, а кромѣ того даетъ надлежащее развитіе доказательству свободы воли изъ факта порицанія и одобренія нашихъ поступковъ и существованія законовъ,—доказательства, о которомъ Плутархъ лишь вскользь упоминаетъ въ концѣ своей книги.—Трактатъ περὶ εἱμαρμένης [2]) Александра афродисійскаго представляетъ собою не что иное, какъ сокращенное изложеніе всѣхъ доказательствъ въ пользу свободы воли, которыя были въ ходу въ началѣ 3-го вѣка нашей эры въ школахъ, противныхъ стоицизму, и въ этомъ отношеніи особенно имѣетъ безспорный интересъ. Кромѣ того, одна изъ важныхъ отличительныхъ чертъ его есть та, что почти всѣ его доказательства опираются главнымъ образомъ на неоспоримыхъ фактахъ опыта.

Прежде всего, говоритъ Александръ, нельзя отрицать, что есть случай, или факты, имѣющіе характеръ случайности, ибо если не именемъ случая, то какимъ другимъ именемъ можетъ быть названо то, что человѣкъ, копая землю, находитъ сокровище, котораго совсѣмъ тутъ не предполагалъ и не искалъ? [3]). Но тѣмъ болѣе уже того нельзя отрицать, что въ мірѣ, кромѣ необходимости, есть также и контингенція. Конечно, огонь необходимо жгучъ, а ледъ необходимо холоденъ, но развѣ столь же необходимо и то, чтобъ человѣкъ сидѣлъ или стоялъ? Конечно, нѣтъ, ибо кто по собственному опыту не знаетъ, что онъ можетъ какъ встать, когда сидитъ, такъ и сѣсть, когда стоитъ? Дру-

[1]) De Fato VI. срав. VII.

[2]) За неимѣніемъ греческаго текста, авторъ пользовался латинскимъ переводомъ „Alexandri Aphrodisaei de Fato et de eo, quod est in nostra potestate liber unus a Gentiano Heructo Aurelio versus et christianissimo regi dicatus. Lugduni 1544.

[3]) Срав. Plutarchi de Fato VII.

гими словами, кому изъ собственнаго опыта не извѣстно, что онъ имѣетъ власть надъ своими дѣйствіями, или свободную волю?

Поэтому, нельзя отрицать свободы человѣческой воли; и если стоики отрицаютъ ее тѣмъ, что всецѣло подчиняютъ ее необходимости судьбы, то они всуе трудятся надъ созданіемъ такой доктрины, которая представляетъ множество неразрѣшимыхъ затрудненій, которая вызываетъ противъ себя множество неотразимыхъ возраженій, которая даже самой себѣ противорѣчитъ. И прежде всего, если мы не имѣемъ власти надъ самими собою и надъ нашими дѣйствіями, то какой смыслъ имѣетъ, какъ объяснимо то, что мы обсуждаемъ напередъ наши дѣйствія? На это возраженіе детерминисты нашего времени, конечно, отвѣтили бы, что само это обсужденіе необходимо и детерминировано; но это было бы не впопадъ, потому что противъ стоической философіи оно имѣетъ свое особое значеніе и огромную силу. Однимъ изъ основныхъ положеній этой философіи было то, что все въ мірѣ должно имѣть свое основаніе, т. е. не одну только дѣйствующую причину, но также причину конечную. Но если наше обсужденіе не ведетъ ни къ чему, если независимо отъ него и вопреки ему и его послѣднему рѣшенію, каково бы оно ни было, дѣйствія наши детерминируются неизбѣжною необходимостію, то обсужденіе есть вещь безцѣльная, безполезная, слѣдовательно, съ точки зрѣнія стоической философіи, диковинная, неизъяснимая. Поэтому, остается стоикамъ одно изъ двухъ, въ виду этого неоспоримаго общечеловѣческаго факта, или отречься отъ непреложной необходимости судьбы, или, ради судьбы, пожертвовать даже своею основною аксіомою—οὐδὲν μάτην. Подобнымъ образомъ и раскаяніе есть дѣйствіе безполезное и неизъяснимое, если мы не имѣемъ вовсе власти надъ нашими дѣйствіями. Спиноза, который не допускалъ конечныхъ причинъ, могъ самое раскаяніе порицать, какъ неумѣстную слабость; но для стоиковъ нѣтъ ничего злаго и неумѣстнаго въ мірѣ, управляемомъ и управляемомъ верховнымъ разумомъ,

или провидѣніемъ. Точно также затѣмъ безцѣльна дивинація,—„оракулы не служатъ ни къ чему, если человѣкъ не имѣетъ свободной воли“ [1]), такъ какъ безъ этого условія мы не могли бы измѣнять свое будущее; да и молитвы безполезны и безцѣльны, если посредствомъ ихъ мы не можемъ умилостивлять боговъ и если даже божеская милость не можетъ измѣнять нашего фатальнаго будущаго. Наконецъ, ни порицаніе, ни похвала, да даже сами законы не имѣли бы ровно никакого смысла, если бы у людей не было способности свободнаго выбора между повиновеніемъ, или неповиновеніемъ закону. Однимъ словомъ, непреклонная судьба стоиковъ опрокидываетъ всѣ понятія человѣчества, разрушаетъ весь нравственный строй человѣческой жизни,— и это, повидимому, сами стоики сознаютъ, если, не смотря на свою теорію, все таки даютъ совѣты, правила, прибѣгаютъ къ увѣщаніямъ, къ просьбамъ, словомъ ко всему тому, что имѣетъ свой смыслъ лишь въ предположеніи свободы человѣческой воли.

Мало того,—они готовы даже допустить, что есть и нѣчто, зависящее отъ насъ, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Но все, что они оставляютъ за человѣкомъ, такъ это только произвольность, или нашу внутреннюю опредѣленную природу; способности же выбора между двумя противоположностями, послѣ и на основаніи обсужденія, не признаютъ, а между тѣмъ въ этомъ собственно, какъ показалъ Аристотель, и состоитъ наша власть надъ нашими дѣйствіями, наша свобода воли. Они такимъ образомъ сохраняютъ только имя свободы, отрицая вещь, называемую этимъ именемъ; эта свобода, какъ скажетъ въ свое время Лютеръ, есть пустое имя, которое ничего собою не выражаетъ—titulus sine re.

Но, продолжаетъ Александръ, если допустить даже, что разумъ нашъ имѣетъ ничуть не больше основаній для признанія свободы воли, чѣмъ для отрицанія ея, тогда спрашивается, чему лучше вѣрить, выходя съ чисто-практиче-

[1]) De Fato ad finem.

ской точки зрѣнія,—свободѣ, или отсутствію ея? Если предпочесть вѣру въ судьбу, въ совершенную неспособность человѣка направлять свою жизнь къ желаемымъ цѣлямъ, то необходимымъ послѣдствіемъ этой вѣры будетъ лѣность, бездѣйствіе, безпечность, небрежность; человѣкъ тотчасъ перестанетъ энергически противодѣйствовать всему вредному, дурному, перестанетъ напрягать силы, поднимать труды для достиженія полезнаго и добраго, коль скоро серьезно увѣруетъ, что какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ онъ ничѣмъ не можетъ повліять на порядокъ событій и вещей. Поэтому, доктрина эта должна быть отвергнута уже потому, что она въ практическомъ отношеніи есть вредная и опасная.

Да и на чемъ собственно основывается эта вѣра въ судьбу? На аксіомѣ причинности?—Но принципъ причинности говоритъ только, что все случающееся должно имѣть себѣ причину въ такомъ или иномъ предъидущемъ, но вовсе не говоритъ, что все, что въ данную минуту есть, должно произвести непремѣнно такое именно событіе, а не другое; а это значитъ, что только прошедшее есть строго и точно детерминированное, но не будущее. Если Сократъ существуетъ, то, конечно, необходимо, чтобъ прежде его существовалъ отецъ его Софроніскъ, но для Софроніска вовсе не въ такой степени было необходимо, чтобъ у него былъ сынъ и притомъ Сократъ. Когда послѣдующее дано, конечно, его предъидущее необходимо; но могутъ быть и бываютъ такія предъидущія, которыя не всегда имѣютъ одни и тѣ же слѣдствія. Притомъ же, предъидущія событія не всегда суть производящія причины послѣдующихъ: ночь не есть причина дня и день не есть причина ночи, и олимпійскія игры не причина олимпійскихъ, вставанье съ мѣста не причина сидѣнія, и наоборотъ. Наконецъ, если ближе всмотрѣться въ требованіе, чтобъ все безъ изъятія имѣло себѣ предшествующую причину, то строгое выполненіе его ведетъ въ концѣ концовъ къ нарушенію принципа причинности. Именно, восходя отъ причины къ причинѣ и не видя конца этимъ

причинамъ, мы принуждены или сразу перескгнуть за предѣлы физики въ область метафизики—предположить такую первую причину, которая сама ничѣмъ не причинена, или отречься отъ дальнѣйшаго исканія причинъ, какъ отъ неосуществимаго требованія, т. е. отъ самаго принципа причинности и всего знанія, на немъ основывающагося.

Но, говорятъ, свобода, которая будто бы выражается въ выборѣ одной изъ двухъ противоположныхъ возможностей, есть нѣчто самому себѣ противорѣчащее, а потому невозможное: не можетъ же, говорятъ, человѣкъ въ одномъ и томъ же актѣ дѣлать разомъ два акта; онъ, слѣдовательно, просто склоняется къ одному только дѣйствію, которое и совершаетъ, вовсе не думая и не заботясь ни о какомъ другомъ. На это Александръ отвѣчаетъ: тутъ должно строго различать другъ отъ друга два момента,—моментъ до рѣшенія и совершенія отъ момента самаго рѣшенія и совершенія; въ первый изъ нихъ мы обдумываемъ или совмѣстно, или поочередно обѣ возможности, при чемъ ни та, ни другая не представляется намъ абсолютно необходимою, но обѣ только возможными и почти въ равной степени, каковы онѣ и въ самомъ дѣлѣ; но въ тотъ недѣлимый моментъ, когда выборъ окончательно рѣшенъ, конечно, только одна выбранная возможность возможна (Это довольно похоже на позднѣйшее схоластическое различеніе между смысломъ составнымъ и смысломъ раздѣленнымъ). Поэтому при двухъ противорѣчащихъ предложеніяхъ, простирающихся на будущее событіе, ни одно не есть истинное и ни одно не есть ложное по той причинѣ, что и вообще относительно будущаго нельзя ничего ни утверждать, ни отрицать. Не говоря уже о людяхъ, даже боги могутъ знать только такое будущее, которое необходимо и вѣчно неизмѣнно,—только тѣ вѣчныя истины, которыя зависятъ отъ закона противорѣчія, какъ напр. то, что завтра и во вѣки вѣковъ 2+2 будетъ равно 4, а не 5; но даже боги не могутъ знать того будущаго, которое по самому существу есть неопредѣленное и только возможное, каковы по преимуществу событія, зависящія отъ воли человѣка.

Однако, что такое собственно есть эта воля человѣка? Это, сознается нашъ философъ, есть нѣчто неизъяснимое, нѣчто не имѣющее себѣ никакой причины. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствія наши хороши или дурны: иногда мы дѣйствуемъ изъ-за добра и въ цѣляхъ добра, и тогда наши дѣйствія допускаютъ изъясненіе изъ основаній; но весьма часто мы отлично знаемъ доброе, и не смотря на это дѣлаемъ злое. Какое же основаніе имѣютъ наши дѣйствія въ этомъ послѣднемъ случаѣ? Въ сочиненіи de Fato Александръ афрод. повидимому склоняется къ Платоновскому рѣшенію и говоритъ, что въ такомъ разѣ наше воображеніе рисуетъ яркими красками то удовольствіе, которое получится отъ дурнаго дѣла, и что мы поддаемся искушенію ожидаемаго удовольствія, вопреки основаніямъ, которыя внушаются разумомъ. Но въ своемъ комментаріѣ на Аристотеля онъ отказывается указать какую-нибудь этому причину: наша свободная воля не имѣетъ себѣ никакой причины, или по крайней мѣрѣ причина эта такъ незамѣтна, что почти равна чистому ничто, т. е. чистой матеріи или чистой возможности. Природа нашего существа далека отъ чистой энергіи или энтелехіи верховнаго существа и содержитъ въ себѣ кромѣ бытія и небытіе, кромѣ энтелехіи, много простой возможности. Такимъ то образомъ, по справедливому замѣчанію Равэссона, и внѣ насъ не мало акцидентальнаго (συμβεβηκότα) и случайнаго (τύχη), и еще больше въ насъ самихъ—въ нашей волѣ, въ ея неустойчивости и зыбкости. Но земная область, гдѣ такъ много простой потенціальности, по величинѣ и значенію не больше одной точки среди вселенной и неизмѣримаго міра небеснаго; здѣсь же, отъ луны до сферы неподвижныхъ звѣздъ, царствуетъ вѣчная, неизмѣнная правильность; однообразный порядокъ природы есть всеобщій и настолько преобладающій, что все земное акцидентальное и случайвое, со включеніемъ сюда нашей свободной дѣятельности, представляетъ такое исключеніе, которое по малости своей почти незамѣтно [1]).

[1]) Essai sur la Metaphys. d'Aristote, t. II. p. 301.

Уже изъ этого бѣглаго анализа можно видѣть, какой большой интересъ представляетъ книга Александра афродисійскаго. Многія идеи, которыя иногда смѣло выдаются за совсѣмъ новыя, неслыханныя, можно найти въ зачаткѣ въ этомъ опроверженіи стоическаго детерминизма. Такъ напр. мысль, что, при равенствѣ теоретическихъ основаній двухъ противоположныхъ доктринъ, рѣшающею должна быть практическая точка зрѣнія, обязывающая отвергнуть доктрину практически-вредную, развѣ не есть таже самая, которую спустя 15 вѣковъ развилъ авторъ *критики практическаго разума*? Въ то же время это доказательство аналогично, если не тождественно, съ тѣмъ, которое составляетъ главную пружину новѣйшей теоріи М. Ренувье. Потомъ, совершенно ясное и точное различеніе между необходимою детерминаціею прошедшаго и индетерминаціею будущаго развѣ не было очень недавно однимъ ученымъ избрано въ качествѣ главнаго тезиса для очень замѣчательнаго чтенія? [1]). И, наконецъ, въ перечисленіи такихъ предъидущихъ развѣ трудно узнать возраженіе Рида противъ теоріи Юма?

Мы видимъ изъ этого, какъ древніе философы все глубже и глубже входятъ въ проблему свободы воли и вмѣстѣ съ тѣмъ приходятъ какъ будто неминуемо къ противорѣчащимъ выводамъ. Карнеадъ, желая спасти разумъ, въ концѣ концовъ сходится съ своимъ противникомъ Хризиппомъ и какъ будто совсѣмъ отказывается отъ свободы воли. Александръ афрод., желая спасти свободу воли, объявляетъ ее безпричинною, на мѣсто разума вводитъ въ міръ случай и такимъ образомъ возстановляетъ воззрѣніе Епикура. Противоположность между разумомъ и свободою такимъ образомъ выступаетъ въ философскомъ мышленіи все рѣзче и глубже, такъ, что гдѣ господствуетъ разумъ, оттуда повидимому неминуемо исчезаетъ свободная воля, а гдѣ появляется и вступаетъ въ свои права свободная воля, оттуда

---

[1]) Lecon de M. Penjon à la faculté des lettres de Donai. Critique philosoph. 10 Mars, 1883.

удаляется разумъ, уступая мѣсто капризной игрѣ случая. Тѣмъ не менѣе однако почти всѣ философы въ тоже время всячески стараются примирить и согласовать эти два термина проблемы,—считая равно опаснымъ совсѣмъ пожертвовать какъ однимъ, такъ и другимъ изъ нихъ въ пользу противоположнаго ему. Попытки такого соединенія и примиренія мы встрѣчаемъ затѣмъ и въ александрійской школѣ.

Плотинъ, подобно Карнеаду, хочетъ держать средину между стоиками и епикурейцами — удержать провидѣніе и судьбу, не отрицая изъ-за этого свободной воли. Онъ твердо вѣруетъ, что все въ мірѣ подчинено высшему всеблагому провидѣнію, которое ничего не оставляетъ на долю случая: все въ мірѣ имѣетъ свое основаніе и свою причину, все предусмотрѣно, предрасчислено и слѣдовательно строго и точно детерминировано. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что и дѣйствія человѣка также детерминированы и что онъ не имѣетъ надъ ними никакой власти? Нисколько; напротивъ, эта власть или воля, свобода даже требуется идеею провидѣнія. Отрицать эту власть у человѣка значило бы сводить міръ къ совершенному сплошному единству, мыслить его въ одной формѣ бытія и жизни [1]). Но въ такомъ единствѣ не можетъ быть мѣста никакому расположенію и распорядку, а слѣдовательно—и никакому провидѣнію [2]). Слѣдовательно, само провидѣніе требуетъ, чтобъ нѣчто было во власти человѣка. Человѣкъ, поэтому, есть самъ принципъ своихъ дѣйствій, хотя принципъ, подчиненный закону и провидѣнію [3]). Добрыя и дурныя дѣйствія онъ самъ совершаетъ и тѣмъ большей достигаетъ свободы, чѣмъ больше усовершается въ добрѣ [4]). Тѣ и другія входятъ въ планъ провидѣнія [5]). Это потому, что разумъ,

[1]) III Enn. 1, 4; 11, 9.

[2]) Enn. 11, 9. Οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι πάντα δὲ οὔσης προνοίας καὶ μόνις αὐτῆς, οὐδ' ἂν εἴη. Τινός γάρ ἔτι εἴη?

[3]) Enn. 11, 10.

[4]) Enn. 1, 10. Τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν.

[5]) Enn. 11, 16.

устрояющій порядокъ міра, требуетъ, чтобъ въ немъ были противоположности, которыя соединяясь давали бы гармонію, ибо развѣ возможна гармонія тамъ, гдѣ ихъ совсѣмъ нѣтъ? Итакъ нравственное зло наравнѣ съ добромъ входитъ въ планъ самого провидѣнія подобно тому, какъ въ планъ всякой трагедіи входятъ не одни добродѣтельные, но также порочные, злые люди [1]). Но для того, чтобъ и добро и зло могло имѣть такой, т. е. нравственный, характеръ, необходимо, чтобъ человѣкъ имѣлъ силу производить то и другое. Онъ, значитъ, всегда есть господинъ надъ самимъ собою и надъ своими дѣйствіями. Впрочемъ, дѣйствительный міръ есть такое безконечное и безконечно сложное зрѣлище, изъ котораго мы улавливаемъ лишь немногія роли и нѣкоторые отрывки, почему мы не въ состояніи обнять своею мыслію его безмѣрное величіе и его дивную красоту въ цѣломъ. Только мудрецъ, поднявшійся отъ холодной рефлексіи до высшаго экстаза, способенъ на такое цѣлостное созерцаніе.

Гіероклъ ставитъ своею задачею примирить и соединить ученіе Аристотеля съ ученіемъ Платона [2]), или точнѣе—ученіе перипатетиковъ съ ученіемъ академиковъ. Онъ не претендуетъ на оригинальность и прямо сознается, что во всемъ слѣдуетъ своему учителю Аммонію [3]). По его опредѣленію, судьба есть не что иное, какъ тотъ порядокъ событій, который предначертанъ въ планѣ верховнаго всеблагого провидѣнія [4]). Провидѣніемъ же положены для міра законы, которымъ и мы обязаны повиноваться. Но законы оказались бы безцѣльными, если бы у насъ не было свободной воли. Поелику же провидѣніе ничего не дѣлаетъ попусту, то „какъ свободная воля требуетъ провидѣнія, такъ

---

[1]) Enn. 11, 17.

[2]) Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης. Apud Photium Bibloth. Cod. 214. Migne Patrol. graec. t. CIII p. 701 et cod. 251; ibid. t. CIV. p. 77.

[3]) Cod. 214; ibid. t. CIII. p. 701.

[4]) Cod. 214. t. CIII. p. 704: Cod. 251. t. CIV p. 80.

провидѣніе требуетъ свободной воли“ [1]). Само провидѣніе устроило такъ, чтобъ дѣйствія человѣческія были наказы ваемы или награждаемы по справедливости и закону (δίκῃ καί νόμῳ); но ни наказаніе, ни награжденіе не было бы справедливымъ, если бы эти дѣйствія не зависѣли отъ свободной воли; слѣдовательно, необходимо допустить вмѣстѣ и свободу воли и провидѣніе [2]). Это справедливое наказаніе и награжденіе, по мысли Гіерокла, осуществляется и регулируется при переселеніи душъ изъ однихъ тѣлъ въ другія, почему и могъ сказать Фотій, что Гіероклово примиреніе между провидѣніемъ и свободою основано на гипотезѣ метемпсихозы [3]). Такимъ образомъ, если Плотинъ говорилъ, что актеры остаются свободными, не смотря на то, что ихъ роли и игра предустановлены авторомъ трагедіи, то и Гіероклъ утверждаетъ, что справедливость царствуетъ въ мірѣ, какъ онъ устроенъ и продолжаетъ существовать по плану провидѣнія, но что въ тоже время наша свободная воля нисколько не нарушаетъ провиденціальнаго порядка, ибо сообразуется съ нимъ и подчиняется ему. Таково было послѣднее слово язычества о свободѣ воли,—ученіе, довольно похожее на то, которое мы встрѣчали въ самой древней философіи іонійской.

Однакожъ, нельзя сказать, что философія отъ этого первоначальнаго пункта не сдѣлала никакого успѣха въ рѣшеніи этого вопроса. Родившаяся на почвѣ народныхъ преданій и вѣрованій, греческая философія признаетъ, что воля человѣческая всецѣло подчинена внѣшнимъ опредѣленіямъ, которыя всесильны, неодолимы и въ своей фатальности непостижимы. Сократъ находитъ, что эта неодолимая судьба есть не что иное, какъ моральное провидѣніе, устроившее всѣ вещи для блага человѣка и волю его самого предопредѣлившее къ добру; онъ требуетъ отъ человѣка само-

---

[1]) Cod. 251. t. CIV. p. 92. Διό καὶ τό ἐφ' ἡμῖν τῆς πρόνοιαν συνεισάγει, καὶ ἡ πρόνοια τὸ ἐφ' ἡμῖν.

[2]) Cod. 214. t. CIII, p. 704; Cod. 251. t. CIV. p. 84.

[3]) T. DIII. p. 795.

познанія и показываетъ, что его воля находится подъ неодолимымъ влеченіемъ блага. Платонъ показываетъ, что большая часть людей едва только подозрѣваетъ существованіе высочайшаго блага, и вслѣдствіе этого стоитъ какъ бы внѣ сферы неодолимаго притяженія этого блага. Аристотель настаиваетъ, что уже одинъ фактъ нравственной отвѣтственности людей за свои поступки предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, свободу человѣческой воли. Епикуръ же понимаетъ эту свободу въ смыслѣ полной независимости и совершенной индетерминаціи, управляемой чистымъ случаемъ, и этимъ своимъ крайнимъ воззрѣніемъ вызываетъ реакцію стоицизма. Стоики, поставивъ въ основу всей философіи физику, стараются опредѣлить мѣсто человѣка въ природѣ, и на основаніи этого опредѣленія говорятъ, что хотя дѣйствія каждаго человѣка зависятъ отъ его собственной индивидуальной природы, но эта внутренняя природа каждаго опредѣляется судьбою, или общимъ порядкомъ природы внѣшней. Правда, что стоики не теряютъ совсѣмъ изъ виду ученіе Сократа и въ судьбѣ признаютъ провидѣніе; но дѣйствіе этого провидѣнія сводится у нихъ на установленіе въ мірѣ чисто абстрактнаго, какъ бы математическаго согласія, вся сущность котораго состоитъ въ отсутствіи противорѣчія. Академики отрицаютъ безусловную подчиненность человѣка судьбѣ и настаиваютъ, что нѣчто находится и въ нашей власти. Школа александрійская ясно сознаетъ проблему и пытается ее разрѣшить: съ одной стороны, верховное провидѣніе, которое хочетъ блага и наилучшаго, съ другой—человѣкъ. Какъ человѣкъ можетъ быть независимъ отъ провидѣнія, не впадая въ противорѣчіе съ нимъ? И какъ онъ можетъ быть подчиненъ и покоренъ провидѣнію, не теряя своей свободы? Плотинъ разрѣшаетъ эту проблему эстетическою гипотезою, что два члена этого противорѣчія стоятъ только въ кажущемся противорѣчіи, на самомъ же дѣлѣ сливаются въ одну гармоническую красоту. Гіероклъ же рѣшаетъ ее на нравственной почвѣ: провидѣніе есть тоже, что основанное на принципѣ справедливости міроправленіе;

справедливость же не мыслима тамъ, гдѣ нѣтъ свободной воли. Таковъ былъ въ общихъ чертахъ порядокъ идей. Свобода воли человѣческой, едва лишь слабо чувствуемая въ народныхъ вѣрованіяхъ и въ первоначальныхъ системахъ языческой философіи, въ виду поражающаго неодолимаго всемогущества внѣшней природы, признается и всесторонне изслѣдуется въ школѣ Сократа, особенно же Аристотеля, и вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно темная, истекающая изъ механической природы, судьба преобразуется въ метафичическое провидѣніе, такъ что вслѣдъ затѣмъ возникаетъ совсѣмъ иная, новая задача примиренія человѣческой свободы уже не съ внѣшнею, совершенно слѣпою чисто-механическою судьбою природы, но съ разумосообразнымъ и благимъ провидѣніемъ, неизмѣннымъ въ своей сущности и въ своихъ опредѣленіяхъ. Такимъ образомъ, послѣдній вопросъ, на которомъ остановилось язычество и который оно передало въ наслѣдіе христіанству, таковъ: какъ можно согласить свободу человѣческой воли съ тѣмъ порядкомъ, который установленъ высшимъ всеблагимъ провидѣніемъ?

Въ такомъ именно видѣ принимаетъ вопросъ о свободѣ воли христіанская теологія; но она тутъ же спеціализируетъ и значительно видоизмѣняетъ смыслъ его подъ вліяніемъ спеціально-религіозныхъ догматовъ. Первый человѣкъ —прародитель человѣчества, согрѣшилъ и передалъ заразу грѣха въ наслѣдіе всему своему потомству, которое такимъ образомъ оказывается грѣховнымъ и повиннымъ осужденію за грѣхи. Оно, поэтому, нуждается въ искупленіи отъ грѣха и осужденія за грѣхъ, но само никоимъ образомъ не можетъ достигнуть этого искупленія, почему со стороны божественнаго провидѣнія оказывается нужнымъ отступить отъ естественнаго порядка вещей и допустить сверхъестественный, чудесный: человѣкъ искупляется кровію Христа Спасителя. Но и послѣ этого онъ, безъ особой божественной помощи, безъ благодати Божіей, ничего не можетъ сдѣлать для своего спасенія. Вотъ съ какими догматами тутъ должна была встрѣтиться простая естественная вѣра человѣка въ свободу своей воли. Кромѣ того, Богъ въ высочай-

шей степени справедливъ, правосуденъ, и осуществлять свое правосудіе, т. е. справедливо наказывать или награждать человѣка можетъ лишь подъ условіемъ, если послѣдній свободенъ въ своемъ нравственномъ поступаніи. Поэтому, возникаетъ неотложная надобность примирить и согласовать другъ съ другомъ догматъ и свободную волю. Достиженіе этого примиренія и составляло ту задачу, надъ разрѣшеніемъ которой трудились въ теченіе многихъ вѣковъ многіе умы, начиная отъ первыхъ провозвѣстниковъ и учителей христіанства и до философовъ новѣйшаго времени.

КНИГА 2-я.

ХРИСТІАНСКАЯ ТЕОЛОГІЯ.

ГЛАВА I.

Ученіе I. Христа, св. апостоловъ и первыхъ отцовъ церкви.

Монотеизмъ христіанства въ противоположность философскому атеизму и религіозному политеизму язычества. Догматическіе элементы христіанской морали: безсиліе человѣка, всемогущество Божіе, заповѣди Божіи. Императивный характеръ десятословія удерживается и въ христіанствѣ. Противоположность его греческому νόμος. Свобода воли, предполагаемая заповѣдями и обѣщаніемъ праведнаго возмездія за исполненіе, или за нарушеніе ихъ. Догматъ паденія. Необходимость исцѣленія. Оправданіе и спасеніе заслугами I. Христа и благодатію Божіею. Ученіе св. ап. Павла, которое съ одной стороны признаетъ свободу человѣка, а съ другой весь успѣхъ нравственной дѣятельности его поставляетъ въ зависимость отъ благодати Божіей. Глубокая тайна, лежащая въ этой противоположности. Предопредѣленіе. Три традиціонныя вѣрованія христіанства. Ученіе первыхъ Отцовъ Церкви.

Въ то время, когда философія отказывалась отъ изъясненія міра изъ какого-либо сверхъестественнаго принципа, когда философы искали знанія единственно только въ физикѣ, когда они, подрывая своимъ ученіемъ древнюю языческую религію, терпѣли также неудачу и въ своихъ попыткахъ построить прочную систему общепризнаваемой и общеобязательной морали,—въ то время неученые простые рыбари изъ Іудеи ходили съ проповѣдію новаго ученія по

Палестинѣ, Сиріи, Греціи, малой Азіи и по всѣмъ областямъ тогдашней почти всемірной римской имперіи. Въ этомъ ученіи, которое они называли евангеліемъ, преподавалась между прочимъ такая мораль, которая своимъ духомъ гораздо болѣе, чѣмъ своими правилами и предписаніями, рѣзко отличалась отъ морали разныхъ философскихъ школъ и возвышалась надъ этою послѣднею, какъ небо надъ землею. Эта мораль мало того, что предписывала подвиги и добродѣтели гораздо болѣе высокія, чѣмъ какія предписывались даже въ стоицизмѣ, но кромѣ того еще старалась радикально исправить слабость, недостаточность морали послѣдняго, которая предоставляла человѣка исключительно самому себѣ—своимъ слабымъ надорваннымъ и разстроеннымъ силамъ, между тѣмъ какъ она постоянно твердила, что человѣкъ во всей своей жизни и дѣятельности опирается не столько на себѣ самомъ, сколько на содѣйствіи всемогущаго и всеблагаго Отца небеснаго. Въ самомъ дѣлѣ, между тѣмъ какъ господствовавшія въ то время философскія системы не допускаютъ никакого высшаго надъ міромъ отдѣльнаго отъ него самостоятельнаго принципа, и такимъ образомъ неминуемо ведутъ къ атеизму,—христіанство въ начало и основу всего своего символа ставитъ вѣру въ личнаго единаго Бога Отца вседержителя, Творца небу и земли, который сотворилъ весь міръ, не оставляетъ міра, но сохраняетъ его, управляетъ имъ, печется и промышляетъ о немъ. Такимъ то образомъ метафизика, совсѣмъ было заброшенная философіею, снова появляется на горизонтѣ мышленія, хотя пока только въ формѣ религіознаго догмата вѣры.

Итакъ, безсиліе человѣка, съ одной стороны, всемогущество и благость Бога—Отца вседержителя, вотъ два самые общіе и основные догматы христіанства. А если къ этому прибавить, что не отъ человѣка самого, а только отъ Бога исходитъ весь законъ и всѣ заповѣди его, предполагающія въ человѣкѣ свободную волю, то сего будемъ имѣть три самыхъ основныхъ элемента, которые должны

быть примирены, согласованы и соединены въ теоріи христіанской нравственности.

Христіанство, какъ новое или новозавѣтное откровеніе, возникло на почвѣ ветхозавѣтнаго откровенія. Оно, конечно, имѣетъ въ себѣ много совершенно новыхъ элементовъ; но въ тоже время оно есть не разрушеніе ветхозавѣтнаго закона, а исполненіе—дальнѣйшее развитіе, расширеніе и восполненіе его. Іисусъ Христосъ пришелъ разрушить храмъ—зданіе ветхозавѣтной религіи; но за то ему нужно было также вновь въ три дня частію изъ того же, частію изъ новаго матеріала создать новое религіозное зданіе на новомъ болѣе широкомъ и незыблемомъ фундаментѣ, такъ чтобъ и силы адовы не въ состояніи были поколебать и разрушить его. Іисусъ Христосъ заповѣдями своего высокаго нравственнаго ученія не разрушаетъ, а только восполняетъ и завершаетъ нравственныя предписанія закона Моисеева, особенно же самыя важныя изъ нихъ—заповѣди десятословія. Десятословіе и христіанствомъ принято цѣликомъ, т. е. и съ его матеріальнымъ содержаніемъ и съ его императивною формою. Ветхозавѣтный іудейскій законъ, въ самомъ дѣлѣ, въ формальномъ отношеніи тѣмъ существенно отличается отъ греческаго νόμος, что онъ есть рядъ повелѣній, заповѣдей, истекающихъ отъ воли верховной личности, а вовсе не есть тотъ порядокъ или укладъ, который построевается абстрагирующимъ мышленіемъ на основаніи наблюденія надъ міромъ и потомъ вносится въ этотъ міръ, какъ имманентный его законъ. Такой характеръ, напротивъ, имѣетъ греческій νόμος, который, выражая планосообразность и гармонію всей природы, вмѣстѣ съ тѣмъ прямо и непосредственно отъ человѣка требуетъ, чтобъ онъ не нарушалъ этой всеобщей гармоніи, но старался всячески согласовать свои дѣйствія съ порядкомъ цѣлаго природы. Отъ этого законъ, относящійся къ человѣку, получаетъ особый тонъ и характеръ: такъ какъ человѣкъ составляетъ самъ часть той самой природы, изъ которой истекаетъ для него законъ, то этотъ законъ не имѣетъ ни

истинно-моральнаго, ни истинно-категорическаго императивнаго характера. Именно, когда человѣкъ своими дѣйствіями нарушаетъ гармонію цѣлаго природы, то этого нельзя считать преступленіемъ въ строгомъ нравственномъ смыслѣ слова, такъ какъ, быть можетъ, это нарушеніе даже требуется въ планахъ болѣе широкой и глубокой гармоніи; это, пожалуй, есть безобразіе, но вовсе не преступленіе, притомъ безобразіе, которое, быть можетъ, своимъ контрастомъ еще рельефнѣе оттѣняетъ блескъ всеобщей красоты, и еще болѣе способствуетъ всеобщей гармоніи, подобно своевременнымъ незамѣтнымъ диссонансамъ въ музыкѣ. Ничего подобнаго нѣтъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи: здѣсь міръ вовсе не есть республика, въ которой все само собою приходитъ въ порядокъ, организуется, формируется, а, напротивъ, есть монархія, въ которой на одной сторонѣ стоитъ только одинъ полновластный повелитель, а на другой всѣ остальные, какъ его подданные. Богъ повелѣваетъ, а люди должны безусловно повиноваться. Онъ самъ есть личность, а потому и форма его обращенія есть личная— идущая отъ Его лица и обращенная къ другимъ лицамъ, только безконечно низшимъ, чѣмъ Онъ. Его обращенія и требованія имѣютъ императивную форму повелѣній и обнародуются они на Синаѣ съ торжественностію, которая величіемъ своимъ востолько же превосходитъ торжественность обнародованія царскихъ указовъ, восколько верховный Царь всей вселенной могущественнѣе самаго могущественнаго изъ земныхъ царей. У грековъ законъ, какъ онъ постепенно приводится человѣкомъ въ ясное сознаніе, выростаетъ изъ земли и поднимается до небесъ; здѣсь же онъ сходитъ съ небесъ и возвѣщается человѣку при грохотѣ громовъ и блескѣ молній—символѣ поразительной ясности и грозной непреложности божественныхъ велѣній и заповѣдей.

Но эта императивная форма ветхозавѣтнаго закона, это повелительное обращеніе верховнаго къ низшему, царя къ подданному, Бога къ своей твари, сопровождаемое почти всегда обѣтованіями и угрозами, предполагаетъ въ томъ, къ кому оно относится, возможность какъ повиноваться,

такъ и не повиноваться. Богъ есть не только верховный законодатель, но вмѣстѣ также Праведный Судія, наказующій виновнаго и награждающій невиннаго и послушливаго; а это предполагаетъ, что человѣкъ самъ можетъ дѣлать себя какъ невиннымъ, такъ и виновнымъ, или другими словами, что онъ есть господинъ своихъ поступковъ, что онъ имѣетъ свободную волю. Тутъ добродѣтель не есть уже простое только выраженіе натуральной гармоніи и красоты, а порокъ—простое непріятное для эстетическаго взора безобразіе; напротивъ, какъ добродѣтель есть положительное исполненіе воли Божіей и заслуга предъ Богомъ, такъ порокъ есть нарушеніе этой воли, и потому есть въ полномъ смыслѣ слова грѣхъ, преступленіе. Ветхозавѣтное еврейскому народу откровеніе такимъ образомъ въ извѣстномъ смыслѣ гораздо болѣе благопріятствуетъ свободѣ человѣческой воли, чѣмъ языческій еллинизмъ.

Въ Евангеліи Іисусъ Христосъ тоже почти постоянно обращается прежде всего къ своимъ ученикамъ, а затѣмъ и ко всѣмъ присутствующимъ и даже отсутствующимъ съ заповѣдями, повелѣніями, запрещеніями, угрозами, увѣщаніями, совѣтами, и вездѣ разсматриваетъ человѣка, какъ виновника всѣхъ своихъ грѣховъ. При встрѣчѣ съ закоренѣлымъ грѣхомъ, съ лицемѣріемъ фарисейства, съ ожестѣніемъ мертваго книжничества, Онъ дѣлаетъ оцѣнку этихъ явленій не съ эстетической, а всегда съ чисто-моральной точки зрѣнія, относится къ нимъ съ глубочайшимъ негодованіемъ, съ строгимъ осужденіемъ, и предвѣщаетъ, что за это ожидаетъ человѣка неминуемое горе, страданіе, какъ праведное наказаніе, между тѣмъ какъ праведные въ награду получатъ вѣчное блаженство.

Но въ тоже время въ христіанство изъ ветхаго завѣта цѣликомъ переходитъ догматъ, повидимому очень неблагопріятный для свободы человѣческой воли. Это догматъ грѣхопаденія перваго человѣка со всѣми пагубными послѣдствіями для всего его потомства. Первый человѣкъ воспользовался своею свободою лишь къ тому, чтобъ ввести въ міръ грѣхъ, а вмѣстѣ съ грѣхомъ и неразлучный съ нимъ безпорядокъ.

Слѣдствіями его грѣхопаденія были труды, страданія, болѣзни и смерть. Въ механизмъ міра проникло нѣкоторое разстройство, лице земли измѣнилось. Но еще болѣе радикальное и глубокое измѣненіе потерпѣла отъ грѣха человѣческая природа: зараза грѣха проникаетъ въ нее все глубже и глубже во всѣ ея суставы и изгибы; вслѣдствіе этого потомство Адамово все болѣе и болѣе утрачиваетъ свободу для добра, и напротивъ все болѣе и болѣе развиваетъ свободу въ дѣланіи зла, и дѣлаетъ свою волю все болѣе и болѣе безвольною рабынею грѣха; злыя стремленія, ничѣмъ не сдерживаемыя, всегда выполняемыя, обращаются постепенно въ постоянныя наклонности, въ укоренившіяся привычки и и такимъ образомъ развращеніе возрастаетъ въ колоссальной ужасающей прогрессіи. Всѣми своими помыслами и стремленіями обращенное внизъ къ землѣ, пригнетаемое къ ней же тяжестію грѣховъ Адамово потомство не можетъ поднять и устремить взоровъ своихъ на небо; оно едва въ состояніи уразумѣть простѣйшія элементарныя правила самой обыденной морали, но не способно собственнымъ разумомъ дойти до сверхъ-естественнаго, божественнаго, собственными силами выполнять свое высшее божественное назначеніе—быть образомъ и подобіемъ Бога на землѣ. Впрочемъ, тутъ же вскорѣ послѣ паденія Богъ далъ великое обѣтованіе, которое пока по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ избранныхъ поддерживало въ жизни, утѣшало, ободряло и служило для нихъ какбы путеводною звѣздою, указывавшею пути и стези правыя: родится отъ сѣмени жены и явится среди людей Мессія—Примиритель и Спаситель, который искупитъ падшее человѣчество отъ осужденія за грѣхи своими безмѣрными заслугами предъ Отцемъ своимъ, который возродитъ грѣховную человѣческую природу, возстановитъ ее въ первоначальномъ достоинствѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ возвратитъ искупленному человѣчеству право на тѣ блага, которыя были обѣщаны Адаму. Но для христіанъ Мессія пришелъ: Іисусъ Христосъ, чаяніе языковъ, пришелъ на землю, возвѣстилъ людямъ божественную волю, и своими крестными страданіями и смертію совершилъ то вели-

чайшее дѣло искупленія и спасенія людей, на которое посланъ былъ въ міръ Отцемъ своимъ.

Итакъ, человѣкъ, возрожденный и спасенный Христомъ и благодатствуемый Духомъ Святымъ, имѣетъ силу творить доброе, но можетъ ли онъ даже теперь творить добро самъ собою, безъ Его помощи?—І. Христосъ самъ говоритъ: *безъ мене не можете творите ничесоже* (Іоан. 15, 15), и въ тоже время относительно вѣры въ себя самого прибавляетъ: *никтоже можетъ пріити ко мнѣ, аще не будетъ ему дано отъ Отца моего* (Іоан. 6, 65). Такимъ образомъ даже для возрожденнаго въ христіанской вѣрѣ человѣка необходима особая божественная помощь, чтобъ онъ далѣе могъ развивать зачатокъ нравственной жизни въ дѣлахъ, угодныхъ Богу и для него самого спасительныхъ и благоплодныхъ. Эта помощь называется благодатію Божіею.

Изъ апостоловъ у св. Павла мы находимъ наиболѣе полное и выразительное ученіе о благодати, особенно въ его посланіи къ Римлянамъ. Здѣсь онъ начинаетъ изложеніе своего ученія признаніемъ, что человѣкъ до омовенія грѣховъ крещеніемъ и до искупленія кровію Христовою стоитъ подъ закономъ грѣха, и рабствуетъ грѣху [1]), и вмѣстѣ съ тѣмъ стоитъ внѣ правды, или оправданія предъ Богомъ [2]). Но послѣ того, какъ онъ *крестится во Христа Іисуса въ смерть его*, послѣ того какъ *спогребается Ему крещеніемъ въ смерть*, онъ затѣмъ какбы воскресаетъ по подобію воскреснаго Христа, *начинаетъ ходити во обновленіи жизни, освобождается отъ грѣха, свобождшеся же отъ грѣха, порабощается правдѣ, порабощается Богови и имать плодъ свой во святыни, кончину же жизнь вѣчную* (Рим. гл. 6), т. е.

---

[1]) Рим. VI, 14; VII, 4. 5. *Грѣхъ вами да не обладаетъ, нѣсте бо подъ закономъ... Тѣмъ же братія моя и вы умросте закону, да плодъ принесемъ Богови. Егда бо бѣхомъ во плоти, страсти грѣховныя, яже закономъ, дѣйствоваху во удѣхъ нашихъ... Нынѣ же упразднихомся отъ закона.*

[2]) Рим. 6, 20. *Егда бо раби бѣсте грѣха, свободни бѣсте отъ правды.*

можетъ уже совершать дѣла святости, ведущія къ вѣчной жизни. Крещеніе, по мысли ап. Павла, есть таинственный актъ умиранія, и тутъ же переходящаго въ возрожденіе: въ немъ весь ветхій человѣкъ умираетъ, а изъ его пепла тутъ же оживаетъ новый человѣкъ со свѣжими нравственными силами.

Однакожъ, и послѣ этого возрожденія мы чувствуемъ въ себѣ присутствіе и борьбу двухъ началъ „какъ бы двухъ различныхъ природъ или лицъ,—мы носимъ въ себѣ, съ одной стороны, ветхаго человѣка, склоннаго ко грѣху потомка Адамова, а съ другой—новаго человѣка, искупленнаго кровію Христовою и возрожденнаго, обновленнаго благодатію Его. Въ слѣдующемъ мѣстѣ ап. Павелъ съ неподражаемою прямотою и искренностію изображаетъ это двойство нашей природы и ту внутреннюю глубокую борьбу, которая почти непрерывно въ ней происходитъ между двумя противоположными и въ тоже время тѣсно и внутренно связанными началами: *еже содѣлаю, не разумѣю: не еже хощу, сіе творю, но еже ненавижду, то содѣловаю. Аще ли, еже не хощу, сіе творю, хвалю законъ, яко добръ. Нынѣже не ктому азъ сіе содѣловаю, но живый во мнѣ грѣхъ. Вѣмъ бо, яко не живетъ во мнѣ, сирѣчь въ плоти моей, доброе: еже бо хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю. Не еже бо хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю. Аще ли еже не хощу азъ, сіе творю, уже не азъ сіе творю, но живый во мнѣ грѣхъ. Обрѣтаю убо въ себѣ законъ, внегда хотящу ми творити доброе, злое мнѣ прилежитъ. Соуслаждаюся бо закону Божію по внутреннему человѣку, вижду же инъ законъ во удѣхъ моихъ противувоюющъ закону ума моего, и плѣняющъ мя закономъ грѣховнымъ, сущимъ во удѣхъ моихъ. Окаяненъ азъ человѣкъ! Кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея? Благодарю Бога моего Іисусъ Христомъ Господомъ нашимъ! Тѣмже убо самъ азъ умомъ моимъ работаю закону Божію; плотію же закону грѣховному* (Рим. 7, 15—25). Такимъ образомъ и послѣ возрожденія въ нашемъ существѣ есть два противоположныя начала, или влеченія: одно духовное, другое плотское, одно такое, изъ котораго возникаетъ искреннее и сильное желаніе творить доброе, святое—„*еже хотѣти доброе*,—*прилежитъ ми*, другое

такое, которое противодѣйствуетъ выполненію этихъ добрыхъ и святыхъ желаній—*а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю.* А это значитъ, что только благодатная помощь Божія можетъ доставить торжество первому началу надъ вторымъ, закону духа надъ закономъ плоти: *о себѣ же*, говоритъ ап. Павелъ, *не похвалюся, токмо о немощехъ моихъ* (2 Кор. 12, 5); *благодатію же Божіею есмь еже есмь и благодать Его, яже со мною не тща бысть, но паче всѣхъ потрудихся, не азъ же, но благодать Божія, яже со мною* (1 Коринѳ. 15, 10). Но если человѣкъ слабъ, немощенъ въ добрѣ безъ помощи и благодати Божіей, то съ нею его слабость превращается въ силу и крѣпость, для которой ничего нѣтъ невозможнаго: *о семъ*, говоритъ Апостолъ, *три краты молихъ Господа, да отступитъ отъ мене сатана—пакостникъ плоти, и рече ми: довлѣетъ ти благодать моя, сила бо моя въ немощи совершается; сладцѣ убо похвалюся въ немощехъ моихъ, егда бо немоществую, тогда силенъ есмь* (2 Кор. 12, 8—11). *Вся могу о укрѣпляющемъ мя Іисусѣ Христѣ* (Филипп. 4, 13). *Да приступимъ убо съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, да пріимемъ милость, и благодать обрящемъ во благовременну помощь* (Евр. 4, 16). *Приближитеся Богу, и приближится вамъ*,говоритъ ап. Іаковъ (4, 8).

Нельзя отрицать, что во всѣхъ этихъ изреченіяхъ ап. Павелъ признаетъ за человѣкомъ извѣстную власть надъ своими дѣйствіями и извѣстную долю активнаго участія относительно вспомоществующаго дѣйствія благодати Божіей. Но уже и здѣсь несравненно большую и важнѣйшую часть онъ относитъ къ благодати Божіей, въ другихъ же случаяхъ онъ относитъ къ ней все, даже самое хотѣніе добраго. *Богъ бо есть*, говоритъ онъ, *дѣйствуяй въ насъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи* (Филипп. 2, 13). *А если такъ, то понятно, что мы не имѣемъ права что бы то ни было приписывать самимъ себѣ, помимо Бога: надѣяніе же таково имамы Христомъ къ Богу, не яко довольни есмы отъ себе, помыслити что, яко отъ себе, но довольство наше отъ Бога* (2 Коринѳ. 3, 4, 5); *да не похвалится всяка плоть предъ Богомъ, хваляйся же о Господѣ да хвалится* (1 Коринѳ. 1. 29, 31), потому что все зависитъ и не отъ хотѣнія и не отъ усиленнаго напряженія

человѣка, а единственно отъ *помогающаго и милующаго Бога* (Рим. 9, 16). Человѣкъ своею внутреннею духовною природою, по мысли ап. Павла, представляетъ какъ бы пассивную матерію, изъ которой Богъ дѣлаетъ все, что Ему угодно, подобно тому какъ свободно распоряжается матеріаломъ всякій мастеръ, напр. гончаръ, вылѣпливающій изъ глины такіе сосуды, какіе захочетъ (Рим. 9. 20. 21). Человѣкъ самъ по себѣ ничего не можетъ сдѣлать для своего вѣчнаго спасенія: когда І. Христа ученики Его спросили: *„кто убо можетъ спасенъ быти?“* Онъ отвѣчалъ: *„у человѣка сіе невозможно есть, у Бога же вся возможна* (Мѳ. 19, 25. 26). Итакъ Богъ самъ спасаетъ человѣка, и для Него одного это возможно, отъ Его всесвятой воли всецѣло зависитъ. Но кого же именно спасаетъ Богъ, какому правилу слѣдуетъ Онъ въ раздаяніи благодати своей людямъ? Долженъ ли онъ при этомъ точно соразмѣрять ее съ заслугами людей? Конечно, нѣтъ, потому что если человѣкъ самъ настолько безсиленъ, что самъ собою не можетъ имѣть даже добраго хотѣнія и помышленія, то онъ вообще не способенъ ничего заслужить у Бога, кромѣ осужденія. Притомъ же, если бы благодать сообразовалась съ заслугами человѣка, то она не была бы и благодатію: *аще ли по благодати, то не отъ дѣлъ, зане благодать не бываетъ уже благодать, аще ли отъ дѣлъ, ктому нѣсть благодать, зане дѣло уже нѣсть дѣло* (Рим. 11, 6). И такъ, Богъ въ раздаяніи своей благодати сообразуется единственно только съ своею волею и со своимъ милосердіемъ: *тѣмже убо ни отъ хотящаго, ни отъ текущаго, но отъ милующаго Бога* зависитъ она (Рим. 9, 16). Если самъ І. Христосъ говорилъ: *„духъ идѣже хощетъ, дышетъ, и гласъ его слышиши, но не вѣси, откуду приходитъ и камо идетъ,—тако есть всякій человѣкъ, рожденный отъ Бога* (Іоан. 3, 8), то и ап. Павелъ ту же мысль выражаетъ, когда говоритъ: *„тѣмже убо егоже хощетъ, милуетъ, и егоже аще хощетъ ожесточаетъ* (Рим. 9, 18). И можемъ ли мы жаловаться на такой порядокъ вещей, на несообразный ни съ милостію, ни со справедливостію? Никоимъ образомъ, отвѣчаетъ ап. Павелъ: *воли бо Его кто противится можетъ? Тѣмже убо, о человѣче, ты кто еси про-*

тивъ отвѣщаяй Богови? Еда речетъ зданіе создавшему е,—почто мя сотворилъ еси тако? Или не имать власть скудельникъ на бреніи отъ тогоже смѣшенія сотворити овъ убо сосудъ въ честь, овъ же не въ честь (Рим. 9, 19—21)? *Кто бо разумѣ умъ Господенъ, или кто совѣтникъ Ему бысть, или кто прежде даде Ему, да воздастся ему? Яко изъ того и тѣмъ и въ немъ всяческая* (Рим. 11, 34—36).

Однакожъ, не смотря на всѣ эти выраженія, относящія все безъ остатка къ Богу и Его благодати, было бы грубымъ заблужденіемъ думать, что, по воззрѣнію ап. Павла, человѣкъ не имѣетъ ни обязанности, ни возможности и способности съ своей стороны принимать самодѣятельное активное участіе въ дѣлѣ своего спасенія. Напротивъ, эта обязанность и эта возможность и способность, лежащая въ свободной волѣ человѣка, сама собою предполагается и подразумѣвается у ап. Павла на всякомъ шагу,—во всякомъ увѣщаніи и наставленіи, во всякомъ моленіи, требованіи и запрещеніи, во всякомъ порицаніи и одобреніи, съ которыми онъ на каждой страницѣ своихъ посланій обращается или къ цѣлымъ церковнымъ общинамъ или къ отдѣльнымъ лицамъ. Такимъ образомъ у ап. Павла, какъ и вообще въ первоначальномъ христіанскомъ ученіи, повидимому, почти равномѣрно выступаютъ и вѣра въ необходимость божественной помощи или благодати [1]), и вѣра въ необходимость

[1]) Не излишне уже и здѣсь замѣтить, что позднѣйшіе богословы тѣ мѣста св. писанія, въ которыхъ говорится, что человѣкъ самъ ничего не можетъ сдѣлать безъ благодати Божіей, большею частію стали толковать такимъ образомъ: безъ благодати, безъ особой сверхъестественной чудесной помощи, при обычномъ содѣйствіи Божіемъ, мы можемъ совершать дѣла только морально-добрыя, но не сверхъестественно-добрыя, т. е. дѣла, которыя имѣютъ цѣну и заслугу конечную, но не можемъ безъ благодати дѣлать ничего такого, что заслуживаетъ царствія небеснаго—вѣчнаго блаженства, обѣщаннаго избраннымъ. Нельзя сказать, что для такого различенія есть прямыя указанія въ свящ. писаніи, хотя, съ другой стороны, и того нельзя отрицать, что мысль первыхъ учителей христіанства главнымъ образомъ вращалась въ сферѣ сверхъестественнаго, которое было для нихъ предметомъ полной глубокой вѣры, не то, что для позднѣйшихъ философовъ и даже философствующихъ богослововъ.

самодѣятельнаго свободнаго содѣйствія со стороны самого человѣка. Но когда у ап. Павла возникалъ вопросъ о томъ, какъ возможно и какъ осуществляется это взаимодѣйствіе и совпаденіе двухъ столь различныхъ элементовъ, съ сохраненіемъ свободы каждаго изъ нихъ, то онъ восклицалъ: *о глубина богатства и премудрости и разума Божія, яко не испытани судове его и неизслѣдовани путіе его, кто бо разумѣ умъ Господень* (Рим. 11, 33—34)?

Въ религіи, которая имѣетъ цѣлію привести человѣка къ вѣчному спасенію или блаженству, которое будетъ соразмѣрено съ тою степенью нравственнаго совершенства, которой онъ достигъ во время своей земной жизни, эти поставленныя ап. Павломъ проблемы имѣютъ огромную важность и представляютъ также огромную трудность, которая увеличивается еще отъ того обстоятельства, что эта религія есть богооткровенная, требующая, чтобъ всѣ выраженія св. Писанія, а въ томъ числѣ и выраженія ап. Павла, принимаемы были за откровеніе или слово Божіе. При встрѣчѣ двухъ обычныхъ человѣческихъ противорѣчащихъ сужденій затрудненіе разрѣшается принятіемъ одного, какъ истиннаго, и отстраненіемъ другаго, какъ ложнаго; здѣсь же этотъ логическій пріемъ неумѣстенъ, потому что тутъ ни на какой сторонѣ не можетъ быть допущена ложность, такъ что оказывается необходимымъ во-чтобы ни стало найти истину и на той и на другой сторонѣ. Потомъ, этотъ вопросъ о спасеніи человѣка собственнымъ подвигомъ и содѣйствіемъ Божіимъ, о самодѣятельности свободной человѣческой воли и вседѣйствующей возрождающей и совершающей благодати, усложняется еще отъ присоединенія къ даннымъ откровенія философской рефлексіи и пытливости: чисто философскій вопросъ объ истинѣ сужденій, простирающихся на будущее, здѣсь превращается въ вопросъ о томъ, какъ можетъ быть примирено предвѣденіе Божіе, если оно непогрѣшительно вѣрно и точно, съ свободною волею человѣка, если эта послѣдняя есть дѣйствительно—свободная, т. е. совсѣмъ не похожа на строго-детерминированную, предрасчислимую необходимость. И

трудность этой проблемы еще болѣе возрастаетъ отъ тѣхъ выраженій новозавѣтнаго откровенія, въ которыхъ рѣчь идетъ объ избранныхъ къ спасенію и отверженныхъ, съ одной стороны, о тѣхъ, которыхъ Богъ, по предвѣденію, избираетъ, призываетъ, спасаетъ, а съ другой—о тѣхъ, которыхъ Онъ, по предвѣденію же не избираетъ, отвергаетъ, предназначаетъ къ осужденію, хотя и ихъ призываетъ. И этотъ догматъ яснѣе и точнѣе всего формулированъ ап. Павломъ: *любящимъ Бога вся споспѣшествуетъ во благое, сущимъ по предувѣдѣнію званнымъ, ихже бо предувѣдѣ, тѣхъ и предустави сообразныхъ быти образу Сына своего, а ихже предустави, тѣхъ и призва, а ихже призва, сихъ и оправда, а ихже оправда, сихъ и прослави* (Рим. 8, 28—31). Но если одни предназначены и избраны къ спасенію, то остальные необходимо не предназначены, не избраны: *аще же хотя Богъ показати гнѣвъ свой, и явити силу свою, принесе во мнозѣ долготерпѣніи сосуды гнѣва совершены въ погибель, и да скажетъ богатство славы своея на сосудѣхъ милости, яже предуготова въ славу, ихже и призва насъ не точію отъ іудей, но и отъ языкъ* (Рим. 9, 22. 23). При этомъ ап. Павелъ считаетъ нужнымъ поставить на видъ, что это ученіе есть не новость, которую онъ первый проповѣдуетъ, но есть ученіе древнее, намѣченное уже пророками Осіею, Исаіею, Іоилемъ (ст. 25—40).

Теологія христіанская приняла и постоянно блюла всѣ эти элементы новозавѣтнаго откровеннаго ученія, соединивъ ихъ въ три слѣдующія ново-положенія: 1) человѣкъ безсиленъ сдѣлать что-либо значительное для своего нравственнаго совершенства и для своего спасенія, безъ помощи Божіей; 2) Богъ предвидитъ, отъ вѣчности, тѣхъ, которые спасутся и которые будутъ осуждены за грѣхи, почему отъ вѣчности же предопредѣляетъ число и лица тѣхъ и другихъ; 3) но въ тоже время Богъ въ высочайшей степени справедливъ, почему если однихъ Онъ наградитъ блаженствомъ жизни вѣчной, то наградитъ ихъ по заслугамъ, и если другихъ

гимъ по дѣломъ ихъ; а это значитъ, что и человѣкъ съ своей стороны нѣчто можетъ дѣлать или не дѣлать, при благодати Божіей, и что онъ имѣетъ свободную волю. Таковы и въ самомъ дѣлѣ самые существенные пункты новозавѣтнаго ученія. Они-то и были предметами изслѣдованія богослововъ, начиная отъ первыхъ вѣковъ христіанства и до позднѣйшаго времени; они же были едвали не главнымъ зерномъ богословскихъ споровъ и раздоровъ, начиная съ самаго древняго времени. Почти всѣ доктрины, почти всѣ секты древняго и новаго времени, отдѣлившіяся отъ единой великой церкви, обыкновенно отрицали или тотъ, или другой изъ этихъ трехъ существенныхъ пунктовъ,—между тѣмъ какъ наша православная Церковь сохранила и хранитъ ихъ всѣ три въ томъ же видѣ, въ какомъ приняла ихъ отъ апостольскаго преданія. На теологіи лежала задача, при помощи разума далѣе развить эти догматы, выяснить, привести во взаимную связь и примирить кажущіяся между ними противорѣчія.

Въ тотъ моментъ, когда среди христіанства возникла настоящая рефлексія, имѣвшая своею задачею привести въ ясное отчетливое сознаніе, и организовать въ связную цѣлостную систему всѣ важнѣйшія истины христіанскаго вѣроученія,—носителями этой рефлексіи были большею частію люди, получившіе образованіе въ языческихъ философскихъ школахъ. Но, будучи многимъ обязаны этимъ школамъ, христіанскіе богословы должны были, при ближайшемъ знакомствѣ съ положеніемъ дѣла, стать въ оппозицію къ нимъ, потому что въ нихъ-то главнымъ образомъ и ютился еще враждебный христіанству духъ язычества, который въ лицѣ представителей то того, то другого философскаго направленія всячески отстаивалъ себя предъ христіанствомъ, себя одобряя и защищая, а христіанство порицая, критикуя, отвергая. За тоже самое, понятно, должны были съ своей стороны взяться и христіанскіе богословы, т. е. себя, свое христіанское ученіе защищать, а язычество со всѣхъ сторонъ критиковать и опровергать, словомъ стать апологетами христіанства противъ язычества вообще, и въ частности противъ его философіи, особенно въ прямо-враждебныхъ

христіанскому ученію ея направленіяхъ и доктринахъ. Апологеты, впрочемъ, не отвергали языческую философію всю цѣликомъ, не отрицали ея въ самыхъ основаніяхъ. Напротивъ, они съ радостію брали изъ нея и тщательно оберегали все то, что имъ казалось согласнымъ съ христіанскою истиною и косвенно ее подтверждающимъ, и съ большою снисходительностію относились даже къ тому, что только не стоитъ въ явномъ противорѣчіи съ христіанствомъ. Такъ напр. Климентъ александрійскій и Евсевій кессарійскій особыя сочиненія посвятили на то, чтобы показать, какъ много лучей единой вѣчной истины, имѣющей одинъ и тотъ же источникъ—вѣчное Слово, разсѣяно въ произведеніяхъ разныхъ древнихъ философовъ. Но зато они всѣми силами своего философскаго, критическаго ума вооружались на борьбу со всякой философской доктриной, если она была враждебна тому или другому пункту христіанскаго вѣроученія и нравоученія.

Такова напр. была доктрина манихейская, выводившая физическое и нравственное зло въ мірѣ изъ совѣчной Богу матеріи,—доктрина, которую опровергнуть поставилъ себѣ задачею между другими св. Меѳодій въ особомъ сочиненіи „о свободѣ воли“ (περί αὐτεξουσίου) [1]). Зло, говоритъ въ немъ Меѳодій, не можетъ имѣть своею причиною Бога, матерія же, такъ какъ она есть совершенно инертная и пассивная, вообще не можетъ быть дѣятельною причиною, и слѣдовательно не можетъ производить ничего—ни добра, ни зла; остается, поэтому, допустить, что зло въ мірѣ изъ матеріи или въ матеріи производитъ человѣкъ своею свободною волею. И въ самомъ дѣлѣ, тогда какъ Богъ можетъ производить не только модальности, но и субстанціи, человѣкъ послѣдняго не можетъ, но за то можетъ первое, т. е. производить модальности въ готовомъ порядкѣ существующаго, или измѣнять его состоянія... Но зло не есть что-либо существующее субстанціально, а только качество или состоя-

[1]) Photii Biblioth. Cod. 236. Migne Patrol. graec. t. CIII p. 1148.

ніе существующаго. Слѣдовательно, человѣкъ можетъ производить зло; а если можетъ, то онъ именно есть истинная причина зла, а не вѣчная матерія.—Нечего и говорить о томъ, что св. Меѳодій былъ не единственнымъ писателемъ противъ манихейства.

Стоицизмъ, не смотря на кажущееся сходство своего нравственнаго ученія съ христіанскимъ, а можетъ быть именно вслѣдствіе его претензій на такое сходство, еще чаще былъ предметомъ критики и опроверженія со стороны христіанскихъ учителей. Его суровый и гордый духъ былъ прямо противоположенъ духу христіанской снисходительной любви и смиренія, а кромѣ того стоики прямо отрицали свободу человѣческой воли и признавали непреложную судьбу и необходимую неизмѣнную связь событій, между тѣмъ какъ христіане были убѣждены въ свободѣ воли, подчиняли слѣпую необходимость всеблагому и премудрому провидѣнію, и вѣровали, что каждый человѣкъ есть господинъ своей нравственной судьбы. Поэтому, нечего удивляться, что первые Отцы и учители церкви восточной и западной, касаясь въ своихъ сочиненіяхъ этихъ вопросовъ, направляли оружіе, свою критику, главнымъ образомъ противъ стоицизма. Но что особенно въ стоицизмѣ возмущало ихъ духъ, то это замѣна всеблагаго, утѣшительнаго для вѣрующей души, божественнаго провидѣнія темною, непреклонною, неодолимою и неумолимою судьбою. Эта доктрина имъ казалась прямо богохульною, и противъ нея главнымъ образомъ они вступали во всеоружіи критики и краснорѣчія. Нѣкоторые изъ нихъ, впрочемъ, введенные въ обманъ двусмысленностями позднѣйшихъ стоиковъ, думали, что эти философы признаютъ свободу внутреннихъ опредѣленій и рѣшеній нашей души, и отрицаютъ въ насъ только способность во-внѣ внѣшнимъ образомъ осуществлять дѣйствія, согласныя съ этими намѣреніями и рѣшеніями [1]).

[1]) Nemesius de nat. hum. C. 37. Молина даже объ Августинѣ говоритъ, что онъ считалъ стоиковъ сторонниками свободной воли. Liber arbitr. cum gratia don. concord. Qu. XIV, art. 13, disp. 23.

Такого мнѣнія былъ между прочимъ Бардесанъ [1]), того же мнѣнія былъ и Немезій, который повидимому даже соглашался съ этимъ ученіемъ, съ тѣмъ однако ограниченіемъ или поправкою, что внѣшнее осуществленіе нашихъ намѣреній зависитъ не отъ судьбы, а отъ божественнаго провидѣнія. Діодоръ, еп. тарсійскій, рѣшительно несогласный съ этимъ мнѣніемъ [2]), въ семи книгахъ, посвященныхъ опроверженію ученія о судьбѣ, старался доказать, что нашей волѣ принадлежитъ свобода и власть надъ своими дѣйствіями въ полномъ смыслѣ слова, т. е. не во внутреннемъ только, но и во внѣшнемъ отношеніи. Если бы въ самомъ дѣлѣ, училъ онъ, все безъ изъятія было объято необходимымъ сцѣпленіемъ судьбы, тогда пришлось бы допустить, что міръ вѣченъ по многимъ неопровержимымъ основаніямъ (которыя, какъ кажется, заимствованы Діодоромъ у Лукреція) [3]). Даже звѣзды и всѣ тѣла небесныя имѣютъ начало, а обо всемъ остальномъ уже и говорить нечего; слѣдовательно, были измѣненія и явленія, которыя не зависѣли *абсолютно ни отъ какихъ предъидущихъ событій*; тутъ, значитъ, не было непрерывнаго сцѣпленія судьбы, если цѣпь его была прервана. Кромѣ того, между тѣмъ какъ животныя вездѣ и всегда сохраняютъ свои первоначальные типы и инстинкты, дѣйствія человѣческія постоянно измѣняются въ своемъ характерѣ и направленіи, притомъ такъ, что этому измѣненію нельзя найти никакого другого основанія, кромѣ собственной воли человѣка [4]). Наконецъ, къ чему могли-бы служить человѣку астрологическія наблюденія и познанія, если бы онъ не могъ измѣнять своей судьбы? Тогда вся астрологія была бы излишня и нелѣпа. Итакъ, необходимо, чтобъ человѣкъ былъ свободенъ [5]). Оригенъ съ такою настойчивостію утверждаетъ свободу человѣческой

---

[1]) Περὶ εἱμαρμένης ap. Euseb. Praepar. evang. V, 6.—Migne. Patr. graec. t. XXI, p. 420.

[2]) Apud Photii bibliot. cod. 223. Mign. Patr. graec. t. CIII p. 831.

[3]) De natura rerum lib. V.

[4]) Op. cit. lib. V. c. 43; ibid. p. 854.

[5]) Op. cit. lib. VII, ibid. p. 868.

воли въ 3-й книгѣ περί ἀρχῶν, что Янсеній принялъ его, несправедливо, впрочемъ, за родоначальника Пелагіевой ереси [1]). Немезій въ своемъ трактатѣ de natura humana [2]) дѣлаетъ тщательное и обстоятельное изслѣдованіе о свободѣ воли, главные элементы котораго заимствованы, повидимому, у Аристотеля. Самымъ главнымъ основаніемъ для признанія свободы и онъ, подобно Аристотелю, считаетъ фактъ нравственной оцѣнки человѣческихъ дѣйствій, то одобреніе или порицаніе, которому всѣ они подпадаютъ [3]). Подобнымъ образомъ и Евсевій въ своемъ Praeparatio evangelica дѣлаетъ немало заимствованій у перипатетиковъ, особенно же у Александра афродисійскаго [4]). Св. Григорій Назіанзенъ, показавъ, что судьба или необходимость на каждомъ шагу подчинена всеблагому божественному провидѣнію [5]), тщательно различаетъ между благами естественными, которыя не подпадаютъ нравственной оцѣнкѣ, и благами, которыя мы свободно избираемъ и которыя однѣ заслуживаютъ одобренія [6]). Св. Іоаннъ Златоустъ посвящаетъ 6 бесѣдъ опроверженію ученія о судьбѣ и необходимости. Опираясь на изреченіе пр. Исаіи (1, 19. 20), въ которомъ говорится, что награда и наказаніе зависитъ отъ воли человѣка, заслуживающаго своими дѣлами то или другое, онъ строго различаетъ стоическое понятіе судьбы отъ понятія провидѣнія: судьба насъ связываетъ, а провидѣніе оставляетъ насъ при полной свободѣ [7]). При допущеніи судьбы, законы и заповѣди, совѣты, увѣщанія, молитвы, преусмотрѣніе и предо-

---

[1]) См. объ этомъ—Huet-Origenicar quaest. 11, 7, а также Murial—Origenis de lib. arb. doctrina 1853.

[2]) C. XXX—XL.—Migne Patr. graec. t. XL p. 721.

[3]) C. XXXV.

[4]) Lib. VI. c. 6. Migne Patr. graec. t. XXI p. 420.

[5]) Carm. theol. I. sect. II; Poem, mor. v. 266. Migne—Patr. graec. t. XXXVII p. 963.

[6]) Orat. 37, 16, Mign. t. XXXVI p. 301.—τὸ μὲν γὰρ ἐκ φύσεως ἀγαθὸν ἀδέκιμον, τὸ δ' ἐκ προαιρέσεως ἐπαινετόν.

[7]) Περί εἱμαρμένης τε καί προνοίας Orat. II. Migne t. L. p. 755.

стереженіе,—все это, диктуемое здравымъ общечеловѣческимъ смысломъ, становится безцѣльнымъ и лишеннымъ всякаго смысла [1]). Человѣкъ въ такомъ разѣ имѣетъ готовое извиненіе предъ собою и другими во всѣхъ своихъ злодѣяніяхъ и порокахъ: это не я самъ по своей волѣ совершилъ, но сама необходимость вещей того требовала, и я не могъ не повиноваться [2]). Такая доктрина, отвергая свободу, въ тоже время ведетъ къ совершенной нравственной распущенности, ибо она всякое зло извиняя, тѣмъ самымъ его позволяетъ [3]). И если противъ нашей вѣры въ Провидѣніе указываютъ, что нерѣдко злодѣи пользуются всѣми благами жизни, тогда какъ праведники бѣдствуютъ и страдаютъ, то это возраженіе основано на поверхностномъ наблюденіи и такомъ же поверхностномъ пониманіи законовъ нравственнаго міра, стоящаго подъ управленіемъ божественнаго провидѣнія: божественное провидѣніе не дремлетъ, и если оно на время допускаетъ повидимому перевѣсъ порока надъ добродѣтелію, то въ концѣ концевъ оно все таки возстановляетъ равновѣсіе къ торжеству добродѣтели [4]). Итакъ, человѣкъ свободенъ какъ въ своихъ грѣхахъ, такъ и въ своихъ добродѣтеляхъ; особенно добродѣтель дается ему не сама собою, но всегда есть плодъ усилія, труда, подвига [5]).

Такимъ образомъ древнѣйшіе Отцы и учители Церкви какъ при опроверженіи манихейства, такъ и при опроверженіи стоицизма всѣ согласны въ признаніи свободной воли человѣка. Одно изъ опроверженій манихейства заслуживаетъ особеннаго вниманія. Это именно трактатъ бл. Августина de libero arbitrio.

---

[1]) Orat. V. p. 765.

[2]) Orat. III. p. 758.—Ὅτι οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ἡ γένεσις.

[3]) Orat. VI. p. 769.

[4]) Orat. IV. p. 762.

[5]) Homil. in Epist. 1 ad Tim. 1. Migne t. LXII. p. 507.

ГЛАВА II.

Ученіе бл. Августина.

Сочиненіе его о свободѣ воли. Понятіе о волѣ. Внутреннее сознаніе ея. Мотивы. Нравственность, какъ область свободной воли. Свобода, какъ необходимое предположеніе виновности и нравственнаго зла. Свобода простирается собственно на средства, а не на цѣли. Пелагіанская индифференція. Свобода высшая, низшая и средняя. Свобода человѣка послѣ паденія направлена на злое. Благодать и предвѣдѣніе по отношенію къ свободѣ человѣческой воли.

Ученіе бл. Августина по занимающему насъ вопросу было предметомъ столь различныхъ толкованій, служило основою столь несогласныхъ мнѣній и ученій, что къ изложенію его можно приступить не иначе, какъ съ величайшею предосторожностію. Это отсутствіе согласія въ пониманіи ученія бл. Августина зависѣло отчасти оттого, что многіе не столько заботились о томъ, чтобъ установить и уяснить лежащія въ немъ самомъ мысли, сколько о томъ, чтобъ найти въ немъ и развить посредствомъ его свои собственныя идеи, тенденціи, но больше всего отъ несоблюденія той предосторожности, о которой, на основаніи собственнаго опыта, говоритъ Лейбницъ. „Чтобъ не быть введеннымъ въ обманъ изреченіями этого св. отца, нужно, говоритъ онъ, знать ихъ даты, ихъ цѣль, а также существенное содержаніе и смыслъ тѣхъ книгъ, изъ которыхъ они заимствуются. Говорю это потому, что мнѣ самому не разъ приходилось впадать въ ошибки, когда я этого не дѣлалъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ его словахъ часто можно находить противоположный смыслъ, когда они вырываются изъ связи и контекста рѣчи; вотъ почему теперь я сталъ очень осторожнымъ“ [1]). Этимъ предостереженіемъ великаго философа мы

[1]) Ad des Bosses. Dutens t. II. p. I. p. 297.—Ex Augustino plane contrarsa videntur exculpi posse, verbis ejus e sua sede demotis... Sed nexus meditationum tollere hanc dibitationem potest, et valde versatum esse oportet in lectione Augustini et librorum ejus diversorum nosse tempora, Scopos, Synopsim, qui locis ex eo excerptis decipi non vult. Id olim nonnullis ejus verbis curiosius inspectis animadvertere mihi visus sum, eoque nunc sum factus circumspectior.

воспользуемся по мѣрѣ силъ и возможности. Въ самомъ дѣлѣ, мы не должны забывать, что знаменитый епископъ иппонійскій былъ не въ числѣ послѣднихъ риторовъ Рима и Милана. Онъ любитъ одѣвать свои мысли въ такую форму, которая бы плѣняла и восхищала: онъ часто употребляетъ тропы и фигуру, не исключая и гиперболы, и небрезгаетъ иногда даже парадоксами. Подобныя выраженія легко понимаются, такъ сказать, на своей почвѣ „въ связи съ предъидущимъ и послѣдующимъ, но легко могутъ ввести въ ошибку, когда вырываются изъ своей почвы и разсматриваются сами по себѣ, внѣ связи съ тѣмъ, что ихъ подготовляетъ и что ихъ восполняетъ. Поэтому здѣсь отдѣльныя выраженія, мѣста имѣютъ лишь второстепенное значеніе; гораздо важнѣе тутъ внимательно слѣдить за контекстомъ рѣчи, а еще важнѣе и существеннѣе слѣдить за послѣдовательнымъ и связнымъ раскрытіемъ мысли христіанскаго учителя во всей ея исторіи.

Разбросанныя мысли, бѣглыя выраженія о свободѣ воли можно встрѣчать почти во всѣхъ его сочиненіяхъ. Но онъ занимался этимъ вопросомъ и нарочито, спеціально, главнымъ образомъ въ началѣ и въ концѣ своей богословской авторской дѣятельности [1]). Въ началѣ ея онъ, по примѣру св. Меѳодія, написалъ трактатъ de libero arbitrio противъ Манихеевъ съ цѣлію доказать, что источникъ нравственнаго зла лежитъ единственно въ свободной волѣ человѣка, а въ концѣ ея написалъ нѣсколько трактатовъ о благодати Божіей въ ея отношеніи къ свободной волѣ человѣка противъ Пелагія и его послѣдователей. Изъ сочиненій этихъ двухъ крайнихъ эпохъ главнымъ образомъ мы и постараемся извлечь ученіе бл. Августина о свободѣ воли въ такомъ порядкѣ: что̀ есть свободная воля? въ какой мѣрѣ она принадлежитъ человѣку? Какъ она примиряется съ божественнымъ предвѣдѣніемъ и предназначеніемъ?

Бл. Августинъ даетъ такое опредѣленіе воли: „воля

[1]) См. Bossuet. De fense de la trad. et des Saints-Péres. l. VI. c. 8.

есть ничѣмъ не вынужденное движеніе души къ сохраненію или пріобрѣтенію чего-нибудь“ [1]). Произвольное движеніе, вообще, дѣйствіе, слѣдовательно существеннымъ образомъ отличается отъ дѣйствія, происходящаго по внѣшнему принужденію, или по необходимости. Никто не сочтетъ человѣка виновнымъ, если его рука, кѣмъ-либо движимая, пишетъ преступныя слова; но онъ виновенъ, если его воля соглашается сама на преступленіе [2]). Камень, падающій или катящійся внизъ, по необходимости, никѣмъ не считается виновнымъ въ этомъ движеніи. Но человѣкъ почти на каждомъ шагу бываетъ или признается въ чемъ-либо виновнымъ; а это значитъ, что въ человѣкѣ есть нѣчто гораздо большее, чѣмъ въ камнѣ, и это нѣчто и есть причина его виновности [3]). Это нѣчто есть воля, бытіе, силу и дѣйствіе которой открываетъ намъ наше собственное внутреннее сознаніе. Животное чувствуетъ, и этой чувствительности ему достаточно, чтобъ совершать движенія, но недостаточно, чтобъ имѣть знаніе о своей чувствительности и о своихъ движеніяхъ. Человѣкъ одинъ знаетъ о томъ, что чувствуетъ и дѣйствуетъ, и это-то знаніе самого себя и своихъ дѣйствій и говоритъ ему не ложно о его власти надъ ними. Но что же собственно мы знаемъ о самихъ себѣ? Мы прежде всего знаемъ, что у насъ есть воля, ибо мы совершенно ясно различаемъ тотъ случай, когда мы хочемъ чего-нибудь, отъ того, когда не хочемъ чего-нибудь [4]); мы свою волю видимъ и даже какъ бы нащупываемъ, осязаемъ—video et quodammodo tango [5]). Потомъ, мы знаемъ, что эта воля, которую открываетъ намъ наше сознаніе, не подчинена фаталистически ни внѣшнимъ, ни внутреннимъ побужденіямъ. Мы хорошо знаемъ, что мы не поддаемся слѣпо, совершенно безпрекословно и безучаст-

[1]) Contra Manich. de duab. anim. 9.—Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.

[2]) De duabus anim. 10.

[3]) De lib. arbitr. III, 1.

[4]) Confess. VII, 3.

[5]) De lib. arb. III, 1.

но ни нашимъ желаніямъ, ни основаніямъ, которыми требуется такое или иное дѣйствіе. Двое мущинъ, въ присутствіи одной и той же женщины, движимые одними и тѣми же внутренними чувствами и волненіями, поступаютъ однакоже различно: у одного беретъ перевѣсъ чувство приличія, скромности и онъ отворачиваетъ свой взоръ и уходитъ прочь, у другаго одерживаетъ верхъ страсть, нечистая похоть, и онъ впадаетъ въ преступленіе [1]). Слѣдовательно, въ каждомъ изъ нихъ есть нѣчто особенное, въ силу котораго они поступаютъ различно, а съ другой стороны—ясно, что сила, направляющая человѣка въ ту или другую сторону, къ такому или другому дѣйствію, исходитъ вовсе не изъ самихъ мотивовъ, но отъ личности, которою одинъ человѣкъ отличается отъ другаго и главный элементъ которой есть воля.—Что же еще мы знаемъ?—То, что у насъ есть не одинъ только разумъ, но есть также чувственность, страсть, похоть, и что нашъ разумъ бываетъ то господиномъ, то рабомъ похотей и страстей. Что разумъ иногда достигаетъ господства надъ похотію, въ томъ нѣтъ ничего удивительнаго: онъ по своему существу выше чувственности, такъ какъ онъ есть стремленіе и движеніе души къ міру вещей мыслимыхъ, идеальныхъ, вѣчныхъ, неизмѣнныхъ. Но что похоть, которая есть стремленіе къ вещамъ низменнымъ, чувственнымъ, грубымъ, ничтожнымъ, скоропреходящимъ, тлѣннымъ, суетнымъ, беретъ перевѣсъ надъ разумомъ и подчиняетъ его себѣ,—то это уже никакимъ инымъ образомъ не можетъ быть изъяснено, какъ только посредствомъ свободной воли [2]): неизбѣжно допустить, что въ насъ самихъ есть нѣкая особая сила, способная производить этотъ безпорядокъ; но какая же это иная сила, какъ не та самая, которую мы называемъ свободною волей?

Впрочемъ, свободная воля не есть единственная всеобъемлющая причина всѣхъ нашихъ жизнедѣятельностей, но имѣетъ свою собственную точно-очерченную сферу, имен-

---

[1]) De civitate Dei XII, 6.

[2]) De lib. Arb. I, 10. 11.

но сферу нравственности. Безъ свободной воли ничто въ этой сферѣ невозможно и неизъяснимо: безъ нея были бы безцѣльны и лишены всякаго смысла повелѣнія и запрещенія, совѣты и увѣщанія, угрозы и обѣтованія [1]); чрезъ нее одну мы бываемъ виновными [2]), ибо чрезъ нее собственно зло изначала вошло и постоянно входитъ въ міръ [3]). Не въ нашей власти стать ни внѣ требованій и велѣній со стороны Бога, ни внѣ внушеній діавола; мы не въ силахъ также запретить себѣ сознавать и чувствовать ни основательность предъявленій со стороны нашего разума, ни силу похотей и страстей [4]); единственное, что лежитъ въ нашей власти,—это рѣшеніе и намѣреніе (resolutio et intentio) [5]). Намѣренностію собственно всегда характеризуется и измѣряется наша виновность. Напротивъ, кто дѣлаетъ дурное по неосторожности, по незнанію, или у кого въ дѣйствіи не участвуетъ воля, хотѣніе, намѣреніе, тотъ не дѣлаетъ грѣха и не виновенъ въ немъ [6]). Правда, что самое незнаніе наше можетъ быть преступнымъ,—это именно тогда, когда оно прямо или косвенно зависитъ отъ нашей же воли [7]); но за то незнаніе, которое необходимо связывается съ ограниченностію нашей природы, мы также не отвѣтственны, какъ и за тѣ дурныя дѣйствія, которыя мы совершаемъ по незнанію.

Итакъ, человѣкъ имѣетъ власть надъ своими дѣйствіями. Эта власть употребляется иногда на достиженіе добраго сообразно съ разумомъ, и тогда она легко и естественно изъясняется изъ бытія, даннаго намъ нашимъ Творцемъ Богомъ [8]); но еще чаще она направляется на зло, сообра-

---

[1]) De civit. Dei V, 10. Сравн. De Gratia et lib. arb. 11.
[2]) Interpr. in Ps. 101. De vera relig. XIV. De lib. arb. 11, 1.
[3]) De lib. arb. II, 20.
[4]) De lib. arb. III, 25.
[5]) De lib. arb. I, 13.
[6]) De lib. arb. III, 18.
[7]) De lib. arb. III, 19.
[8]) De lib. arb. II, 19.

зуясь съ внушеніями страсти и наперекоръ указаніямъ разума, и въ этомъ случаѣ какъ, изъ чего она можетъ быть изъяснена? Когда она, вмѣсто добра или истинносущаго, простирается на зло, то это тоже самое значитъ, что она простирается на несущее, на небытіе, ибо что такое есть зло, какъ не минимумъ или даже полное отсутствіе блага, бытія? Поэтому-то тѣ чувственныя удовольствія, которыя мы, движимые страстью, предпочитаемъ вѣчнымъ благамъ, дурны не сами въ себѣ, а относительно, т. е. именно настолько, насколько мы низшее, менѣе сущее несправедливо предпочитаемъ высшему и истинно-сущему. Различіе между добромъ и зломъ состоитъ собственно въ томъ, что зло содержитъ въ себѣ болѣе или менѣе значительную долю небытія,—отсутствіе такого или иного добра. Вмѣстѣ съ тѣмъ зло, очевидно, характеризуетъ разслабленность и извращенность воли, ибо то, чего мы желаемъ совершенно свободно, т. е. по непосредственному естественному внутреннему влеченію самой природы нашей, есть счастіе, блаженство [1]), которое можетъ состоять не въ иномъ чемъ, какъ только въ обладаніи вѣчнымъ и неизмѣннымъ благомъ, и слѣдовательно предпочтеніе этому благу благъ мимолетныхъ и мнимыхъ есть явный недостатокъ свободной воли, изъяснимый развѣ только изъ небытія, которое въ нее вторгается. Но изъяснять наши дурныя дѣйствія такимъ образомъ, т. е. изъ небытія, значитъ отказываться отъ всякаго объясненія ихъ [2]). Нравственное зло и въ самомъ дѣлѣ есть нѣчто неудобопонятное, неудобоизъяснимое, все равно какъ и для безсмыслицы трудно подъискать разумныя основанія.

Итакъ, добро, къ которому стремится и которое дѣлаетъ человѣкъ, легко изъясняется изъ бытія, т. е. изъ самой природы его, устроенной Творцомъ такъ, что она сама

---

[1]) Opus imperf. contra Julian. VI, 12. De civ. Срав. de lib. arb. III, 1. Hominis vero liberum arbitrium congenitum et omnino inamissibile quaerimus, illud est, quod beati omnes esse volunt, etiam hi, qui ea quae ad beatitudinem ducunt.

[2]) De lib. arb. II, 20. Sciri enim non potest, quod nihil est.

собою ищетъ добра; но зло, которое онъ дѣлаетъ, изъяснимо только изъ его собственной воли, которая однако сама есть нѣчто неизъяснимое [1]). Въ чемъ же, однако, состоитъ эта свободная воля, какъ велика ея мощь и на что именно она простирается?—Прежде всего, она повидимому не простирается на главную и послѣднюю цѣль жизни, потому что всѣ люди, безъ исключенія, желаютъ счастія, блаженства и, кажется, нѣтъ у нихъ ни воли, ни силы не имѣть этого желанія. Однако же, въ кругъ нашихъ желаній не входитъ обыкновенно то, что отъ насъ совсѣмъ не зависитъ и въ недостижимости чего мы увѣрены, какъ напр. никто серьезно не желаетъ и не тратитъ усилій на то, чтобъ имѣть тѣлесное безсмертіе или вѣчную юность; слѣдовательно, если желаніе блага не зависитъ отъ насъ, то необходимо, чтобъ по крайней мѣрѣ само благо, т. е. достиженіе его зависѣло отъ насъ, и чтобъ тутъ по крайней мѣрѣ наша воля была въ нашей собственной власти. Воля наша, говоритъ бл. Августинъ, не была бы нашею волею, если бы она не была въ нашей власти, а такъ какъ она въ нашей власти, то она свободна“ [2]). Но эта свободная воля главнымъ образомъ простирается не на саму цѣль—не на благо, стремленіе къ которому врождено намъ, а на средства, которыми эта цѣль достигается, на пути, которыя къ ней ведутъ; жизнь будетъ необходимо блаженная, если она есть правая, но и правою она будетъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если она употребляетъ въ дѣло только такія средства, которыя ведутъ къ истиннымъ и вѣчнымъ благамъ; но она будетъ безнравственною и вмѣстѣ несчастною, если употребляемыя ею средства ведутъ къ благамъ мнимымъ и мимолетнымъ [3]). Но, спрашивается, можетъ ли воля наша собственными силами избирать самыя лучшія средства и пути, чтобъ быть волею всецѣло доброю, святою и вмѣстѣ съ тѣмъ до-

[1]) De lib. arb. III, 17.

[2]) De lib. arb. III, 3. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in nostra potestate, libera est nobis.

[3]) De lib. arb. II, 19.

стигнуть той совершенно блаженной жизни, которая обѣщана Богомъ избраннымъ Его? Такой вопросъ ставитъ себѣ теперь бл. Августинъ.

Пелагій такъ опредѣлялъ свободу воли: „она есть сила, одинаково способная склоняться какъ къ добру, такъ и къ злу, или индифференція воли къ добру и злу, равновѣсіе ея между тѣмъ и другимъ“ [1]). Сами пелагіане давали такое же опредѣленіе. Юліанъ, напр., ученикъ Пелагія, говорилъ: „свобода воли есть не что иное, какъ возможность грѣшить и не грѣшить“ [2]). Бл. Августинъ рѣшительно отвергаетъ эти опредѣленія. Богъ обладаетъ всецѣлою и совершеннѣйшею свободою, и однако онъ не индифферентенъ къ добру и злу; напротивъ, Его воля направлена всегда, всецѣло и неуклонно на добро, и на одно только добро. Свобода, какъ она опредѣляется у Пелагія и Юліана, есть только низшая степень свободы—libertas minor (точнѣе средняя), состоящая въ возможности какъ не грѣшить, такъ и грѣшить. Отъ нея отлична высшая или большая свобода—libertas major, которая состоитъ въ невозможности грѣшить, и которая принадлежитъ одному только Богу [3]). Но ниже этихъ двухъ ступеней или формъ свободы стоитъ еще третья,—именно та, гдѣ воля не можетъ не грѣшить. Такимъ образомъ бл. Августинъ употребляетъ терминъ *свободной воли* для обозначенія трехъ совершенно отличныхъ другъ отъ друга состояній,—во 1-хъ, такого, въ которомъ воля неуклонно направлена къ добру, во 2-хъ, такого, въ которомъ воля одинаково способна рѣшаться и на добро, и на зло,—и въ 3-хъ такого, въ которомъ воля неуклонно или по крайней мѣрѣ преимущественно направлена на злое. Самою высшею свободою, понятно, воля обладаетъ въ первомъ случаѣ, самою меньшею—въ послѣднемъ. Лейбницъ, слѣдовательно, совершенно правъ, говоря, что „Августинъ употребляетъ термины—*свобода*, *необходимость*, *возможность*, *не-*

---

[1]) Bergier. Diction. theolog, art. Pelagianisme.

[2]) Op. imperf. contra Julian. VI, 11.

[3]) Op. imperf. contr. Julian. VI, 19; Ср. de corrupt. et grat. XII.

возможность совсѣмъ въ иныхъ значеніяхъ, чѣмъ въ какихъ они употребляются въ школахъ“ [1]).

Какою же изъ трехъ формъ свободы нынѣ обладаетъ человѣкъ?—Третьею, самою послѣднею: Богъ одинъ обладаетъ первою; Адамъ до паденія обладалъ второю; но послѣ грѣхопаденія перваго человѣка, его потомство потеряло принадлежавшую ему способность избирать добро или зло, и отселѣ его поврежденная воля постоянно наклонена къ злу, или, по энергическому выраженію Августина, „человѣкъ чрезъ хотѣніе зла потерялъ способность хотѣть добра“—per malum velle perdidit bonum posse“ [2]). Первый человѣкъ, созданный Богомъ и вышедшій изъ безконечнаго источника бытія, въ первое время до грѣхопаденія могъ самъ собою устремляться и возвышаться къ добру, любить и выше всего цѣнить вѣчное и нетлѣнное. Но послѣ того, какъ своимъ вольнымъ грѣхомъ заразилъ свою душу и рѣшительно наклонилъ ее къ землѣ и земному, его разумъ если и сохранилъ способность припоминать божественное, то только въ блѣдной формѣ отдаленнаго фантома; а кромѣ того его похоть, возбужденная и пріобрѣвшая силу отъ удовлетворенія, плѣнила его волю такъ, что удалила изъ нея способность совершенно чистыхъ и безъинтересныхъ хотѣній и стремленій, такъ что онъ сталъ любить прежде всего и больше всего себя самого и все тлѣнное, земное, неизмѣнное. До паденія, ясное созерцаніе вѣчнаго добра могло восхищать его и плѣнять ради себя самого, и могло внушать дѣйствія, не имѣющія никакой иной цѣли, кромѣ вѣчной доброты; послѣ же паденія онъ потерялъ способность дѣлать чтобы-то ни было такое, что имѣло бы форму вѣчности; потому что во всѣ его дѣйствія, помыслы, желанія проникла зараза радикальнаго глубокаго эгоизма. Но абсолютно добрымъ и цѣннымъ ничто не можетъ быть,

---

[1]) Epist. ad des Bosses—Dutens t. II. p. 1. p. 279.—Ab Augustino vocabula—libertatis, necessitatis, possibilitatis, impossibilitatis longe alio sensu sumi, quam in scholis est receptus.

[2]) Serm. XXX, 2, срав. de correptione et grat. X.

кромѣ того, что дѣлается ради вѣчнаго добра и блага; все остальное мало, скудно, ничтожно, и даже дурно. Какъ ни высокъ и ни разуменъ бываетъ чисто-человѣческій мотивъ, но онъ есть совершенное ничто въ сравненіи съ единымъ истиннымъ и чистѣйшимъ мотивомъ—съ мотивомъ вѣчнаго добра, есть безсмыслица, нелѣпость въ сравненіи съ абсолютнымъ разумомъ. Отсюда легко понять, почему и въ какомъ смыслѣ бл. Августинъ могъ выразиться о добродѣтеляхъ языческихъ, что это были не добродѣтели, а пороки, хотя и блестящіе пороки—splendida peccata [1]). Происходя отъ Адама, мы—потомки его—наслѣдуемъ его природу, а также и грѣховность, которая въ ней все больше и больше вкореняется и разростается. Мы, правда, тоже свободны, но только предъ лицемъ справедливости, между тѣмъ какъ въ тоже время мы рабы грѣха [2]). Сами по себѣ мы ничего не можемъ сдѣлать для достиженія сверхъестественнаго блага, не можемъ даже ни желать, ни хотѣть его, ни молить Бога о ниспосланіи намъ благодати; сами по себѣ мы свободны только по отношенію къ злому и можемъ дѣлать только зло [3]). Но подлинной мысли бл. Августина слѣдуетъ искать не въ буквѣ этихъ выраженій, а въ томъ смыслѣ, который вытекаетъ изъ связи всего сказаннаго выше. Когда говорится, что человѣкъ можетъ только грѣшить и злое дѣлать, то значитъ ли это, что человѣкъ къ каждому своему поступку детерминируется съ необходимостію и избираетъ всегда худшее также необходимо и неуклонно, какъ Богъ у Лейбница избираетъ всегда лучшее? Значитъ ли это, что напр. Регулъ не могъ выбирать между двумя возможностями, именно: или остаться въ Римѣ, или возвратиться въ Карѳагенъ? Вовсе нѣтъ: Регулъ имѣлъ полную волю и свободу предпочесть для себя или мучительную смерть въ связи съ славою показанной вѣрности данной клятвѣ

[1]) Срав. Molina. De lib. arb. et grat. concord. qu. 14, art. 3, disp. 6, p. 27.

[2]) De corrept. et Gratia 1 et passim.

[3]) De grat. christ. XXV et passim.

и геройской неустрашимости, или пріятную жизнь въ Римѣ въ связи съ безславіемъ трусливости и измѣны своему честному слову; но вотъ чего онъ самъ, безъ благодати Божіей, вовсе и никакъ не могъ,—это возвыситься до той высоты, гдѣ долгъ выполняется только изъ-за долга силой одной совершенно-чистой, безкорыстной, самоотверженной, вѣчной и неизмѣнной любви. Онъ могъ, конечно, выбирать между благами земными, тлѣнными, и рѣшиться на то, или на другое изъ нихъ; но это суть блага только съ точки зрѣнія человѣческой слабости,—съ точки же зрѣнія истиннаго христіанина въ нихъ больше зла, чѣмъ добра. Что такое есть напр. любовь славы, какъ не исканіе пустаго дыма человѣческой молвы, громогласнаго торжественнаго восхваленія? Но это исканіе есть явно виновное; потому что оно въ сердцѣ нашемъ, на мѣсто Бога, который долженъ быть единственнымъ предметомъ его, ставитъ нѣчто иное—наше собственное услаждающееся самимъ собою я. Даже дѣйствія, внушаемыя любовью высшаго рода, какъ то любовію къ семейству, къ отечеству, къ человѣчеству—даже эти дѣйствія не суть истинныя добродѣтели, а скорѣе блестящіе пороки, если совершающій ставитъ цѣлію ихъ созданіе, а не Создателя, потому что тутъ низшее восхищаетъ мѣсто и роль высшаго; а это есть безпорядокъ, безпорядокъ же есть преступленіе. „Итакъ, говоритъ бл. Августинъ, потомки Адама имѣютъ свободную волю,—свободную, говорю я, но не освобожденную,—свободную по отношенію къ справедливости, но рабствующую грѣху, ибо чрезъ нее собственно они отдаются разнымъ злымъ похотямъ, одни менѣе, другіе болѣе; но всѣ злые,—и всѣ подлежатъ различному наказанію, сообразно со степенью виновности каждаго“ [1]). Такимъ образомъ и падшей природѣ нашей принадлежитъ воля, даже свободная воля, и кто

[1]) De corrept. et gratia XIII. Срав. C. Julian. IV, 3.—Arbitrium, inquam, liberum, sed non liberatum,—liberum justitiae, peccati autem servum, quo volvuntur per diversas noxias cupiditates, alii magis, alii minus, sed omnes mali, et pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi.

думалъ бы, что, по воззрѣнію бл. Августина, человѣкъ *необходимо* дѣлаетъ всегда худшее, тотъ былъ бы очень далекъ отъ его истинной мысли. Онъ говоритъ только, что представленные одвѣмъ собственнымъ силамъ мы не можемъ дѣлать ничего истинно-добраго, но всѣ мы грѣшники и грѣшимъ постоянно. Когда мы смотримъ на вещи плотскими очами, то, конечно, намъ представляется огромнымъ разстояніе между Нерономъ и Тразеа-Петомъ. Да между ними оказывается огромное различіе, когда они сравниваются другъ съ другомъ: но если сравнить ихъ обоихъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что по истинѣ есть справедливое и великое, то оба они такъ безконечно далеки отъ него, что ихъ относительное различіе оказывается столь же ничтожнымъ, незамѣтнымъ, какъ и различіе между рѣкою и ручьемъ, когда они сравниваются съ неизмѣримымъ океаномъ. Но для Бога не исчезаютъ, а существуютъ съ совершенною ясностію эти различія и на нихъ-то основывается Его правосудіе, которое каждому воздаетъ по дѣломъ его—pro ipsa diversitate diversis suppliciis judicandi [1]).

Итакъ падшій человѣкъ находится въ плачевномъ состояніи грѣховной зараженности, испорченности и рабствованія грѣху. Но безконечная любовь Божія поспѣшаетъ на помощь этому ужасному всеобщему бѣдствію: сила благодати Божіей возстановляетъ нашу волю въ то состояніе, въ которомъ она была до паденія, возвращаетъ ей ту свободу, которою тогда она обладала. „Вотъ какимъ образомъ, говоритъ бл. Августинъ, должно утверждать и защищать свободу воли не противъ благодати, но посредствомъ благодати, потому что въ самомъ дѣлѣ мы не благодать получаемъ по свободѣ, но свободу по благодати, или благодатію“ [2]). Безъ помощи Божіей мы можемъ только зло дѣ-

[1]) Это есть въ зародышѣ то самое различеніе, которое стало играть очень важную роль у новыхъ богослововъ, и которое у нихъ формулировано такъ: послѣ паденія человѣкъ можетъ безъ благодати дѣлать дѣла морально-добрыя, но не сверхъ-естественно добрыя. См. выше примѣч., 2 кн. гл. 1-я.

[2]) De Corrept. et. grat. VIII.—Ecce quaemadmodum, secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem.

лать, ибо тогда не свобода, а рабство воли бываетъ основою нашихъ дѣйствій [1]); но когда Богъ вспомоществуетъ намъ своею благодатію, мы снова, подобно Адаму, можемъ избирать между зломъ и добромъ, можемъ повиноваться или противиться благодати. Вотъ тогда человѣкъ бываетъ истинно-свободнымъ. Бл. Августинъ различаетъ три момента въ этомъ благодатномъ возвращеніи человѣка къ свободѣ: приготовленіе воли благодатію, возникновеніе въ волѣ добраго хотѣнія или рѣшенія и совершеніе воли [2]). Такимъ-то образомъ благодать не только не есть нѣчто противное свободѣ человѣка, стѣсняющее и парализующее ее, а, напротивъ, есть то необходимое условіе, безъ котораго невозможна истинная, полная свобода [3]).

Но слѣдуетъ ли изъ всего этого, что бл. Августинъ не допускалъ въ человѣкѣ никакой активности по отношенію къ благодати и разсматривалъ его какъ чисто-пассивную матерію, которую благодать формируетъ, какъ ей угодно?—Нисколько—уже потому, что благодать по основному понятію есть только помощь Божія, а помощь всегда предполагаетъ нѣчто и на сторонѣ того, кому она помогаетъ: „вѣдь только тотъ, говоритъ бл. Августинъ, пользуется помощію, кто ея домогается и кто ее получивъ, прилагаетъ къ ней и собственныя усилія, ибо Богъ совершаетъ наше спасеніе не такъ же, какъ будто дѣло идетъ о камняхъ, лишенныхъ чувства или о другихъ вещахъ, въ которыхъ нѣтъ ни разума, ни воли [4]); помощь Божія бываетъ въ пользу только тому, кто и самъ дѣйствуетъ [5]). „Но, вѣдь,

---

[1]) Enchirid. 11, 30; C. Julian. 11, 8.

[2]) Op. imperf. c. Julian. VI, 11.—Quam justitiam nec velle aliquis potest, nisi paretur voluntas a Domino, ut ad perficiendam justitiam praecedat desiderium voluntatis, et paulatim effectus potestatis accedat.

[3]) Retract. 1, 26; Epist. 175. 217.

[4]) De peccat. merst. et remiss. 11, 5.—Nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis, in quorum natura rationem volutatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.

[5]) De perfect. just. hom. XX.—Nec adjuvatur, nisi qui et ipse aliquid agit.

въ насъ дѣйствуетъ благодать, а мы не дѣйствуемъ,—кто-нибудь мнѣ возразитъ. Напротивъ, отвѣчу ему, ты и самъ тутъ дѣйствуешь и бываешь предметомъ дѣйствія [1]). „Богъ, конечно, насъ врачуетъ, но не врачуетъ противъ нашей воли [2]). Итакъ, у человѣка есть нѣчто и свое, при благодати, хотя это нѣчто недостаточно для того, чтобъ посредствомъ его одного онъ дѣлалъ доброе,—онъ можетъ желать и не желать благодати, можетъ благопріятствовать или противиться ей, и противодѣйствовать [3]). Но эта нѣкая доля собственной силы, представляя собою нѣчто положительное съ психологической точки зрѣнія, слишкомъ мала и слишкомъ далека отъ существенной доброты, чтобъ она сама собою могла возродить нравственно человѣка и привести его къ вѣчному спасенію, потому что воля человѣка существенно повреждена грѣхомъ и подорвана въ самомъ корнѣ, такъ что не можетъ дѣлать ничего добраго, не можетъ даже благодати оказать дѣятельной поддержки. Но это не стоитъ ли въ явномъ противорѣчіи съ изложеннымъ сейчасъ ученіемъ Августина?—Не думаемъ. Конечно, самъ Богъ, по выраженію Апостола, *дѣйствуетъ въ насъ еже хотѣти и еже дѣяти*; когда же человѣкъ преуспѣваетъ въ добрѣ, то и это опять Богъ, такъ сказать, увѣнчиваетъ въ немъ успѣхомъ дѣйствій своей собственной благодати; наконецъ, и жизнь вѣчная вовсе не есть должная намъ, законная, заслуженная награда, а есть именно только *благодать возблагодать*, по выраженію Евангелія. Но это благодатное дѣйствіе Божіе развѣ отнимаетъ у насъ всю силу? Напротивъ, оно ее всегда предполагаетъ. Мы своими грѣховными стремленіями всегда противимся благодати, которой такимъ образомъ приходится побѣждать это сопротивленіе; но и послѣ этого мы можемъ противиться болѣе или

[1]) Serm. 257, 2. Dicit mihi aliquis; ergo agimur, non agimus. Respondeo: imo et agis et ageris.

[2]) Enc. in Psal. 102—Non sanat invitum.

[3]) De spic. et litt. 34.—Consentire vel dissentire propriae voluntatis est.

менѣе,—и когда мы наименѣе противимся ей, то eo ipso допускаемъ ее въ себя, принимаемъ и уже этимъ содѣйствуемъ ея благотворному дѣйствію на насъ. Поэтому, нельзя сказать, что на нашу сторону въ этомъ разѣ падаетъ совершенное бездѣйствіе; правда, наше содѣйствіе есть ничтожное, ничего не заслуживающее, но мы все же должны содѣйствовать благодати, чтобъ она вселилась въ насъ и помогла намъ совершать нѣчто и значительное, чего-нибудь заслуживающее. Наше дѣйствіе, конечно, не есть вполнѣ довлѣющее основаніе заслуги, но за то оно есть необходимое условіе ея. Мы можемъ также всецѣло отдаться благодати, какъ дитя отдано попеченіямъ своей матери, ничѣмъ не сопротивляясь ей, кромѣ своей естественной косности и грубости; но отречься такимъ образомъ отъ всякаго противодѣйствія развѣ значитъ абсолютно ничего не дѣлать? Пожалуй, что значитъ, такъ какъ мы тутъ ничего положительнаго не дѣлаемъ; однако же это все таки есть нѣчто и даже очень важное, ибо оно значитъ, что мы насколько возможно отверглись себя, побѣдили свой эгоизмъ, хотя еще не можемъ сами собственною силою обратить и отдать всю нашу душу Богу. Бл. Августинъ съ одинаковою силою высказываетъ обѣ эти мысли, которыя, повидимому, явно противорѣчатъ другъ другу и необходимо исключаютъ другъ друга, но высказываетъ именно въ сознаніи, что они представляютъ только кажущееся противорѣчіе, на самомъ же дѣлѣ соединимы между собою. „Истинная вѣра каѳолическая, говоритъ онъ, не отрицаетъ свободной воли, посредствомъ которой человѣкъ можетъ сдѣлать жизнь свою или доброю или дурною; но она не признаетъ у человѣка столько силы, чтобъ онъ могъ сдѣлать что-либо для своего спасенія безъ благодати“ [1]). Этотъ вопросъ о свободѣ человѣческой воли по отношенію къ бож. благодати такъ труденъ, что когда, рѣшая его, защищаютъ свободу воли, то кажется, что этимъ отрицаютъ

[1]) Ad Valent. et. mon. Epist. post.—Quae (fides sana catholica) neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam, sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid.

благодать Божію, а когда утверждаютъ благодать Божію, то кажется, что этимъ уничтожаютъ свободу воли" [1]). — Итакъ, по ученію бл. Августина, благодать Божія не уничтожаетъ свободы воли, а только содѣйствуетъ ей таинственнымъ образомъ, хотя несравненно большая доля дѣйствія падаетъ на сторону благодати; но и при этомъ все таки благодать не детерминируетъ волю съ необходимостію и дѣйствуетъ не вопреки ей, а совмѣстно съ нею.

Но изъ соображеній о предвѣдѣніи Божіемъ возникаетъ новое затрудненіе: Богъ отъ вѣчности предвидитъ всѣ дѣйствія человѣческія; мало того, Онъ же самъ призываетъ людей къ спасенію, и изъ нихъ только малое число избираетъ и предназначаетъ къ вѣчному спасенію и блаженству, по слову Евангелія,—*многи суть званы, мало же избранныхъ*. Міръ устроенъ съ удивительнымъ искусствомъ высочайшею премудростію Божіею, которая отъ вѣчности сама, предначертавъ весь планъ міроваго порядка, знаетъ напередъ всѣ малѣйшія подробности въ осуществленіи этого порядка, такъ что никакое даже малѣйшее событіе въ мірѣ не можетъ укрыться отъ ея всевидящаго ока. Какимъ же образомъ возможна какая бы то ни было и чья бы-то ни было свобода въ этомъ отъ вѣчности предвидѣнномъ, предначертанномъ и предустановленномъ мірѣ?—Бл. Августинъ разрѣшаетъ это затрудненіе допущеніемъ, что свобода человѣческой воли тоже принята въ разсчетъ въ этомъ божественномъ планѣ міра; но при этомъ онъ держится убѣжденія, что идеальная обоюдность дѣйствій воли, когда они только имѣютъ еще совершаться въ будущемъ, не создаетъ еще реальной обоюдности, и не дѣлаетъ для Бога невозможнымъ знаніе будущаго. Въ этомъ пунктѣ онъ явно склоняется на сторону стоиковъ и идетъ противъ епикурейцевъ, хотя изъ-за этого онъ вовсе не считаетъ себя вынуж-

---

[1]) De Grat. christ. XLVII.—Jsta quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur gratia, liberum arbitrium putetur auferri.

деннымъ отрицать свободу воли. Онъ, поэтому, одинъ изъ первыхъ попытался показать, что свобода воли можетъ быть примирена даже съ предвѣдѣніемъ Божіимъ слѣдующимъ образомъ.—Прежде всего, еслибы предвѣдѣніе Божіе уничтожало свободу человѣка, то оно точно также уничтожало бы прежде того свободу самого Бога, ибо Богъ нисколько не меньше знаетъ отъ вѣчности все, что Самъ имѣетъ совершить, чѣмъ то, что имѣетъ сдѣлать человѣкъ; но если это нисколько не препятствуетъ Ему самому обладать высочайшею свободою, то не мѣшаетъ также и человѣку быть свободнымъ въ его дѣйствіяхъ.— Кромѣ того, если Богъ предвидитъ наши дѣйствія, то предвидитъ со всѣми ихъ внутренними свойствами, слѣдовательно, наши свободныя дѣйствія предвидитъ, какъ таковыя, и сказать, что Богъ предвидитъ то, чего я буду хотѣть или не хотѣть, значитъ признать, что сама воля моя существуетъ въ божественномъ предвѣдѣніи, или что она предусматривается Богомъ именно какъ воля, а не иначе. Но воля или совсѣмъ не существуетъ, или есть только свободная воля, потому что воля простирается, какъ мы видѣли, только на то, что зависитъ отъ насъ, не на вещи, которыя происходятъ съ необходимостію, но на такія, въ совершеніи которыхъ и она принимаетъ участіе. Такимъ образомъ предвѣдѣніе Божіе, напротивъ, утверждаетъ, обосновываетъ бытіе свободной воли, а не уничтожаетъ ее [1]). Потомъ, и вообще знаніе вовсе не есть еще реальное детерминированіе знаемаго;—это говоритъ намъ нашъ собственный опытъ, когда кто-либо и безошибочно предусматривалъ нашъ будущій грѣхъ, или мы—чей-либо чужой, то самое совершеніе грѣха этимъ предусмотрѣніемъ нисколько не детерминируется и тѣмъ болѣе уже не нецесситируется [2]). Въ сочиненіи *о градѣ Божіемъ* [3]) бл. Августинъ разсматриваетъ

---

[1]) De lib. arb. VII, 3.

[2]) De lib. arb. III, 3.

[3]) De civit. Dei. V, 9. 10.

Цицероновскія возраженія противъ божественнаго предвѣдѣнія и настаиваетъ главнымъ образомъ на той мысли, что если даже весь рядъ причинъ и ихъ дѣйствій предусмотрѣнъ и предустановленъ Богомъ отъ вѣчности, все таки изъ этого ничего не слѣдуетъ противъ свободы человѣческой воли, такъ какъ необходимо допустить, что Богъ предусматриваетъ и предустанавляетъ причины съ знаніемъ и соблюденіемъ ихъ специфическихъ свойствъ, слѣдовательно, причины необходимыя и фатальныя,—какъ таковыя, а причины свободныя, какъ свободныя. Впрочемъ, замѣчаетъ бл. Августинъ вмѣстѣ съ бл. Іеронимомъ, терминъ предвѣдѣнія неточенъ и приложимъ къ Богу лишь въ несобственномъ смыслѣ, потому что Богъ не такъ, какъ мы, только предвидитъ и, такъ сказать, предвосхищаетъ будущее. Нѣтъ, Онъ видитъ все, какъ вѣчное настоящее. Тутъ предлежитъ намъ таинство, изслѣдовать и постигнуть которое мы не въ силахъ [1]).

Все это разсужденіе, однако, относится только вообще къ дѣйствіямъ человѣческимъ въ ихъ общемъ свойствѣ свободы или невынужденности, и разсматриваетъ божественное предвѣдѣніе только какъ таковое, т. е. только въ его такъ сказать чисто теоретическомъ характерѣ. Но Богъ не просто только знаетъ весь порядокъ міра и его событій, но также самъ устанавливаетъ этотъ порядокъ, притомъ такъ, что ничто, никакая сила не можетъ измѣнить въ немъ ничего ни на одну іоту. Въ нравственномъ же міропорядкѣ Онъ предъизбираетъ и предопредѣляетъ однихъ къ вѣчному спасенію, другихъ къ осужденію, и это уже есть нѣчто гораздо большее простаго предвѣдѣнія, нѣчто такое, что трудно уже отличить отъ настоящей детерминаціи, при которой не можетъ быть и рѣчи о свободѣ человѣческой воли.

Тутъ требуется тщательно различать то, что имѣетъ отношеніе къ призванію избранныхъ, отъ того, что отно-

---

[1]) Confess. XI, 4; de civ. D. XII, 17.

сится къ отверженію осужденныхъ. Въ первомъ случаѣ, во всякомъ добрѣ, которое мы дѣлаемъ, Богъ дѣйствуетъ въ насъ *еже хотѣти и еже дѣяти*, хотя и не безъ нѣкотораго содѣйствія съ нашей стороны. Тутъ слѣдовательно Богъ можетъ наклонять насъ къ добру постепенно и постоянно, не нецесситируя абсолютно нашихъ дѣйствій. Равнымъ образомъ при этомъ приложеніи дѣла предвѣденіе нашихъ добрыхъ дѣлъ и ихъ конечнаго результата не есть предвѣденіе чего-либо посторонняго и внѣшняго для предвидящаго, а есть въ существѣ предвѣденіе будущихъ слѣдствій той самой верховной воли, которою все создано и предустановлено. „Вовсе не потому, говоритъ бл. Августинъ, что мы будемъ добрыми святыми, Богъ избралъ насъ,—напротивъ, онъ избралъ насъ для того, чтобъ мы были таковыми“ [1]). Совсѣмъ иначе обстоитъ положеніе осужденныхъ. Такъ какъ Богъ не есть и не можетъ быть виновникомъ грѣха, то не Онъ же есть и настоящая причина нашего осужденія и погибели [2]). Конечно, мы не имѣемъ даже столько мощи, чтобъ произвести въ мірѣ такой радикальный безпорядокъ и переворотъ, который бы разстроилъ предуставленный Богомъ планъ міротеченія [3]); однакожъ нельзя, съ другой стороны, допустить и того, что Богъ самъ и хотѣлъ зла, самъ и ввелъ его въ свой планъ міра. Онъ хотѣлъ и всегда хочетъ только добра и весь міръ устроилъ сообразуясь съ одною этою цѣлію, онъ сдѣлалъ также съ своей стороны все, чтобъ первый человѣкъ, а за нимъ и всѣ потомки его, могли быть добрыми и спасенными. Но Адамъ добровольно пожелалъ грѣха, мы —его потомки—еще болѣе склонны ко грѣху и любимъ его; слѣдовательно, собственная свободная злая воля есть единственная причина погибели какъ каждаго въ

---

[1]) De praedist. sanct. XVIII. Non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedistinavitque ut essemus.

[2]) De lib. arb. III, 6. 16.

[3]) De quant. anim. XXXVI.—Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem divini ordinis legisque perturbet.

частности грѣшника, такъ и всѣхъ осужденныхъ. Но послѣ того, какъ чрезъ грѣхъ человѣка зло вошло въ міръ, самый порядокъ міра требуетъ, чтобъ оно не было безнаказаннымъ, но было ограничиваемо соотвѣтственной карой [1]). Такимъ то путемъ бл. Августинъ незамѣтно очень близко подходитъ къ знаменитому положенію Лейбница, именно склоняется къ предположенію, что грѣхъ со всѣми его послѣдствіями, что существованіе грѣшниковъ, блюдомыхъ на день суда и погибели, нѣкіимъ непостижимымъ образомъ служитъ къ сохраненію и даже къ украшенію міроваго порядка [2]). Нельзя сказать, чтобъ онъ самъ не чувствовалъ, что эта теорія отзывается нѣкоторою жестокостію; но, думалъ онъ, все же и такой порядокъ вещей не самый безотрадный, потому что, даже при самомъ крайнемъ несчастьи и бѣдствіи, для человѣка быть и жить все таки гораздо лучше, чѣмъ вовсе не быть и совсѣмъ не жить [3]). „А если, говоритъ онъ, теперь спросятъ и потребуютъ разъяснить тайну, почему же это благодать только въ нѣкоторыхъ избранныхъ дѣйствуетъ такъ, что они бываютъ добры и спасаются, а не во всѣхъ, то мы отвѣтимъ всего только двумя фразами: „*о глубина премудрости!* и еще другою: *егда неправда у Бога?*—да не будетъ (Рим. 11, 33; 9, 4). А если кто не удовлетворится этимъ отвѣтомъ, то пусть спроситъ у кого-либо мудрѣйшаго, только пусть остерегается, чтобъ не попалъ на обольстителя“ [4]).

Итакъ, по ученію бл. Августина, собственно-свободный актъ воли лежитъ въ свободномъ, невынужденномъ выборѣ между двумя различными мотивами; этотъ выборъ есть конституитивный признакъ свободной воли. Она, поэтому, всѣмъ намъ принадлежитъ, такъ какъ всѣ мы имѣемъ способность склонять наше рѣшеніе на сторону одного изъ двухъ мотивовъ. Послѣ грѣхопаденія перваго человѣка,

---

[1]) De Genes. ad litt. VIII, 23.

[2]) De lib. arb. III, 9.

[3]) De lib. arb. III, 6. 7. 8.

[4]) De spir. et litt. 34.

эта способность, предоставленная самой себѣ, безъ благодати, простирается только на блага низшія, мимолетныя и чисто относительныя и вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается дѣйствіями только относительно-добрыми. или что тоже—относительно злыми, или содержащими въ себѣ большую или меньшую долю злаго; воля же, вспомоществуемая благодатію, одинаково можетъ и избирать этого рода дѣйствія, т. е. съ примѣсью зла, и отдаться всецѣло водительству благодати, чтобъ быть въ состояніи творить добро чистое и истинное. Благодать такимъ образомъ не только не насилуетъ и не подавляетъ свободной воли, но еще укрѣпляетъ ее, развиваетъ и расширяетъ сферу ея дѣйствія. Но если человѣкъ безъ благодати неуклонно стремится къ злу, а съ благодатію неуклонно стремится къ добру, то изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что въ томъ и другомъ случаѣ надъ его волею тяготѣетъ необходимость. Въ первомъ случаѣ, правда, онъ не можетъ дѣлать истиннаго добра, но онъ можетъ дѣлать или меньшее, или большее зло; во второмъ случаѣ, конечно, благодать наклоняетъ къ добру, но человѣкъ въ большей или меньшей степени поддается ея влеченію, оказываетъ ей содѣйствіе слабое или энергическое, такъ что всегда у насъ есть и нѣчто такое, что зависитъ отъ насъ самихъ и что стоитъ, несомнѣнно, въ нѣкоемъ таинственномъ согласіи съ справедливымъ раздѣленіемъ между избранными различныхъ даровъ благодати. Богъ, наконецъ, отъ вѣчности видитъ будущее, какъ настоящее, онъ знаетъ всѣхъ избранныхъ не только въ общемъ числѣ, но и поименно; но и это нисколько не уничтожаетъ свободы нашей воли и всего нашего поступанія. Безъ всякаго сомнѣнія, Богъ прежде всего знаетъ всѣ свои собственныя будущія дѣйствія; но уже этого достаточно, чтобъ Онъ зналъ своихъ избранныхъ; Онъ знаетъ, кому Онъ хочетъ дать свою благодать, ибо этотъ даръ зависитъ единственно отъ Его всеблагой воли. Но хотя мы и не можемъ своимъ умомъ постигнуть, какъ это согласуется наша свободная воля съ божественнымъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ, однако нѣкое таинственное согласіе тутъ несомнѣнно есть.

Такимъ образомъ бл. Августинъ можетъ быть отнесенъ къ числу защитниковъ свободы воли, притомъ свободы въ томъ истинномъ ея смыслѣ, въ какомъ понимаютъ ее большею частію и философы, не смотря на тѣ, повидимому, слишкомъ уже узкія рамки, которыя онъ давалъ этой свободѣ. Того нельзя отрицать, что онъ всегда имѣлъ въ виду умалить человѣка предъ Богомъ, и часто употреблялъ очень сильныя и рѣзкія ораторскія выраженія, чтобъ какъ можно болѣе иронизить человѣческую гордыню; но истинная мысль его все таки состояла въ томъ, что наша свободная воля есть нѣчто очень важное, а не чистое ничто: она составляетъ часть или элементъ самого божественнаго порядка, и своею ограниченностію, немощію, извращенностію открываетъ намъ Божіе всемогущество и благость еще болѣе, чѣмъ какая бы то ни было самая колоссальная сила.

ГЛАВА III.

Схоластическая теологія.

Боэцій. Скотъ-Эригена Ансельмъ. Бернардъ. Петръ Ломбардъ. Ученіе Ѳомы Аквината. Природа воли. Воля, какъ причина дѣйствія. Положеніе цѣли дѣйствія разумомъ, какъ сущность свободы воли. Благо по отношенію къ волѣ. Ограниченность человѣческаго разума, какъ спутникъ свободы воли. Отсутствіе противорѣчія между свободною волею и благодатію, а также предвѣдѣніемъ Божіимъ. Дунсъ Скотъ. Общая вѣра схоластики въ свободу воли.

Послѣ великаго умственнаго движенія, которымъ ознаменовался IV вѣкъ въ исторіи христіанской Церкви и въ частности христіанской теологіи—вѣкъ, называемый иногда цвѣтоноснымъ, и до эпохи, извѣстной подъ именемъ средневѣковой, не встрѣчается въ исторіи нашего вопроса ни одного такого выдающагося мыслителя, на которомъ слѣдовало бы остановиться, кромѣ Боэція, о которомъ даже необходимо упомянуть, приближаясь къ средневѣковой схоластикѣ, такъ какъ извѣстно, что произведенія его были главною умственною пищею для латинскаго запада вплоть до XI вѣка, и что собственно главнымъ образомъ его комментаріи на органонъ Аристотеля сдѣлали стагирита самымъ высшимъ авторитетомъ и учителемъ среднихъ вѣковъ.

Боэцій всю пятую главу своего большаго сочиненія de consolatione philosophica посвятилъ защищенію свободы воли и примиренію ея съ предвѣдѣніемъ Божіимъ. Тутъ онъ

прежде всего поставляетъ на видъ, что въ мірѣ бываютъ и случайныя встрѣчи событій, и пользуется для этого извѣстнымъ уже намъ, заимствованнымъ у Александра афродисійскаго примѣромъ человѣка, который находитъ кладъ, не ища его [1]). Итакъ въ мірѣ есть случай. Но, кромѣ случайнаго стеченія событій, есть и такія событія, которыя зависятъ отъ нашей свободной воли, которую мы несомнѣнно имѣемъ уже потому, что имѣемъ разумъ, ибо разумъ и есть то, посредствомъ чего человѣкъ овладѣваетъ самимъ собою, а владѣя собою, можетъ какъ хотѣть чего нибудь, такъ и отречься отъ своего желанія [2]). Наконецъ, третій принципъ событій есть провидѣніе; но провидѣніе не исключаетъ ли свободы воли? [3]) Чтобъ отвѣтить на этотъ вопросъ, Боэцій призываетъ на помощь философію [4]), которая даетъ такой отвѣтъ: хотя предвидѣть событіе не значитъ еще ни произвести, ни ускорить его, однако несомнительное, неложное знаніе будущихъ событій, само по себѣ не дѣлая необходимымъ наступленіе ихъ, все таки служитъ явнымъ признакомъ ихъ необходимости. Но слѣдуетъ помнить, что знаніе служитъ такимъ признакомъ лишь въ томъ случаѣ, когда оно предшествуетъ событіямъ, и простирается на нихъ, какъ на будущія; когда же знаніе современно событіямъ, оно не обусловливаетъ того, что знаетъ [5]). Но вѣдѣніе Божіе есть внѣвременное, и для него, строго говоря, нѣтъ ни будущаго, ни прошедшаго, а одно настоящее [6]). Ибо есть различные способы и формы познанія: у насъ самихъ знаніе въ формѣ воображенія есть иное, чѣмъ знаніе въ формѣ ощущенія, и знаніе посредствомъ разума иное, чѣмъ знаніе посредствомъ воображенія; Богъ же, несомнѣнно, знаетъ еще иначе, чѣмъ

---

[1]) Pros. I.
[2]) Pros. II.
[3]) Pros. III.
[4]) Pros. III.
[5]) Pros. IV.
[6]) Pros. VI.

нашъ разумъ [1]). Поэтому, изъ того, что нашъ разумъ слабъ, вовсе не слѣдуетъ, что Богу не присущъ разумъ совсѣмъ иной—высочайшій, равно какъ и у насъ на основаніи недостаточности ощущенія нельзя же отрицать существованіе воображенія, и въ виду неудовлетворительности воображенія нельзя отрицать бытіе разума [2]). Въ комментаріи же на Аристотеля Боэцій присовокупляетъ: полагать, что всѣ событія необходимы потому только, что Богъ предвидитъ все, значитъ ограничивать всевѣдѣніе Бога, а за нимъ и всемогущество, именно, значитъ утверждать, что если событія необходимы, то Богъ не можетъ ихъ предвидѣть [3]). Но кто осмѣлится такъ говорить о Богѣ и полагать предѣлы Его всемогуществу? Что касается, наконецъ, извѣстнаго уже намъ логическаго возраженія, основаннаго на законѣ противорѣчія въ примѣненіи его къ утвержденію и отрицанію будущаго, то Боэцій на него отвѣчаетъ: тутъ вовсе не необходимо, чтобъ или утвержденіе было истиннымъ, или отрицаніе, а только,—чтобъ вообще одно какое-либо изъ нихъ было истиннымъ. Поелику же частныя предложенія относительно будущаго вдобавокъ суть по отношенію своихъ терминовъ неопредѣленныя, то ясно, что это логическое возраженіе противъ свободы воли также несостоятельно, какъ и метафизическое.—Послѣ Боэція до XII и даже до XIII вѣка въ западной теологіи замѣчается явный застой: лучшіе богословы всѣ труды свои кладутъ на чтеніе и изъясненіе древнихъ писателей, между прочимъ Боэція и бл. Августина; вопросъ о свободѣ воли испытываетъ туже судьбу, какъ и всѣ почти остальные, т. е. трактуется у всѣхъ богословъ почти въ тождественныхъ формулахъ. Нѣчто оригинальное встрѣчается лишь у слѣдующихъ писателей.

Одинъ изъ основателей схоластической теологіи и философіи—Скотъ Еригена въ особомъ сочиненіи de praedistinatione старался доказать, что божественное предвѣденіе и

---

[1]) Pros. IV.

[2]) Pros. V.

[3]) In lib. de interpraet. ed. 2, l. III. Migne Patr. lat. t. LXIV. p. 556.

предопредѣленіе нисколько не препятствуетъ волѣ нашей быть свободною, въ особенности насколько она почти у всѣхъ и всегда есть злая, грѣховная воля,—слѣдующимъ образомъ. Различаютъ обыкновенно въ Богѣ двоякое предвѣденіе и предопредѣленіе,—однихъ избранныхъ къ святости и спасенію, и предопредѣленіе всѣхъ остальныхъ къ грѣху и вѣчному осужденію. Первое, безъ всякаго сомнѣнія, принадлежитъ Богу, ибо какъ нѣтъ и не можетъ быть въ мірѣ ничего истинно-сущаго или добраго, которое бы имѣло своею причиною что-либо иное, кромѣ Бога, такъ и наоборотъ: Богъ отъ вѣчности всегда волею своею полагаетъ въ мірѣ все истинно сущее, или доброе—и только такое [1]). Но даже это предопредѣленіе къ добру не содержитъ въ себѣ ничего необходимаго и принудительнаго, потому что есть актъ свободной воли Божіей. Богъ самъ не стоитъ ни подъ внѣшнею, ни подъ внутреннею необходимостію, ибо гдѣ есть или та или другая, тамъ не можетъ быть никакой воли. Но Богъ имѣетъ волю и притомъ абсолютную, т. е. всесвободную, а такая воля и на другую волю можетъ дѣйствовать только освобождающимъ, но никакъ не стѣсняющимъ образомъ. Притомъ существенная опредѣленность Его воли есть благость, любовь, а любви тоже совсѣмъ не свойственно насиліе, принужденіе, стѣсненіе [2]). Но что касается втораго, то оно должно быть совсѣмъ отвергнуто по слѣдующимъ основаніямъ. Богъ, какъ сказано, есть верховная причина всего истинно сущаго, или добраго; но развѣ зло, грѣхъ, наказаніе, смерть и т. п. есть сущее, когда все это есть прямое отрицаніе бытія и добра? Поэтому, допустить, что все входитъ въ область бож. предвѣдѣнія, значитъ признать все это за настоящія реальности, которыя введены въ міръ сущаго по необходимости самимъ же Богомъ, и слѣдуетъ по-

---

[1]) De Praedist. 3, 3.

[2]) De praedist. c. 1. Quomodo enim redditur in Dei natura causa necessario aliquid cogens, quia omnia, quae fecit, bonitate voluntatis et voluntate bonitatis suae fecit? cujus bonitas sua est voluntas, et voluntas sua est bonitas. Сравн. cap. 2, 1.

мнить, что вѣдѣніе Божіе есть причина всего, что́ существуетъ, что Богъ знаетъ вещи не потому, что онѣ есть и какъ онѣ, а, напротивъ, онѣ потому существуютъ, что Онъ прежде того ихъ знаетъ, и такъ именно существуютъ, какъ Онъ знаетъ. Богъ, слѣдовательно, при этомъ предположеніи, былъ бы виновникомъ зла, произвести которое принудила Его какая то необходимость. Поелику же это немыслимо, то ни зло нравственное, ни зло физическое не входятъ въ сферу его предвѣдѣнія, а также и предопредѣленія, такъ какъ чего Онъ не предвидитъ, того, понятно, и предопредѣлять не можетъ. А это значитъ, что какъ нѣтъ со стороны Бога никакого предопредѣленія къ злу или грѣху, такъ нѣтъ и предопредѣленія къ осужденію и наказанію, нѣтъ послѣдняго тѣмъ болѣе, что и вообще всеблагому Богу не свойственно наказывать; а каждый наказывается самъ собою—слѣдствіями своихъ собственныхъ грѣховъ [1]). Итакъ, есть одно единственное предопредѣленіе къ благодати, спасенію и блаженству, и оно, какъ сказано, относится къ человѣческой волѣ не стѣсняющимъ, а освобождающимъ образомъ. Понятно, что воля эта еще болѣе независима отъ Бога въ грѣхѣ, который она творитъ исключительно сама собою, помимо и даже прямо вопреки волѣ Божіей.

Ансельмъ въ своемъ сочиненіи de libero arbitrio рѣшительно возстаетъ противъ обычнаго опредѣленія свободы воли, какъ способности грѣшить и не грѣшить, или избирать между добромъ и зломъ. Неправильно это опредѣленіе прежде всего потому, что оно узко, ибо подъ него не подходитъ ни свобода Бога, для котораго грѣхъ есть совершенная не-

---

[1]) De praedist. 1. c.—Igitur, ut haereticus asserit, si duae praedistinationes sint in Deo, quarum una, ut ajit „non solum efficit, sed etiam violentia sui cogit vitam, quod est esse, deinde justitiam, quam sequitur beatitudo, altera vero, quae per omnia est contraria praedictae, ipsa enim e diverso non solum efficit, sed etiam cogit peccatum, quod est non esse, deinde mortis interitum, quem necessario sequitur miseria: ipsae igitur sibimet contradicunt... Relinquitur ergo, in Deo duas non esse praedistinationes, quae inter se discordantia et efficiant et fieri cogant.

возможность, ни свобода ангеловъ, которые тоже совсѣмъ чужды грѣха [1]), а потомъ и потому, что въ него хоть и потенціально только, но все же входитъ признакъ, который противорѣчитъ свободѣ, или по крайней мѣрѣ явно умаляетъ ее,—это именно способность грѣшить, ибо понятно, что не тамъ истинная свобода, гдѣ бываетъ или всякую минуту возможенъ грѣхъ, а тамъ, гдѣ его совсѣмъ не бываетъ [2]). Чтобъ достигнуть правильнаго понятія свободной воли, слѣдуетъ различать между волею, направленною на пригодное, и волею, направленною на правое [3]). Первая есть не что иное, какъ стремленіе къ благу, къ благополучію, блаженству,—стремленіе, не отдѣлимое отъ нашей природы; тутъ, слѣдовательно, собственно говоря, не можетъ быть рѣчи о настоящей свободѣ. Вторая же движется къ правому или нравственно-доброму, имъ направляется и руководится, и эта не срослась внутренно съ самою нашею природою, отдѣлима отъ нея, такъ какъ этого мы часто и совсѣмъ не хочемъ; тутъ, слѣдовательно, и есть истинное мѣсто свободы [4]). Поэтому, опредѣленіе свободы будетъ такое: „она есть сила или способность человѣка посредствомъ самоопредѣленія сохранять и развивать правоту своей воли ради самой правоты“ [5]). Поэтому, если первый человѣкъ согрѣшилъ, и мы, его потомки, постоянно грѣшимъ, то онъ чрезъ грѣхъ потерялъ, какъ и мы теряемъ, собственно именно эту правоту воли. Но эта потеря правоты влечетъ ли за собою и потерю свободы? Нисколько. Когда изъ кругозора нашего удаляется предметъ, и мы перестаемъ его видѣть, то это вѣдь вовсе не значитъ, что вмѣстѣ съ тѣмъ въ насъ исчезаетъ способность видѣть, ибо причина того, что мы

---

[1]) De lib. arb. c. 1.

[2]) De lib. arb. c. 1.

[3]) De concord. praesc. et lib. arb. quaest. 3 c. 11.

[4]) Ibid. qu. 3 c. 12; de lib. arb. c. 14.

[5]) De lib. arb c. 16—Iam itaque est, liberum arbitrium non esse aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

не видимъ предмета, заключается не въ потерѣ зрѣнія, а въ удаленіи отъ насъ. Подобно этому и свобода, какъ способность имѣть и хранить правоту воли, не исчезаетъ въ насъ совсѣмъ вслѣдствіе грѣха, но остается всегда при насъ, почему она снова становится дѣятельною, когда человѣкъ, вспомоществуемый бож. благодатію, снова возвращаетъ себѣ правоту воли [1]). Правда, что послѣ паденія человѣкъ, по выраженію св. Писанія, сталъ рабомъ грѣха; но это рабство грѣху, которое въ существѣ своемъ есть не что иное, какъ impotentia non peccandi, или безсиліе возвратить правоту воли [2]), вовсе не должно быть представляемо, какъ совершенная утрата свободы воли, потому что допущеніе такой утраты снимало-бы съ человѣка всю отвѣтственность за свои поступки [3]). Нѣтъ, и послѣ паденія онъ не утратилъ свободы, какъ и вообще ея никто и ничто не можетъ не только уничтожить, но даже насиловать: только своею собственною силою воля можетъ быть побѣждена, т. е. неуклонно направлена къ злу, но никакою внѣшнею силою,—даже самимъ Богомъ, который тоже не можетъ лишить волю правоты ея [4]), такъ что, вообще говоря, нѣтъ ничего свободнѣе, чѣмъ воля [5]). Но, конечно, послѣ того, какъ воля утратила свою правоту грѣхопаденіемъ, она не можетъ уже возвратить себѣ собственными силами—при своей impotentia non peccandi; только благодать Божія возвращаетъ ей ея правоту, и она же помогаетъ сохранить ее, укрѣпляя ее противъ искушеній

---

[1]) De lib. arb. c. 3. 4. 12. Potestatem servandi rectitudinem voluntas semper habet, et cum rectitudinem habet, et cum non habet: et ideo semper est libera.

[2]) De lib. arb. c. 12. Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi... Non ob aliud est homo servus peccati, nisi quoniam per hoc quia nequit redire ad rectitudinem, aut recuperare, aut habere illam, non potest non peccare.

[3]) De lib. arb. c. 5. c. 2..

[4]) De lib. arb. c. 5. 6. 7. 8.

[5]) De lib. arb. c. 9.

со стороны грѣха [1]). Нечего говорить о томъ, что и она сама должна при этомъ содѣйствовать благодати Божіей, и если она это дѣлаетъ, то тѣмъ самымъ умножаетъ не только свою правоту, но и награду ея, но впрочемъ такъ, что не она сама тутъ главное, но благодать возблагодать [2]). Но если даже въ грѣхѣ воля не теряетъ свободы, то тѣмъ болѣе сохраняетъ ее и утверждаетъ тогда, когда живетъ въ ней благодать Божія. Точно также человѣческая воля не терпитъ никакого ущерба своей свободѣ и отъ предвѣдѣнія Божія. Богъ, конечно, предвидитъ всѣ будущія дѣянія человѣка; но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ предвидитъ также, что онъ совершитъ ихъ, не вынуждаемый никакою необходимостію, по своей волѣ; — предвѣдѣніе Божіе, слѣдовательно, оставляетъ свободную волю человѣка неприкосновенною [3]). Правда, что предвѣдѣніе Божіе имѣетъ своимъ слѣдствіемъ и нѣкоторую необходимость, насколько предвидимое должно непремѣнно случиться, потому что иначе предвѣдѣніе было-бы ошибочнымъ; но эта необходимость есть не предшествующая, а послѣдующая и, какъ такая, нисколько не измѣняетъ свободнаго характера нашихъ дѣйствій [4]). Если Богъ что либо предвидитъ, то это, конечно, не можетъ или произойти или не произойти, а уже непремѣнно произойдетъ; но какъ само предвѣдѣніе, такъ сказать, соразмѣряется съ событіями, такъ и необходимость, изъ него вытекающая, есть послѣдующая, условленная, а не предшествующая и производящая [5]). Еслибы

---

[1]) De concord. praesc. c. lib. arb. quaest. 3. c. 4.

[2]) De concord. praesc. c. lib. arb. quaest. 3. c. 3. 4.

[3]) Ibid. qu. 1. c. 1.—Non debes dicere: praescit me Deus peccaturum tantum vel non peccaturum, sed: praescit me Deus peccaturum tantum, vel non peccaturum, sed praescit me Deus peccaturum sine necessitate vel non peccaturum..

[4]) Cur Deus homo l. 2. c. 18. Est namque necessitas, praecedens, quae causa est ut sit res, et est necessitas consequens, quam res facit, ex gr. cum dico, te ex necessitate loqui, quia loqueris.

[5]) De conc. praesc. c. lib. arb. qu. 1. c. 2. Cum dico: si erit necessitate erit, hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse.

Божіе предвѣдѣніе, потому только, что оно—предвѣдѣніе, нецесситировало наши дѣйствія, то это прежде всего имѣло бы мѣсто по отношенію къ дѣйствіямъ самого Бога,—которыя всѣ имѣли бы характеръ неизбѣжной необходимости. Поелику же предвѣдѣніе Божіе нисколько не нарушаетъ свободы Божіей, то оно не нарушаетъ также и нашей [1]).

Все сказанное о предвѣдѣніи приложимо и къ бож. предопредѣленію. Можно въ извѣстномъ смыслѣ допустить даже два предопредѣленія, изъ коихъ одно простирается на добрыхъ, другое на злыхъ. Но существенное между ними различіе то, что первое имѣетъ положительный, а второе болѣе отрицательный, именно только пермносивный характеръ, потому что о немъ можетъ быть рѣчь лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ только допускаетъ зло и не исправляетъ его, хотя и можетъ [2]). Но на кого ни простирается предопредѣленіе, на добрыхъ ли только, или и на злыхъ вмѣстѣ, въ томъ и другомъ случаѣ оно не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ свободою воли, потому что предопредѣленіе стоитъ въ совершенномъ согласіи у Бога съ предвѣдѣніемъ, такъ что какъ и какимъ кого Онъ предвидитъ, такъ и къ тому его предопредѣляетъ, чего онъ заслужитъ. Но Богъ, какъ сказано, предвидитъ человѣческія дѣйствія, какъ свободныя, слѣдовательно онъ и предопредѣляетъ людей къ спасенію или осужденію не иначе, какъ сообразно съ ихъ свободнымъ поступаніемъ. Никогда Богъ не назначаетъ напередъ къ оправданію такъ, чтобъ онъ необходимо противъ своей воли получилъ правоту воли, но только такъ, что онъ по собственной волѣ становится правымъ, ибо правота воли существенно опредѣляется свободою, а безъ свободы совсѣмъ не мыслима. Такимъ об. и предопредѣленіе, подобно предвѣдѣнію, не вводитъ настоящей, т. е. предшествующей необходимости, а только послѣдующую, которая

---

[1]) De concord. praesc.: c. lib. arb. qu. 1. c. 4.

[2]) Ilid. qu. 2. c. 2..

никоимъ образомъ не можетъ имѣть принудительнаго отношенія къ свободной волѣ [1]).

Оказывается, что даже у такого знаменитаго схоластика, какъ Анзельмъ, очень мало есть новаго въ сравненіи съ бл. Августиномъ!

Тоже можно сказать и о Бернардѣ клервоскомъ, основателѣ средневѣковаго мистицизма, съ тѣмъ только различіемъ, что его мысли освѣжаются иногда его мистицизмомъ, а иногда также довольно тонкимъ психологическимъ анализомъ. По мысли Бернарда, свобода воли есть основное предположеніе и необходимое условіе нравственности и нравственной отвѣтственности и вмѣняемости, „ибо если человѣкъ не свободенъ, тогда развѣ можно было бы вмѣнять ему добро ли то, или зло, если необходимость производитъ то и другое“? [2]) Чтобъ составить себѣ понятіе о томъ, въ чемъ собственно состоитъ свобода воли, слѣдуетъ различать между чувственнымъ желаніемъ, которое у насъ обще съ животными и которое несвободно, и волею, которую имѣетъ только человѣкъ и которая безъ свободы даже немыслима [3]). Свобода же эта состоитъ не въ томъ, что воля можетъ выбирать между добромъ или зломъ, а въ томъ, что выбираетъ ли она добро, выбираетъ ли зло, въ томъ и другомъ случаѣ сама дѣлаетъ этотъ выборъ, обще же въ томъ, что воля не детерминируется и не вынуждается къ хотѣнію и дѣйствованію никакою необходимостію ни внѣшнею, ни даже внутреннею, но всегда опредѣляетъ сама себя и изъ себя [4]). Правда, что воля стоитъ подъ руководствомъ разу-

---

[1]) Ibid. qu. 2. c. 3.— Neque praescit Deus, neque praelestinat quemquam justum futurum ex necessitate, non enim habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate. Pariter igitur, quamvis necesse sit fieri, quae praesciuntur et quae praedestinantur, quaedam tamen praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate, quae praecedit rem et facit, sed ea, quae rem sequitur...

[2]) De Grat. et lib. arb. 11, 5.—Quod sui liberum non esse cognoscitur, quo pacto vel bonum vel malum imputatur? Excusat nempe utrumque necessitas.

[3]) Ibid. 1. 2. Aliud est voluntarius consensus, aliud naturalis appetitus. Posterior quippe nobis communis est cum irrationalibus.

[4]) De Grat. et lib. arb. c. 1, 2.

ма, такъ какъ мы и желать не можемъ того, чего совсѣмъ не знаемъ; но это руководство имѣетъ характеръ только указующій, но вовсе не принуждающій [1]). Этою свободою обусловливается всякая правда и неправда, всякая заслуга и вина, награда и наказаніе [2]). Она есть такое существенное и неотъемлемое свойство воли, что въ равной мѣрѣ принадлежитъ грѣшнику, какъ и праведнику, человѣку, какъ и ангелу [3]). Мало того, можно сказать, что въ природѣ нашей одна только воля и есть существенно свободная, между тѣмъ какъ всѣ остальныя силы нашей души лишь въ той мѣрѣ и бываютъ свободны, въ какой стоятъ подъ властію и управленіемъ воли [4]). Но совсѣмъ иное та особая свобода, именно свобода отъ грѣха, которая принадлежала человѣку до паденія: эту свободу человѣкъ утратилъ послѣ грѣхопаденія [5]), хотя при этомъ вовсе не утратилъ той своей естественной свободы, о которой выше была рѣчь [6]). Того мало, что человѣкъ утратилъ свободу отъ грѣха,—онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сталъ рабомъ грѣха, грѣхъ для него сталъ своего рода необходимостію [7]). Но эта необходимость не есть какая-либо внѣшняя и такого рода, которая бы дѣлала для человѣка невозможнымъ осуществленіе своей естественной свободы; напротивъ, она устанавливается самою же волею вслѣдствіе того, что она развиваетъ въ себѣ все болѣе и болѣе склонность и любовь ко всему чувственному, низменному до такой степени, что въ ней не остается уже мѣста для любви

---

[1]) Ibid. c. 2. 3.

[2]) Ibid. c. 2, 5.

[3]) De grat. et lib. arb. c. 4, 9. Libertas nec peccato, nec miseria amittitur nec major in justo est, quam in peccatore, nec plenior in angelo, quam in homine.

[4]) Ibid. cap. 2, 5. Vita sensus, appetitus, memoria, ingenium et si qua talia sunt, eo ipso subjacent necessitati, qua non plene subdita sunt voluntati.

[5]) Ibid. cap. 7, 21. 22.

[6]) Ibid. c. 7, 2, 8. 24. Manet etiam post peccatum liberum arbitrium, etsi miserum, tamen integrum.

[7]) Ibid. c. 7, 28.

ко всему сверхчувственному, духовному, небесному [1]). Отъ этого рабства грѣху воля сама себя освободить не можетъ; ее можетъ только благодать Божія, которая одна можетъ очистить отъ грѣха, очистивъ же возвратить первоначальную свободу отъ грѣха, а возстановивъ свободу, возстановить также и первоначальную силу воли къ добру. Такимъ образомъ какъ освобожденіе отъ зла, такъ и сила творить добро могутъ придти только отъ бож. благодати, безъ всякой съ нашей стороны заслуги приходитъ къ намъ спасеніе отъ Бога; безъ призывающей и пробуждающей благодати воля не можетъ сама вырваться изъ глубокой тины зла и воспарить къ добру, а безъ вспомоществующей и совершающей благодати не имѣетъ силъ для осуществленія добрыхъ помысловъ, хотя бы они и возникли [2]). Однако же бож. благодать все это можетъ дѣлать только подъ условіемъ свободнаго и полнаго съ нашей стороны содѣйствія ей [3]), ибо спасеніе наше совершается не отчасти благодатію и отчасти нашею волею, но всецѣло благодатію и всецѣло нашею свободною волею: благодать есть принципъ, изъ котораго истекаетъ спасеніе, а воля есть какбы сосудъ, въ которомъ оно совершается [4]). „Лишите, заключаетъ Бернардъ, человѣка свободной воли, и тогда не останется ничего, что могло бы быть спасено; лишите его благодати, и тогда не будетъ того, чѣмъ бы онъ могъ быть спасенъ. Наша свободная воля содѣйствуетъ дѣйствующей благодати уже тѣмъ, что имѣетъ желаніе и соглашается ввѣрить себя благодати, чтобъ она спасла ее, ибо хотя само это согласіе не есть исключительно наше дѣло, а тоже и благодати, од-

---

[1]) Interveniente peccato patitur quandam vim et homo, sed a voluntate, non a natura, ut ne sic quidem ingenita libertate privetur. Quod enim voluntarium, et liberum.

[2]) De grat. et lib. arb. c 13, 42.

[3]) Ibid. c. 14, 46. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu non potest esse concipientis, quam absque gratia dantis.

[4]) Ibid. 14, 47. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa.

такожъ помимо нашей воли ово совершенно невозможно— consensus est opus, esti non ex nobis, tamen non sine nobis [1]).

Не много новаго представляетъ ученіе Петра Ломбарда. Онъ такъ опредѣляетъ свободу воли: „свобода воли есть способность совмѣстно разума и воли избирать добро, когда вспомоществуетъ благодать, и зло, когда благодать отсутствуетъ. Способность эта называется свободною по отношенію къ волѣ, насколько воля властна склоняться какъ на ту, такъ и на другую сторону; посредствующею (arbitrium) же называется она по отношенію къ разуму, насколько разумъ собственно различаетъ между добромъ и зломъ, и, сдѣлавъ это различеніе, выбираетъ иногда первое, иногда послѣднее; и вотъ почему животныя, будучи лишены разума, въ тоже время не имѣютъ и свободной воли“ [2]). Впрочемъ, свобода состоитъ собственно не въ способности выбора между зломъ и добромъ, а въ томъ, что выборъ того ли или другаго совершается добровольно, безъ всякаго принужденія и необходимости, а единственно по совѣту и рѣшенію разума [3]). Но далѣе у него встрѣчаемъ своеобразное ученіе о первобытномъ состояніи человѣка, а также тѣсно связанное съ нимъ ученіе о состояніи человѣка послѣ грѣхопаденія. При сотвореніи человѣкъ получилъ отъ Бога такіе благодатные дары, съ которыми могъ устоять въ своемъ невинномъ состояніи, не поддаваясь злу и грѣху, хотя безъ особой благодати, не могъ достигнуть такого совершенства въ добрѣ, чтобъ заслужить вѣчное спасеніе [4]). Но,

---

[1]) Ibid. c. 1. 2. Tolle liberum arbitrium, et non erit, quod salvetur, tolles gratiam, non erit unde salvetur. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est, dum salvatur.

[2]) Libri Sententiarum 1, 2. d. 24, 5. Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumque flecti potest,—arbitrium vero quantum ad rationem, cujus est facultas discernere inter bonum et malum... quod bruta animalia non habent, quia ratione carent.

[3]) Ibid. 1, 2. d. 25, 5.

[4]) Ibid. 1, 2. d. 24, 1.

подобно тому, какъ на ангелахъ, соблюдшихъ свое начальство, почивала особая благодать Божія, помогшая имъ всецѣло отдаться служенію Богу, и человѣка, послѣ созданія, Богъ не оставлялъ своею благодатію [1]). Поелику же человѣкъ не устоялъ предъ искушеніемъ лукаваго и впалъ въ грѣхъ, то и потерялъ благодать Божію [2]), но именно только эту благодать, а вмѣстѣ съ нею лишился сверхъестественныхъ благъ и способности къ высшимъ сверхъестественнымъ добродѣтелямъ, хотя при этомъ не лишился способности обычной естественной, человѣческой добродѣтели [3]). Правда, что отъ грѣха значительно потерпѣли и его естественныя дарованія—потеряли первоначальную жизненность, гармонію, чистоту; но все же они остались у него неприкосновенными, потому что въ противномъ случаѣ и сама благодать Божія не могла бы уже спасти человѣка, если бы въ немъ не осталось ничего, способнаго къ возстановленію и обновленію [4]). Правда, далѣе, что послѣ грѣхопаденія человѣкъ не имѣетъ уже свободы отъ грѣха, а, напротивъ, рабствуетъ грѣху, однакожъ такъ какъ это рабство имѣетъ свой послѣдній и единственный источникъ въ его же собственной похоти, паче всего имъ любимой и желаемой, то она не имѣетъ ничего похожаго на гнетъ внѣшней необходимости, а, напротивъ, представляетъ полную свободу отъ необходимости [5]). Но если даже грѣхомъ не нарушается естественная свобода человѣческой воли, то тѣмъ болѣе она не нарушается, а, напротивъ, возвышается и расширяется спасающею благодатію. Кромѣ того, Ломбардъ дѣлаетъ нѣкоторую поправку въ ученіи о предвѣдѣніи и предопредѣленіи. Нельзя, думаетъ онъ, согласиться ни на то, что предвѣдѣніе

---

[1]) Ibid. l. 1. d. 5, 4.

[2]) Ibid. 1, 3. d. 15, 3.

[3]) Ibid. 1. 2. d. 35. 12.

[4]) Ibid. 1. 2. d. 25, 8 Per illud peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Vulneratus quidem homo est in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio.

[5]) Ibid. 1. 2. d. 30, 8.

Божіе есть причина всего порядка будущихъ событій, ибо въ такомъ разѣ въ мірѣ не было бы мѣста никакой свободѣ, а кромѣ того самого Бога пришлось бы принять за причину зла, ни на то, что наоборотъ будущее есть причина предвѣдѣнія, ибо это значило бы, что Богъ въ своемъ вѣдѣніи зависитъ отъ тварнаго, что созданное есть причина несозданнаго [1]). Поэтому взаимное отношеніе между этими двумя членами должно быть мыслимо не какъ отношеніе причины къ ея необходимому слѣдствію, а какъ отношеніе необходимаго условія къ условливаемому: предвѣдѣніемъ Божіимъ только условливается будущее, какъ равно и предвѣдѣніе только условливается будущимъ [2]). Кромѣ того, само предвѣдѣніе принимаетъ различный характеръ въ зависимости отъ того, на что оно простирается: зло Богъ предвидитъ просто только какъ дѣло тѣхъ, которые его совершаютъ, слѣдовательно какъ нѣчто для Себя чуждое и противное, доброе же Онъ предвидитъ не только какъ чужое свободное дѣло, но вмѣстѣ и какъ и для Него самого любезное и желательное, какъ отчасти свое собственное дѣло, виновникомъ и завершителемъ котораго Онъ и самъ хочетъ быть своею благодатью [3]). А это опять само собою обосновываетъ различіе и въ предопредѣленіи. Именно, оно простирается не на все и всѣхъ добрыхъ и злыхъ, подобно предвѣденію, но только на добрыхъ, и прямымъ слѣдствіемъ своимъ имѣетъ особую благодать для избранныхъ, которая ихъ спасаетъ, но которая дается имъ отъ Бога единственно по его благости, безъ всякаго съ ихъ стороны на это права, хотя подъ

---

[1]) Libri sentent. 1. 1. d. 38, 1. 2; 1. c. n. 3.

[2]) Ibid. 1. 1. d. 38, 3. 5.—Dicimus scientiam vel praescientiam Dei non esse causam eorum, quae fiunt, nisi talem, sine qua non fiunt.

[3]) Ibid 1 c. Praescientia Dei non est causa malorum, quae praescit, quia non ea praescit tanquam facturus, nec tanquam sua, sed illorum, qui sunt ea facturi vel habituri; praescivit ergo illa sola n titia, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur inteligi, quod Deus, e converto, praescit bona tanquam sua, tanquam ea, quae facturus est, ut illa praesciendo simul fuerit ipsius notitia et auctoritatis beneplacitum.

непремѣннымъ условіемъ непротивленія и содѣйствія ей [1]). По отношенію же къ злымъ оно есть простое предвѣдѣніе ихъ неуклонной грѣховности и сообразное съ нимъ уготованіе осужденія, имѣющее лишь косвеннымъ своимъ послѣдствіемъ совершенное закоснѣніе ихъ во грѣхѣ. Такимъ-то об. если предопредѣленіе къ спасенію не сообразуется съ предшествующею заслугою человѣка, то отверженіе сообразуется съ предшествующею виною, которая сама однакожъ вовсе не предопредѣлена, а всецѣло истекаетъ изъ злой воли самого человѣка. Осужденіе отверженныхъ Богъ предвидитъ и предуготовляетъ, закоснѣніе же ихъ во злѣ онъ только предвидитъ, но не предуготовляетъ, и если не побѣждаетъ его своею всесильною благодатію, то это только потому, что такая побѣда не возможна была бы безъ насилія свободы человѣческой воли [2]).

Если о бл. Августинѣ можно сказать, что въ его всеобъемлющей доктринѣ слились, какъ въ фокусѣ, всѣ ясные лучи патристической теологіи Запада, то тоже самое можно сказать о доктринѣ Ѳомы Аквината по отношенію къ схоластической теологіи и философіи.—Можно сказать это какъ вообще, такъ и спеціально въ примѣненіи къ тому вопросу, который насъ занимаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, doktor angelicus не мало, по разнымъ побужденіямъ и случаямъ, занимался и вопросомъ о свободѣ воли, и оставилъ теорію замѣчательную и съ чисто философской, и съ богословской точки зрѣнія, теорію, которая именно есть своего рода неподражаемый образецъ гармоніи и дружбы между философіей и теологіей, которая одинаково внимательна къ интересамъ той и другой, и одинаково чутка сомнѣніямъ и недоумѣніямъ, возникающимъ со стороны ихъ обоихъ.

Простое непосредственное внутреннее сознаніе говоритъ неложно каждому изъ насъ, что мы имѣемъ волю, т. е.

---

[1]) Ibid. l. l. d. 40, l. 4.

[2]) Ibid. l. l. d. 41, l.—Miseretur secundum gratiam, quae gratis datur, obdurat autem secundum judicium, quod meritis redditur.

способность, силу, благодаря которой мы сами отъ себя совершаемъ такія дѣйствія, какія желаемъ. Да и необходимо, чтобъ такая способность была у насъ, потому что безъ нея были бы безполезны и лишены всякаго смысла всѣ и всякіе законы, повелѣнія, правила, совѣты, увѣщанія, угрозы, обѣщанія и т. п. [1]). Какой же природы эта способность, и въ чемъ состоитъ ея сущность?—Дѣйствовать, аристотельствуетъ Аквинатъ, значитъ совершать движеніе, или изъ потенціальности перейти въ актуальность. Но такой переходъ потеціальности въ актуальность требуетъ для себя всегда причины, которая можетъ или внѣ движимаго, или въ немъ самомъ находиться. Камень, напр., поднятый вверхъ и потомъ падающій внизъ, имѣетъ внѣшнюю причину своего движенія вверхъ, но когда онъ падаетъ внизъ, то причина этого его движенія есть внутренняя, въ немъ самомъ находящаяся [2]). Въ первомъ случаѣ онъ подчиняется принужденію (coactio) внѣшнему, въ послѣднемъ внутреннему; но въ обоихъ случаяхъ движется по чистой необходимости, ибо даже не сознаетъ и не ощущаетъ своего движенія, какъ своего [3]). Животныя, насколько они лишены разума, тоже движутся необходимостію и именно внутренней; но они чувствуютъ, сознаютъ свои движенія, какъ свои, и имѣютъ даже нѣкоторое смутное представленіе о цѣляхъ своихъ движеній, а это значитъ, что они имѣютъ въ нѣкоторой степени и волю, и что ихъ дѣйствія имѣютъ характеръ нѣкоторой произвольности—communicant voluntario [4]). Наконецъ, человѣкъ обладаетъ разумомъ, посредствомъ котораго знаетъ или даже прямо намѣчаетъ цѣли своихъ движеній, придумываетъ и примѣняетъ средства къ этимъ цѣлямъ, и дѣлаетъ, послѣ обсужденія, выборъ какъ между цѣлями, такъ и между средствами. Будучи же такимъ обр. самъ виновникомъ и господиномъ своего выбора, онъ есть

---

[1]) Summa Theol. 1 qu. 83. art. 1.
[2]) Ibid. 1. 2. qu. 6. art 1.
[3]) Ibid. qu. 6. art. 1; qu. 82, 1.
[4]) Ibid. 1. 2. qu. 6. art. 2.

также виновникъ и господинъ своего дѣйствія [1]); онъ eo ipso и свободенъ, потому что свободное и есть то, что есть причина самого себя или всякаго своего дѣйствія [2]). Слѣдовательно, у человѣка есть воля въ истинномъ смыслѣ слова, и существенный характеръ этой воли составляетъ свободное произволеніе, рѣшеніе—liberum arbitrium, или просто свобода [3]).

Но почему одинъ только человѣкъ имѣетъ такую волю,—что собственно въ немъ обосновываетъ ее, и дѣлаетъ ее не только возможною, но и дѣйствительною?—Это вотъ почему. Есть, какъ сказано, два рода движеній: одинъ тотъ, гдѣ источникъ, или причина движенія находится внѣ движущагося существа, другой тотъ, гдѣ причина движенія находится въ самомъ существѣ. Перваго рода движенія, какъ подчиненныя всецѣло внѣшней механической необходимости, представляютъ прямое отрицаніе произвольности и безусловно не могутъ имѣть этого характерія; послѣдняго же рода движенія могутъ быть и произвольными, но только подъ слѣдующимъ необходимымъ условіемъ. Камень, напр., падающій сверху внизъ, движется непроизвольно, хотя движется по собственной природѣ; онъ не имѣетъ въ себѣ принципа своего движенія, потому что ни самъ онъ ничего не знаетъ о цѣли, ни движеніе его не есть стремленіе къ этой цѣли, а между тѣмъ цѣль есть существенно принципъ движенія [4]), „истинное начало вещей есть та ихъ предусмотрѣнная цѣль, къ которой онѣ стремятся своими движеніями: quod primum est in intentione, postremum est in executione. Поэтому то лишь тѣ существа могутъ въ самихъ себѣ имѣть принципъ своихъ движеній, а вмѣстѣ съ нимъ и свободную волю, которые могутъ мыслить или имѣть хотя нѣкоторый аналогонъ мысли, которые имѣютъ разумъ или по крайней мѣрѣ уча-

---

[1]) Ibid. 1. qu. 82, 1.

[2]) C. Gent. 11. 47.—Liberum est, quod sui causa est; quod ergo non est sibi causa agendi non est liberum in agendo.

[3]) Summ. Th. 1. qu. 83, 1; 1. 2. qu. 6, 2.

[4]) Ibid. 1. qu. 5, 2.

ствуютъ въ разумѣ. Вещи же, которыя совсѣмъ непричастны мысли, хотя кажутся имѣющими въ самихъ себѣ принципъ движенія, на самомъ дѣлѣ имѣютъ этотъ принципъ въ той первой мысли, которая помимо всякаго съ ихъ стороны участія вложила въ нихъ опредѣленныя цѣли ихъ движенія, или—въ томъ законѣ, который управляетъ ихъ движеніями. Поэтому, камень, падая внизъ, движется не самъ собою, а повинуется божественной мысли, выполняетъ эту чужую мысль, и цѣль, которую онъ выполняетъ своимъ движеніемъ, есть въ послѣдней инстанціи самъ Богъ, который создалъ его способнымъ подчиняться извѣстному закону движенія. Сущность же произвольнаго движенія именно въ томъ состоитъ, что оно предшествуется или сопровождается представленіемъ той цѣли, которая должна быть достигнута посредствомъ этого движенія. Животныя имѣютъ нѣкоторое предчувствіе цѣли своихъ дѣйствій, но они не обсуждаютъ средствъ, не выбираютъ, и потому они только въ нѣкоторой степени причастны волѣ, но не имѣютъ ея вполнѣ, или имѣютъ только нѣкоторый аналогонъ воли, а не настоящую волю. Человѣкъ же почти всегда обыкновенно намѣчалъ предварительно въ своей мысли такую или иную опредѣленную цѣль, и эта то мысль, эта идея цѣли, которая должна быть достигнута, вызываетъ уже отъ себя цѣлый рядъ другихъ мыслей, движеній, оказывающихся нужными для достиженія этой цѣли. Потому то человѣкъ дѣйствительно есть самъ принципъ своихъ дѣйствій, конечно, не первый и абсолютный, такъ какъ всѣ существа и всѣ силы имѣютъ свой послѣдній источникъ въ Богѣ, но все же принципъ въ истинномъ смыслѣ слова [1]). Легко видѣть, что разумъ, мысль состав-

---

[1]) De verit 1 c. Natura insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in se ipsa habet aliquid inclinans,, sc appetibile apprehensum: sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata. Sed natura rationali , quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent animantia, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determi-

ляютъ необходимое условіе воли, непремѣнную основу ея, потому что гдѣ совсѣмъ нѣтъ мысли, тамъ мѣсто воли заступаетъ необходимость, гдѣ мышленія почти нѣтъ, какъ у животныхъ, тамъ и воли почти нѣтъ, и если у человѣка есть воля въ истинномъ смыслѣ слова, то именно только потому, что у него есть и разумъ въ истинномъ смыслѣ слова. На этомъ-то основаніи сама воля можетъ быть опредѣлена какъ appetitus rationalis, какъ хотѣніе, или какъ вся совокупность хотѣній, опредѣляемыхъ, движимыхъ управляемыхъ разумомъ [1]).

Въ чемъ же собственно состоитъ свобода человѣческой воли? Ѳома Аквинатъ, согласно съ Платономъ и Аристотелемъ, признаетъ, что въ саму природу нашу помимо всякаго съ нашей стороны участія вложено влеченіе къ благу, къ блаженству, что это стремленіе воля наша находитъ въ себѣ готовымъ, и отъ него никогда не отрѣшается и отрѣшиться не можетъ, чѣмъ и объясняется тотъ фактъ, что мы никогда не хочемъ зла ради только зла, и если избираемъ зло, то или потому, что принимаемъ его ошибочно за добро, или потому, что чрезъ него достигается какое нибудь другое благо [2]). Притомъ же это даже необходимо, т. е. необходимо, чтобъ была реальная причина этого нашего стремленія или движенія, которая бы возбуждала къ дѣятельности, привлекала къ себѣ нашу способность движенія. Эта причина не можетъ лежать въ насъ самихъ, потому что мы, какъ тварныя существа, вообще не можемъ претендовать на то, чтобъ въ насъ содержалась причина первая и абсолютная; она, слѣдовательно, лежитъ внѣ насъ, именно въ самомъ благѣ, или въ Богѣ: Богъ насъ привлекаетъ къ себѣ, Онъ есть послѣдняя самая высшая цѣль нашихъ добрыхъ стремленій, и мы не можемъ

---

natam, sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa.

[1]) Summ. Th. 1. 2. qu. 1. 2.

[2]) Summ. Th. 1, 2 q. 8. D.

никогда стоять внѣ сферы притяженія со стороны этой цѣли, этого центра, этого единаго недвижимаго. Тутъ, конечно, не можетъ быть рѣчи о нашей свободной волѣ въ строгомъ смыслѣ слова, потому что тутъ нѣтъ свободнаго избранія, а вмѣсто его есть только необходимое желаніе. Однакожъ, еще менѣе тутъ можетъ быть рѣчь о принуждающей необходимости, которая состоитъ въ томъ, что существо дѣйствующею причиною детерминируется къ опредѣленной дѣятельности, которой оно никакъ оставить не можетъ, хотябъ и желало. Такая необходимость, конечно, противна была бы природѣ воли, потому что понятія violentum и voluntarium суть contradictoriae [1]). Тутъ же имѣетъ мѣсто необходимость не дѣйствующей причины, а финальной, притомъ необходимость со стороны такой цѣли, которая составляетъ самый главный и глубочайшій элементъ самой природы волящаго существа и вмѣстѣ составляетъ самый главный и самый цѣнный предметъ его стремленій. Эта необходимость и цѣли и природы вмѣстѣ состоитъ лишь въ томъ, что нѣчто по самой природѣ своей предрасположено къ опредѣленной цѣли. Но это предрасположеніе къ опредѣленной цѣли, присущее волѣ по природѣ, въ такомъ же стоитъ отношеніи къ ея дѣятельности, въ какомъ высшіе теоретическіе принципы стоятъ къ дѣятельности мышленія и познанія. А потому, если это послѣднее отношеніе не имѣетъ ничего похожаго на отношеніе необходимой каузальной детерминаціи, то тоже слѣдуетъ сказать и о первомъ [2]).

Но, конечно, мѣсто обнаруженія свободы воли лежитъ собственно не здѣсь, именно оно лежитъ не на периферіи, такъ сказать, высочайшей ея цѣли—блага, а внутри периферіи. Дѣло въ томъ, что нашъ разумъ, приводящій въ бо-

[1]) Ib. 1. 2 qu. 1, 2, 7, 8; qu. 8, 1; qu. 9, 1, 6.

[2]) Ib. l. c. Necessitas naturalis non repugnat voluntati; quinimo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

лѣе или менѣе ясное сознаніе высочайшее благо, вмѣстѣ съ тѣмъ придумываетъ средства, которыми можетъ быть достигнута наша послѣдняя цѣль—высочайшее благо. Поелику же въ этомъ изысканіи разуму представляется много различныхъ путей и средствъ, ведущихъ къ этой цѣли, то неизбѣжно приходится выбирать между ними,—и вотъ въ этомъ выборѣ и обнаруживаетъ свою свободу наша воля. На этомъ то основаніи свободная воля можетъ быть кратко опредѣлена, какъ способность или сила избирающая—nihil aliud est quam vis electiva [1]). Говорятъ иногда, что свободное рѣшеніе принадлежитъ вмѣстѣ и разуму и волѣ, такъ какъ въ свободномъ выборѣ кромѣ воли участвуетъ и разумъ. Это очасти и правда, такъ какъ выборъ всегда предполагаетъ позади себя сужденіе, мнѣніе разума; но и не правда, такъ какъ выборъ то самъ принадлежитъ не разуму, а волѣ. Въ существѣ дѣла liberum arbitrium тоже, что воля, съ тѣмъ лишь различіемъ, что когда воля обозначается этимъ терминомъ (т. е. liberum arbitrium), то она разсматривается спеціально въ отношеніи къ опредѣленному ея акту,—именно выбору [2]). Можно сказать также, что liberum arbitrium относится къ волѣ точно также, какъ разсудокъ къ разуму, ибо какъ разумъ обладаетъ только высшими принципами, между тѣмъ какъ разсудокъ примѣняетъ эти принципы, дѣлаетъ всякаго рода спеціальные выводы, такъ воля только просто устремлена къ высочайшей цѣли—благу, между тѣмъ какъ liberum arbitrium, подъ руководствомъ разума, выбираетъ каждый разъ то то, то другое средство для достиженія этой цѣли [3]).

---

[1]) Ibid. 1. qu. 83. 3. 4. Dicendum, quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato: quod est eligere.

[2]) De verit. qu. 25. art. 6. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere.

[3]) C. G. I. 1. cap. 80. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concludantur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur.

Однакожъ, если каждый актъ воли освѣщается свѣтомъ разума, предшествуется его мнѣніемъ, рѣшеніемъ, то спрашивается: какъ же этотъ актъ можетъ быть актомъ свободнаго выбора? Потому что вѣдь не невозможно, что разумъ въ каждомъ данномъ случаѣ съумѣетъ найти и указать единственно—найлучше средство для достиженія истиннаго блага, и тогда изъ чего же выбирать, когда всѣ остальныя средства разумомъ признаны за худшія, а между тѣмъ воля наша по самой природѣ не можетъ хотѣть худшаго ради самого худшаго, зло ради зла? Очевидно, воля можетъ рѣшаться только на самое найлучшее, а это не будетъ уже свободный выборъ, а извѣстный уже намъ сократовскій детерминизмъ блага. Противъ этого детерминизма, пожалуй, можно сказать, что разумъ движетъ волю не какъ causa efficiens, которая одна только и устанавливаетъ необходимую детерминацію, а только какъ causa finalis, такъ какъ разумъ только ставитъ волѣ объектъ, которымъ бываетъ всегда такая или иная цѣль [1]). Но этого мало, потому что разъ разумъ ясно и точно поставилъ одно какъ самую лучшую цѣль, воля не можетъ оторваться отъ этой цѣли, чтобъ преслѣдовать что либо, которое разумомъ признано за гораздо худшее. Понятно, что тутъ можно отстранить затрудненіе лишь однимъ способомъ, это именно сомнѣніемъ въ совершенной ясности, точности, безошибочности указаній или внушеній разума. Къ нему и прибѣгаетъ Ѳома Аквинатъ. Онъ поставляетъ на видъ, что нашъ разумъ весьма часто для одной и той же цѣли предлагаетъ разомъ много средствъ, иногда различныхъ до противоположности. Я хочу блага и мой разумъ указываетъ всѣ возможныя средства и пути, ведущія къ его достиженію. Эти средства, конечно, стоятъ въ болѣе или менѣе близкомъ реальномъ отношеніи къ цѣли; но чтобъ я вынужденъ былъ, безъ всякаго колебанія, выбрать одно средство, съ исключеніемъ всѣхъ остальныхъ,

---

[1]) Ibid. 1. 1. c. 72.—Intellectus non secundum modum causae efficientis, sed secundum modum causae finalis movet voluntatem proponendo sibi suum objectum, quod est finis.

для этого необходимо, чтобы я совершенно ясно видѣлъ связь всѣхъ ихъ съ цѣлію и зналъ, какое именно изъ нихъ есть наилучшее, самымъ несомнѣннымъ образомъ, т. е. не иначе, какъ въ формѣ силлогизма, или ряда силлогизмовъ, такъ какъ только эта форма есть форма знанія несомнительнаго, необходимо вытекающаго изъ неоспоримыхъ самодостовѣрныхъ раціональныхъ принциповъ. Но въ томъ и дѣло, что, по ограниченности нашего разума, мы далеко не обладаемъ въ данномъ предметѣ такимъ точнымъ, аподиктическимъ знаніемъ, а только знаніемъ, претендующимъ на большую или меньшую степень вѣроятности, и вотъ почему разумъ указываетъ намъ не одно единственное—наилучшее средство для достиженія цѣли, а разомъ нѣсколько,—каждое съ своими особыми преимуществами и съ своими особыми неудобствами, а вслѣдъ за тѣмъ и волѣ открывается случай для выбора между многими, и всегда уже по крайней мѣрѣ между двумя возможностями [1]). Правда, что въ подобномъ случаѣ не бываетъ полнаго равенства между двумя возможностями, но всегда одна чѣмъ нибудь перевѣшиваетъ другую, однакожъ не такъ сильно и явно, чтобъ не оставалось мѣста никакому сомнѣнію, колебанію, обдумыванію и выбору. Такимъ-то образомъ свобода воли обнаруживается существеннымъ образомъ въ выборѣ средствъ подъ руководствомъ разума, который освѣщаетъ ей всегда пути, но освѣщаетъ свѣтомъ столь слабымъ, блѣднымъ, что его указанія не имѣютъ для воли никакой принуждающей силы [2]). Нечего удивляться поэтому, что наша воля въ выборѣ средствъ или такъ называемыхъ условныхъ благъ, очень часто впадаетъ въ ошибки и иногда очень грубыя ошибки, ищетъ блага тамъ,

[1]) Dominium, quod habet voluntas supra suos actos, per quod in ejus potestate est velle et non velle, excludit et determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae agentis. Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens in multa C. g. 1. 1. c. 68; S Th. 1. 2. q. 10.

[2]) S. Th. 1. qu. 82. 2; qu. 83, 1; C. gent. 11, 58.

гдѣ его совсѣмъ нѣтъ, преслѣдуетъ благо меньшее, вмѣсто большаго, ложное вмѣсто истиннаго; но все же она выше и лучше, чѣмъ безошибочность животнаго, потому что животное ничего не знаетъ ни объ ошибочности ни о безошибочности своихъ дѣйствій, между тѣмъ какъ человѣкъ если часто ошибается, то постоянно также старается исправлять свои ошибки.—Это ученіе почти повторяетъ Платона и много напоминаетъ Аристотеля: свобода въ этомъ смыслѣ не есть какое либо абсолютное совершенство, а, напротивъ, есть результатъ ограниченности нашего разума, его неспособности все прозрѣть, все взвѣсить, измѣрить; хотя, еслибы разумъ нашъ былъ болѣе совершеннымъ, свобода наша была бы тоже болѣе совершенною.

Свобода есть существенное свойство воли, а потому она никакимъ образомъ не можетъ быть потеряна, а тѣмъ менѣе уже можетъ кѣмъ или чѣмъ либо постороннимъ быть отнята [1]). Строго говоря, она даже не можетъ быть ни увеличена, ни уменьшена [2]). Однакоже, иной характеръ имѣло свободное поступаніе человѣка до паденія, и иной имѣетъ послѣ паденія. До паденія волѣ человѣка принадлежала правота, состоявшая въ томъ, что разумъ повиновался Богу, низшія душевныя силы подчинялись разуму, а тѣло—душѣ, и такимъ обр. во всѣхъ функціяхъ его природы царствовали порядокъ и гармонія, и сама природа его была здоровая, неразстроенная—integra [3]). Тогда онъ могъ избирать только добро, могъ любить Бога паче всего, какъ своего создателя и какъ высочайшую цѣль всякаго естественнаго благополучія, нуждаясь для этого лишь въ простой содѣйствующей благодати [4]). Но онъ не лишенъ былъ также и особой сверхъестественной благодати, при которой для него возможно было совершеніе сверхъестественныхъ добродѣтелей

---

[1]) S. Th. 1. qu. 83, 2. 3.

[2]) In 1. Sent 2. dirt. 25, qu. 1, 4.

[3]) C. gent. 1. 4. c. 52. Sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quod interiores vires perfecte rationi subjicerentur, ratio Deo, et animae corpus.

[4]) S. Th. 1. 2. qu. 100, 2. 4. 8; ibid. art. 3.

и достиженіе сверхъестественныхъ вѣчныхъ благъ [1]). Чрезъ грѣхъ же человѣкъ лишился какъ сверхъестественной, такъ и простой содѣйствующей благодати, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ его природѣ разстроился тотъ порядокъ подчиненія низшаго высшему, который держался этою благодатію [2]). Впрочемъ, при этомъ человѣческую природу постигла не такая совершенная порча, corruptio, которая не допускала бы уже никакого врачеванія, а только нѣкоторое разстройство, извращеніе, безъ потери основной существенной конституціи [3]). Извращеніе это состояло главнымъ образомъ въ томъ, что въ ней выдвинулись на первый планъ низшія необузданныя силы похотѣнія, вслѣдствіе чего нынѣшнее грѣховное состояніе человѣка не есть только отрицательное состояніе добра, но и положительное, въ привычку вошедшее злое направленіе воли —corruptus habitus [4]), и вотъ почему человѣкъ такъ склоненъ нынѣ къ грѣху, что хотя въ иномъ случаѣ и удерживается отъ грѣха, но вообще говоря, долго предоставленный одному себѣ, не можетъ не грѣшить [5]), что хотя и можетъ дѣлать такое доброе, которое есть вмѣстѣ для него и полезное [6]), но не можетъ дѣлать того добраго, которое ничего не содержитъ въ себѣ, кромѣ чистаго долга, какъ напр. не можетъ Бога любить всею душею, исполнять долгъ ради долга [7]).

---

[1]) S. Th. 1. qu. 95, 4. 3

[2]) C. gent. 1. 4. c. 52.

[3]) S. th. 1. 2. qu. 85, 1—3; qu. 100, 2; C. g. 1. 4. c. 52.—Natura tamen humana per peccatum non est totaliter corrupta.

[4]) Summ. Th. 1. 2. q. 82. 1. Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, sc. ipsos humores inordinate dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus.

[5]) C. g. 1. 3. c. 100. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere homo propria potestate, si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet.

[6]) S. Th. 1. 2. q. 100; 2.—Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum agere, sicut aedificare domos, plantare vineam et alia hujusmodi.

[7]) Ibid. qu. 109.

Врочемъ, хотя нынѣ не во власти человѣка не дѣлать ничего злаго, дѣлать только доброе, но свободная воля его такъ всецѣло участвуетъ въ каждомъ творимомъ грѣхѣ, такъ всецѣло охотно отдается влеченіямъ похоти, что его отвѣтственность за грѣхъ остается полною, неприкосновенною [1]).

Въ состояніе первобытной правоты и неповрежденности можетъ возстановить потомка Адамова только благодать Божія. Благодать свою Богъ посылаетъ, конечно, не сообразуясь съ заслугами человѣка; однакожъ даетъ ее намъ тогда, когда и мы съ своей стороны дѣлаемъ все возможное, даетъ не потому, что долженъ, а по своей безконечной благости и сообразно своему предвѣдѣнію. При чемъ благодать не дѣлаетъ никакого насилія нашей волѣ, напротивъ находится всегда въ согласіи съ нею, почему развиваетъ и расширяетъ ея силу и ея свободу до того, что она становится способною даже къ сверхъестественнымъ добродѣтелямъ [2]). Но это согласіе можетъ быть представляемо двояко, или такъ, что причина его исходитъ изъ божественной воли, которая такъ всецѣло подчиняетъ себѣ волю человѣческую, что послѣдняя не можетъ разногласить съ нею, или такъ, что основою его служитъ воля человѣческая, съ которою сообразуется воля и благодать Божія. Перваго представленія держались ученики Аквината—Ѳомисты, а послѣдняго—ученики Молины—Молинисты, между тѣмъ какъ воззрѣніе самого Аквината держится средины между ними. Аквинатъ, правда, часто высказывается, что воля человѣческая есть, такъ сказать, отблескъ, отраженіе воли Божіей, что она даже движется всегда послѣднею; но эти выраженія совсѣмъ не имѣютъ того значенія, въ какомъ стали понимать ихъ Ѳомисты. Богъ есть творецъ человѣка по образу своему и подобію, и—уже поэтому воля человѣческая не есть первичная, абсолютно на одной себѣ утверждающаяся, но какъ произошла она лишь потому, что

---

[1]) C. g. l. 3. 160.

[2]) C. g. qu. 112, 3.

ее восхотѣла воля Божія, такъ и существуетъ, доколѣ и насколько того хочетъ она. Богъ, по выраженію Аквината, даже движитъ человѣческую волю, именно, движетъ, съ одной стороны, какъ верховное начало, а съ другой, какъ цѣль, такъ какъ онъ же есть то высочайшее благо, къ которому воля стремится [1]), движетъ даже непосредственнымъ обр., такъ какъ не имѣетъ нужды ни въ какомъ посредствѣ для движенія своихъ тварей [2]), „но движетъ каждою вещію сообразно съ ея природою, такъ что причины необходимыя производятъ и слѣдствія необходимыя, а причины случайныя производятъ слѣдствія случайныя; но было бы противно понятію божественнаго дѣйствованія, если бы воля была движима имъ необходимо, что́ несогласно съ ея природою, а не свободно, что́ съ ея природою согласно [3]). Слѣдовательно, истинная мысль Аквината та, что воля наша, не смотря на всецѣлую свою зависимость отъ воли Божіей, остается въ своихъ дѣйствіяхъ свободною, ибо этого требуетъ ея природа, а также и сама воля Божія, давшая ей такую природу. Общая ошибка и ѳомистовъ и молинистовъ состояла въ томъ, что тѣ и другіе хотѣли перевести на божественное категоріи человѣческаго разсудка, именно хотѣли подчинить божественныя дѣйствія и отношенія законамъ временнаго преемственнаго слѣдованія, и затѣмъ разсматривали ихъ отношеніе къ дѣйствіямъ человѣческой воли первые, какъ отношеніе прямой причины, а послѣдніе какъ отношеніе прямого слѣдствія. Какъ ѳомисты не хотѣли понять, что согласіе между свободою человѣческою и божественною волею есть согласіе внѣвременное, и что если сама воля Божія такова, чтобъ человѣкъ обладалъ свободою, но эта

---

[1]) Ibid. 1. 2. qu. 9, 6.

[2]) Ibid. 1. qu. 107, 4.

[3]) S. Th. 1. 2. q. 10.4.—Omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes .. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur liber, prout competit suae naturae.

воля уже не можетъ быть разсматриваема какъ производящая причина человѣческихъ поступковъ; такъ молинистамъ не доставало того самаго простаго соображенія, что поступаніе человѣческое, отъ вѣчности предвидимое Богомъ, не можетъ быть предшествующею причиною дѣйствій божественной благодати.

Аквинатъ равно далекъ былъ отъ обѣихъ этихъ крайностей, какъ это показываетъ слѣдующее его ученіе о бож. предвѣдѣніи. Устроенный Богомъ порядокъ міра вѣченъ, и никто и ничто не можетъ его разстроить и возмутить [1]). Но въ этомъ мірѣ, кромѣ верховной причины, кромѣ первыхъ причинъ, есть и вторыя причины, которымъ тоже принадлежитъ извѣстный опредѣленный кругъ дѣйствій [2]). Къ числу этихъ послѣднихъ причинъ принадлежитъ и человѣкъ съ своею свободною волею; слѣдовательно, въ міровомъ порядкѣ есть мѣсто и для свободной дѣятельности человѣка. Однакожъ, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что эта дѣятельность, потому только, что она свободная, ускользаетъ отъ божественнаго предвѣдѣнія, какъ склоненъ былъ думать Еригена. Напротивъ, Богъ отъ вѣчности предвидитъ всю жизнь каждаго изъ людей, хотя этимъ нисколько не нарушаетъ и не стѣсняетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, ибо онъ предвидитъ все и каждое порознь согласно съ его особою природою, именно событія необходимыя, какъ необходимыя, возможныя, какъ возможныя, и свободныя, какъ свободныя [3]). Что Богъ предвидитъ, то, конечно, всегда уже сбывается, но предвѣдѣніе Божіе не стоитъ къ дѣяніямъ человѣка въ причинномъ отношеніи, оно не причиняетъ, даже не обусловливаетъ ихъ, такъ что воля человѣка всегда остается при своей свободѣ. Такимъ-то обр. между предвѣдѣніемъ Божіимъ и свободою человѣческою нѣтъ никакого ни противорѣчія, ни согласія [4]). Въ божественномъ планѣ міра

[1]) Ibid. 1. qu. 19, 6; qu. 22, 2; qu. 104, 7.

[2]) Ibid. qu. 105, 5; C. g. III, 65.

[3]) S. Th. 1. qu. 19, 8.

[4]) C. g. 1. 3. c. 94. Non sequitur, quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; sic enim sunt a Deo provisa, ut per nos libero fiant.

едва ли не главное мѣсто занимаетъ нравственность; поелику же нравственность не возможна безъ свободы, то въ мірѣ должна быть непремѣнно и свобода. Свобода поэтому не только ничѣмъ не разстраиваетъ гармоніи божественнаго плана, а, напротивъ, составляетъ одну изъ самыхъ главныхъ ея основъ. Несовершенная свободная воля человѣка занимаетъ средину между слѣпою неуклонностію камня и животнаго и разумною свободною непреложностію высочайшей воли божественной; эта средина представляетъ область возможнаго, и „всемогуществу Божію угодно было привести къ бытію всѣ порядки возможныхъ существъ“ [1]), говоритъ Аквинатъ, предваряя Лейбница. Кромѣ того, нравственная свобода даже въ той несовершенной формѣ ея, въ какой она принадлежитъ человѣку, все таки представляетъ явленіе на землѣ относительнаго совершенства, насколько она основываетъ наше подобіе Божеству; а провидѣнію естественно болѣе всего хотѣть того и сохранять то, посредствомъ чего тварь подобна своему Творцу, ибо Богъ безконечно благъ и безконечно совершенъ и не можетъ быть завистливъ къ тому ограниченному совершенству собственныхъ тварей, которое самъ даровалъ имъ [2]). Такимъ-то обр. свобода человѣческой воли мало того что не исключается божественнымъ провидѣніемъ, не стоитъ въ противорѣчіи съ нимъ, но даже прямо и необходимо требуется имъ.

Мы изложили лишь общіе и основные тезисы ученія Ѳомы Аквината, не входя ни въ какія подробности, минуя даже тѣ тонкіе и глубокіе психологическіе анализы, которые нерѣдко скрываются подъ сухими формулами латинской школы, и можемъ въ заключеніе только замѣтить, что едвали у какого либо другаго философа можно найти ученіе о свободѣ воли болѣе полное, болѣе всестороннее, болѣе обстоятельное и болѣе основательное. Нисколько не ограничивая безконечныхъ и безусловныхъ правъ божественныхъ, онъ и на

[1]) C. g. III, 72.
[2]) C. g. III, 73.

сторонѣ человѣка признаетъ столько правъ и столько силы, какъ никто другой. Онъ идетъ въ этомъ направленіи такъ далеко, что иногда свободную волю человѣка надѣляетъ даже эпитетомъ и свойствомъ индифференціи, хотя этимъ вовсе не хочетъ того сказать, что воля бываетъ когда либо совершенно индифферентна къ обоимъ членамъ альтернативы, совершенно одинаково или апатична или склонна какъ къ тому, такъ и къ другому. Основывая свободу воли всецѣло на разумѣ, онъ и не могъ усвоить ей этого нелѣпаго свойства, которое иногда считаютъ для нея существеннымъ: воля не только не противорѣчитъ разуму, но рождается изъ него, возрастаетъ и крѣпнетъ вмѣстѣ съ нимъ, и самой высшей ступени совершенства, именно совершенной неуклонности въ добрѣ она достигаетъ только въ высочайшемъ разумѣ; свободная воля вмѣстѣ съ тѣмъ вовсе не есть элементъ безпорядка, который ниспровергаетъ или по крайней мѣрѣ затрудняетъ, спутываетъ науку, озадачиваетъ и изумляетъ разумъ, а, напротивъ, есть необходимый элементъ міроваго порядка, существенная часть въ многосложной божественной гармоніи міра. Сама философія Аквината, подобно философіи Аристотеля и бл. Августина, своимъ главнымъ первоисточникомъ, есть существеннымъ образомъ философія порядка и гармоніи, какъ и болѣе поздняя система Лейбница, который болѣе чѣмъ всякій другой и больше чѣмъ всякую другую изучалъ и усвоилъ себѣ ту систему, которая была солнцемъ среди многочисленной схоластической плеяды. Но doctor angelikus, повидимому, даже съ большею ясностію, чѣмъ Лейбницъ, съ болѣе глубокимъ сознаніемъ затрудненій, чѣмъ Аристотель, съ большею точностью, чѣмъ бл. Августинъ, видѣлъ, что собственно размѣръ и способъ дѣятельностей, количество и качество удѣльной силы устанавливаетъ различіе и разнообразіе существъ міра, и что это различіе и разнообразіе составляетъ существенный элементъ и существенное условіе гармоническаго единства [1]).

---

[1]) C. g. III, 72.

Ближайшій преемникъ по ученой славѣ и соперникъ Ѳомы Аквината Дунсъ-Скотъ столь-же рѣшительно защищалъ свободу человѣческой воли отчасти на тѣхъ-же, отчасти на новыхъ основаніяхъ. Вся его доктрина основывается на его теоріи контингенціи и необходимости. Есть, полагаетъ онъ, два ряда необходимости,—одна абсолютная, когда вещь не можетъ быть иною, чѣмъ какова она есть, а другая относительная, состоящая въ простомъ совпаденіи, когда одна часть нужна для другой и всѣ вмѣстѣ для цѣлаго, но для такого цѣлаго, которое само можетъ и не существовать [1]). Въ созданномъ мірѣ, который подпадаетъ нашимъ чувствамъ, господствуетъ именно только эта вторая необходимость, которая тоже бываетъ двухъ родовъ, или строгая необходимость, когда вещь, детерминируемая другою вещію, сама детерминируетъ третью и т. д., но такъ, что каждый отдѣльный моментъ этой детерминаціи можетъ имѣть только одно единственное опредѣленное слѣдствіе, или такая, когда сила, не детерминируемая необходимо никакою внѣшнею вещію, способна производить одинаково и такое и другое дѣйствіе; этотъ послѣдній случай, очевидно, есть прямая противоположность необходимости, полная индетерминація, чистая контингенція,—область свободы [2]). Но если въ созданномъ мірѣ есть контингенція, то она прежде всего должна быть въ верховной причинѣ міра [3]). И въ самомъ дѣлѣ, эта первопричина—Богъ долженъ быть мыслимъ не иначе, какъ причиною всесвободною: Богъ создалъ міръ не по необходимости какой-нибудь, а единственно по своей всеблагой волѣ. Онъ могъ и не творить міра, могъ создать его совсѣмъ

---

[1]) Sent. lib. 1. dist. 40, q. 1.

[2]) Sent, lib. 2, dist. 25, q. 1.—Quaero illud, quod contingenter evenit, et vel a qua causa eveniat? Non a causa determinata, quia pro isto instanti, pro quo est sic determinata, effectus non potest evenire contingenter. Ergo a causa indeterminata ad alterutrum oppositorum. Aut ergo illa causa potest seipsam determinare contingenter ad unum illorum, aut aliud ipsam determinat... et si potest seipsam determinare non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis activa est determinata ad unum tantum effectum.

[3]) Ibid. dist. 39. q. 5.

инымъ [1]), но такъ какъ самъ Богъ можетъ творить лишь то, что̀ не содержитъ въ себѣ противорѣчія [2]), то послѣ того, какъ онъ избралъ и создалъ настоящій міръ, онъ не можетъ, не впадая въ противорѣчіе, уже измѣнить въ немъ ни одной части, не измѣняя вмѣстѣ и всѣхъ остальныхъ, какъ не можетъ кругу дать форму и свойства квадрата, хотя эта невозможность или необходимость истекаетъ не отъ Бога, а изъ природы всякаго предмета, который разъ есть то, что онъ есть, не можетъ быть уже ничѣмъ другимъ, кромѣ того, что̀ онъ есть [3]). Свободную волю, которая составляетъ самую сущность бож. природы, Богъ однако далъ изъ всѣхъ земныхъ существъ только человѣку. Конечно, прежде всего, нельзя того отрицать, что воля человѣка по самой природѣ своей всегда и необходимо стремится къ своей высочайшей цѣли—къ благу; однакожъ, даже это необходимое стремленіе имѣетъ характеръ контингентный, потому что само—то благо привлекаетъ волю человѣка не необходимо и не неодолимо, ибо это происходитъ по совершенно свободному акту воли Божіей, такъ что хотя стремленіе воли къ благу есть необходимое, но влеченіе со стороны блага есть контингентное, свободное. Поелику же благо есть высшій дѣятель, чѣмъ воля, то цѣлостный актъ, результирующій изъ совмѣстнаго дѣйствія этихъ двухъ факторовъ, все таки имѣетъ характеръ гораздо болѣе контингентный, чѣмъ необходимый [4]). И въ самомъ дѣлѣ, человѣкъ, не смотря на это кажущееся необходимымъ влеченіе къ благу, можетъ въ одно время дѣлать его всѣми своими силами, въ другое гораздо менѣе, въ третье почти совсѣмъ не заботиться о немъ, можетъ прекративши возобновить желаніе и возобновивши прекратить [5]). Потомъ, и того нельзя отрицать, что

---

[1]) Ibid. dist. 43 qu. 2, dist. 44, q. 2.

[2]) Ibid. dist. 42, q. 2. Omnipoteutia Dei potest immediate in quodlibet, quod non claudit contradictionem.

[3]) Ibid. dist. 43, q. 1.

[4]) Sent. Lib. IV. dist. 49 q. 9. 10.

[5]) Ibid. lib. 1. dist. 39, q. 5.

воля устанавливаетъ свои намѣренія и рѣшенія не по чистому капризу, безъ всякихъ основаній, такъ какъ напротивъ всегда такія основанія ей даетъ, указываетъ цѣли, и вообще объекты разумъ [1]). Однакожъ изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что воля детерминируется разумомъ, или точнѣе тѣмъ объектомъ, на который онъ въ каждомъ случаѣ указываетъ, потому что объектъ всегда есть naturaliter agens, и если бы онъ былъ движущею причиною воли, тогда не было бы въ ея власти хотѣть или не хотѣть его, и она лишена была бы самоопредѣленія, и свободы. А между тѣмъ нѣтъ такого объекта, котораго хотѣть и не хотѣть не было бы во власти нашей воли, и такъ какъ натуральный агентъ, каковъ есть всегда объектъ, не способенъ одинаково къ двумъ противоположнымъ дѣйствіямъ, то значитъ объектъ не детерминируетъ волю, и воля есть полная причина своего хотѣнія и дѣйствованія [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, кончено, и познаніе предмета, доставляемое разумомъ, есть только необходимое условіе хотѣнія воли, а вовсе не детерминирующая ея причина, потому что въ противномъ случаѣ воля непремѣнно избирала бы только то, что̀ предпочитаетъ разумъ, т. е. *большее благо*, и никогда меньшаго. Поелику же воля есть *полная причина* своего хотѣнія, а указаніе разума есть только conditio sine qua non ея обнаруженія, то она можетъ избирать меньшее благо вмѣсто большаго и большее зло вмѣсто меньшаго [3]), вообще поступать иногда вопреки самымъ здравымъ и безспорнымъ соображеніямъ разума [4]), и даже вопреки самымъ сильнымъ внушеніямъ нравственнаго чувства, т. е. совѣсти [5]). Собственный актъ свободы воли есть выборъ одной изъ двухъ возможностей, который сопро-

---

[1]) Disput. II.

[2]) In Lib. Sent. 2. dist. 25 qu. 1, 6.

[3]) Ibid. lib. 1. dist. 1. qu. 16.—Non autem bonitas aliqua objecti causat inecessario assensum voluntatis, sed voluntas libero assensit cuilibet bono, et ta libere assentit majori bono sicut minori.

[4]) Ibid. in lib. IV. dist. 49, qu. 5.

[5]) In lib. sent. 2, dist. 25, qu. 39.

вождается всегда сознаніемъ свободы, т. е. нашего собственнаго, ничѣмъ постороннимъ невынужденнаго хотѣнія, пересилившаго и отстранившаго другое хотѣніе; до этого акта можетъ иногда пройти не мало времени въ колебаніяхъ то на ту, то на другую сторону, но самъ онъ есть актъ одного недѣлимаго мгновенія [1]). Нѣкоторые разумъ ставятъ выше воли главнымъ обр. на томъ основаніи, что чрезъ разумъ только воля узнаетъ о тѣхъ объектахъ, которыхъ она должна желать, или не желать. Но даже эта важная, конечно, роль разума скорѣе есть подчиненная и служебная, чѣмъ господственная, между тѣмъ какъ роль воли есть именно господственная, распорядительная, такъ какъ она собственно движетъ разумомъ, на одни предметы направляя его познавательную дѣятельность, а отъ другихъ отклоняя и отвращая [2]).

Даже послѣ паденія воля человѣка не потеряла своей свободы, потому что хотя послѣ паденія человѣкъ избираетъ почти всегда злое вмѣсто добраго, но избираетъ всегда не по какой либо неотвратимой необходимости, а единственно по своей доброй волѣ, по собственному хотѣнію. Говоря абсолютно, воля человѣка и тутъ можетъ избирать доброе, можетъ не грѣшить; но говоря морально, и принимая въ соображеніе радикально—измѣнившіяся внѣшнія обстоятельства, а особенно ея собственное внутреннее измѣненіе, именно проникшую въ нее похотливость и превратившуюся въ склонность и даже налогъ, она почти не можетъ не грѣшить, ибо имѣя слишкомъ много силы для грѣха, почти совсѣмъ не имѣетъ силы для добра [3]). Предвѣдѣніе Божіе тоже не

---

[1]) Ibid. in lib. 3, dist. 18, qu. 1.

[2]) In lib. sent. 4, dist. 49. qu. 4. Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus ejus. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis. Intellectus dependet a volitione ut a causa partiali, sed superiori; e converso autem voluntas ab intellectione ut a causa partiali, sed subserviente.

[3]) In lib. II. dist. 28, qu. 1; lib. 1. 7. Concupiscentia potest accipi, prout est pronitas in appetitu rationali i. e. in voluntate ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitui sensitivo, cui conjungitur.

нарушаетъ свободы человѣческой воли. Безъ всякаго сомнѣнія, Богъ знаетъ будущее не только необходимое, но и контингентное [1]), и даже знаетъ неизмѣнно и непреложно [2]); однакожъ—контингентное онъ знаетъ именно только какъ контигентное, но не какъ необходимое, потому что въ противномъ случаѣ Его предвѣдѣніе не было бы точнымъ и истиннымъ, т. е. вполнѣ соотвѣтствующимъ предмету. Непогрѣшимость, вѣчность и непреложность его вѣдѣнія проистекаютъ изъ Его вѣчнаго неизмѣннаго существа, но она сама по себѣ не дѣлаетъ необходимымъ все входящее въ сферу вѣдѣнія, которое напротивъ всегда должно быть сообразно съ природою предмета: оно необходимо лишь въ томъ случаѣ, когда предметъ его необходимый, и контингентно, когда предметъ его контингентный [3]). Слѣдовательно, предвѣдѣніе Божіе нисколько не препятствуетъ человѣческому поступанію сохранять свойственный ему характеръ чистой контингенціи или свободы. По мысли Дунсъ-Скота, Богъ даже не вліяетъ какимъ нибудь непосредственнымъ образомъ на волю человѣческую, потому что это равнялось бы для послѣдней силѣ неодолимаго вынужденія: такая слишкомъ слабая воля, какъ человѣческая, развѣ могла бы оказывать хотя малѣйшее сопротивленіе всемогущей волѣ Божіей? [4]). Такимъ то обр. человѣческому поступанію принадлежитъ полная индетерминація, такъ какъ воля человѣческая не зависитъ ни отъ природы, ни отъ разума, ни отъ самого Бога. Впрочемъ, эта совершенная индетерминація, даже по мысли этого рѣшительнѣйшаго защитника ея, есть не столько признакъ совершенства, сколько признакъ несовершенства, незрѣлости нашей воли [5]).

Нельзя сказать, чтобъ разногласіе между Ѳ. Аквинатомъ и Д. Скотомъ было такъ велико, какимъ оно иногда пред-

---

[1]) In lib. 1. dist. 38. qu. 2.

[2]) Ibid. dist. 39, qu. 1.

[3]) In lib. Sent. 1. dist. 39. 1. 2.

[4]) In lib. sent. 2, dist. 37, q. 2.

[5]) In lib. 1. d. 39, q. 5.

ставляется. Аквинатъ говорилъ: хотя тѣло, т. е. его страсти и похоти инклинируютъ волю, но не нецесситируютъ [1]); не смотря на эту инклинацію, воля наша сохраняетъ силу самоопредѣленія, а наши поступки—характеръ индетерминаціи [2]). Д. С. тоже говоритъ: хотя верховное благо насъ влечетъ вверхъ, а похоть наклоняетъ всѣ наши желанія внизъ, но воля при этомъ остается свободною и даже почти индифферентною. Ни Д. Скотъ не приноситъ разума въ жертву свободной волѣ, какъ нѣкоторые полагаютъ, ни Аквинатъ не приноситъ совсѣмъ свободную волю въ жертву разуму. Правда, что послѣдній отдаетъ преимущество разуму, а первый—волѣ, но оба они одинаково волю признаютъ свободною; хотя опять ни тотъ, ни другой не допускаютъ той абсолютной чистой индифференціи воли, которая поздно вызвала противъ себя критику Буридана и окончательное опроверженіе Лейбница.

Вообще же, какъ мы видѣли, никто изъ знаменитѣйшихъ представителей средневѣковой схоластики не отрицалъ свободы человѣческой воли, а, напротивъ, всѣ всѣми силами и способами ее защищали. Уже гораздо позднѣе, въ XV вѣкѣ одинъ ученый Лаврентій Валла, предваряя Лейбница, на такую узкую почву сводилъ защиту свободы воли: неправда, что мы лишены были бы совсѣмъ свободы, если бы не могли дѣйствовать иначе, чѣмъ какъ Богъ предвидитъ, потому что хотя мы съ одной стороны связаны необходимо связію съ вещами внѣшняго міра, а съ другой всецѣло подчинены волѣ Божіей, но за всѣмъ тѣмъ каждый нашъ поступокъ есть контингентный, т. е. такой, на мѣстѣ котораго могъ быть какой нибудь другой,—и этого вполнѣ достаточно для нашей свободы. Но для схоластиковъ этого было очень недостаточно, такъ какъ для нихъ гораздо болѣе было то несомнѣнно, что человѣкъ имѣетъ свободную волю въ полномъ смыслѣ слова, чѣмъ то, что дѣйствія этой воли входятъ въ общій составъ событій, которыя всѣ детерминируются и конечною и физическою, и метафизическою божественною причинностію.

---

[1]) S. Th. 1. 2. q. 2. 4. 5. 7. 9. [2]) Ibid. qu. 3. 9.

ГЛАВА IV.

Реформація. Тридентскій соборъ. Янсенизмъ.

Детерминизмъ Виклефа. Ясный, открытый и рѣшительный детерминизмъ Лютера. Полемика между Лютеромъ и Эразмомъ по вопросу о свободѣ воли. Детерминизмъ Кальвина. Догматическія опредѣленія тридентскаго собора, направленныя противъ детерминизма реформаторовъ. Теологическія системы, имѣвшія спеціальною задачею *изъясненіе согласія свободы* съ благодатію: молинизмъ, конгруизмъ, ѳомизмъ, августиніанизмъ, янсенизмъ. Мистическое ученіе Молиноса. Фенелонъ, Боссюэтъ. Заключеніе.

Въ высшей степени замѣчателенъ фактъ, что вожди реформаціи—протестаторы противъ гнета церковной власти и авторитета, защитники свободы совѣсти, права личнаго разумѣнія и убѣжденія, были не защитниками, а, напротивъ, рѣшительными противниками свободы человѣческой воли. Впрочемъ, это кажущееся на первый взглядъ странное явленіе, быть можетъ, отчасти по крайней мѣрѣ изъясняется слѣдующимъ естественнымъ образомъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ болѣе реформаторы ратовали за свободу вѣрованія и ученія, тѣмъ болѣе, повидимому, они должны были съуживать границы свободной воли, чтобъ въ этихъ узкихъ границахъ могло сформироваться хотя какое нибудь опредѣленное вѣрованіе и ученіе. Человѣку предоставлена свобода вѣро-

ванія и ученія; но это вѣрованіе и ученіе онъ долженъ извлечь исключительно изъ одного св. Писанія, притомъ самъ, безъ всякаго авторитетнаго руководителя, минуя всякое преданіе и все церковное ученіе. Что могло бы выйти изъ такого самостоятельнаго извлеченія ученія, изъ толкованія такой книги, какъ св. библія, при допущеніи, что каждому толкователю принадлежитъ свобода въ полномъ смыслѣ слова?—Полнѣйшій индивидуализмъ, распаденіе единаго ученія на безконечное множество атомовъ, изъ коихъ каждый отличался бы отъ каждаго другаго только массою, объемомъ, величиною и силою всяческихъ заблужденій, однимъ словомъ, чистѣйшій хаосъ. Этого не могли не предчувствовать и сами реформаторы,—и вотъ, какъ въ древнемъ философскомъ атомизмѣ потребовалась слѣпая неодолимая ἀνάγκη, такъ въ системѣ религіознаго атомизма потребовалось свести на ничто ту силу, которая всѣми признается за прямую противоположность необходимости, т. е. свободную человѣческую волю, подчинивъ ее всецѣло той же необходимости. Если Богъ вся во всемъ дѣйствуетъ, если Онъ вѣщаетъ людямъ таинственно въ глубинѣ сердца и помышленія, если Онъ внушаетъ имъ мысли, какія хочетъ, и даже слова, которыми должны быть выражены эти мысли, такъ что человѣкъ тутъ является простымъ пассивнымъ орудіемъ—тростью книжника скорописца, тогда нечего опасаться никакихъ сомнѣній и недоразумѣній, никакихъ погрѣшностей и заблужденій, ибо если бы случилось даже кому нибудь въ чемъ нибудь ошибиться, то и это было-бы не безъ прямой на то воли Божіей. Противопоставлять этому внутреннему откровенію какой бы то ни было внѣшній авторитетъ, значило-бы слово Божіе подчинять контролю слова и разума человѣческаго. И если признаніе авторитета стояло отчасти въ зависимости отъ признанія свободы человѣческой воли, то и уничтожить этотъ авторитетъ можно, безъ опасенія замѣнить его полной анархіей, не иначе, какъ разрушивъ напередъ вѣру въ свободу воли, или поставивъ надъ этою волею, вмѣсто прежняго живаго авторитета, абстрактную силу метафизической необходимости. Такую теорію можно

ыло создать тѣмъ легче и скорѣе, что въ св. Писаніи, какъ мы отчасти видѣли, есть не мало выраженій, которыя всецѣло и безъ остатка отдаютъ жизнь человѣческую въ безусловную власть Божію. Правда, что еще больше внемъ есть такихъ мѣстъ, въ которыхъ или явно предполагается, или даже прямо утверждается свобода человѣческой воли; но что значатъ самыя ясныя и неопровержимыя выраженія, когда толковникъ, не стѣсняемый никакимъ авторитетомъ преданія, воленъ вкладывать въ букву писанія лишь тотъ смыслъ, какой въ данную минуту ему Богъ на душу пошлетъ?

Уже предтеча реформаціи Виклефъ, по словамъ Эразма и Лютера, училъ, что „все, что мы ни дѣлаемъ, совершается не по нашей свободной волѣ, а по чистой необходимости“ [1]). Самъ же реформаторъ Лютеръ сперва училъ, что только падшій человѣкъ, до возрожденія благодатію, не имѣетъ никакой свободной воли, но потомъ пошелъ еще дальше. Я, писалъ онъ послѣ, не точно выразился, сказавъ, что до полученія благодати свободная воля человѣка есть одно лишь пустое имя. Я долженъ-бы былъ прямо сказать такъ: свободная воля на самомъ дѣлѣ есть чистая фикція, пустое имя, которое ничего реальнаго не означаетъ, потому что никто не властенъ имѣть или не имѣть добрые или дурные помыслы, такъ какъ все въ насъ происходитъ съ абсолютною необходимостію, какъ училъ совершенно основательно уже Виклефъ, осужденный на констанцкомъ соборѣ [2]).

Защитникомъ свободы воли противъ Лютера выступилъ Эразмъ въ особомъ сочиненіи de libero arbitrio διατριβη, sive collatio. Изъ того, что человѣкъ безъ благодати Божіей не

---

[1]) Erasmi de lib. arbitrio διατριβη. — Vujiclevus docuit, Lutherus asseruit: quicquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri.

[2]) Ibid.—Male enim dixi, quod liberum arbitrium ante gratiam sit res de solo titulo, sed simpliciter debui dicere, liberum arbitrium est figmentum n rebus seu titulis sive re, quia nulli est in manu quippiam cogitare mali aut boni, sed omnia, ut Vujiclevi articulus Constantiae condamnatus recte docet, le necessitate absolute eveniunt.

можетъ дѣлать ничего добраго, Лютеръ заключилъ, что Богъ самъ все дѣлаетъ въ человѣкѣ и что со стороны человѣка невозможно никакое содѣйствіе благодати. Это выводъ слишкомъ послѣшный и ни на чемъ не основанный. Не только благодать, но и предвѣдѣніе Божіе нисколько не нарушаетъ свободы человѣческихъ дѣйствій, потому что Богъ не просто только предвидитъ, что извѣстныя событія произойдутъ, но также,—какъ именно они произойдутъ, и значитъ, что необходимыя произойдутъ необходимо, а свободныя—свободно. На взглядъ Эразма, уже труднѣе примирить человѣческую свободу съ неизмѣнностію предначертаній, опредѣленій и судовъ Божіихъ, которыхъ никакая сила даже на одну іоту измѣнить не можетъ, и которымъ все безъ изъятія должно подчиняться. Но и тутъ примиреніе не невозможно. Быть можетъ въ этомъ случаѣ Богъ дѣйствуетъ подобно господину, который, зная хорошо дурной нравъ своего слуги, возлагаетъ на него извѣстную обязанность съ тѣмъ, чтобы дать ему случай обнаружить свой злой нравъ, а затѣмъ наказаніемъ исправить его; слуга сдѣлаетъ зло непремѣнно и неуклонно, однакожъ не необходимо, а послѣ наказанія, быть можетъ, онъ и исправится непремѣнно, но тоже свободно, а не необходимо. Какъ поистинѣ согласуется свобода съ предвѣденіемъ и предопредѣленіемъ,—это, конечно, составляетъ для нашего ума великую и глубокую тайну; но не будучи въ состояніи собственнымъ умомъ разрѣшить ее, мы по крайней мѣрѣ должны вѣровать, что тутъ нѣтъ противорѣчія, а есть полное согласіе. Но во всякомъ случаѣ, изъ-за одного неумѣнія нашего разрѣшить эту тайну, мы не должны отрицать свободу нашей воли уже изъ одного опасенія предъ тѣми практическими гибельными послѣдствіями, которыя сами собой вытекли-бы изъ такого отрицанія; ибо, понятно, что коль скоро нѣтъ у насъ свободной воли, тогда никакіе совѣты, увѣщанія, повелѣнія, запрещенія, да даже заповѣди самого Бога неумѣстны, тогда нѣтъ ни заслугъ, ни преступленій, тогда награды и наказанія тоже не имѣютъ себѣ никакого оправданія.

Лютеръ не остался въ долгу предъ знаменитымъ гума-

нистомъ, и отвѣтилъ извѣстнымъ своимъ сочиненіемъ de servo arbitrio. Въ немъ, послѣ многихъ оскорбительныхъ упрековъ противъ Эразма, между которыми самое видное мѣсто занимаетъ упрекъ возобновленія эпикурейской теоріи случая [1]),—Лютеръ опровергаетъ теорію свободы воли, или индетерминаціи, и на мѣсто ея обосновываетъ свою собственную теорію строгаго детерминизма. Такой детерминизмъ, по мнѣнію Лютера, необходимо вытекаетъ прежде всего изъ точнаго и строгаго понятія о божественномъ провидѣніи или преорди*націи: „вѣдь Богъ знаетъ весь ходъ будущихъ событій не контингентно, ибо они всецѣло зависятъ отъ Его же воли; притомъ Онъ не просто только предвидитъ, но и предначертываетъ ихъ, предуготовляетъ, и все вообще совершаетъ своею вѣчною, неизмѣнною, непреложною волею. А если такъ, то нѣтъ въ мірѣ мѣста ни для какой и ни для чьей свободной воли, ибо изъ сказаннаго необходимо и непререкаемо слѣдуетъ, что всѣ наши дѣйствія, подобно всему остальному, вовсе не имѣютъ контингентнаго характера, но совершаются необходимо и неизмѣнно, если разсматривать ихъ съ точки зрѣнія непреложной воли Божіей“ [2]). И это такъ ясно, такъ необходимо для послѣдовательнаго разума, что даже у язычниковъ уже была вѣра, что воля или власть Божія все уряжаетъ и всѣмъ управляетъ непреложно [3]).. Впрочемъ, эта необходимость не препятствуетъ человѣческимъ дѣйствіямъ быть произвольными (т. е. совершаться съ участіемъ воли), такъ какъ тутъ нѣтъ внѣшняго принужденія, а есть просто нѣкая внутренняя непреложная не-

---

[1]) De servo arbitrio adversus Erasmus. p. 18. Spiras grandem Epicuri crapulam.

[2]) Ibid. p. 27. Deus nihil praescit contingenter; sed quod omnia incommunitabile et aeterna infallibilique voluntate et praevidet, et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium... Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae facimus, omnia quae fuint, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes.

[3]) Ibid. p. 30.

обходимость [1]), въ силу которой воля человѣка направляется всегда только туда, куда угодно, чтобъ она направлялась, волѣ Божіей. Такимъ образомъ у человѣка всегда остается его воля, но только не та „свободная воля, о которой толкуетъ толпа, принимая ее за какую-то особую силу, которая можетъ направляться одинаково и въ одну сторону и въ другую, не уступая и не подчиняясь ничему“ [2]). Что такое есть въ самомъ дѣлѣ эта свободная воля?—Тутъ не довольно сказать, что она есть сила, или что въ ней есть нѣкая сила [3]). Ничего не можетъ быть легче подобныхъ выраженій; но за то они истинно-ребяческія. Тутъ требуется точно опредѣлить, какую именно силу представляетъ свободная воля, что именно его производитъ. И что-жъ? въ отвѣтъ на этотъ вопросъ сами верховные софисты, т. е. схоластики, съ Петромъ Ломбардомъ во главѣ [4]), за исключеніемъ только однихъ пелагіанъ, сознаются прямо, что безъ благодати свободная воля ничего сама не можетъ дѣлать, кромѣ зла. Правда, что они не отрицаютъ прямо силы воли, или не говорятъ, что она не имѣетъ вовсе никакой силы, что эта сила чистое ничто [5]), однако, если они согласно сознаются, что воля чрезъ грѣхъ потеряла свободу и впала въ такое полное рабство грѣху, что не можетъ хотѣть и творить доброе, то все это я имѣю полное право понимать такъ: свободная воля есть пустой звукъ, пустой титулъ, реальность котораго совсѣмъ потеряна [6]). На аргументъ же, что безъ

[1]) Ibid. p. 38.

[2]) Ibid. p. 62.—Vox liberi arbitrii, quam populus putat eam vim significare (sicut et vis et natura vocabuli exigit), quae libere possit in utrumque se vatere, neque ea vis ulli cedat, vel subjecta sit.

[3]) Ibid. p. 73.—Non enim satis est dicere—est vis, est vis, est vis quaedam liberi arbitrii, quidnam dictu facilius?

[4]) Ibid. p. 110.

[5]) Ibid. p. 111.—Non enim illi liberum arbitrium, sicut ego, nihil esse ptcunt.

[6]) Ibid. p. 120.—Postquam enim concessum ac ratum est, liberum arbitrium, amissa libertate, cogi in servitute peccati, nec posse quicquam velle boni,—ego ex his verbis nihil aliud possum concipere, quam liberum arbitrium esse inanem voculam, cujus res amissa sit.

свободной воли чьи бы-то ни было повелѣнія, заповѣди даже Божіи были бы безцѣльны и совсѣмъ непонятны,—Лютеръ даетъ отвѣтъ, очень похожій на отвѣтъ новѣйшихъ детерминистовъ: „слова закона, вѣдь, только указываютъ человѣку на то, что онъ долженъ, а вовсе не на то, что онъ можетъ или не можетъ; законъ данъ человѣку единственно съ тѣмъ, чтобъ онъ ясно позналъ свою грѣховность, а вовсе не съ тѣмъ, чтобъ онъ воображалъ, будто имѣетъ какую-то силу. Вы, господа богословы, въ этомъ разѣ попадаетесь въ такой нелѣпости, на какую способны только мальчики: найдя глаголъ въ повелительномъ наклоненіи, вы сейчасъ его спрягаете и въ изъявительномъ, какъ будто изъ того, что нѣчто заповѣдано, само собою явствуетъ, или съ необходимостію слѣдуетъ, что это нѣчто и дѣйствительно кѣмъ нибудь выполнено, или даже только можетъ быть выполнено“ [1]).

Затѣмъ Лютеръ дѣлаетъ такое общее заключеніе: „если истинна наша вѣра, что Богъ превидитъ и предустанавливаетъ весь планъ будущихъ событій, что его предвѣдѣніе и предопредѣленіе не могутъ быть ни ошибочными, ни кѣмъ или чѣмъ либо парализуемы и отвращаемы, что въ мірѣ ничто не происходитъ безъ его воли, если вѣра эта требуется и диктуется нашимъ разумомъ,—то тотъ-же разумъ, если онъ только послѣдователенъ самому себѣ, говоритъ, что наряду со всѣмъ этимъ нѣтъ и не можетъ быть никакой свободной воли ни у человѣка, ни у ангела, и ни у какой другой твари“ [2]).

---

[1]) De servo arb. p. 134. 135. cp. p. 157. 251.—Verbis legis moneri ac erudiri hominem, non quid possit, id est, ut cognoscet peccatum, non ut credat sibi esse aliquam vim. Vos theologi sic ineptiatis sicut bis pueri, ut mox apprehenso uno verbo imperativo, inferatis indicativum, quasi statim ut imperatum sit, etiam necessario factum aut factu possibile sit.

[2]) Ibid. p. 354.—Sic enim credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione, deinde nihil fieri, nisi ipso volente, id quod ratio cogitur concedere, simul ipsa ratione teste, nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura.

Такимъ обр. Лютеръ въ ограниченіи свободы воли оставляетъ далеко позади себя и бл. Августина и схоластиковъ, которые учили, что человѣкъ послѣ паденія хотя не можетъ творить добра и рабствуетъ грѣху, но все-же можетъ свободно избирать по крайней мѣрѣ между двумя дѣйствіями, имѣющими неравную нравственную цѣну, и что свободное поступаніе человѣка все таки согласуется нѣкіимъ таинственнымъ образомъ съ божественнымъ предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ. Лютеръ ничего больше не оставляетъ за человѣкомъ, кромѣ только сознанія всякаго хотѣнія своимъ собственнымъ даже въ тотъ моментъ, когда это хотѣніе внушено или Богомъ, или діаволомъ; а разсматривая божественное предвѣдѣніе въ свойственной конечнымъ только феноменамъ формѣ времени, необходимо приходитъ къ фатализму, исключающему всякую контингенцію даже такихъ дѣйствій, которыя всѣми признаются за свободныя.

Къ тому же въ сущности выводу и почти изъ тѣхъ же самыхъ посылокъ пришелъ и французскій реформаторъ Кальвинъ. Богъ всемогущъ, и всемогущество свое выражаетъ тѣмъ, что непрерывно держитъ въ своей власти все и всѣмъ управляетъ. Всемогущество Божіе вовсе не таково, какимъ его воображаютъ софисты (схоластики), не инертное, праздное и какъ-бы уснувшее; напротивъ, оно всегда есть бодрствующее, неусыпное, полное всяческой дѣятельности и дѣйственности. Оно вовсе не есть только вообще принципъ движенія тварей и притомъ принципъ, очень отдаленный (подобно напр. тому, какъ еслибы кто устроилъ каналъ и пустивъ въ него первый разъ воду, предоставилъ потомъ водѣ полную свободу самой течь, какъ придется), но такой принципъ, который непрестанно присутствуетъ своею силою даже во всѣхъ частнѣйшихъ движеніяхъ и управляетъ ими, управляя движеніями неба и земли, онъ настолько близокъ каждой вещи, каждому событію, что все, что ни происходитъ на небѣ и на землѣ, происходитъ всегда іота въ іоту такъ, какъ опредѣлено въ его вѣчномъ совѣтѣ“ [1]). „Когда мы

[1]) Institution de la religion chretienne l. 1. c. 16, sect. 3.

говоримъ о провидѣніи Божіемъ, то не должно думать, что оно пребываетъ на небѣ недѣятельнымъ и только спокойно и безучастно созерцаетъ все, происходящее на землѣ; напротивъ, его слѣдуетъ представлять наподобіе главнаго начальника корабля, который держитъ въ своихъ рукахъ всю власть и волѣ котораго повинуются всѣ и все; поэтому, если иногда провидѣнію усвояются очи, то должны быть также усвояемы и руки, т. е. оно не только все видитъ, но также все уряжаетъ, такъ что все происходящее происходитъ такъ, какъ ему угодно [1]). Но коль скоро такое провидѣніе дѣйствительно есть, то уже не мыслимо, чтобы человѣкъ въ своей жизни, во всемъ своемъ поступаніи предоставленъ былъ самому себѣ—своей свободной волѣ, хотя такъ ему обыкновенно кажется [2]). „Тѣ, продолжаетъ Кальвинъ, которымъ не нравится эта доктрина, клевещутъ, что это есть фантазія стоиковъ, что вещи управляются необходимостію. Но безъ всякаго основанія намъ усвояютъ это мнѣніе, потому что у насъ и мысли нѣтъ о той чисто-естественной физической нобходимости, которая состоитъ въ сплошномъ сцѣпленіи физическихъ причинъ и слѣдствій и которую утверждали стоики. Напротивъ, мы учимъ, что Богъ есть владыка и правитель міра, и что онъ отъ начала согласно съ своею премудростію опредѣлилъ все, что и какъ должно быть, а нынѣ своимъ всемогуществомъ приводитъ въ исполненіе все то, что первоначально было имъ опредѣлено. Отсюда мы дѣлаемъ тотъ выводъ, что не только небо и земля и всѣ бездушныя твари управляются его провидѣніемъ, но также совѣты, помышленія, хотѣнія, намѣренія, и дѣянія человѣческія, такъ что и ихъ оно направляетъ къ тѣмъ цѣлямъ, которыя въ самомъ началѣ предположены“ [3]). „Пусть себѣ стоики остаются при своей непреложной необходимости;—они ничего общаго съ нами не имѣютъ, ибо мы не необходимость, а волю Божію при-

[1]) Ibid. sect. 4. p. 84. b.

[2]) Ibid. p. 85. a.

[3]) Ibid. sect. 8. p. 87 a.

знаемъ тою верховною владычицею и царицею, которая управляетъ всѣмъ по своей чистой свободѣ“ [1]). Такимъ обр. самъ Кальвинъ признается, что единственное, чѣмъ онъ отдѣляется отъ стоиковъ, это то, что стоическое божество само подчинено фатальной необходимости естественныхъ законовъ, между тѣмъ какъ Богъ, въ котораго онъ самъ вѣруетъ, не подчиненъ никакой необходимости и управляетъ всѣмъ полнотою своей премудрости и свободы. Но легко видѣть, что въ его системѣ человѣкъ нисколько не менѣе есть безусловный безсамостный рабъ, чѣмъ въ стоической. Согласно его энергической формулѣ, и воля Божія есть непреложная необходимость вещей“ [2]). По его воззрѣнію, слѣдовательно, выходитъ, что все въ мірѣ происходитъ по свободѣ, если міротеченіе разсматривается съ высоты первой верховной причины, но все также происходитъ необходимо, если міръ расматривается снизу, какъ совокупность вторыхъ условныхъ причинъ, дѣйствующихъ какъ сплоченная взаимнымъ сцѣпленіемъ механическая система.

Впрочемъ, Кальвинъ готовъ, повидимому, нѣсколько ограничить и ослабить царствующую въ мірѣ непреложную необходимость. „Кажется, говоритъ онъ, нелѣпо отрицать, что въ мірѣ есть то, что называютъ контингенціей“ [3]). Но эту контингенцію онъ вслѣдъ затѣмъ, какъ позднѣе Лейбницъ, сводитъ на простую возможность вещей, въ отличіе отъ абсолютной немыслимости ихъ противоположности: „вещи, говоритъ онъ, событія и явленія, конечно, не могутъ быть и иными, чѣмъ каковы есть, и въ этомъ смыслѣ, пожалуй, могутъ быть названы контингентными“ [4]). Нечего удивляться, что, выходя изъ такихъ посылокъ, Кальвинъ ничуть не менѣе Лютера враждебенъ „нелѣпой теоріи папистовъ

---

[1]) Traite de la praedestination. Recueit des opuscules de Iean Calvin. trad. fran. Geneve 1566. p. 1703.

[2]) Ibid. p. 1309.

[3]) Traite de la praedest. p. 1393.

[4]) Ibidem.

свободной воли“ [1]). Мало того, что мы способны избирать только одно зло и ничего такого, что не заслуживало-бы осужденія [2]), мало того, что мы—постоянные рабы грѣха; но мы не можемъ сами свободно избирать даже между вещами безразличными, которыя ни хороши, ни дурны [3]), потому что не мы сами, а Богъ движетъ сердцемъ нашимъ, когда мы дѣлаемъ и мыслимъ доброе [4]), и сатана, когда творимъ злое [5]). Наша воля при этомъ представляетъ нѣчто такое совершенно инертное и пассивное, которое „Богъ наклоняетъ, поворачиваетъ, направляетъ, какъ захочетъ, и наши намѣренія, рѣшенія никогда не могутъ быть столь свободны и самостоятельны, чтобы Богъ не управлялъ ими свыше“ [6]). Однако же, это не значитъ, чтобы человѣкъ совсѣмъ былъ лишенъ воли. Правда, что онъ дѣйствуетъ всегда по необходимости, но зато никогда—по принужденію: онъ несомнѣнно желаетъ въ тотъ моментъ, какъ желаетъ; его воля есть причина его дѣйствій, и эта причина находится въ немъ самомъ, ибо онъ получилъ ее вмѣстѣ съ бытіемъ. Правда, что его воля есть поврежденная, испорченная, преданная всецѣло діаволу и злобѣ его; однакожъ она не подвергается внѣшнему насилію ни отъ кого, ни отъ діавола, ни отъ Бога. Человѣкъ, заключаетъ Кальвинъ согласно съ Лютеромъ, грѣшитъ необходимо, но въ тоже время грѣшитъ произвольно и добровольно [7]). Но изъ того, что

---

[1]) Reponse aux calumnies d'Albert Piphius contenante la defense de la sainte doctrine contre le franc arbitre des papistes. Opusc. p. 257—438.

[2]) Instit. chret. t. II. c. 3.

[3]) Ibid. t. II. c. 4. p. 141, 6.

[4]) Ibid. t. II. c. 4. p. 139 a.

[5]) Ibid. II. c. 4.—Лютеръ точно также училъ: „воля человѣка есть конь, на которомъ постоянно ѣздятъ; когда имъ правитъ Богъ, то онъ идетъ туда и такъ, куда и какъ хочетъ Богъ, а когда—діаволъ, то онъ и діаволу повинуется точно также. Богъ дѣйствуетъ въ насъ и злое и доброе; Онъ какъ спасаетъ насъ, не сообразуясь съ нашею заслугою, такъ осуждаетъ, не справляясь о нашей виновности“. De serv. arb.

[6]) Instit. chret. t. II, c. 4. p. 142 a.

[7]) Ibid. t. II. c. 3. p. 132 a.

человѣкъ имѣетъ волю, вовсе еще не слѣдуетъ, что она свободна: „это была бы уже слишкомъ ѣдкая иронія, слишкомъ жесткая насмѣшка увѣнчивать столь ничтожную вещь столь высокомѣрнымъ титуломъ! Свобода, принадлежащая человѣку, состоитъ существенно и единственно въ томъ, что человѣкъ не принуждается рабствовать грѣху, что онъ находится въ добровольномъ рабствѣ, и что его воля держится плѣненною узами его собственныхъ грѣховъ [1]).

Такимъ образомъ, Лютеръ и Кальвинъ, не смотря на различіе въ подробностяхъ и частностяхъ, вполнѣ согласны въ томъ, что у человѣка нѣтъ никакой власти надъ своими дѣйствіями. Предвѣдѣніе и предопредѣленіе отъ вѣчности разъ навсегда установило весь порядокъ вещей и событій, и ничто не можетъ измѣнить этого порядка ни на единую іоту. Даже Адамъ не обладалъ полною свободою [2]); наша же поврежденная воля можетъ только зло дѣлать; лишенная всякой энергіи, инертная, пассивная, она безпрекословно слѣдуетъ всѣмъ внушеніямъ діавола и, рабствуя грѣху, сопотакаетъ грѣхомъ. Когда Богъ хочетъ насъ спасти, то посылаетъ свою благодать, и ей мы не можемъ противиться, не можемъ даже потерять ее. На возраженіе же, что Богъ, давая заповѣди осужденнымъ наравнѣ съ избранными, eo ipso заповѣдуетъ первымъ нѣчто для первыхъ совсѣмъ невозможное, Кальвинъ, подобно Лютеру, отвѣчаетъ, что заповѣди Божіи указываютъ совсѣмъ не на то, что мы можемъ, а лишь на то, что мы должны дѣлать [3]). И у Кальвина свободная воля человѣка совсѣмъ исчезаетъ, и на ея мѣстѣ, какъ и у Лютера, ничего не остается, кромѣ пустаго титула, кромѣ соединеннаго шума нѣсколькихъ гласныхъ звуковъ—strepitus syllabarum [4]).

Тридентскій соборъ не пропустилъ безъ вниманія этихъ

---

[1]) Ibid. t. II. c. 2. p. 116 a.

[2]) Это мнѣніе прямо выражено только Кальвиномъ; но оно и у Лютера само собою логически вытекаетъ изъ его ученія о предопредѣленіи.

[3]) Instit. christ. t. II. c. 5. p. 145 a.

[4]) De servo arbitrio p. 76.

реформаторскихъ доктринъ, и, въ виду ихъ, счелъ нужнымъ съ полною ясностію и точностію формулировать древнецерковное вѣрованіе. „Свободная воля человѣка,—такъ опредѣлилъ Соборъ, возбужденная и движимая Богомъ, можетъ и съ своей стороны содѣйствовать чрезъ свое добровольное согласіе съ Богомъ, который ее возбуждаетъ и призываетъ, и такимъ образомъ себя располагать и предуготовлять къ полученію благодати оправданія; но она можетъ также и противиться благодати Божіей, когда захочетъ, ибо она вовсе не похожа на неодушевленную вещь, которая не способна ни къ какому дѣйствію и остается чисто пассивною. Даже послѣ грѣхопаденія Адамова свободная воля вовсе не такъ уже потеряна и искоренена, чтобъ отъ нея ничего больше не осталось, кромѣ пустаго имени, не выражающаго болѣе никакой реальности, или чтобъ она теперь была чистою фикціею сатаны“ [1]). Послѣ паденія, конечно, свобода человѣческой воли глубоко потрясена совсѣмъ, ибо она снова можетъ ожить отъ благодѣющаго дыханія Божеств. Благодати. Воля человѣка и тутъ не остается совсѣмъ пассивною, ибо можетъ какъ противиться благодати, такъ и принять ее и содѣйствовать ей. Такимъ то образомъ было торжественно подтверждено древнее церковное ученіе, что мы имѣемъ истинно-свободную волю, которая дѣлаетъ возможною нашу нравственную отвѣтственность за всѣ наши намѣренія и дѣянія, и которая въ соединеніи съ благодатію служитъ залогомъ нашей надежды достиженія вѣчнаго спасенія. Провидѣніе Божіе, а также вѣчное предвѣдѣніе и предопредѣленіе этимъ нисколько не исключаются, и, конечно, соборомъ во всей полнотѣ допускаются и призна-

---

[1]) Правило IV.—Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendum justificationis gratiam se disponat, ac praeparet; neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quiddam nihil omnino agire, mereque passive se habere,—anathema sit.

Правило V.—Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam,—anathema sit.

ются: у собора не было и помысла чѣмъ-либо ограничивать, условливать и уменьшать Божіе, но онъ не хотѣлъ также и у человѣка отнимать того, что ему принадлежитъ. Онъ также утвердилъ только, какъ догматъ вѣры, согласіе между всемогуществомъ Божіимъ и конечною мощію человѣка, между свободою божественною и человѣческою, но не входилъ въ обстоятельное разсмотрѣніе того, какъ именно примиряются и согласуются между собою эти двѣ истины, не входилъ потому, что это есть спеціальное дѣло богослововъ.

И въ самомъ дѣлѣ, собственно уже послѣ Тридентскаго собора, вѣроятно, по стимулу его, стали являться системы и теоріи, имѣвшія между прочимъ спеціальную цѣль— изъясненіе согласія человѣческой свободы съ провидѣніемъ Божіимъ и дѣйствіемъ бож. благодати. Важнѣйшими изъ такихъ системъ и теорій были: молинизмъ, конгруизмъ, ѳомизмъ и янсенизмъ.

Орденъ іезуитовъ, созданный главнымъ образомъ для борьбы съ протестантизмомъ, далъ изъ среды своей много богослововъ, которые вообще энергически опровергали доктрину Лютера и Кальвина, и въ частности ихъ ученіе о человѣческой волѣ. Однимъ изъ первыхъ и замѣчательнѣйшихъ апологетическихъ сочиненій по этому вопросу было вышедшее въ 1588 г. въ Лиссабонѣ сочиненіе Молины подъ заглавіемъ „liberi arbitrii cum gratiae donis concordia [1]). Весь секретъ, найденный Молиною, заключается въ его теоріи средняго, или посредствующаго условнаго знанія. Теологи уже прежде различали въ Богѣ два рода знанія—во 1-хъ знаніе простаго разума, посредствомъ котораго Богъ знаетъ вещи только просто-возможныя, т. е. такія, которыя никогда не существовали и не будутъ существовать, и во 2-хъ знаніе созерцанія, видѣнія, посредствомъ котораго Богъ видитъ все, что существовало, существуетъ и будетъ существовать во времени. Знаніе простаго разума есть знаніе та-

[1]) Посвящено принцу Альберту австрійскому кардиналу.

кого, которое только возможно, но не бываетъ дѣйствительнымъ, а знаніе созерцанія есть знаніе реальнаго, дѣйствительно бывающаго. Казалось бы, что между этими двумя противоположностями не можетъ быть ничего третьяго, средняго. Однако Молина попытался найти во что бы ни стало это третье и среднее [1]). Есть, говоритъ онъ, еще и такія вещи, о которыхъ нельзя сказать, ни что онѣ не возможны, ни что онѣ необходимы, потому что онѣ не просто только возможны, но и дѣйствительно произойдутъ въ будущемъ, но произойдутъ только въ зависимости отъ извѣстныхъ предшествующихъ и сопутствующихъ условій; если эти условія наступятъ, то и событіе произойдетъ и будетъ предметомъ знанія созерцанія, а если условія не должны наступить, то и событіе никогда и ни въ какомъ разѣ не произойдетъ; такого рода будущее есть чисто кондиціональное, которое не можетъ быть предметомъ не только созерцанія, но даже знанія разума, потому что это будущее, при отсутствіи его условій, не есть даже возможное. Не трудно угадать, какую службу сослужило Молинѣ это среднее или условленное знаніе: знаніемъ простаго разума Богъ видитъ всѣ безчисленные порядки чисто-возможныхъ вещей, а посредствомъ средняго знанія онъ видитъ, что будетъ въ каждомъ изъ этихъ порядковъ при извѣстныхъ условіяхъ; поэтому, видитъ также, воспримете ли, или не воспримете та или иная свободная воля ту или иную благодать, а затѣмъ и даруетъ спасающую благодать свою именно тѣмъ, которые, согласно его предвѣдѣнію, расположены воспринять и усвоить ее себѣ [2]). По смыслу этой системы, слѣдовательно, отъ свободной человѣческой воли зависитъ не только спасительная дѣйственность благодати, но также распредѣленіе даровъ благодати, которое совершается волею Божіею, сообразно съ познанными напередъ склонностями и стремленіями воли человѣческой [3]). Но,—это уже слишкомъ, если воля человѣческая обусловливаетъ божественную.

[1]) Liberi arb.. qu. 14. disp. 47. 48.

[2]) Ibid. quaest. 13, art. 4. 5, disp. 1.

[3]) Ibid. qu. 14. art. 3, disp. 49. Онъ это и прямо говоритъ: Liberum arbitrium creatum non ideo efficiet hoc, vel illud, quia Deus praescivit, sed ideo Deus praescivit, quia ita libere erat futurum.

Суарецъ, изобрѣтатель теоріи конгруизма, старался избѣгнуть этой крайности слѣдующимъ образомъ. Онъ тоже удерживаетъ упомянутое среднее знаніе [1]), и полагаетъ, что Богъ, прежде чѣмъ даровать людямъ такую или иную благодать, посредствомъ этого средняго знанія знаетъ, что произведетъ собственными силами каждая изъ Его тварей, и вмѣстѣ съ тѣмъ предвидитъ, какой даръ благодати окажется въ соотвѣтствіи съ расположеніями воли и характеромъ каждаго изъ людей въ частности, и какой нѣтъ, и слѣдовательно какой даръ въ комъ окажется дѣйственнымъ, и въ комъ нѣтъ. Такимъ то обр. Богъ избраннымъ своимъ даетъ всегда дары соотвѣтственные—congrues [2]), т. е. такіе, дѣйственность которыхъ Ему напередъ извѣстна, и вотъ почему съ одной стороны благодать Божія всегда бываетъ дѣйственной, когда Богъ хочетъ, и воля человѣка съ своими расположеніями остается при полной свободѣ, такъ какъ благодать бываетъ дѣйственна только подъ условіемъ соотвѣтствія ея съ волею человѣка.

Тѣ богословы, которые называли себя ѳомистами, шли гораздо дальше. Они допускали съ одной стороны физическую предетерминацію по отношенію къ естественнымъ расположеніямъ и дѣйствіямъ, а съ другой самостоятельно-дѣйствующую благодать по отношенію къ дѣйствіямъ сверхъестественнымъ. Богъ спасаетъ насъ или предоставляетъ погибели по своему абсолютному дѣйственному предопредѣленію, которое предшествуетъ всякой свободной детерминаціи тварныхъ волей. „Богъ непосредственно въ насъ самихъ дѣйствуетъ такъ, чтобы мы детерминировали себя въ ту, а не другую сторону, хотя эта детерминація остается свободною, такъ какъ Богъ хочетъ, чтобъ она была всегда таковою, ибо когда Богъ въ вѣчномъ совѣтѣ своего провидѣнія располагаетъ человѣческія событія и начертываетъ весь планъ ихъ и порядокъ, онъ въ этомъ же самомъ совѣтѣ и планѣ опредѣляетъ, чему именно мы должны

[1]) De divina gratia 3 vol. Lyon 1620. t. 1. p. 35—90.
[2]) De div. grat. II. p. 1. 5. c. 28.

подвергаться по необходимости, и что мы можемъ дѣлать свободно. Богъ первый хочетъ и волитъ, ибо онъ есть первое существо, первая свобода, а все остальное волитъ послѣ Него и волитъ лишь такъ, какъ это угодно воли Божіей, и такимъ обр. въ своихъ хотѣніяхъ выражаетъ не столько свою собственную волю, сколько то, какъ хочетъ воля Божія, чтобъ эта тварная воля волила. Такимъ-то обр. это вѣчное Божіе предопредѣленіе совершенно цѣлою оставляетъ нашу свободу, ибо единственное, что согласно этому предопредѣленію, находится въ нашей власти,—это то, что мы свободно совершаемъ то или другое дѣйствіе“ [1]). Легко видѣть, что это ученіе противоположно и молинизму и даже конгруизму: воля Божія совсѣмъ не сообразуется съ волею человѣческою, не примѣняется къ ней; напротивъ, воля человѣческая безусловно подчинена волѣ Божіей и безусловно ею опредѣляется.

Другіе богословы, которыхъ называютъ иногда августиніанами, усвояли благодати всецѣлую абсолютную дѣйственность въ избранныхъ, согласно вѣчному непреложному плану провидѣнія. Благодать Божія, учили они, побѣждаетъ волю своею чрезвычайною усладою, неодолимо вызываетъ въ ней согласіе, соуслажденіе и заставляетъ ее, отрекшись самой себя, творить во всемъ и всегда только волю Божію. Однакоже, не смотря на неодолимость благодати, нѣчто остается и во власти человѣка, именно, онъ можетъ всегда обсуждать, нужно ли ему или не нужно поддаться и отдаться дѣйствію благодати, и въ этой то возможности обсужденія и заключается вся свобода человѣческой воли. Легко видѣть, что эта теорія почти совсѣмъ отрицаетъ свободу воли и оставляетъ отъ нея почти одно только имя—лишь ту нѣкоторую самодѣятельность, которая принадлежитъ нашему духу въ актѣ обсужденія.

Но еще интереснѣе, что на Августинѣ же Янсеній, епископъ Ипрскій, основалъ теорію еще болѣе крайнюю въ особомъ обширномъ сочиненіи, которому даже заглавіе

[1]) Rossuet.—Traite du libre arbitre c. 8.

далъ—Augustinus. Чтобъ объяснить согласіе благодати съ человѣческою свободою, Янсеній почти совсѣмъ уничтожаетъ послѣднюю, подчиняя ее такъ всецѣло то благодати, то похоти, что, какъ справедливо замѣчаетъ Бержье, воля уступаетъ то той, то другой съ такою же необходимостію, съ какою поднимается вверхъ одна чашка вѣсовъ, когда на другую кладется значительная тяжесть [1]).—Въ первобытномъ, невинномъ и неповрежденномъ состояніи человѣкъ дѣйствительно обладалъ свободою индифференціи, т. е. могъ избирать между добромъ и зломъ; но послѣ паденія онъ потерялъ эту свободу, такъ что теперь если и можетъ избирать, то только между противорѣчащими членами, но не между контрарными, выражаясь языкомъ школы. „Воля падшаго человѣка, говоритъ Янсеній, не перестаетъ быть свободною, совершая то такой, то иной грѣхъ, хотя она связана общею необходимостію творить грѣхъ и только грѣхъ; она свободна только въ самомъ процессѣ своего осуществленія грѣховнаго—въ самомъ процессѣ грѣха, но она подчинена необходимости въ своей спецификаціи (т. е. въ специфическомъ характерѣ своей дѣятельности, или въ направленіи) [2]). Чтобы мы ни дѣлали, мы всегда только грѣшимъ, и если можемъ выбирать, то только между различными грѣхами. Бл. Августинъ, какъ мы видѣли, былъ того-же мнѣнія; но онъ допускалъ, что мы можемъ больше или меньше грѣшить, и этого уже было для него довольно, чтобъ признать за волею нѣкоторую власть надъ своими дѣйствіями;—Янсеній же, не обращая никакого вниманія на эту важную оговорку, шелъ послѣдовательно къ самому полному детерминизму. Чтобъ быть въ состояніи дѣлать добро, человѣку нужна особая помощь бож. благодати. Но этой благодати онъ какъ противиться, такъ и содѣйствовать не можетъ, и все, что

---

[1]) Dictionnaire de Theologie, art. Jansenisme.

[2]) Augustinus t. II. l. IV. c. 19.—Arbitrium lapsorum hominum nullo modo in peccando desenere esse liberum quamvis generali quadam peccandi necessitate vinciatur. Erit enim liberum quoad exercitum, necessitatum quoad specificationem.

онъ съ своей стороны можетъ дѣлать, такъ это отдаться всецѣло и беззавѣтно дѣйствію благодати [1]). Благодать же побѣждаетъ волю человѣка своею усладою, почувствовавъ которую человѣкъ даже не разсуждаетъ о томъ, нужно ли ему или не нужно слѣдовать этому новому чувству и влеченію; благодать его тогда влечетъ съ такою-же необходимостію, съ какою прежде влекло благо, блаженство, наслажденіе [2]). Сходство этого ученія съ ученіемъ Кальвина такъ всѣмъ бросалось въ глаза, что Янсеній долженъ былъ защищаться противъ обвиненія въ ереси. Онъ не отрицалъ, что есть нѣкоторое сходство между его доктриною и доктриною еретиковъ, ибо не все же ложно то, чему учатъ еретики, но все же настаивалъ, что между нимъ и Кальвиномъ есть и значительная разница, ибо Кальвинъ говорилъ: „невозможно противиться благодати", между тѣмъ какъ онъ самъ только говорилъ: „никто и никогда не противится благодати" [3]). Конечно, есть нѣкоторый оттѣнокъ разности между этими двумя формулами; но понятно, что никогда не бывающее очень близко къ невозможному, даже когда оно не бываетъ вовсе не потому, что само въ себѣ абсолютно-невозможно, какъ и наоборотъ, если что либо не невозможно, то почему бы ему хоть иногда не бывать? А кромѣ того Янсеній прямо говоритъ, что „благодать Христова физически детерминируетъ и предетерминируетъ къ хотѣнію и притомъ къ горячему хотѣнію" [4]). Но детерминировать волю физически значитъ заставлять ее неуклонно подчиняться тому, что само строго детерминировано, ибо въ томъ и состоитъ сущность физической детерминаціи, что она есть всецѣлая, необходимая. Янсеній однакоже считаетъ нужнымъ сохранить терминъ свободы воли; но эта свобода, согласно съ его осужденнымъ тезисомъ, есть только свобода отъ внѣшняго

[1]) Ibid. t. III. lib. III; lib. VIII, c. 20. 21.

[2]) Ibid. t. III. lib. IV. c. 6.

[3]) Ibid. t. III. lib. VIII, c. 21.

[4]) Ibid. t. III. lib. VIII. c. 3 Adjutorium Christi determinat, ac praedeterminat etiam physice voluntatem, ut velit et ardentius velit.

принужденія, насилія. Было бы, конечно, противорѣчіемъ говорить, что мы свободны, когда дѣлаемъ что либо противъ воли, какъ напр. когда какая нибудь внѣшняя сила овладѣваетъ нами и влечетъ, куда ей угодно; было бы противорѣчіемъ сказать, что это дѣлается по нашей волѣ, когда на самомъ дѣлѣ мы совсѣмъ этого не желаемъ. Вотъ это то отсутствіе насилія и есть то единственное, что, по мнѣнію Янсенія, принадлежитъ нашей волѣ; но для него совершенно безразлично, какъ именно возникаютъ въ волѣ желанія: лишь бы только они были желаніями нашей собственной воли, и тогда она свободна [1]). Магнитная стрѣлка Лейбница, которая безъ всякаго насилія внутренне-склонна обращаться всегда къ сѣверу въ силу тѣхъ самыхъ малыхъ перцепцій, которыя ее направляютъ въ эту сторону, тоже свободна этою свободою, и свободна нисколько не болѣе, какъ и душа, которая, безъ благодати, влечется въ сторону своей собственной похоти, повинуясь ей всегда и неуклонно въ силу своей падшей извращенной природы, но подъ благодатію также неуклонно и всецѣло влечется къ божественному, сверхчувственному притягательною силою высшаго неземнаго наслажденія, блаженства. Легко понять, что утверждать свободу воли въ такомъ смыслѣ значитъ уже просто только играть словами, такъ какъ подъ словомъ свобода общечеловѣческій смыслъ разумѣетъ всегда нѣчто гораздо большее и совсѣмъ иное. Поэтому, когда Платонъ, Аристотель и Ѳ. Аквинатъ говорили, что воля человѣка естественно устремляется къ тому внѣшнему благу, которое ее влечетъ къ себѣ, то они и не думали утверждать, что воля въ этомъ своемъ стремленіи свободна.

Теологическій детерминизмъ Лютера и Кальвина, возродившійся среди католической церкви въ нѣсколько-смягченномъ видѣ въ Янсеніевскомъ „Августинѣ“, вызвалъ оживленные и нескончаемые споры. Можно сказать, что почти во всей богословской, особенно же полемической и аполо-

[1]) Ibid. t. III. lib. VI. c. 6.

гетической литературѣ конца XVII и начала XVIII вѣка главною движущею пружиною былъ вопросъ о свободѣ воли. Все, что умѣло писать во Франціи, бралось за перо, чтобъ писать въ защиту или въ опроверженіе янсенизма: Арнольдъ [1]), Боссюэтъ [2]), Фенелонъ [3]), Бурсье [4]), Мальбраншъ [5]), трактовали вопросъ частію съ богословской, частію съ философской точки зрѣнія; болѣе простыя популярно-богословскія статьи и брошюры дѣлали этотъ вопросъ животрепещущимъ вопросомъ цѣлаго общества, о которомъ вкось и вкривь толковали и спорили всѣ и вездѣ—и въ гостинныхъ, и на улицахъ, на гуляньяхъ и т. п. Нѣчто подобное имѣло мѣсто и среди протестантизма, въ особенности когда Арминій [6]), возобновилъ прямо противоположную ученію Лютера и Кальвина доктрину древняго пелагіанизма. Церковь католическая осудила Янсенія, какъ осудила она и Кальвина, сама оставшись на нейтральной почвѣ на срединѣ между богословами, которые разомъ утверждали и необходимость, или неотразимость вседѣйствующей всепобѣждающей благодати и свободу человѣческой воли. Между тѣмъ какъ Павелъ V воспретилъ богословамъ не спорить объ этихъ предметахъ, какъ иногда говорятъ, а трактовать другъ друга, какъ еретиковъ, церковь осудила какъ тѣхъ, которые отрицали силу и дѣйствіе благодати, такъ и тѣхъ, которые отрицали свободу человѣческой воли: въ V вѣкѣ былъ осужденъ Пелагій за то, что слишкомъ уже возвысилъ эту свободу надъ благодатію, въ XIV вѣкѣ Виклефъ, въ XVI Кальвинъ и Лютеръ были осуждены, напротивъ, за то, что совсѣмъ отрицали свободу воли, а въ XVII вѣкѣ былъ осужденъ Янсеній, или Янсеніевъ Августинъ за тоже самое заблужденіе.

---

[1]) Arnauld. Oeuvres и въ особенности Apologie poaur les saints Peres.

[2]) Traite du libre arbitre.

[3]) Letre II. c. 3 sur la metaphysique et la religion Lettres au P. Lamy, sur la grace et la predestination.

[4]) L'action de Dieu sur les creatures. 1713. 2 vol.

[5]) Reflexions sur la premotion physique. 1715. 1 vol.

[6]) См. Bossuit. Hist. des variat. l. XIV.

Около этого-же времени одинъ испанскій мистическій писатель Молиносъ въ своемъ сочиненіи „духовное руководство“ пришелъ къ такимъ же отрицательнымъ выводамъ относительно свободы воли, какъ и Янсеній, выйдя изъ совсѣмъ иныхъ именно чисто-мистическихъ принциповъ. Онъ училъ, что высшее христіанское совершенство состоитъ въ той абсолютной индифференціи, въ которой душа, всецѣло отдавшая себя Богу въ полной беззавѣтной любви, воспринимаетъ дѣйствія благодати совершенно пассивно, отдаваясь водительству воли Божіей безъ всякаго колебанія, безъ всякаго соображенія и размышленія. „Эта святая индифференція есть совершенное уничтоженіе воли, полное безсиліе,—состояніе, которое исключаетъ всякое опредѣленное желаніе и хотѣніе [1]). Душа въ этомъ состояніи движется Богомъ какъ совершенно-безсамостная вещь, научается имъ относительно всякой вещи, такъ что Богъ самъ въ ней, за нее, и для нея волитъ, она же нисколько тутъ не кооперируетъ своею свободною волею[2]). Но, наоборотъ, бываетъ и такъ, что душа подвергается внѣшнимъ испытаніямъ и подпадаетъ искушеніямъ сомнѣнія и отчаянія. Эти испытанія и искушенія изгоняютъ навсегда изъ души любовь и добродѣтель и повергаютъ ее въ такое совершенное безсиліе и изнеможеніе, что она уже не можетъ открыться для высшихъ вѣяній и повиноваться имъ [3]). Въ этомъ положеніи душа, которая даже была прежде вѣрною благодати, совсѣмъ теряетъ силу оставаться въ прежнемъ состояніи и исполнять заповѣди, такъ какъ заповѣди эти теперь для нея уже не благи и легки, но суровы и гнетутъ своимъ тяжкимъ игомъ [4]). Такимъ-то обр. крайнія испытанія и искушенія могутъ отнять у души всю ея свободу и силу воли, или, какъ сказалъ бы Лютеръ и Кальвинъ, душа тогда впадаетъ

---

[1]) Fenelon. Explicat. des maximes des saints art. V. Faux. Извѣстно, что Фенелонъ въ главѣ faux резюмируетъ ученіе Молиноса.

[2]) Ibid. art. VII. F.

[3]) Fenelon. Explic. des max. de saints art. VIII. F.

[4]) Ibid. art. IX. F.

въ полную власть діавола, вмѣсто того чтобъ быть во власти Божіей. А между тѣмъ душа даже не можетъ знать, кто именно ею движетъ, въ чьей власти она находится, потому что „въ состояніи совершенства воля сама не имѣетъ нужды ни въ какихъ опредѣленныхъ движеніяхъ и дѣйствіяхъ, ей нѣтъ надобности ни содѣйствовать благодати всѣми силами, ни противодѣйствовать положительными усиліями похоти, и вообще совершать какое бы то ни было дѣйствіе, требующее усилія, напряженія, труда [1]). Дойдя до этой абсолютной пассивности, душа слѣдовательно можетъ легко слѣдовать всѣмъ и всякимъ импульсамъ и внушеніямъ— дурнымъ точно также, какъ и добрымъ, не теряя того совершенства, котораго достигла. Это совершенство сохраняется въ той высшей части души, которая всегда остается соединенною съ Богомъ, между тѣмъ какъ совершенно отдѣленная отъ нея низшая часть въ тоже самое время отдана во власть всѣхъ похотей [2]). Ничто не можетъ прервать этого внутреннѣйшаго единенія совершенной души съ Богомъ; оно не прекращается для нея даже во снѣ [3]). Такимъ обр. ясно, что высшій идеалъ совершенства для этого испанскаго мистика есть полное отрицаніе и уничтоженіе воли, ея силы и ея свободы; свободная воля мало того, что не нужна какъ основа нравственнаго достоинства человѣка, но она какъ будто составляетъ даже прямое и весьма большое препятствіе къ достиженію истиннаго высокаго нравственнаго совершенства.

Нечего удивляться, что это ученіе, не смотря на свою явную неосновательность и даже уродливость, пришлось по вкусу многимъ, имѣющимъ склонность къ мистицизму, и прежде всего—женскому мистическому сердцу и пассивному темпераменту. Нѣкая М-me Гюйо, женщина сантиментальная, экзальтированная до способности видѣній, не отрицая, что у Молиноса есть не мало мыслей, явно несостоятельныхъ

---

[1]) Ibid. art. XI. F.
[2]) Ibid. art. XIV F.
[3]) Ibid. art. XXV F.

и спасныхъ, въ своемъ главномъ сочиненіи: „короткій и очень легкій путь къ молитвѣ“ (Moyen court et trés facile pour l'oraison) однако рѣшительно настаиваетъ на истинѣ того его ученія, что совершенство христіанское состоитъ въ совершенной индифференціи ко всему, кромѣ Бога, въ такой совершенной любви и всецѣлой беззавѣтной преданности волѣ Божіей, которая исключаетъ всякія иныя влеченія и стремленія, въ которой я любящаго совсѣмъ теряется и которая не способна измѣниться и ослабѣть даже въ томъ случаѣ, еслибъ извѣстно было, что отъ Бога нечего больше ждать, кромѣ осужденія. Всякое дѣйствіе, въ которое какимъ-бы-то ни было хотя бы только косвеннымъ и отдаленнымъ образомъ замѣшивается наше я съ его интересами и требованіями, уже по этому одному не есть истинно-нравственное чисто-христіанское; чистая беззавѣтная христіанская любовь состоитъ именно въ томъ, чтобъ совсѣмъ отречься отъ своего я, совсѣмъ забыть его и уничтожить, а вмѣсто того хотѣть лишь того, чего хочетъ Богъ, любить кромѣ Его лишь то, что Онъ повелѣваетъ, безъ всякаго возврата мысли и сердца къ себѣ самому.

Извѣстно, что и Фенелонъ былъ введенъ отчасти въ искушеніе кажущеюся чистотою и высотою этого ученія. Знаменитый епископъ написалъ даже особое сочиненіе „L' explication des maximes des Saints съ цѣлію поставить на видъ тѣ пункты, въ которыхъ онъ расходится съ ученіемъ Молиноса. Такъ, между прочимъ, онъ прямо противъ Молиноса говоритъ, что когда Богъ допускаетъ искушеніе отчаянія, то этимъ хочетъ только испытать душу, отвлечь ея вниманіе отъ самой себя и этимъ очистить и еще болѣе укрѣпить ея любовь, и прибавляетъ, что подпадая такому крайнему искушенію, душа не теряетъ ни способности реально исполнять заповѣди посредствомъ опредѣленныхъ реальныхъ дѣйствій, ни свободы воли [1]). Потомъ, онъ тоже рѣшительно настаиваетъ, что „душа должна содѣйствовать благодати

[1]) Explic. d. max. des Saints. ar. IX Vrai.

всѣми силами своей воли“ [1]). Но, съ другой стороны, онъ думаетъ, что эта кооперація воли должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобъ въ душѣ была совершенно уничтожена всякая привязанность къ самой себѣ, всякая любовь, соединенная съ интересомъ, чтобъ душа стала индифферентною рѣшительно ко всему, кромѣ только одного Бога. „Тутъ, говоритъ онъ, имѣетъ мѣсто вовсе не нѣмая и глухая индоленція, внутренняя чистая инерція, полное безволіе, общая остановка, совершенное равновѣсіе души; напротивъ, это есть положительная и постоянная детерминація хотѣть и въ тоже время совершенно ничего не хотѣть, кромѣ одного Бога“ [2]). Фенелоновскій идеалъ воли, слѣдовательно, есть ея полное самоотреченіе, и душа въ той же мѣрѣ достигаетъ все высшаго и высшаго и христіанскаго совершенства, въ какой она все болѣе и болѣе уничтожаетъ, свою волю. Въ этомъ состояніи „все сводится къ вѣрной полной кооперації благодати со стороны воли и всѣхъ силъ души въ каждое мгновеніе. Все, что можетъ быть прибавлено къ этой кооперації, взятой во всей ея полнотѣ, было бы не чѣмъ инымъ, какъ неразборчивою поспѣшною ревностію, явнымъ безпокойствомъ души о какомъ нибудь собственномъ личномъ интересѣ“ [3]). Эта кооперація и дл, Фенелона есть настолько пассивная, что въ ней душа, какъ очень сухое и легонькое перушко, носится безъ малѣйшаго сопротивленія по направленію самыхъ тончайшихъ вѣяній бож. благодати. „Душа въ этомъ состояніи не имѣетъ никакой собственной формы, но зато она легко принимаетъ всѣ тѣ формы, которыя даетъ ей благодать. Въ ней ничего своего иѣтъ, и потому все съ нею также легко дѣлается какъ съ водою, когда Богу угодно печатлѣть ее новыми впечатлѣніями“ [4]). „Душа совершенно покойная и равно чуткая, ко всѣмъ самымъ тончайшимъ импульсамъ благо-

---

[1]) Ibid, art. VII v.
[2]) Ibid. art. V. v.
[3]) Ibid. art. XI, v.
[4]) Ibid. art. XXX, v.

дати подобна совершенно круглому свободному шару, который способенъ двигаться въ какомъ угодно направленіи отъ самаго малаго почти не чувствительнаго импульса“ [1]). Душа, достигшая этого самаго высшаго состоянія, есть по истинѣ умершая для самой себя или совершенно преобразившаяся [2]). Она, конечно, можетъ потерять это совершенство и даже грѣшить [3]); но она достигла навыка всѣ свои дѣйствія совершать въ присутствіи Бога и изъ одной любви къ Нему: „молитва, которая состоитъ въ отнесеніи къ Богу всѣхъ нашихъ сознательныхъ дѣйствій, можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ безпрестанно, т. е. можетъ продолжаться какъ разъ столько, насколько продолжается сознательная дѣятельность души; она прерывается только сномъ, да другими неудобствами нашей тѣлесной природы, въ которыхъ прекращаются дѣйствія свободныя и имѣющія нравственную цѣну [4]).

Такимъ обр. для Фенелона высшее совершенство человѣка состоитъ въ абсолютномъ отреченіи отъ самого себя и отъ собственной воли. Онъ и въ предисловіи къ „Максимамъ святыхъ и въ письмѣ къ папѣ Иннокентію XII ссылаются на Боссюэта, какъ на согласнаго вполнѣ съ этимъ его ученіемъ. Но Боссюэтъ заявилъ, что онъ очень далекъ отъ этого ученія, а также, въ какихъ именно пунктахъ онъ не одобряетъ его. Боссюэту съ одной стороны казалось, что такое абсолютное отреченіе человѣка отъ собственной воли неестественно и даже невозможно, и что представлять его совсѣмъ инертною, пассивною, и пустою, т. е. чуждою всякихъ мотивовъ значитъ уничтожать ее совсѣмъ [5]), а съ другой—въ этомъ добровольномъ уничтоженіи воли усматривалъ, кромѣ практической невозможности, опасность помѣщать самое высшее совершенство въ такомъ чисто-пассив-

---

[1]) Ibid. art. XXXV. v.
[2]) Ibid. art. XXXIV. v.
[3]) Ibid. art. XXXVII. v.
[4]) Ibid. art. XXV. v.
[5]) Schola in tuto qu. II art. 3.

номъ склоненіи на идущія отвнѣ внушенія, въ которомъ душа не способна ясно различать внушеній благодати Божіей отъ внушеній искусителя и собственной похоти [1]). Кромѣ того, Боссюэту казалось, что поднятіе идеала совершенства на недосягаемую высоту соединено съ тою опасностію, что, отнявъ у души всякую надежду на достиженіе его, можетъ лишить ее бодрости и энергіи, которая необходима для всякой нравственной жизни, даже обычной, не очень высокой [2]). Это было со стороны Боссюэта защитою здраваго общечеловѣческаго смысла, церковнаго вѣроученія, а вмѣстѣ также и защитою свободы воли и морали. Какъ извѣстно, папа Иннокентій XII объявилъ доктрину Фенелона несогласною съ церковнымъ вѣроученіемъ въ то самое время, какъ Лейбницъ своимъ опредѣленіемъ любви подорвалъ самый основной принципъ этой доктрины. Amare, училъ между прочимъ Лейбницъ, est gaudere felicitate aliena: любовь немыслима безъ внутренняго наслажденія самого любящаго; любовь совершенно безъинтересная къ самой себѣ, совсѣмъ безучастная, индифферентная есть contradictio in adjecto. Поэтому то позднѣе Кантъ и тѣ моралисты, которые хотѣли возстановить утопіи Фенелона, стараясь вычеркнуть любовь и всякое чувство изъ сферы нравственности, какъ элементъ эгоистическій, искажающій ея чистую природу, и стали проповѣдывать чистое холодное выполненіе долга ради долга, безъ всякой примѣси эмоціональнаго элемента.

Если мы теперь оглянемся на пройденный нами длинный историческій путь, то онъ представляется намъ въ такихъ общихъ контурахъ. Въ св. Писаніи ветхаго и новаго завѣта есть съ одной стороны много такихъ мѣстъ, въ которыхъ прямо и ясно признается свобода человѣческой воли и свободный характеръ человѣческихъ дѣйствій, а съ другой есть много такихъ, въ которыхъ изображается нравственная немощь человѣка предъ всесильною благодатію Божіею. Религіозно-нравственная обязанность стоять въ рѣ-

[1]) Mystici in tuto part. 1. art. 2, c. 4.
[2]) Premier ecrit sur les maximes des Saints III, 17.

шенiи вопроса о свободѣ воли на этой твердой почвѣ бож. откровенiя раздѣлила богослововъ на три партiи по той простой причинѣ, что тутъ представлялись всего три различныя возможности. Именно, можно было или исключительно настаивать на данныхъ въ пользу свободы воли и независимости человѣка во всемъ своемъ поступанiи, игнорируя совсѣмъ ученiе св. Писанiя о слабости человѣка и необходимости для него бож. помощи,—и это было ученiе пелагiанъ, полупелагiанъ и позднѣе арминiанъ, или исключительно имѣть въ виду безсилiе человѣка и всемогущую благодать Божiю, игнорируя ученiе св. Писанiя о свободномъ характерѣ человѣческихъ дѣйствiй, и это есть ученiе лютеранъ, кальвинистовъ, янсенистовъ, или наконецъ попытаться совмѣстить и согласить обѣ эти стороны богооткровеннаго ученiе, и это было мнѣнiе всѣхъ тѣхъ богослововъ, которые старались избѣгать крайностей; это же есть и ученiе Церкви. Можно различнымъ образомъ примирять эти два повидимому противоположныя мнѣнiя; но, какъ бы кто ихъ ни примирялъ, это для Церкви имѣетъ второстепенную важность, лишь бы только сохранены были въ цѣлости оба члена противоположности—съ одной стороны вѣра въ божественное провидѣнiе и въ дѣйствiе благодати Божiей, а съ другой вѣра въ свободу человѣческой воли. Таково именно было мнѣнiе Боссюэта. Всецѣлое подчиненiе требованiямъ чистой логики, чистое содержанiе логическихъ понятiй было главною причиною заблужденiя какъ пелагiанъ, такъ и кальвинистовъ: изъ того, что человѣкъ вообще свободенъ, первые заключили, что онъ свободенъ абсолютно, постоянно и неизмѣнно; а изъ того, что человѣкъ немощенъ, а Богъ всемогущъ и благъ, послѣднiе заключили, что слабость человѣка равна совершенному отсутствiю всякой силы и что инклинацiя, идущая ли отъ благодати Божiей или отъ собственныхъ влеченiй, равна полной и чистой необходимости. Бл. Августинъ, Ѳ. Аквинатъ и другiе богословы высокаго ума и глубокой вѣры считали опаснымъ рабски подчиняться этой простой безучастной къ жизни Логикѣ: они полагали, что данныя проблеммы лежатъ слишкомъ высоко надъ

уровнемъ человѣческаго ограниченнаго разума, чтобъ къ ней можно было прилагать со всею строгостію правила человѣческой логики и что въ божественномъ планѣ бытія эти антиноміи примиряются нѣкіимъ непостижимымъ для насъ образомъ посредствомъ нѣкоего неизвѣстнаго средняго термина.

Въ общемъ и цѣломъ христіанское сознаніе гораздо болѣе было склонно къ признанію свободы человѣка въ нравственной области, чѣмъ языческое. Большая часть богослововъ первыхъ вѣковъ христіанства соединенными силами возстали противъ стоической непреложной необходимости, и усвоивъ ученіе перипатетиковъ, согласно учили, что человѣкъ можетъ выбирать между двумя какими-бы-то ни было рѣшеніями и дѣйствіями; согласно ихъ формулъ, человѣку принадлежитъ даже свобода индифференціи. Но положимъ, что человѣкъ можетъ избирать изъ двухъ дѣйствій какое ему угодно, если они одинаковы въ нравственномъ отношеніи; однако, можетъ ли онъ также свободно избирать и тогда, когда одно дѣйствіе хорошо, а другое дурно? Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о свободѣ воли повидимому сразу распадается на два частнѣйшіе вопроса, именно, прежде всего спрашивается, можетъ ли человѣкъ избирать между двумя дѣйствіями, одинаковыми въ нравственномъ отношеніи, и такимъ обр. вообще по своей волѣ управлять событіями, и если да, тогда спрашивается, можетъ ли онъ также свободно избирать, когда одно дѣйствіе въ нравственномъ отношеніи хорошо, другое дурно. Въ первой формѣ ставили и рѣшали вопросъ языческіе философы, а въ послѣдней— христіанскіе богословы, которые въ огромномъ большинствѣ признавали, что человѣкъ имѣетъ силу и власть свободно творить какъ зло, такъ и добро, хотя не имѣетъ силы подчинить всецѣло тѣ естественныя человѣческія цѣли, которыя указываетъ естественный человѣческій разумъ, тѣмъ божественнымъ и сверхъестественнымъ цѣлямъ, которыя открываетъ вѣра, и не можетъ совершать тѣхъ особенныхъ сверхъестественныхъ добродѣтелей, которыя ведутъ къ вѣчному спасенію, и тутъ-то онъ нуждается въ особой божественной помощи или благодати.

Но тутъ опять само собою возникаютъ новые вопросы: божественная всесильная благодать не уничтожаетъ ли свободы той слабой человѣческой воли, на которую воздѣйствуетъ? а потомъ, не исключаетъ ли точно также свободу или индетерминацію человѣческихъ дѣйствій божественная детерминація, какъ она содержится въ идеѣ божественнаго провидѣнія, предвѣдѣнія, предопредѣленія? Хотя эти вопросы суть спеціально-христіанскіе вопросы, однако нельзя сказать, что ихъ совсѣмъ не ставили себѣ языческіе мыслители, которые, какъ мы видѣли, тоже спрашивали себя, какъ можетъ уцѣлѣть свобода человѣческаго поступанія при несомнѣнности той истины, что надъ міромъ вещей стоитъ и бдитъ верховное провидѣніе, изначала разъ навсегда предначертавшее весь планъ вселенной и весь порядокъ событій, планъ неизмѣнный и порядокъ неприложный? Но если христіанская теологія вѣруетъ въ божественное провидѣніе, простирающееся на все,—даже на лиліи полевыя и птицъ небесныхъ, и тѣмъ болѣе уже на людей, какъ на чадъ Отца небеснаго, то она не представляетъ этого провидѣнія по классическому образцу въ видѣ абсолютной неизмѣнности и совершенно-неодолимой физической необходимости. Богъ христіанства не есть исключительно только чистый разумъ, непреложный законъ, какъ языческій Зевсъ, но кромѣ того и даже преимущественно есть всеблагая любящая воля, есть любвеобильный всеблагій Отецъ небесный. Поэтому, между тѣмъ какъ разумъ дѣйствуетъ по однимъ неизмѣннымъ логическимъ законамъ и формамъ, такъ сказать математически, любовь, не измѣняя своей сущности, можетъ дѣйствовать и обнаруживать въ самыхъ разнообразныхъ, непредрасчислимыхъ, свободныхъ формахъ, или, другими словами, если существеннымъ свойствомъ разума можно считать постоянство, неизмѣнность, необходимость, то еще съ гораздо большимъ правомъ существеннымъ свойствомъ любви можно считать свободу. Провидѣніе христіанское, насколько оно основывается главнымъ обр. на любви, есть слѣдовательно свободное; вмѣсто того, чтобъ быть связаннымъ непреложными законами логическими, метафизическими или физическими, оно напро-

тивъ, когда нужно, можетъ обходить всѣ эти законы и дѣйствовать непостижимымъ, чудеснымъ, сверхъестественнымъ образомъ. А если такъ, то понятно, что тѣ колебанія и измѣненія, которыя свободная воля человѣческая можетъ производить въ мірѣ, не могутъ уже смущать такъ серьезно христіанское мышленіе, какъ они смущали и соблазняли языческое. Міръ для христіанина не заключенъ такъ всецѣло въ рамки геометрической правильности и неизмѣнности, какъ для язычника, ибо по его вѣрѣ, ферментъ свободы скрыто, таинственно дѣйствуетъ повсюду, производя дѣла божественной любви: единственно по своей свободной благости Богъ и творитъ міръ, и посылаетъ въ него единороднаго Сына своего совершить искупленіе грѣховнаго осужденнаго человѣчества, и различные дары благодати своей даруетъ, и уготовляетъ обители для вѣчнаго блаженства тѣхъ, которые спасены Его же благодатію; во всемъ этомъ никакой разумъ не можетъ открыть ни малѣйшаго слѣда какой либо необходимости, потому что все это напротивъ есть чисто свободное дѣло всеблагой воли Божіей. Жизнь всякаго истинно-вѣрующаго христіанина полна такими событіями, которыя онъ можетъ представлять себѣ не иначе, какъ совершенно свободными, ничѣмъ съ его стороны не заслуженными, дѣйствіями божеств. любви и благодати. Поэтому-то, нечего удивляться, что у всѣхъ почти христіанскихъ теологовъ, даже тѣхъ, которые кажутся явными и полными интеллектуалистами, ученіе о свободѣ воли занимаетъ всегда очень видное мѣсто.

Такимъ обр., вообще говоря, проблема свободы воли, повидимому, въ христіанствѣ значительно упростилась, такъ какъ, по всей видимости, допустить согласіе между провидѣніемъ сознательнымъ, участливымъ, любящимъ свободнымъ и свободными дѣйствіями людей гораздо легче, чѣмъ между непреложною, неизмѣнною судьбою и измѣнчивымъ недетерминированнымъ, свободнымъ поступаніемъ. Тутъ оказывается только труднымъ примирить въ самомъ Богѣ разумъ и свободу. И это примиреніе, какъ кажется, заключается единственно въ понятіи любви—любви, впрочемъ, гораздо болѣе понятной для чувствующаго, любящаго сердца, чѣмъ для строгаго мыслящаго чистаго разума.

Итакъ, христіанская теологія оставила послѣ себя въ наслѣдство мыслящему разуму двѣ великія идеи —идею свободы и идею любви. Эти идеи философія, насколько она претендуетъ стоять на началахъ чистаго разума, подвергнетъ строгому критическому анализу, вслѣдствіе чего въ нихъ вѣроятно исчезнетъ или ускользнетъ все то, что не поддается ни научному анализу, ни научной демонстраціи; тѣ глубокія основанія и мотивы, которые одному сердцу доступны и понятны, очень можетъ статься, отъ грубаго прикосновенія разлагающаго разсудка, разсѣются въ прахъ, подобно тому какъ осыпается чудная пыль изъ крыльевъ мотылька отъ грубаго прикосновенія пальцевъ. Любовь Божія, да и самъ Богъ, пожалуй, удалится и исчезнетъ за чертою того горизонта, за предѣлы котораго не простирается компетенція разума, по его собственному сознанію. Но свобода воли отъ этого ничуть не будетъ далѣе расширена, ни даже болѣе удостовѣрена, потому что вслѣдъ затѣмъ возникнутъ новыя трудности, предстанутъ новыя проблемы. Дѣло новой философіи будетъ точно формулировать и по возможности рѣшать эти проблемы.

КНИГА 3-я.

НОВАЯ ФИЛОСОФІЯ.

ГЛАВА 1-я.

Декартъ.

Двоякая тенденція его философіи. Неполнота и отрывочность его ученія о свободѣ воли. Тѣсное ограниченіе допущеннаго въ началѣ слишкомъ широкаго объема свободы. Двоякая форма свободы—свобода индифференціи и свобода мотивированная. Благо и стремящаяся къ нему воля. Воля и заблужденіе. Человѣческая воля по отношенію къ бож. предвѣдѣнію и продолжающемуся творенію.

Декартъ считается основателемъ новой философіи,—и не даромъ, такъ какъ онъ въ первомъ же правилѣ своего „разсужденія о методѣ“ даетъ самую формулу дѣйствительно иной совсѣмъ новой (послѣ схоластики) философіи въ такомъ смыслѣ: она ничего не будетъ принимать за истину кромѣ того, что окажется истиннымъ предъ судомъ разума съ очевидностію, исключающею всякое сомнѣніе; она не будетъ подчиняться никакому внѣшнему авторитету, какъ-бы великъ онъ ни былъ, а будетъ на всемъ пути своемъ руководиться единственно только внутреннимъ свѣтомъ все испытующаго разума. И такъ, первый и главнѣйшій изъ принциповъ, на которыхъ рѣшила стоять новая философія, это—есть принципъ свободы. Этотъ принципъ, враждебный всякой твердой традиціи и догмѣ строгой школы, конечно, не могъ, по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, породить

ничего похожаго на тѣ цѣльныя, рельефно очерченныя философскія школы, которыми можетъ гордиться древнее язычество. Напротивъ: на первыхъ порахъ онъ повидимому породилъ даже нѣкоторую анархію въ интеллектуальномъ мірѣ; но за то онъ былъ благотворенъ для отдѣльныхъ умовъ тѣмъ, что пробудилъ въ нихъ вѣру въ себя, и повелъ къ смѣлымъ самостоятельнымъ изысканіямъ во всѣхъ областяхъ знанія.—Декартъ прежде всего за собою лично оставляетъ право полной свободы по отношенію ко всѣмъ тѣмъ понятіямъ, вѣрованіямъ, воззрѣніямъ, которыя не его собственнымъ разумомъ выработаны и обоснованы, а произошли отвнѣ путемъ традиціи или школьнаго ученія;—и на самомъ дѣлѣ, безъ всякаго стѣсненія, пользуется этимъ правомъ, съ полною свободою, подвергаетъ сомнѣнію все то, что не можетъ быть возведено на степень яснаго отчетливаго философскаго знанія, и отрицанію—все то, что не выдерживаетъ философской критики. Если вдобавокъ къ этому принять въ соображеніе еще то обстоятельство, что Декартъ, вмѣняя своей и всякой философіи въ обязанность совершено—свободное ничѣмъ не стѣсняемое, сомнѣніе, или критическое изслѣдованіе, которое мыслимо прежде всего какъ актъ воли, въ тоже время за всякое заблужденіе, даже въ теоретической области познанія, дѣлаетъ отвѣтственною больше волю, чѣмъ разумъ,—то естественно ожидать встрѣтить у нашего философа не просто только вѣру въ свободу воли, но и вѣру, философски провѣренную и обоснованную. Дѣйствительно, насколько можно судить по нѣсколькимъ его обмолвкамъ въ „принципахъ и въ письмахъ“, онъ повидимому склоненъ былъ думать, что волѣ нашей принадлежитъ свобода, притомъ столь великая и полная, что „почти изъимаетъ насъ изъ подчиненности даже волѣ самого Божества“ [1]). Но, съ другой стороны, ищущій вездѣ яснаго и точнаго знанія интеллектуализмъ, который составлялъ основной фонъ и внутренній духъ философіи Декарта, не позволявшій ему

[1]) Lettres a Elisabeth. ed. Garnier t. III. p. 176.

ничего не оставлять не изъясненнымъ и не обоснованнымъ въ мірѣ духовномъ точно также, какъ и въ тѣлесномъ, заставлялъ его чѣмъ дальше, тѣмъ больше и больше, съуживать тотъ очень широкій объемъ, въ какомъ онъ сначала усвоялъ свободу или власть нашей волѣ. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что Декартъ ни въ одномъ изъ своихъ болѣе раннихъ сочиненій не оставилъ свободу воли предметомъ нарочитаго и обстоятельнаго изслѣдованія, а касался этого вопроса лишь вскользь и мимоходомъ. Уже позднѣе, когда его сочиненія распространившись стали многими читаться и всесторонне обсуждаться, нѣкоторые корреспонденты вызвали автора на ближайшія разъясненія по многимъ вопросамъ, между прочимъ и по вопросу о свободѣ воли. Однако, даже въ связи съ этими разъясненіями, ученіе Декарта о свободѣ воли не представляетъ доктрины цѣльной, строго выдержанной, систематически проведенной.

Въ 4-мъ размышленіи Декартъ сначала даетъ очень высокое понятіе о свободѣ воли. „Только воля, говоритъ онъ, или точнѣе та свобода воли, которую я въ себѣ сознаю, такъ велика, что я не знаю никакой другой идеи, которая была бы еще шире и пространнѣе, и я полагаю, что она-то главнымъ образомъ и даетъ мнѣ знать, что я ношу въ себѣ образъ и подобіе Божіе. Въ Богѣ, конечно, она несравненно еще больше, чѣмъ во мнѣ, съ точки зрѣнія вѣденія, могущества, или объекта, на который она простирается; но когда я ее разсматриваю только формально и всецѣло саму въ себѣ, то она даже въ Богѣ не кажется большею, чѣмъ у меня, ибо она состоитъ только въ томъ, что мы можемъ дѣлать и не дѣлать одно и тоже, т. е. утверждать или отрицать, избирать или отклонять отъ себя одно и тоже“ [1]). Такимъ образомъ, свободѣ нашей воли

[1]) IV Medit. Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam,—adeo, ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo. Nam quamvis major absque comparatione in Deo, quam in me sit, cum ratione cognitionis et potentiae, tum ratione objecti, non tamen in se forma

дается величина почти абсолютная, ибо она, „съ формальной точки зрѣнія“, у человѣка столь же велика, какъ у самого Бога; формула же этой свободы состоитъ въ томъ, что̀ схоластики называли свободой контрадикціи.—Но Декартъ, какъ будто спохватившись, тутъ-же сразу на-много умаляетъ величину своей гиперболической дефиниціи, продолжая такъ: „впрочемъ, вѣрнѣе, свобода воли состоитъ только въ томъ, что когда намъ придется утверждать или отрицать, принимать или отстранить какую либо изъ вещей, предлагаемыхъ разсудкомъ, то мы или то, или другое дѣлаемъ такъ, что вовсе не чувствуемъ, чтобы какая нибудь внѣшняя сила насъ къ тому принуждала“ [1]). Итакъ, свобода нашей воли состоитъ только въ томъ, что она дѣйствуетъ, не принуждаемая никакою постороннею силою, или, еще точнѣе,—въ томъ, что ея дѣйствія соединяются у насъ съ сознаніемъ отсутствія всякаго принужденія. Разсудокъ предлагаетъ намъ то или другое принять или отвергнуть, а воля рѣшается принять или отвергнуть, не чувствуя принужденія сдѣлать то, или другое. Однако, это вовсе не значитъ, что мы въ этомъ случаѣ не чувствуемъ и не имѣемъ инклинаціи въ одну сторону большей, чѣмъ въ другую. Напротивъ, мы всегда ее имѣемъ и должны имѣть, ибо, продолжаетъ Декартъ, для того, чтобъ быть свободнымъ, мнѣ вовсе не необходимо, чтобъ я былъ совершенно или одинаково индифферентенъ къ одному и къ другому члену противоположности, изъ коихъ одинъ мною долженъ быть избранъ; напротивъ, чѣмъ болѣе я наклоняюсь къ одному изъ нихъ, потому ли, что на его сторонѣ ясно вижу совмѣщеніе блага съ истиною, или потому, что Богъ такъ располагаетъ внутреннее моихъ мыслей,—тѣмъ болѣе свободно

---

liter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est—affirmare, vel negare, prosequi vel fugere) possimus.

[1]) Vel potius in eo tantum consistit, quod ad id, quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa ad id determinati sentiamus. Ibid.

я его избираю и тѣмъ охотнѣе имъ овладѣваю, такъ какъ ни благодать Божія, ни наше естественное знаніе не уменьшаетъ же свободы, а скорѣе—увеличиваетъ и укрѣпляетъ. Что же касается той индифференціи, въ которой я нахожусь, когда никакое основаніе не склоняетъ меня въ одну сторону болѣе, чѣмъ въ другую, то она представляетъ самую низшую ступень свободы и выражаетъ собою больше недостаточность познанія, чѣмъ совершенство воли, ибо еслибы я всякій разъ вполнѣ ясно видѣлъ, что́ подлинно есть истина и что́ благо, то я никогда не колебался бы относительно того, какое мнѣ сужденіе или какой выборъ слѣдуетъ сдѣлать, и такимъ образомъ я могъ бы быть всегда вполнѣ свободнымъ, не будучи никогда индифферентнымъ [1])? Такъ уже наша природа устроена, что „чѣмъ большимъ свѣтомъ что либо освѣщается въ нашемъ разумѣ (какъ истинное, или доброе), тѣмъ большее влеченіе къ себѣ возбуждаетъ въ нашей волѣ,—и такъ какъ тутъ не можетъ быть и рѣчи о вынужденіи какою либо внѣшнею силою, то можно вообще сказать, что мы всегда тѣмъ съ большею свободою и охотою то или другое избираемъ, чѣмъ менѣе мы индифферентны къ избираемому“ [2]).

Легко видѣть, что въ этой трактаціи слово свобода

---

[1]) Ibid. Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra—quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit,—tanto liberius illam eligo,—nec sane divina gratia nec naturalis cognitio unquam imminuant libertatem, sed potius augent et corroborant. Indifferentia autem, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cogitatione defectum testatur, nam si semper quid rerum bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem, atque ita quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem.

[2]) Ibidem. Non possum non judicare illud, quod clare intelligebam verum esse, non quod aliqua vi externa fuerim ad id coactus, sed quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate, atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad istud ipsum indifferens.

употреблено въ двухъ различныхъ значеніяхъ: въ первомъ оно означаетъ способность избирать одну изъ противоположностей,—дѣлать, или не дѣлать; утверждать или отрицать, преслѣдовать или убѣгать, а во второмъ означаетъ способность человѣка сообразоваться съ своею истинною природою,—дѣлать лучшее, утверждать истинное, избѣгать зла. Въ первомъ значеніи свобода можетъ быть уподоблена гирѣ, для которой безразлично, на ту ли, или на другую чашку вѣсовъ она будетъ положена, а въ послѣднемъ она можетъ быть уподоблена вѣсовой чашкѣ, которая неминуемо идетъ внизъ подъ тяжестію большей гири и такимъ образомъ сообразуется съ собственною природою чашки правильнаго вѣса. Какъ бы-то ни было, впрочемъ, но едвали можно сомнѣваться, что Декартъ въ этой трактаціи имѣлъ въ виду выставить различіе своего ученія отъ ученія теологовъ, которые всѣ главною формою и сущностію свободы считали индифференцію. Впрочемъ, правду говоря, и у нихъ это воззрѣніе было больше вербальнымъ, чѣмъ реальнымъ. Ни одинъ изъ нихъ, какъ мы видѣли, не думалъ, что мы можемъ когда-бы то ни было находиться въ состояніи полной индифференціи или полнаго равновѣсія между добромъ и зломъ, между порокомъ и добродѣтелью. Напротивъ,—такъ какъ мы добро любимъ по своей природѣ, а вслѣдствіе извращенности самой этой природы очень часто принимаемъ добро за зло, зло за добро, то мы никогда не бываемъ вполнѣ индифферентны въ дѣйствіяхъ, которыя имѣютъ моральный характеръ, т. е. бываютъ хороши или дурны. Но, съ другой стороны, думали они, есть и такія дѣйствія, которыя въ отношеніи къ добру и злу безразличны, и такъ какъ все же мы избираемъ всегда какое либо одно изъ такихъ двухъ дѣйствій, то свобода должна состоять въ выборѣ одного изъ двухъ такихъ индифферентныхъ дѣйствій. Вотъ почему теологи, какъ напр. Боссюэтъ въ трактатѣ о свободѣ воли, брали за типъ такія безразличныя въ отношеніи добра и зла, порока и добродѣтели дѣйствія, какъ поднятіе или неподнятіе руки, движеніе ею вверхъ, или внизъ, направо или налѣво. Ихъ ошибка состояла отчасти

въ упущеніи изъ виду того обстоятельства, что хотя возможны и бываютъ дѣйствія безразличныя въ отношеніи добродѣтели и порока, но никакое дѣйствіе не бываетъ совершенно безразличнымъ по отношенію къ добру или злу въ общемъ смыслѣ слова, а еще болѣе въ томъ, что они принимали свободную волю за силу, которая способна нарушать индифференцію абсолютную, или абсолютно, т. е. безъ всякаго мотива. Проблема свободы воли тутъ, слѣдовательно, принимала такую форму: когда на двухъ чашкахъ вѣсовъ лежатъ гири совершенно равнаго вѣса, можетъ ли наша воля абсолютно сама по себѣ наклонить ту чашку, которую ей вздумается? Но, какъ казалось, въ такой именно формѣ и осуществляется свобода воли въ названныхъ движеніяхъ руки; свобода воли, поэтому, считалась вполнѣ доказанною. Но Декартъ, хотя не бралъ на себя труда, какъ это позднѣе сдѣлалъ Лейбницъ, доказать, что такая абсолютная индифференція немыслима, однакоже ясно видѣлъ, что она, если бы и имѣла когда-нибудь мѣсто, была бы самою низшею ступенью свободы, такъ какъ она свидѣтельствовала бы объ отсутствіи въ ней участія разума, взвѣшивающаго основанія за и противъ, а гдѣ нѣтъ разума, тамъ и свободѣ не можетъ быть мѣста.

Вотъ что писалъ по этому вопросу Декартъ уже гораздо позднѣе Мерсеннѣ: „Чтобъ возможно точнѣе выяснить мое мнѣніе, я прежде всего желалъ бы поставить на видъ, что индифференція, на мой взглядъ, есть то состояніе, въ которомъ находится воля, когда она не наклоняется ни въ ту, ни въ другую сторону знаніемъ, что на которой либо изъ нихъ лежитъ истина, или благо; вотъ въ этомъ именно смыслѣ я понималъ ее, выразившись, что самую низшую ступень свободы представляетъ та, когда мы избираемъ одну изъ такихъ вещей, къ которымъ мы совершенно индифферентны. Но, быть можетъ, другіе подъ индифференціею разумѣютъ ту положительную способность, которую имѣетъ и обнаруживаетъ наша воля, избирая одну изъ двухъ противоположностей, т. е. или преслѣдуя, или избѣгая одного и того же, утверждая или отрицая одно и тоже. На это

скажу, что я никогда не отрицалъ такой положительной способности нашей воли. Она имѣетъ мѣсто не только въ тѣхъ случаяхъ, когда воля избираетъ такое или иное дѣйствіе, не будучи наклонена какимъ либо основаніемъ въ одну сторону больше, чѣмъ въ другую, но и во всякихъ другихъ дѣйствіяхъ; можно сказать вообще, что воля никогда не опредѣляетъ себя къ дѣйствію безъ примѣненія къ дѣлу этой своей способности, которая настолько велика, что даже въ тѣхъ случаяхъ, когда какое-либо вполнѣ очевидное основаніе наклоняетъ насъ къ тому-то, мы,—говоря абсолютно (absolute loquendo), можемъ дѣлать противное, хотя, говоря морально (moraliter loquendo), трудно допустить, чтобъ это было для насъ возможно. Декартъ тутъ возобновляетъ то различіе между абсолютною и моральною необходимостію, которое сдѣлано было уже Дунсъ-Скотомъ и которое будетъ еще большую рольшую роль играть въ философіи Лейбница, а затѣмъ продолжаетъ: „ибо мы всегда свободны и властны отречься отъ преслѣдованія даже несомнѣннаго блага, или отъ принятія даже очевидной истины, если мы при этомъ имѣемъ въ виду что либо „на нашъ взглядъ, еще болѣе важное, напр. показать этимъ самымъ, что воля наша совершенно свободна“ [1]). Итакъ, душа наша имѣетъ положительную способность сама себя опредѣлять къ той или другой изъ двухъ противоположностей, но подъ тѣмъ условіемъ, если у нея есть какое либо основаніе за одну и противъ другой. Когда же такого основанія нѣтъ на лицо, мы дѣйствительно колеблемся, раздумываемъ, обсуждаемъ, „но дѣлаемъ это всегда именно только для того, чтобъ выйти изъ того состоянія, когда мы не знаемъ, что намъ слѣдуетъ избрать и опасаемся, какъ бы не упустить лучшаго и не попасть на худшее“ [2]). Что же касается сво-

[1]) Latres T. IV p. 135. Etiam cum evidentissima aliqua ratio nos ad aliquid inclinat, licet moraliter loquendo vix possimus, contrarium facere, tamen absolute loquendo possumus, est enim semper nobis liberam abstinere a prosequendo bono aliquo, quod sit nobis clarissime notum, aut ab admittenda veritate quapiam evidenti...

[2]) Ibidem.

боды въ смыслѣ чистой индифференціи, то ею наша воля въ дѣйствительности не пользуется, а если и пользуется, то развѣ только въ тѣхъ исключительныхъ случаяхъ, когда ея обнаруженія сопутствуются совершеннымъ невѣдѣніемъ разума, отсутствіемъ всякаго различія между лучшимъ и худшимъ. Воля наша по самой природѣ всегда стремится къ благу. Уже въ своемъ разсужденіи о методѣ Декарта, возобновляя доктрину Сократа и Платона, высказалъ положеніе, что „слѣдуетъ только хорошо судить, чтобъ хорошо поступать", а позднѣе онъ такъ разъясняетъ и развиваетъ это положеніе: „Такъ какъ воля наша по самой природѣ своей всегда стремится къ благу, то понятно, что она тѣмъ свободнѣе и охотнѣе устремляется на доброе и истинное, чѣмъ очевиднѣе что либо является ей таковымъ, и что она собственно никогда не бываетъ индифферентною, за исключеніемъ развѣ тѣхъ случаевъ, когда не знаетъ, что́ есть лучшее, что́ болѣе истинное, или когда то и другое не представляется ей съ такою очевидностію, чтобъ не оставить мѣста никакому сомнѣнію" [1]). Богъ положилъ для насъ благо, и нашъ разумъ не можетъ не представлять намъ ясно этого блага, если образъ его въ немъ ясно и правильно отражается. Поелику же воля наша по самой природѣ стремится къ благу, то понятно, что какъ только мы ясно видимъ то или другое истинное благо, тотчасъ безъ всякихъ колебаній устремляемся овладѣть имъ, или осуществить его. Затрудненіе состоитъ только въ томъ, чтобъ ясно и отчетливо знать, гдѣ и въ чемъ именно заключается такое благо. Однако такое знаніе если не всегда, то въ большей части случаевъ для насъ возможно, и тогда-то, говоритъ Декартъ, т. е. когда и пока что нибудь кажется для насъ несомнѣн-

[1]) Rep. aux 6 obj. t. II p. 362. Homo, cum naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniat, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est, ipsam eo libentius ac proinde etiam liberius bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt, nunquamque esse indifferentem nisi quando, quidnam sit melius, ignorat, vel certe, quando tam perspicue non videt, quin de eo possit dubitare.

нымъ благомъ, намъ весьма трудно и чуть ли не невозможно удержать наши желанія отъ стремленія къ нему [1]). Но усвоивъ т. обр. ясно познанному благу почти неодолимую силу притяженія по отношенію къ нашей волѣ, Декартъ вслѣдъ затѣмъ думаетъ спасти свободу или интедерминацію воли такимъ соображеніемъ: „поелику же природа души нашей такова, что вниманіе свое она можетъ всецѣло сосредоточивать на одной и той же вещи только какъбы на одинъ моментъ, то лишь только она отвратитъ свое вниманіе отъ тѣхъ основаній, по которымъ что либо явилось ей, какъ несомнѣнное благо, и затѣмъ въ сознаніи ничего болѣе не останется, кромѣ воспоминанія, что оно казалось желательнымъ, мы можемъ придумать и принять во вниманіе какое либо другое основаніе, которое заставитъ насъ усомниться, въ истинѣ прежнихъ основаній и поможетъ или пріостановить рѣшеніе или даже принять совсѣмъ противоположное [2]). Въ подобномъ случаѣ, по психологіи Декарта, мы не созерцаемъ уже блага со всею ясностію и отчетливостію, потому что прекращаемъ мыслить его, т. е. выводить его, какъ благо, изъ основаній разума, а вмѣсто того только воспоминаемъ о немъ. Но память наша ограниченна,— не полна, не точна и обманчива,—и вотъ почему мы въ разсматриваемомъ случаѣ оказываемся въ состояніи неувѣренности и индетерминаціи и пріостанавливаемъ свое стремленіе къ благу вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ перестаемъ видѣть его ясно. „Еслибы въ представленіи нашемъ всегда было дано только какое нибудь несомнѣнное благо и ни-

---

[1]) Lettre t. IV. p. 145. Quamdiu clarissime videmus, rem aliquam nobis esse convenientem, difficillimum est, immo, ut credo impossibile quamdiu manet in nobis ista cognitio, ut desiderii nostri cursum teneamus.

[2]) Ibid. Verum quia natura animae nostrae ea est, ut nonnisi uno quasi momento attentionem suam praebeat uni eidemque rei, ut primum abducitur attentio nostra a rationibus, quae suadent hanc rem esse nobis convenientem, nec aliud in mente asservamus, nisi quod illa visa est nobis optabilis, possumus demum menti nostrae exhibere aliquam aliam rationem, quae de ea nos dubios faciat atque ita judicium nostrum suspendere, imo et forsan ad ejus contrariam ferri.

когда вмѣстѣ съ нимъ не являлось какое нибудь мнимое благо, тогда, конечно, воля безъ всякаго колебанія всякій разъ неуклонно избирала бы истинное благо. Поеликуже наше сознаніе въ одно и тоже время большею частію бываетъ наполнено многими представленіями, то отъ этого и происходитъ то нерѣшительное состояніе, въ которомъ мы видимъ лучше и одобряемъ (video meliora proboque), но слѣдовать этому лучшему не спѣшимъ,—состояніе, которое впрочемъ свойственно только слабымъ душамъ. Не удивительно, что это состояніе спутанности сознанія, неувѣренности нерѣдко разрѣшается тѣмъ, что мы вмѣсто блага большаго избираемъ меньшее, вмѣсто истиннаго ложное вмѣсто добра зло. А если такъ, то ясно, что всякій такой неправильный выборъ воли и грѣхъ можетъ быть только слѣдствіемъ неяснаго, неточнаго, неполнаго, вообще ошибочнаго знанія. Значитъ, всякій согрѣшающій согрѣшаетъ по незнанію (omnis peccans est ignorans) и всякій грѣхъ сводится на незнаніе или заблужденіе ума.

Однако, какъ же это возможно, когда у Декарта заблужденіе-то само имѣетъ своею причиною волю? Выходитъ, что грѣхъ, т. е. неправильный актъ воли порождаетъ заблужденіе, а заблужденіе, т. е. неправильный актъ разума порождаетъ грѣхъ воли, не явная ли это δι' ἄλληλα, не явный ли circulus vitiosus? Конечно, если бы тутъ главные термины были вполнѣ тождественны, точнѣе, если бы и воля и разумъ принимались за причину заблужденія въ томъ же смыслѣ, въ какомъ они вмѣстѣ съ тѣмъ суть и причины грѣха. Между тѣмъ значеніе причины въ обоихъ случаяхъ различно, а взаимное отношеніе самихъ причинъ есть обратное,—именно, какъ по отношенію къ заблужденію въ знаніи воля есть причина только косвенная, условливающая, настоящая же производящая причина есть судящій разумъ, такъ по отношенію къ грѣху въ поступаніи, напротивъ, разумъ есть причина только косвенная или условливающая, а настоящая производящая причина есть воля. Значитъ, тутъ идетъ рѣчь вовсе не о произведеніи причиною слѣдствія и слѣдствіемъ—своей же причины, а только о взаимоотношеніи

и взаимодѣйствіи двухъ причинъ, или дѣятельностей—воли и разума. Слѣдующими соображеніями Декартъ пытается ближе и точнѣе выяснить отношеніе между волею и разумомъ въ дѣлѣ грѣха и заблужденія. Въ области теоретическаго знанія имѣетъ абсолютную обязательность и силу правило новаго философскаго метода: „принимай за истину лишь то, что является для разума какъ очевидная несомнѣнная истина, не принимай за истину ничего, что не очевидно для разума—дотолѣ, пока оно не станетъ очевиднымъ". Это правило въ теоретической области осуществимо если не положительнымъ, то по крайней мѣрѣ отрицательнымъ образомъ: тутъ мы можемъ на всякомъ пунктѣ избѣгнуть заблужденія по крайней мѣрѣ тѣмъ, что, въ виду неясности или неполноты знанія о томъ или другомъ предметѣ, можемъ на неопредѣленное время откладывать свое окончательное сужденіе и рѣшеніе. Но если въ теоретической области сомнѣніе, колебаніе, нерѣшенность могутъ имѣть неопредѣленную продолжительность, то въ области практической и этической онѣ бываютъ большею частію только моментальны, потому что жизнь, окружающая насъ, каждую минуту затрогиваетъ насъ, безъ предупрежденія и спроса, и требуетъ отвѣта, вызываетъ на дѣйствіе, не давая времени для разсужденій и колебаній. Понятно, что тутъ приходится дѣйствовать, не дожидаясь, пока придетъ знаніе точное, несомнѣнное, а пользуясь такимъ, какое есть на лицо,—неточнымъ, неполнымъ, спутаннымъ, ошибочнымъ. Такъ мы и поступаемъ въ большей части случаевъ: за неимѣніемъ очевидныхъ основаній разумныхъ, мы поступаемъ или по указанію внѣшняго авторитета, или согласуясь съ обычаями и нравами, или повинуясь заведенному порядку, или слѣдуя прежнимъ привычкамъ [1]). Но все это есть дѣло воли въ томъ смыслѣ, что она собственно пріостанавливаетъ дальнѣйшее изслѣдованіе разума, прекращаетъ индетерминацію сомнѣнія и колебанія, въ виду практической необходимости; она же

[1]) De methodo pari 3 t. I. p. 22. 23.

рѣшается и на поступаніе, согласное съ указаніями наличнаго неполнаго знанія. Тогда-то мы и избираемъ, вмѣсто истиннаго, какое либо мнимое благо, избираемъ потому, что у насъ не было времени и возможности взвѣсить какъ слѣдуетъ его цѣнность. Вотъ въ какомъ смыслѣ воля есть причина заблужденія, которое въ свою очередь становится причиною грѣха. Если всмотрѣться въ дѣло ближе, то окажется, что этотъ актъ воли нельзя трактовать какъ грѣхъ въ собственномъ смыслѣ слова, ибо самое главное, что тутъ волѣ принадлежитъ, это—признаніе неизбѣжности дѣйствовать и требованіе неотложнаго дѣйствія: если дѣйствовать было необходимо, то, очевидно, ничего больше не оставалось какъ рѣшиться поступить, за отсутствіемъ разумныхъ основаній, по принципамъ, давнѣе принятымъ за лучшіе для всѣхъ аналогическихъ обстоятельствъ. Поелику же тутъ заблужденіе проистекаетъ не отъ извращенности воли, а только отъ вынужденной у нея поспѣшности, то оно и не есть грѣхъ въ строгомъ смыслѣ. И еще точнѣе, собственно ограниченность нашего разума и вынужденіе воли со стороны практической жизни есть настоящая причина заблужденія, которое вслѣдъ затѣмъ становится причиною грѣха. Подлинная мысль Декарта, повидимому, такова: заблужденіе, не смотря на свою произвольность, по указаннымъ причинамъ, неизбѣжно и потому не есть грѣхъ въ строгомъ смыслѣ; не будучи же грѣхомъ, оно и производитъ не грѣхъ, а опять таки заблужденіе воли, или, выражаясь языкомъ схоластиковъ,—malum habet causam deficientem et non efficientem.

Когда мы не видимъ ясно, гдѣ и въ чемъ лежитъ истинное благо, то избираемъ какое-либо мнимое благо, т. е. поступаемъ, повинуясь тому или другому изъ чувственныхъ влеченій. Ходатайствуя предъ однимъ княземъ за бѣднаго поселянина, своего сосѣда, который „имѣлъ несчастье убить другаго“, Декартъ, въ извиненіе его, поставлялъ на видъ, что „движенія нашихъ страстей не всегда въ нашей волѣ“ [1])

[1]) T. IV. p 123.

и прибавлялъ: „нѣтъ такого человѣка, который бы не желалъ сдѣлать себя счастливымъ, но большинство не знаетъ средствъ и путей къ этому, а кромѣ того различныя ненормальности въ тѣлѣ весьма часто препятствуютъ волѣ быть свободною почти въ такой же степени, какъ это бываетъ съ каждымъ изъ насъ, когда мы спимъ [1]). Такимъ обр. получается такая дилемма: или мы знаемъ истинное благо, или не знаемъ. Въ первомъ случаѣ благо, восхищая собою нашъ разумъ, также увлекаетъ къ себѣ или на себя нашу волю, и вотъ когда мы въ собственномъ смыслѣ и больше всего бываемъ свободны. Въ послѣднемъ же случаѣ мы или выбираемъ между двумя безразличными вещами, безъ всякаго основанія, и это есть самая низшая ступень свободы, или дѣйствуемъ, повинуясь тѣлеснымъ вліяніямъ, похотямъ и страстямъ, и тогда мы постепенно все болѣе и болѣе теряемъ свободу и становимся полными рабами своего тѣла.

Но спрашивается, представляетъ ли собою нѣчто подлинно-дѣйствительное по крайней мѣрѣ самая высшая ступень или форма свободной воли,—избирающей истинное благо безъ всякихъ колебаній? Эта свободная воля, поступающая независимо и даже господственно не только по отношенію къ высшимъ вліяніямъ, но и по отношенію къ похотямъ и страстямъ тѣла, отъ одной ли только своей собственной конституціи зависитъ и ни отъ чего болѣе? Эта свободная воля „по своему объему и внутреннему достоинству дѣлающая насъ подобными Божеству и какъбы изъимающая отъ подчиненія Ему“, не стоитъ ли, на самомъ дѣлѣ, въ зависимости по крайней мѣрѣ отъ Бога, какъ отъ своего Творца и первообраза? „Тѣ основанія, отвѣчаетъ Декартъ, которыя заставляютъ допустить, что Богъ существуетъ и что Онъ есть первая, неизмѣнная, незыблемая причина всего существующаго и бывающаго въ физическомъ мірѣ, требуютъ, какъ мнѣ кажется, признавать Его такою же причиною и по отношенію къ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя совершаются свободною волею. Вѣдь, нельзя же

[1]) T. III, p. 187.

доказывать бытія Бога, не признавъ Его прежде всего за все совершеннѣйшее существо. Но понятно, что Онъ не былъ бы всесовершеннѣйшимъ, если бы что либо въ мірѣ было или происходило не всецѣло отъ Него самого. Не много нужно философіи, чтобы понять, что даже въ духѣ человѣческомъ ничто подобное не можетъ имѣть мѣста, что даже тутъ не можетъ появиться ни одна мысль, на которую бы Богъ не соизволилъ и появленіе которой самъ не опредѣлилъ бы отъ вѣчности. Школьное различеніе между причинами универсальными и спеціальными тутъ неумѣстно: что солнце, напр., будучи универсальною причиною произрастанія всѣхъ цвѣтовъ, не само даетъ одному цвѣтку форму тюльпана, другому—форму розы, но производятъ это разнообразіе формъ другія спеціальныя, не зависящія отъ него причины,—то съ этимъ легко согласиться; но Богъ, вѣдь, есть универсальная причина всего въ такомъ абсолютномъ смыслѣ, по которому Онъ вмѣстѣ есть причина всего тотальная, или всеобъемлющая; а это значитъ, что въ мірѣ ничто не можетъ произойти безъ Его воли“ [1]). Итакъ, всѣ наши дѣйствія зависятъ не отъ внутренней только конституціи нашей природы, но вмѣстѣ съ тѣмъ и при томъ всецѣло—во всемъ своемъ объемѣ и во всѣхъ своихъ моментахъ зависятъ отъ вѣчныхъ опредѣленій воли Божіей, безъ изволенія которой даже ни одна мысль не можетъ появиться въ душѣ нашей. По отношенію къ причинности міра физическаго,—мы, пожалуй, можемъ еще трактовать себя, какъ настоящія спеціальныя и даже свободныя причины нашихъ дѣйствій, подобно тому какъ помимо солнца—универсальной причины произрастанія цвѣтовъ, могутъ другія спеціальныя причины производить разнообразіе ихъ

[1]) Rationes omnes, quae Dei existentiam probant, illumque primam et immutabilem causam esse omnium effectuum, qui a libero hominum arbitrio non pendent, mihi videntur probare, illum etiam esse causam actionum omnium, quae a libero arbitrio pendent. Non enim demonstrari potest, quod existat, nisi consideritur ut ens summe perfectum; non esset autem summe perfectum, si quid in mundo fieri posset, quod ab illo omnino non procederet—etc.... Deus ita est rerum omnium universalis causa, ut sit rerum etiam totalis, et sic absque ejus voluntate fieri nihil potest.. Epist. t. III. p. 203.

формъ, но никоимъ образомъ не по отношенію къ причинности божественной воли, которая есть причина настолько цѣлостная и всеобъемлющая, что все безъ исключенія входитъ въ сферу ея дѣйствія и ничто не можетъ ускользнуть изъ нея. Не можетъ быть у насъ собственной силы и власти надъ дѣйствіями, потому что вся сила и власть сосредоточена въ волѣ Божіей; воля наша не свободна, но во всѣхъ своихъ движеніяхъ лишь отражаетъ мановенія единой абсолютной вол . Это ученіе Декарта уже у современниковъ вызвало много разнообразныхъ возраженій, между которыми однимъ изъ главныхъ было указаніе, что воля по крайней мѣрѣ въ нашемъ собственномъ сознаніи является какъ свободная и независимая. Декартъ отвѣчалъ: „что касается свободной воли, то я готовъ согласиться, что когда мы думаемъ только о себѣ самихъ, мы не можемъ не признать ее независимою; но когда мы помышляемъ о безконечномъ могуществѣ Божіемъ, то не можемъ не вѣровать, что отъ него зависятъ всѣ вещи и что наша свободная воля тоже не изъята изъ этой зависимости, ибо допускать, что Богъ создалъ людей съ такою природою, что дѣйствія ихъ воли не зависятъ отъ Его воли, есть столь-же явное противорѣчіе, какъ и равносильное ему утвержденіе, что могущество Божіе есть вмѣстѣ ограниченное и безконечное,—ограниченное потому, что есть нѣкая вещь, независящая отъ него, безконечное потому, что оно могло создать даже такую независимую вещь. Однакоже, какъ познаніе бытія Бога не должно препятствовать намъ быть увѣренными въ свободѣ воли, которую мы въ себѣ внутренно чувствуемъ и сознаемъ, такъ и наша увѣренность въ свободѣ нашей воли не должна вести къ сомнѣнію въ существованіи Бога, ибо независимость, которую мы въ себѣ чувствуемъ и которая достаточна, чтобы сдѣлать наши поступки нравственно-вмѣняемыми, вовсе не несовмѣстима съ тою зависимостію совсѣмъ иного рода, по которой всѣ вещи подчинены Богу“ [1]). Но спрашивается, какъ-же именно

[1]) Epist. t. III. p. 203.

примиряется, или совмѣщается та „независимость, которую мы въ себѣ сознаемъ“, съ тою „зависимостію отъ Бога, которая совсѣмъ иного рода“? Вмѣсто прямого отвѣта на этотъ вопросъ, встрѣчаемъ у Декарта только слѣдующее сравненіе, которому прибѣгали обыкновенно схоластики и даже Эразмъ въ своемъ сочиненіи противъ Лютера: „когда государь, запретившій дуэли, знаетъ, что два джентльмена, живущіе въ различныхъ городахъ, послѣ ссоры, такъ пылаютъ другъ противъ друга мщеніемъ, что при первой встрѣчѣ ничто не удержитъ ихъ отъ поединка, и не смотря на это одному изъ нихъ повелѣваетъ быть въ такомъ-то городѣ въ такой-то день, куда, по его же распоряженію, долженъ въ тотъ же день явиться и другой,—то онъ, конечно, знаетъ съ увѣренностію, что они тутъ встрѣтятся и, вступивъ въ поединокъ, окажутся нарушителями его запрещенія; однакоже ни это его предусмотрѣніе, ни даже детерминирующее ходъ событій распоряженіе не нецесситируетъ преступленія джентльменовъ и не дѣлаетъ его самого за нихъ отвѣтственнымъ, а ихъ безотвѣтными, потому что, вѣдь, при всемъ этомъ, они вступили въ поединокъ, встрѣтившись, ничуть не менѣе добровольно и охотно, какъ вступили бы и въ томъ случаѣ, еслибъ ничего этого не было, т. е. если бы государь ничего не зналъ ни объ ихъ ссорѣ, ни объ ихъ встрѣчѣ, а сами они случайно гдѣ нибудь встрѣтились, и если въ этомъ послѣднемъ случаѣ наказаніе ихъ было бы справедливымъ, то и въ первомъ нѣтъ причины не быть ему таковымъ. Но что государь можетъ дѣлать относительно только нѣкоторыхъ дѣйствій нѣкоторыхъ своихъ подданныхъ, то Богъ, обладающій предвѣдѣніемъ и могуществомъ безконечнымъ, дѣлаетъ относительно всѣхъ дѣйствій всѣхъ людей: прежде чѣмъ послать каждаго изъ насъ въ этотъ міръ, Онъ предвидитъ въ точности, каковы будутъ всѣ инклинаціи нашей воли, Онъ же самъ и влагаетъ въ насъ эти инклинаціи, Онъ же наконецъ располагаетъ и всѣ вещи внѣ насъ такимъ образомъ, что въ такой-то моментъ наши чувства получатъ отвнѣ такія-то впечатлѣнія, которыя расположатъ нашу волю къ такимъ-то вещамъ и детерми-

нируютъ ее къ такимъ-то дѣйствіямъ; Онъ слѣдовательно все это не только предвидитъ, но и предопредѣляетъ, но въ тоже время Онъ хочетъ, чтобы все это не было принужденіемъ для нашей воли, чтобы она, не смотря на это, была свободною. Ибо, какъ въ волѣ этого государя можно различать два момента,—одинъ, по которому онъ допустилъ, чтобъ джентльмены дрались, сдѣлавши своимъ распоряженіемъ возможною и даже необходимою ихъ встрѣчу, и другой, *по которому онъ вовсе этого не желалъ, запретивши* дуэли всѣмъ и безусловно,—такъ и въ Богѣ теологи различаютъ съ одной стороны волю абсолютную и независимую, по которой Онъ хочетъ и допускаетъ, чтобъ все въ мірѣ шло своимъ чредомъ, какъ оно и идетъ, а съ другой—относительную, именно относящуюся къ нравственному поступанію людей, по которой Онъ хочетъ, чтобъ люди повиновались Его законамъ“ [1]).

Легко видѣть, что даже это, взятое Декартомъ, сравненіе не даетъ основанія къ тому выводу, который онъ дѣлаетъ: поединокъ двухъ джентльменовъ, вѣдь, предопредѣленъ съ необходимостію въ тотъ самый моментъ, какъ государь предопредѣлилъ съ необходимостію ихъ встрѣчу, зная несомнѣнно, что при встрѣчѣ „ничто не можетъ удержать ихъ отъ дуэлей“. Ясно, что если это столкновеніе дуэлистовъ можетъ еще для нихъ самихъ, по понятному самообольщенію, показаться дѣломъ ихъ свободной воли, то уже никоимъ образомъ оно не можетъ даже казаться такимъ государю, или съ точки зрѣнія государя. Декартъ, однако, повидимому склоненъ былъ думать, что скорѣе предвѣдѣніе человѣческое можетъ оказаться въ разладѣ и противорѣчіи со свободою воли, между тѣмъ, какъ предвѣдѣніе Божіе съ нею совмѣстимо: „еслибы, писалъ онъ Елизаветѣ, мудрость была владычицею событій, то я не сомнѣваюсь, Ваше Высочество, что всѣ Ваши предначертанія осуществлялись бы вполнѣ, согласно Вашей волѣ; но тогда было

[1]) Epist. t. 3 p. 210.

бы необходимо, чтобы всѣ люди обладали мудростію для того, чтобы, зная, что они должны дѣлать, можно было съ увѣренностію знать также и то, какъ они будутъ поступать, или, другими словами, для этого нужно было знать въ частности расположеніе, характеръ каждаго изъ тѣхъ, съ коимъ придется имѣть дѣла; но, пожалуй, что и этого мало, такъ какъ кромѣ этого люди имѣють еще и свободную волю, проявленія которой въ чредѣ событій никому не могутъ быть извѣстны, кромѣ одного Бога" [1]). Ясно, что Декартъ предполагаетъ какое-то различіе между предусмотрѣніемъ человѣческимъ и предвѣденіемъ Божіимъ, какъ такимъ, которое предвидитъ и допускаетъ участіе свободной воли людей въ чредѣ событій; но въ чемъ именно состоитъ это различіе, онъ нигдѣ этого не разъясняетъ.

Такимъ образомъ у Декарта къ детерминизму интеллектуальному присоединяется въ концѣ и детерминизмъ провиденціальный: Богъ хочетъ всего того, что происходитъ и совершается въ мірѣ, и было бы противорѣчіемъ думать, что мы можемъ дѣлать что-нибудь такое, что ускользало бы отъ Его вѣчнаго предвѣдѣнія и изволенія; Его воля отъ вѣчности для самой себя во всей цѣлости разъ навсегда неизмѣнно выражена, а это значитъ, что и всѣ наши дѣйствія, даже всѣ наши помыслы ею тутъ же сразу предначертаны, допущены, детерминированы, такъ что затѣмъ въ мірѣ духа и его мысли ничто новое не творится, но ничто и не теряется, не исчезаетъ безслѣдно точно также, какъ и въ мірѣ пространственнаго протяженія и движенія. Кромѣ того душевныя дѣятельности не могутъ быть еще и потому свободными, что, вслѣдствіе самой глубокой, какъ бы до смѣшенія доходящей, связи души съ тѣломъ, онѣ должны представлять собою полное и строгое соотвѣтствіе съ чисто-механическими измѣненіями и съ чисто-автоматическими движеніями въ тѣлѣ, особенно, въ виду той аксіомы, на которой зиждется вся картезіанская физика, что „Богъ есть пер-

[1]) Epist. t. III. p. 208.

вая причина движенія въ мірѣ и что Онъ сохраняетъ всегда одно и тоже количество движенія во вселенной“ [1]). Это значитъ, что душа, и въ содержаніи и въ порядкѣ своихъ состояній завися отъ тѣла, съ своей стороны не имѣетъ силы и возможности произвести никакого новаго движенія кромѣ тѣхъ, которыя оно производитъ независимо отъ души въ силу своего собственнаго чисто-автоматическаго механизма. По мнѣнію Декарта, все, что тутъ можетъ душа, такъ это только давать желательное для себя направленіе движеніямъ тѣла, подобно тому, какъ всадникъ направляетъ въ ту или другую сторону своего коня, натягивая то тотъ, то другой поводъ узды. И это Декартъ допускаетъ лишь потому, что „такое направленіе движенія въ ту или другую сторону не предполагаетъ никакого измѣненія въ природѣ движенія, т. е. не увеличиваетъ количества его“ [2]). Многіе склонны думать, что Декартъ этимъ самымъ хотѣлъ выразить свой взглядъ на душу или ея свободную волю, какъ на реальную причину, способную дѣйствовать и во внѣшнемъ для нея мірѣ вещественномъ, такъ какъ даже измѣненіе направленія такого или иного движенія физической силы можетъ совершить не чисто ничто, а только такая или иная другая реальная-же наличная сила,—которою въ данномъ случаѣ является свободная человѣческая воля, дающая направленіе движеніямъ тѣла. Едвали таково было подлинное мнѣніе Декарта; несомнѣнно лишь одно,—что онъ его въ такомъ видѣ нигдѣ не выразилъ. Но если-бы и такъ, то все равно не одно только количество движенія во вселенной, но и всѣ возможныя направленія его и всѣ измѣненія этихъ направленій остаются во всецѣлой зависимости отъ Бога даже тогда, если это суть измѣненія, производимыя волею человѣка, потому что сама эта воля во всѣхъ своихъ обнаруженіяхъ стоитъ въ такой же всецѣлой и непрерывной зависимости отъ Бога: все въ нашей волѣ предопредѣлено

---

[1]) Principia n. 36.

[2]) Princip. n. 41.

сначала волею Божіею; какъ-бы мы ни поступали, что́ бы ни совершали, на каждомъ шагу, каждымъ дѣйствіемъ мы только осуществляемъ то, что отъ вѣчности каждому изъ насъ предначертано; даже заблужденія и проступки, кажущіеся намъ дѣломъ собственной воли, предначертаны и когда мы совершили ихъ, то намъ только кажется, что можно было-бы избѣгнуть ихъ.

Такой детерминизмъ съ логическою необходимостію вытекаетъ изъ указанныхъ нами основоположеній метафизики Декарта. Но въ его метафизикѣ есть еще идея или теорія, которая и независимо отъ всѣхъ остальныхъ сама по себѣ достаточна для отрицанія всякой власти человѣка надъ своими поступками и для обоснованія совершенной детерминаціи всѣхъ его дѣйствій. Это—идея или теорія, продолжающаяся непрерывнаго творенія Божія въ мірѣ, позднѣе развитая въ цѣлую систему такъ называемаго окказіонализма. Основной смыслъ ея таковъ: такъ какъ моменты или части времени настолько познаются нашимъ мышленіемъ, насколько оно различаетъ ихъ другъ отъ друга, то они должны быть таковыми, т. е. различными и дискретными и въ дѣйствительности; поелику же они вслѣдствіе этого неспособны породить никакой такой взаимной связи, при которой бы первый моментъ могъ продолжаться и тогда, когда уже наступилъ второй, а второй—тогда, когда наступилъ третій и т. д., то понятно, что и все, происходящее во времени, должно въ каждый истекшій моментъ прекращаться, и въ каждый наступающій снова начинаться. А чтобы этого не было, чтобы міръ существовалъ безъ всякихъ перерывовъ, не смотря на дискретность времени, необходимо, чтобы всесильная десница поддерживала его въ каждый промежутокъ между двумя ничѣмъ не связанными моментами времени,—безъ этого же, будь такой промежутокъ равенъ только одному мгновенію, міръ превратился бы въ ничто въ одно мгновеніе. Но превращать уничтоженіе чего либо въ бытіе его равносильно созданію его вновь. Вотъ по какимъ соображеніямъ Декартъ могъ сказать, что „дѣйствіе, которымъ Богъ сохраняетъ міръ, есть тоже самое, которымъ Онъ со-

здалъ его", или что божественное промышленіе и сохраненіе міра есть непрерывно-продолжающееся твореніе его. Такимъ образомъ отъ Бога въ каждое мгновеніе какбы исходитъ въ міръ тѣлесный и въ міръ духовный Его всемогущая сила, которая одна только и спасаетъ тотъ и другой отъ превращенія въ ничто. А если такъ, то понятно, что въ мірѣ ни въ одно мгновеніе ничто не совершается безъ Него, тѣмъ болѣе, что Онъ отъ вѣчности и всегда—въ каждое мгновеніе неизмѣненъ и непреложенъ въ томъ, что хочетъ и что опредѣляетъ. Какимъ же образомъ, спрашивается „можетъ, быть при этомъ свободною душа человѣческая? Если Богъ и сохраняетъ ее непрерывнымъ дѣйствіемъ въ ней своей силы, самъ оставаясь по бытію всегда равнымъ себѣ, безъ всякаго измѣненія, то ея хотѣнія, требующія для своего развитія многихъ моментовъ времени, развѣ могутъ быть чѣмъ либо инымъ, какъ не прямымъ отраженіемъ, отголоскомъ хотѣній божественной воли? Да и какимъ образомъ у души какое бы то ни было хотѣніе и рѣшеніе могло бы быть свободнымъ, когда, успѣетъ ли то оно, или даже не успѣетъ зародившись вполнѣ опредѣлиться, какъ сама душа уже успѣла подвергнуться новому дѣйствію силы Божіей, которая ее уже какъ бы вновь создала, и создала такою, какою она есть, со всею ея актуальностію, слѣдовательно детерминированною, а не свободною?

Такимъ то образомъ Декартъ, строго выдерживая и послѣдовательно развивая основные принципы своей метафизики, долженъ бы былъ въ концѣ концовъ прійти къ прямому и рѣшительному отрицанію свободной воли человѣка и обычное понятіе ея свести на простое слово, лишенное всякаго реальнаго значенія. Однако онъ этого не сдѣлалъ. Сначала онъ готовъ былъ допустить полную почти абсолютную власть воли надъ всѣми своими дѣйствіями, почему даже всякое заблужденіе ума поставилъ въ полную отъ нея зависимость, но потомъ онъ долженъ былъ признать, что воля всегда подчиняется или притяженію ясно познаннаго блага, или, за отсутствіемъ такого познанія,—притяженію тѣлесныхъ влеченій, похотей, страстей, и наконецъ объ эти

детерминаціи,—какъ идущую отъ разума интеллектуальную, такъ и идущую отъ тѣла физическую вывести изъ дѣйствія одной метафизической универсальной причины Бога, верховная воля котораго не только сразу отъ вѣчности все предначертала и предопредѣлила, но и въ каждое мгновеніе дѣйствіемъ своимъ никому и ничему не позволяетъ уклоняться отъ своихъ предначертаній. И все таки Декартъ склоненъ былъ думать, что даже съ такою системою метафизической и физической детерминаціи не несовмѣстима свободная причинность тварной воли, или ея власть надъ своими дѣйствіями, но не успѣлъ или не могъ придумать никакой опредѣленной формулы для этого совмѣщенія.

ГЛАВА II.

Малебраншъ.

Богословская и фолософская тенденція въ его умозрѣніи. Ученіе о Богѣ, какъ единственной истинной причинѣ міра и всего въ немъ происходящаго, и слѣдствія этого ученія. Бездѣйственность (Inefficacitas) причинъ вторичныхъ и основаніе для этой доктрины въ представленіи времени, какъ дискретной величины. Вторичныя причины, какъ простыя occasiones. Свобода воли, требуемая моралью и религіею. Доказательства въ ея пользу изъ простаго сознанія и изъ разума. Мотивы и отношеніе къ нимъ воли. Противорѣчія въ ученіи Малебранша и указываемая имъ самимъ причина ихъ

Въ ученіи Малебранша о свободѣ воли двойственность и даже противорѣчивость выступаетъ еще энергичнѣе и рельефнѣе, чѣмъ у Декарта. И не удивительно: будучи по теологіи искреннимъ послѣдователемъ бл. Августина, а по философіи не менѣе искреннимъ послѣдователемъ Декарта—онъ, понятно, не хотѣлъ дойти ни до полнаго отрицанія свободы воли, чтобъ не оказаться явнымъ отступникомъ отъ церковной традиціи, ни до полнаго признанія ея, чтобъ не стать отступникомъ отъ принциповъ своей философіи. Доктрина Малебранша вовсе не есть детерминизмъ чистый, строгій, самодовлѣющій, какъ она большинствомъ историковъ трактуется, но такой, который принимаетъ близко къ сердцу и религію и мораль, немыслимыя безъ свободной воли. Малебраншъ какъ послѣдователемъ былъ не одного только Декарта, но также бл. Августина и схоластиковъ, такъ и предтечею былъ не Лейбница только со Спинозою, но въ нѣкото-

ромъ смыслѣ также и Канта. Вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ и такъ представлять себѣ дѣло, что въ его умѣ или убѣжденіи лежали рядомъ совершенно покойно и уютно, не затрогивая другъ друга,—тутъ вѣра въ свободу воли, внушаемая религіею и моралью, а тамъ полная детерминація воли, логически вытекающая изъ принятыхъ философскихъ принциповъ. Нѣтъ,—онъ не наслѣдовалъ отъ большинства философовъ 16-го вѣка способности носить въ себѣ покойно подобный уживчивый параллелизмъ двухъ противоположныхъ воззрѣній; напротивъ онъ живо и глубоко чувствовалъ разладъ и противорѣчіе между своими религіозными вѣрованіями съ одной стороны и своими философскими теоріями съ другой, и употреблялъ всѣ усилія,—чтобы по возможности сгладить, если не уничтожить этотъ разладъ и противорѣчіе, чтобы хоть въ какомъ нибудь пунктѣ установить примиреніе между этими двумя областями. Обладая умомъ тонкимъ и вмѣстѣ строгимъ, онъ далекъ былъ отъ мысли совсѣмъ уничтожить или, какъ пустой призракъ, устранить свободу воли, но зато онъ съумѣлъ ее до такой степени, такъ сказать, утончить, что, допуская ее въ такомъ видѣ, какъ казалось ему по кр. мѣрѣ, онъ оставался вѣрнымъ и своей религіи и своей философіи. Поэтому-то онъ, какъ въ своихъ повидимому чисто—философскихъ сочиненіяхъ (каковъ напр. прежде всего „Sur la recherhe de la verite) никогда не забываетъ о религіи и Богѣ, такъ и наоборотъ въ сочиненіяхъ повидимому чисто-богословскихъ (каковы напр. traité de la nature et de la grace, или Reflexions sur la prêmotion physique) никогда не забываетъ основныхъ принциповъ своей философіи, на которыхъ и основываетъ всѣ свои положенія и заключенія.

За исходный пунктъ философіи Малебранша можетъ быть принято слѣдующее его положеніе: бытіе Бога мы познаемъ посредствомъ чистой идеи, безъ помощи чувств. воспріятія, ибо такъ какъ бытіе Его не зависитъ ни отъ какой причины и содержится въ самой идеѣ существа необходимаго и безконечнаго, то, мысля эту идею Его, мы вмѣстѣ съ нимъ необходимо должны мыслить Его существую-

щимъ“ [1]). Это, очевидно, есть такъ называемое онтологическое доказательство: въ нашемъ разумѣ есть чистая идея Бога, какъ существа необходимаго и совершеннѣйшаго, и въ этой идеѣ уже содержится признаніе дѣйствительнаго бытія Бога, потому что, безъ такого признанія, сама идея была бы противорѣчивою, безсмысленною, саму себя отрицающею: существо безъ бытія, вмѣсто того чтобъ быть необходимымъ и совершеннѣйшимъ, было бы тогда чистое ничто. Итакъ, Богъ существуетъ и есть всесовершенный. Но если Онъ таковъ, то и дѣйствовать Онъ можетъ не иначе, какъ сообразно съ этою своею природою, т. е. совершеннымъ образомъ. Посему, хотя Онъ ничѣмъ отвнѣ не былъ вынужденъ, но по собственной волѣ создалъ міръ, однако eo ipso, что дѣйствіемъ собственной воли сотворилъ міръ, Онъ долженъ былъ сотворить его насколько возможно болѣе прекраснымъ, совершеннымъ и себѣ подобнымъ. Это значитъ, что въ мірѣ самымъ актомъ созданія все соразмѣрено, устроено, упорядочено съ превышающею ограниченное разумѣніе точностію какъ въ составѣ своихъ частей, такъ и въ смыслѣ ихъ дѣйствій,—и что этотъ изначала устроенный міровой порядокъ также неуклоненъ и незыблемъ, какъ его причина—вѣчная и неизмѣнная воля Божія. А затѣмъ, полагать, что этотъ порядокъ можно какъ нибудь и чѣмъ нибудь нарушить, разстроить, что то или другое тутъ можно измѣнить, замѣнить, одно вновь создать, другое уничтожить, значило-бы допускать, что что либо или кто либо можетъ оказывать противодѣйствіе Богу и состязаться съ нимъ въ мудрости и силѣ. Но кто же можетъ допустить и повѣрить, чтобъ какая бы то ни было сила, особенно такая, какъ наша человѣческая, могла хоть на одно мгновеніе поколебать въ ту или другую сторону ту всемогущую силу, отъ которой сама она происходитъ? Поэтому человѣку можетъ иногда только казаться, что онъ силенъ и передъ Богомъ, на самомъ же дѣлѣ онъ совсѣмъ безсиленъ предъ силою или волею Бо-

[1]) Eclaircissements sur la recherche de la Verite. X p. 232.

жіею; значитъ, и дѣйствительнаго безпорядка въ мірѣ никакого онъ произвести не можетъ, можетъ же совершать лишь тѣ кажущіеся безпорядки, которые мугутъ быть разсматриваемы какъ одинъ изъ интегрирующихъ элементовъ въ стройномъ цѣлостномъ божеств. планѣ. Конечно, такъ какъ міръ не тождественъ съ своимъ Творцомъ и даже не равенъ Ему, то онъ и не обладаетъ полнымъ, абсолютнымъ совершенствомъ, и вотъ почему въ немъ встрѣчается не мало того, что называется безпорядкомъ, противорѣчіемъ, даже зломъ.

Но, если такъ, если въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть ничего кромѣ того, что самъ Богъ творитъ или допускаетъ, то спрашивается, не дѣйствуетъ ли Богъ противъ себя самого; не противорѣчитъ ли себѣ въ этихъ явленіяхъ безпорядка, противорѣчія, зла? Нисколько, отвѣчаетъ Малебраншъ, ибо зло, которое мы видимъ въ мірѣ, вовсе не есть какое либо бытіе, которое Богъ производитъ, а напротивъ есть простое отсутствіе бытія или совершенства, недостатокъ его, чистое ничто,—оно есть неизбѣжный спутникъ, или отрицательное выраженіе ограниченности, условности тварнаго бытія. Слѣдов., Богъ тутъ вовсе не противорѣчитъ себѣ: онъ сохраняетъ міръ съ его несовершенствами и недостатками, потому что онъ найлучшій изъ всѣхъ міровъ, какіе онъ могъ создать, и потому что мнимый безпорядокъ тутъ составляетъ одно изъ условій дѣйствительнаго порядка. Даже зло такъ называемое нравственное, т. е. производимое злою волею человѣка, не представляетъ въ этомъ отношеніи исключенія, ибо человѣкъ какъ ничего не можетъ отъ себя прибавить къ порядку міра т. е. увеличить сумму добра, въ немъ существующаго, такъ ничего не можетъ убавить въ этомъ порядкѣ или прибавить къ безпорядку. Самъ онъ есть созданіе Божіе со всѣми своими силами и способностями, а потому все, что онъ дѣлаетъ, что можетъ и долженъ дѣлать, входитъ въ неизмѣнный планъ бож. провидѣнія точно также, какъ и всякое другое событіе въ мірѣ; каждый актъ его воли, каждый шагъ его поступанія предусмотрѣнъ, предначертанъ, предопредѣленъ. Кромѣ того, разъ допускается, что Богъ всегда

промышляетъ о мірѣ, т. е. непрерывно воздѣйствуетъ на него, то какъ вмѣстѣ съ этимъ допустить, что въ мірѣ можетъ происходить что либо такое, что не было бы производимо самимъ Богомъ? И отсюда, значитъ, слѣдуетъ то же заключеніе: человѣкъ не можетъ самъ собою увеличить ни порядка или добра въ мірѣ, ни безпорядка или зла; и даже еще болѣе широкое: въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть никакой другой реальной силы, или истинной производящей причины, кромѣ Бога; всѣ такъ называемыя вторыя причины не суть причины дѣйствующія, движущія, производящія, а суть приводимыя Богомъ въ дѣйствіе, движимыя, производныя [1]), потому что Богъ одинъ въ строгомъ смыслѣ дѣйствуетъ вся во всемъ по слову Апостола.

Итакъ, прежде всего тѣла не способны имѣть никакой эффикаціи, т. е. быть настоящими производящими причинами [2]), учитъ Малебраншъ, повторяя почти буквально Декарта. Но, чтобъ быть послѣдовательнымъ, онъ идетъ гораздо дальше Декарта и прибавляетъ: да и души нисколько не большею въ этомъ отношеніи мощію обладаютъ, чѣмъ тѣла" [3]). Слѣдов., душа человѣка не имѣетъ никакой реальной силы ни надъ своимъ тѣломъ, ни даже надъ самой собою; она не можетъ сама изъ себя по собственной иниціативѣ и собств. силою производить всѣ свои модификаціи, она не пользуется никакою свободою или независимостію. Что же касается присущей людямъ вѣры въ свободу, то она по мнѣнію Малебранша, „должна быть трактуема, какъ чистоязыческое измышленіе; въ нашемъ же міровоззрѣніи ей нѣтъ совсѣмъ мѣста, ибо допущеніе такой свободы развѣ не равносильно отрицанію „нашей всецѣлой зависимости отъ всемогущества Божія" [4])?

Но, вѣдь наше собственное сознаніе говоритъ намъ противное, насколько каждый изъ насъ сознаетъ себя при-

---

[1]) Eclairc. 1 p. 23. Conf. Principes de la nature et de la grace.
[2]) Recherche de la Verite l. VI. pars 2. c. 3. t. III, p. 111. Conf. Entretiens metaph. 7. Meditat. chret. 5. 6.
[3]) Recherche de Ver. p. 114.
[4]) Ibid. p. 106.

чиною или силою дѣятельною, производителемъ не мнимыхъ, а дѣйствительныхъ слѣдствій—или модификацій, притомъ не только внутреннихъ, но и внѣшнихъ. Предусматривая такое возраженіе, Малебраншъ отвѣчаетъ: „когда мы дѣлаемъ движеніе рукою, то имѣемъ внутреннее чувство активнаго хотѣнія, предшествующаго и сопровождающаго эти движенія, и мы, пожалуй, не обманываемся, полагая, что имѣемъ такое т. е. активное хотѣніе или волю. Мало того, мы имѣемъ при этомъ также внутреннее чувство нѣкотораго усилія, соединяющагося съ этимъ хотѣніемъ, и мы можемъ вѣрить, что дѣйствительно производимъ это усиліе. Наконецъ, я допускаю, что мы внутренно чувствуемъ даже то, что рука движется какъ разъ въ моментъ этого усилія, а затѣмъ я не въ претензіи и на то, когда говорятъ, что рука, начавъ двигаться съ момента этого усилія, продолжаетъ двигаться дотолѣ—пока есть это усиліе, и что слѣдов., мы тутъ обладаемъ практическимъ или активнымъ хотѣніемъ движеній руки, или другаго члена[1]). Но,—вотъ что я отрицаю,—что моя воля есть истинная, дѣйствительная причина движенія моей руки, движенія мыслей въ моей душѣ, и другихъ состояній, сопутствующихъ моимъ хотѣніямъ,—отрицаю, потому что не вижу никакого отношенія между столь различными вещами, напротивъ ясно вижу, что даже не можетъ быть никакого отношенія между моимъ внутреннимъ желаніемъ, чтобъ рука двигалась, съ одной стороны, и движеніемъ анимальныхъ паровъ съ другой,—т. е. нѣкіихъ тончайшихъ тѣлъ, ни о движеніи, ни о формѣ которыхъ я ничего не знаю,—которые избираютъ извѣстные нервные каналы изъ милліона другихъ каналовъ, о которыхъ тоже у меня нѣтъ никакой ни мысли, ни заботы,—и это для того, чтобъ произвести для меня желаемое мною движеніе посредствомъ безконечнаго множества такихъ движеній, которыхъ я и не думалъ желать. Мало того, я отрицаю даже, что моя воля производитъ во мнѣ мои идеи, на томъ осно-

[1]) Eclairc. XV p. 383.

ваніи, что не вижу, какъ она можетъ производить ихъ, ибо воля не можетъ же ни желать ни дѣлать безъ знанія того, чего ей желать, что дѣлать, и, значитъ, предполагаетъ идеи, а не производитъ ихъ [1]). Правда, что и тутъ изъ внутренняго чувства мы знаемъ, что хочемъ о такомъ-то предметѣ думать, что съ этимъ явленіемъ соединяется нѣкоторое усиліе, и наконецъ—даже, что вслѣдъ за желаніемъ и усиліемъ является въ душѣ какъ разъ то, что нужно, идея именно желаемаго предмета; но мы вовсе не знаемъ изъ того же внутренняго чувства, что наша воля, или наше усиліе производитъ эту нашу идею. Съ своей стороны и разумъ этого допускать и утверждать не можетъ, ибо и онъ не знаетъ, какъ это можетъ тутъ что нибудь производиться; не по основаніямъ и внушеніямъ разума, а по простому предразсудку мы думаемъ, что наши желанія или наши усилія суть причины, производящія идеи,—думаемъ такъ именно вслѣдствіе того простого опыта, стократно повторяющагося ежедневно, что желанія и усилія и предшествуютъ и сопутствуютъ нашимъ идеямъ" [2]). Это, очевидно, та самая доктрина, которою прославился Юмъ: опытъ не открываетъ намъ производящей причинности ни въ области природы, ни даже въ области духа, а даетъ только простую преемственную смѣну Феноменовъ; мы можемъ усматривать и уловлять въ области природы и духа не продукцію, не причиненіе, а только простое чередованіе одного феномена послѣ другого. Мало того, Малебраншъ предварилъ Юма даже въ способѣ изъясненія того факта, что мы всѣ неминуемо перестраиваемъ идею преемственности въ идею причинности или, что мы всѣ какъ-бы вынуждаемся принимать каждое неизмѣнное предъидущее за причину своего послѣдующаго. „Люди, говоритъ онъ, всегда обыкновенно принимаютъ предъидущее за причину послѣдующаго, когда то и другое постоянно соединяется, конечно, по незнанію истинной причины слѣдствія, и вотъ почему весь

[1]) Eclaircis. XV p. 380.

[2]) Ibid., p. 386.

міръ умозаключаетъ, что воля души есть истинная и главная причина движенія руки, т. е. потому что движенія руки почти всегда совершаются только вслѣдъ за тѣмъ, какъ мы того пожелали, и что мы при этомъ не знаемъ ни изъ какого ощущенія, что́ бы это такое другое могло быть причиною этихъ движеній [1]). Итакъ, по ученію Малебранша, опытъ вовсе не открываетъ и не удостовѣряетъ той свободной независимой дѣепричинности воли, которою люди такъ гордятся.

Источникъ этого ученія, по всѣмъ соображеніямъ, лежитъ въ томъ самомъ понятіи времени, на которое мы указывали уже у Декарта. Время, данное въ воображеніи какъ континуумъ, имѣетъ реальность только въ феноменахъ, которые оно объемлетъ и содержитъ; но феномены-то сами другъ отъ друга отличны и отдѣльны, потому что мы настолько ихъ и знаемъ, понимаемъ, на сколько различаемъ и раздѣляемъ. Слѣдов., и въ дѣйствительности вседискретно, раздѣлено, разобщено, и непрерывность, связность ихъ есть лишь фиктивное представленіе нашего воображенія. Направляя аналитическую функцію разсудка не въ глубину, а почти всегда въ ширину, не на содержаніе, а на объемъ представленій и понятій, Декартъ и Малебраншъ естественно въ концѣ концовъ получаютъ атомъ протяженія отъ анализа пространства, недѣлимое мгновеніе отъ анализа времени, и единичную простѣйшую идею въ результатѣ анализа души. Вслѣдствіе этого, пространство для нихъ есть не что иное, какъ простой compositum или aggregatum безконечнаго множества атомовъ протяженія (или, быть можетъ, даже есть одинъ всеобъемлющій атомъ, растяженный на безконечное пространство), время тоже есть простой compositum послѣдовательныхъ мгновеній; а затѣмъ естественно возникаетъ у нихъ склонность даже душу разсматривать, какъ распредѣляющееся по моментамъ времени мышленіе или какъ простую совокупность, какъ преемственный рядъ мыслей, идей. Такое представленіе въ свою очередь можетъ быть разсматриваемо, какъ слѣдствіе строгаго примѣненія

[1]) Rech. d. l. Verite t. III. par. 2 c. 3. t. II. p. 80.

основнаго правила картезіанской гносеологіи и метафизики, гласящаго, что критерій истины лежитъ всецѣло и единственно только въ разумѣ или въ ясности, отчетливости, несомнѣнной очевидности его понятій: все, что разумомъ ясно различается, то и въ дѣйствительности различно, что имъ раздѣляется, то и на самомъ дѣлѣ раздѣлено. Но, послѣ того, какъ все такимъ образомъ различено и раздѣлено анализомъ, требуется все совмѣстно изъяснить посредствомъ такого или иного синтеза. И легко понять, что чѣмъ рѣшительнѣе и полнѣе совершенъ былъ картезіанскою философіею показываемый выше анализъ, тѣмъ труднѣе оказался для нея синтезъ раздѣленнаго: какъ извѣстно, самою трудною проблемою—поистинѣ камнемъ преткновенія оказалась въ картезіанской метафизикѣ проблема общенія, или взаимодѣйствія субстанцій. Чтобъ избѣжать этой трудности по отношенію къ міру тѣлесному, Декартъ училъ, что этотъ міръ представляетъ бытіе полное, безъ всякихъ промежутковъ, безъ всякой пустоты; чтобы не трудиться долго надъ вопросомъ о взаимодѣйствіи между тѣлесными субстанціями, онъ допускалъ, что въ дѣйствительности всѣ онѣ составляютъ одинъ цѣлостный міръ—одно тѣло. Что касается далѣе взаимодѣйствія между душею и тѣломъ, то его сдѣлать возможнымъ и понятнымъ должна была у Декарта его извѣстная гипотеза анимальныхъ паровъ (spiritus animales), гипотеза, впрочемъ, на которую повидимому и самъ онъ не вполнѣ полагался, прибавляя въ раздумьи,—что вѣроятно тутъ, т. е. въ этомъ неясномъ для нашего разума взаимодѣйствіи двухъ различныхъ до противоположности субстанцій дѣло не обходится безъ божественнаго содѣйствія (non sine divina assistentia). Наконецъ, частію эта самая divina assistentia, частію же creatio continua призваны у Декарта служить причиною или изъясняющимъ основаніе синтетическаго единства всѣхъ феноменовъ психическихъ.

Въ этой доктринѣ уже цѣликомъ заключался, или по крайней мѣрѣ прямо изъ нея вытекалъ окказіонализмъ Геулинкса и Малебранша: отсюда вытекало и отрицаніе дѣйственности вторыхъ причинъ (causae secundae non agunt), и

отрицаніе дѣйственности или независимости воли, а затѣмъ и перенесеніе всѣхъ дѣйствій на одну всеобъемлющую верховную причину. Послѣ того, какъ міръ разорванъ былъ на элементы столь различные и дискретные, что всякое внутреннее общеніе между ними казалось не мыслимымъ, конечно, для объединенія этого безконечнаго дискретнаго множества нельзя было ничего лучше придумать, какъ заключить его въ кругъ, который бы охватилъ его собою по крайней мѣрѣ отвнѣ. Такъ какъ опытъ не открываетъ намъ истинной причинности или внутренней связности явленій, а разумъ съ своей стороны тоже не можетъ понять, какъ возможна внутренняя связь между различными и отдѣльными вещами, то ничего болѣе не остается, какъ допустить, что вещи объединяются единою мыслію Божіею и явленія связываются единою силою Божіею. Итакъ, все объединяется въ Богѣ и чрезъ Бога: единая мысль Божія, произведшая по своимъ идеямъ вещи, всегда потомъ и объединяетъ ихъ собою, единая сила Божія, разъ приведшая вещи въ движеніе, остается и всегда потомъ единою истинною причиною всѣхъ ихъ движеній и вмѣстѣ единою реальною связію между ними; на нашъ грубо-чувственный взглядъ вещи и событія тоже кажутся связанными, но на самомъ дѣлѣ они ничѣмъ не связываются, кромѣ дѣйствія этой единой бож. силы. Слѣдов., въ мірѣ нѣтъ никакого другаго подлиннаго дѣйствованія, кромѣ этого одного: Богъ одинъ непрестанно движетъ раздѣленными вещами по единому закону или плану, содержимому Его мыслію и Его волею, Онъ же всякой душѣ внушаетъ каждую новую мысль и есть истинный виновникъ всѣхъ ея состояній и дѣйствій; въ областяхъ подлуннаго міра—какъ въ вещественной, такъ и въ духовной—нѣтъ никакой истинной причинности,- вся она цѣликомъ перенесена въ самую высшую сферу трансцендентнаго и супранатуральнаго. Послѣ всего этого, казалось бы, что у Малебранша для свободы воли, въ которую простые люди такъ склонны вѣрить, не могло остаться никакого другого слова, кромѣ полнаго и рѣшительнаго отрицанія, а между тѣмъ напротивъ онъ не просто только допускаетъ ее, сердцемъ

въ нее вѣруетъ, но даже пытается довести себя и другихъ до разумнаго убѣжденія въ ней. „Что наша душа желаетъ, дѣйствуетъ, сама себя опредѣляетъ,—въ этомъ, говоритъ онъ, я нисколько не сомнѣваюсь, такъ какъ въ этомъ убѣждаетъ каждаго изъ насъ наше внутреннее чувство. Да и быть оно иначе не можетъ, еслибы мы не имѣли свободной воли, то не могло бы быть и рѣчи ни о наградахъ, ни о наказаніяхъ въ будущей жизни, ибо безъ свободы нѣтъ ни добрыхъ, ни дурныхъ поступковъ, мало того,—въ такомъ разѣ даже вся религія обратилась бы въ чистую иллюзію, въ чистый фантомъ“ [1]). Считая, что даже одного этого соображенія достаточно для обоснованія вѣры въ свободу воли, Малебраншъ, очевидно, предваряетъ аргументацію основателя критической философіи и ея новѣйшихъ послѣдователей. Свобода есть необходимый постулятъ нравственности или, что для Малебранша есть одно и то же,—религіи; слѣдов., она и на самомъ дѣлѣ есть, т. е. принадлежитъ нашей волѣ. Если религія истинна, то и свобода есть по истинѣ; но религія истинна, слѣдов., и въ бытіи свободы нельзя сомнѣваться—„человѣкъ желаетъ и самъ себя опредѣляетъ въ своихъ желаніяхъ“. „Богослову, говоритъ Малебраншъ, слѣдуетъ всегда блюсти установленные догматы и, во вниманіе къ ограниченности человѣческаго разума, не придавать большаго значенія возраженіямъ съ его стороны противъ того или другого догмата, особенно же когда дѣло касается догмата столь существеннаго, какъ догматъ свободы, ибо по уничтоженіи свободы, Богъ дѣлается несправедливымъ и жестокимъ, да и вся вообще религія и вся мораль ниспровергается этою ересью, потому что сомнѣнія въ одномъ этомъ догматѣ довольно, чтобъ ввергнуть умы людей въ замѣшательство, а ихъ самихъ въ самую ужасную разнузданность“ [2]). И еще: „ясно, что это заблужденіе разрушаетъ самыя основы всякой религіи и всякой

---

[1]) Eclaircis. XV. 379. 378.

[2]) Reflexions sur la premot. phys. VIII p. 42.

морали—правду Божію и справедливость человѣческую,—неоспоримое доказательство, что мы свободны“ [1]).

Кромѣ этого—нравственнаго доказательства свободы воли, Малебраншъ даетъ еще два другія,—одно, почерпнутое изъ свидѣтельства внутренняго чувства, а другое изъ разума. „Когда представляется намъ какое либо частное благо, мы всегда имѣемъ внутреннее сознаніе нашей свободы по отношенію къ нему точно такое же, какъ и сознаніе удовольствія или страданія, когда мы то или другое испытываемъ. Можно сказать даже, что мы убѣждаемся въ нашей свободѣ на томъ же основаніи, какъ и въ нашемъ существованіи, ибо не что иное, какъ внутреннее чувство, которое мы имѣемъ о нашихъ мысляхъ, удостовѣряетъ насъ, что мы существуемъ“ [2]). Итакъ, чтобъ убѣдиться, что мы свободны, намъ слѣдуетъ обращаться къ своему внутреннему чувству, и оно подтвердитъ намъ это ясно всякій разъ, какъ намъ предлагается то или другое частное благо, ибо нѣтъ человѣка, который бы сомнѣвался въ томъ, что ничто неодолимое не заставляетъ его вкусить плодъ, или избѣгнуть легкаго неудовольствія“ [3]). Предчувствуя, что, на основаніи принциповъ его собственной философіи, могутъ возразить, что въ свободѣ можно сомнѣваться именно потому, что мы имѣемъ лишь неясное внутреннее чувство ея и никакой ясной отчетливой идеи, Малебраншъ отвѣчаетъ: „если намъ скажутъ, что въ то время, какъ мы чувствуемъ нашу свободу по отношенію къ тому или иному частному благу, мы можемъ сомнѣваться въ ней, потому что не имѣемъ о ней ясной идеи, то мы скажемъ, что въ такомъ разѣ можно точно также сомнѣваться и въ нашемъ страданіи и въ нашемъ существованіи въ то самое время, когда мы чувствуемъ, что страдаемъ,—и это на томъ только основаніи, что мы не имѣемъ ясной идеи ни души, ни страданія, а одно

---

[1]) Eclairc. 1. p. 25.

[2]) Ibid. p. 19.

[3]) Eclairc. 1. p. 20.

только внутреннее чувство ихъ. Между тѣмъ я вовсе не обманываюсь, думая, что вижу, пока вижу, что разсуждаю, пока разсуждаю, что страдаю, когда страдаю. Итакъ, тутъ внутреннее чувство никогда не обманываетъ насъ? [1]).

Впрочемъ, прибавляетъ Малебраншъ, еслибы это свидѣтельство внутренняго чувства оказалось безсильнымъ убѣдить насъ, что мы свободны, то мы можемъ убѣдить себя въ этомъ и другимъ путемъ—изъ разума [2]). „Не слѣдуетъ забывать, что отъ Бога зависитъ и влеченіе нашей души къ Нему самому и влеченіе къ частнымъ благамъ. Теперь,—еслибы это послѣднее влеченіе было принудительнымъ и неодолимымъ, то оно дѣлало бы для насъ невозможнымъ то стремленіе къ Богу, которое одно Онъ и вложилъ въ нашу природу, и предпочтеніе частныхъ благъ представляло бы для насъ нѣчто неизбѣжное и неотразимое, не смотря на то, что намъ запрещаетъ это и Богъ, и законъ, и разумъ[3]). Слѣдовательно, мы должны быть свободны уже потому, что въ противномъ случаѣ вышло бы, что самъ Богъ оказывается виновникомъ безпорядка и грѣха.

Однако, что же это за свобода, которою обладаетъ наша воля, въ чемъ собственно состоитъ она? „Когда меня спросятъ, говоритъ Малебраншъ, что есть свобода,—я дамъ въ общихъ терминахъ такой отвѣтъ: она есть власть давать или не давать согласіе на то или другое дѣйствіе. Когда же, не удовлетворяясь этимъ, настойчиво пожелаютъ знать, въ чемъ именно состоитъ эта власть, эта активность души, этотъ имманентный актъ воли,—то я отвѣчу: это есть то, что каждый въ себѣ чувствуетъ, когда соглашается или не соглашается на что нибудь; а больше я ничего не знаю“[4]). Итакъ, свобода есть власть души соглашаться или не соглашаться на что-нибудь, слѣдовательно, есть нѣчто существенно отличное отъ самостоятельной эффикаціи воли, ибо

---

[1]) Eclairc. 1 p. 19.

[2]) Eclairc. 1. 21.

[3]) Ibid. 1. 20.

[4]) Reflex. sur la premot. ph. VIII, 46.

понятно, что когда душа даетъ согласіе на такую или иную вещь, то это не значитъ еще ни того, что она сама произвела идею этой вещи, ни того, что она сама совершитъ рядъ дѣйствій для овладѣнія этой вещію. Но и для самаго согласія или несогласія, чтобъ оно появилось, необходимо нѣчто возбуждающее, или вызывающее его,—необходимъ мотивъ, или, какъ выражается Малебраншъ, il faut sentir avant que de consentir[1]); чистая же индифференція есть нѣчто совсѣмъ немыслимое, такъ какъ понятіе ея „содержитъ въ себѣ явное противорѣчіе“ [2]). Если Декартъ такую индифференцію соглашается принять по крайней мѣрѣ за самую низшую ступень свободы, то Малебраншъ, предваряя Лейбница, признаетъ ее невозможною, немыслимою, чисто-фиктивною и тѣмъ болѣе нелѣпою, что она, если бы въ самомъ дѣлѣ намъ принадлежала, изъимала бы насъ изъ зависимости отъ Творца“ [3]). Итакъ, не иначе какъ только по поводу такихъ или иныхъ мотивовъ мы раздумываемъ, какъ намъ поступать, а затѣмъ соглашаемся или не соглашаемся на то или другое дѣло, и вотъ что собственно значитъ хотѣть чего нибудь или изволить на что нибудь, „ибо хотѣть чего нибудь значитъ ни больше ни меньше, какъ согласиться на такой или иной мотивъ“ [4]).

Откуда же, спрашивается, идутъ всѣ тѣ мотивы, которые возбуждаютъ нашу волю къ этому акту хотѣнія, или нехотѣнія, согласія или несогласія? „Прежде всего, отвѣчаетъ Малебраншъ, Богъ постоянно нѣкіимъ неодолимымъ дѣйствіемъ (par une impression invincible) движетъ насъ къ добру или благу вообще, потомъ Онъ же представляетъ намъ идею или даетъ чувство того или иного частнаго блага, наконецъ, Онъ же и направляетъ нашу мысль или волю на это частное благо“ [5]), или другими словами,—въ собствен-

[1]) Eclairc. 1. p. 23.
[2]) Eclairc. 1. p. 23.
[3]) Reflex. V. p. 23. Conf. XV p. 128, XVIII. p. 181. Eclair. 1 p. 24.
[4]) Reflex. XXIII p. 265.
[5]) Eclairc. 1. p. 2.

номъ смыслѣ не что другое, какъ самъ Богъ вызываетъ въ насъ и желаніе блага или благополучія вообще и желанія благъ частныхъ". „И та основная, общая, и эти частныя детерминаціи, которыя Богъ производитъ въ насъ безъ насъ, могутъ быть названы мотивами физическими" [1]). Не смотря однако на то, что воля наша дѣйствуетъ не иначе, какъ возбуждаемая мотивами, или привлекаемая благами, она остается свободною, „ибо для того, чтобъ хотѣніе ея было свободнымъ, требуется только, чтобы мотивъ его не былъ нецесситирующимъ и неодолимымъ" [2]). А что мотивы на самомъ дѣлѣ не таковы, это видно изъ того, что мы можемъ давать свое согласіе на нихъ, можемъ и не давать: „эта власть (согласія или несогласія) дѣлаетъ то, что душа не похожа на чашку вѣсовъ, идущую внизъ отъ лежащей на ней большой тяжести, потому, что хотя въ тотъ моментъ, когда она уже детерминовала себя, или перестала взвѣшивать дѣйствовавшіе въ ней мотивы, она обыкновенно всегда соглашается на то, что ей показалось лучшимъ, и значитъ какбы склоняется на сторону мотива болѣе вѣскаго, но до этого момента отъ нея одной засисѣло склониться, или не склониться на эту сторону, потому что отъ нея одной зависѣло детерминировать себя такъ, или иначе" [3]). Итакъ мы имѣемъ въ себѣ принципъ нашихъ детерминацій, и этотъ принципъ по отношенію къ частнымъ благамъ всегда свободенъ [4]). Конечно, этотъ принципъ не имѣетъ силы ни дѣйствовать прямо на тѣло, ни даже въ самой душѣ производить новыя реальности; тѣмъ не менѣе самъ онъ реаленъ и на немъ основывается свобода нашей воли. Таково въ главныхъ чертахъ ученіе Малебранша, и Лейбницъ не былъ неправъ, говоря о немъ: „Малебраншъ, при своей теоріи единаго универсальнаго духа, повидимому, допускалъ по кр. мѣрѣ внутреннее дѣйствіе духовъ частныхъ" [5]).

---

[1]) Reflex. X. p. 76.
[2]) Reflex. XXIII p. 265.
[3]) Reflex. XII p. 84.
[4]) Eclairc. 1. p. 6.
[5]) Considerat. sur un esprit. universel.

Но, допуская свободу воли, Малебраншъ отрекается ли въ пользу ея отъ тѣхъ доктринъ своихъ, которыя совсѣмъ не мирятся съ нею, отвергаетъ ли, или по кр. мѣрѣ сколько нибудь ослабляетъ мнѣніе о бездѣйственности вторыхъ причинъ, склоненъ ли онъ признать дѣйствующею причиною по кр. мѣрѣ нашу душу, или волю, во имя признанной за нею свободы? Вовсе нѣтъ, тѣмъ болѣе что необходимость такой уступки легко отстраняется слѣдующею дилеммою, вытекающею изъ смысла его доктринъ: одно изъ двухъ,—или мы дѣлаемъ добро по влеченію къ благу вообще, и тогда мы соблюдаемъ законъ, или міровой порядокъ, или мы дѣлаемъ зло по влеченію къ частнымъ благамъ, и тогда мы выходимъ изъ подчиненія закону, или порядку. Въ послѣднемъ случаѣ, давая свое согласіе или предпочтеніе въ сторону частнаго блага, мы тѣмъ самымъ, конечно, оказываемъ сопротивленіе влеченію со стороны общаго или истиннаго блага, но производимъ ли этимъ какое либо реальное дѣйствіе? Никакого, потому что весь результатъ этого нашего сопротивленія ограничивается только пріостановкою благотворнаго воздѣйствія на насъ со стороны Бога, или общаго блага. Поелику же безъ этого воздѣйствія сами мы добраго ничего совершить не можемъ, то пріостановка его равняется нашей пріостановкѣ; слѣдов., это наше сопротивленіе есть не движеніе впередъ, а остановка—покой, оно, значитъ, есть дѣйствіе чисто-фиктивное, такъ какъ не производитъ абсолютно ничего,—и въ этомъ собственно состоитъ всякій нашъ грѣхъ: „итакъ, вотъ что дѣлаетъ грѣшникъ—онъ останавливается, онъ находится въ покоѣ, ибо не слѣдуетъ внушенію, идущему отъ Бога, онъ ничего не дѣлаетъ, ибо грѣхъ есть ничто“ [1]). Съ другой стороны, когда мы поступаемъ хорошо, мы ничего больше не дѣлаемъ, какъ оказываемъ повиновеніе Богу, т. е. отдаемся во власть того внушенія, которымъ Богъ влечетъ насъ къ себѣ, или къ общему благу, и вся заслуга наша тутъ состоитъ въ томъ, что мы не сопротивляемся этому внуше-

[1]) Eclairc. 1. p. 4.

нію, или что насъ не задерживаетъ на себѣ какое либо частное благо. Слѣдов., и тутъ все, что въ нашемъ движеніи есть реальнаго, эффективнаго, происходитъ отъ Бога, мы же съ своей стороны ничего такого не производимъ: „что мы дѣлаемъ, когда не грѣшимъ? Тогда мы дѣлаемъ все то, что Богъ въ насъ совершаетъ, ибо движимые любовію, которую Онъ намъ внушаетъ къ истинному благу, мы тогда не останавливаемся ни на какомъ частномъ или ложномъ благѣ. А когда грѣшимъ, что тогда мы производимъ? Ничего; ибо мы тогда только перестаемъ искать истиннаго блага, и отъ этого воздѣйствіе на насъ со стороны Бога остается для насъ безполезнымъ, тщетнымъ, мы только останавливаемся, не двигаемся“ [1]).

По всѣмъ соображеніямъ, эта доктрина у Малебранша есть не что иное, какъ своеобразная форма той извѣстной уже намъ богословской доктрины, что только зло есть собственное произведеніе человѣка, между тѣмъ какъ добро мы можемъ творить только при помощи благодати Божіей. Но, если такъ, то прежде всего теологія вправѣ упрекнуть нашего философа за то, что онъ явно отступилъ отъ ея ученія, слишкомъ уже умаливъ, почти уничтоживъ вмѣстѣ съ дѣйственностію воли и ея свободу. Да и философія съ своей стороны можетъ кое что возразить ему. У него, вѣдь, покой трактуется какъ чистое небытіе, почему и причина, его производящая, трактуется какъ чисто фиктивная, или совсѣмъ не эффективная. Такъ ли? Покой in abstracto по отношенію къ движенію in abstracto, пожалуй, есть ничто, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что покоиться значитъ ничего не дѣлать. Но совсѣмъ не таково отношеніе между тѣломъ, реально движущимся, и тѣмъ же тѣломъ, реально приходящимъ въ покой: когда тѣло, двигавшееся останавливается, то это можетъ произойти или оттого, что приведшая его въ движеніе посторонняя сила въ немъ истощается, и въ такомъ разѣ можно еще сказать, что не само тѣло есть

[1]) Eclairc. 1 p. 24.

причина своего покоя, что оно подвергается покою, но не производитъ его, или оттого, что тѣло употребляетъ свою силу на сопротивленіе движенію другой силы, и въ такомъ разѣ нельзя уже сказать, что тѣло тутъ ничего не дѣлаетъ и не производитъ, такъ какъ оно своимъ сопротивленіемъ отражаетъ другое движеніе, хотя послѣ того само приходитъ въ покой. Точно также, когда мы покоимся на какомъ либо частномъ благѣ, то это можетъ произойти или оттого, что благо общее перестаетъ влечь насъ къ себѣ, и въ такомъ разѣ, пожалуй, не мы сами причина нашего покоя или грѣха, а само истинное благо, или Богъ,—или оттого, что мы сами оказываемъ сопротивленіе истинному благу настолько сильное, что притяженіе на насъ съ его стороны совсѣмъ парализуется, и въ такомъ разѣ мы, приходя въ покой, не чистое ничто, а весьма значительное нѣчто производимъ— развиваемъ силу, способную отстоять себя и не попасть въ сферу очень сильнаго притяженія. Быть можетъ, все это имѣлъ въ виду и самъ Малебраншъ, дѣлая слѣдующую, незначительную впрочемъ, поправку въ понятіи того „покоя“ или бездѣйствія, о которомъ идетъ рѣчь: „этотъ покой, безъ сомнѣнія, производится нѣкіимъ актомъ, но такимъ имманентнымъ актомъ, который не производитъ ничего физическаго въ нашей субстанціи“ [1]); „когда же кромѣ того мнѣ поставляютъ на видъ, что желать различныхъ вещей не иное что значитъ, какъ давать себѣ различныя модификаціи, или, что различные акты согласія, которые я разсматриваю какъ случаи покоя, или какъ свободныя пріостановки размышленія, суть реальности физическія, то я готовъ согласиться, что душа наша въ этомъ смыслѣ можетъ модифицировать себя различно дѣйствіемъ или желаніемъ блага, вложеннымъ въ нее Богомъ, и что она въ этомъ смыслѣ имѣетъ дѣйствительную власть“ [2]).

Итакъ, Малебраншъ ни за что не хочетъ согласиться только съ тѣмъ, что душа производитъ „модальности физи-

---

[1]) Eclairc. 1 p. 15.
[2]) Eclairc. 1. 16.

ческія—какъ-бы бытія, которыя только одинъ Богъ можетъ производить", но готовъ допустить, что „она производитъ модальность волевыхъ имманентныхъ актовъ, которые однакожъ бездѣйственны (inefficaces), потому что вовсе не суть реальности или модальности физическія" [1]). Не трудно понять, что собственно заставляетъ Малебранша искать убѣжища въ этой терминологіи, больше затемняющей, чѣмъ уясняющею его подлинную мысль; это—принятая имъ отъ Декарта теорія непрерывно—продолжающагося творенія Божія, какъ и самъ онъ признаетъ, что главное возраженіе противъ свободы воли идетъ отсюда, и формулируетъ его такъ: „когда мы говоримъ, ходимъ, мыслимъ, желаемъ, то Богъ насъ дѣлаетъ таковыми, какими мы есть—говорящими, ходящими, мыслящими, желающими; когда человѣкъ примѣчаетъ плодъ и вкушаетъ его, то Богъ дѣлаетъ его примѣчающимъ и вкушающимъ, или когда онъ соглашается на движеніе, вызванное этимъ предметомъ, и останавливается на этомъ предметѣ—какъ-бы покоится на немъ, то Богъ дѣлаетъ его соглашающимся, останавливающимся, покоящимся,—словомъ, Богъ дѣлаетъ человѣка такимъ, каковъ онъ есть въ этотъ именно моментъ,—творитъ въ немъ согласіе или несогласіе, въ которомъ душа человѣка столь-же мало принимаетъ участія, какъ и тѣло—въ тѣхъ движеніяхъ, которыми выражается или осуществляется согласіе или несогласіе. На это отвѣчу, что Богъ, дѣйствительно, творитъ насъ говорящими, ходящими, мыслящими, желающими, что Онъ производитъ въ насъ наши воспріятія, чувствованія, движенія,—словомъ, что Онъ производитъ въ насъ все то, что есть реальнаго или физическаго; но я отрицаю, что Богъ насъ дѣлаетъ соглашающимися именно какъ соглашающихся (que Dieu nous fasse consentants precisement en tant que consentonts), или покоящимися на какомъ ли частномъ благѣ истинномъ, или мнимомъ; Богъ творитъ насъ постоянно только могущими остановиться на такомъ благѣ" [2])... „Несомнѣнно, что

---

[1]) Reflex. X. p. 76.
[2]) Eclaicis. 1. p. 26.

Богъ творитъ насъ всегда только могущими соглашаться или не соглашаться на частное благо, ибо въ то время, когда мы соглашаемся, мы можемъ и не соглашаться. Так. обр., когда мы соглашаемся, Богъ творитъ насъ соглашающимися лишь потолику, поколику творитъ насъ таковыми, каковыми мы оказываемся въ этотъ моментъ. Богъ творитъ насъ вмѣстѣ и могущими не соглашаться и соглашающимися,—могущими не соглашаться,—потому что творитъ волю активную, свободную, владычицу своихъ согласій, соглашающимися же насъ творитъ, лишь насколь мы самымъ дѣломъ соглашаемся; но нельзя говорить, что мы становимся дѣйствительно соглашающимися только потому, что Богъ творитъ насъ соглашающимися,—нельзя, не отнимая у души ея активности [1])? Вотъ какъ усиливается Малебраншъ примирить существенный въ теологіи догматъ свободы воли съ своими метафизическими доктринами. Но, такъ какъ эти послѣднія у него формулируются слишкомъ абстрактно, развиваются слишкомъ послѣдовательно, выдерживаются слишкомъ строго, то вмѣсто желаемаго примиренія и соглашенія повсюду, повидимому, только еще яснѣе выступаетъ разногласіе и противорѣчіе. Здѣсь напр. Малебраншъ вынужденъ былъ согласиться, что можно признать за нашею душею нѣкоторую активность въ ея согласіи или несогласіи на то или другое дѣйствіе лишь подъ тѣмъ условіемъ, если Богъ творитъ насъ соглашающимися лишь насколько мы дѣйствительно соглашаемся. Но это есть явное противорѣчіе его основной доктринѣ: въ ней Богъ есть универсальная или тотальная причина, и единственный виновникъ всего, а здѣсь наоборотъ наше согласіе или несогласіе претендуетъ стать причиною, или по кр. мѣрѣ основаніемъ бож. дѣйствія. Какъ метафизикъ, Малебраншъ ставитъ все въ непосредственную зависимость отъ единой универсальной всепроизводящей причины и у вторыхъ причинъ отнимаетъ всякую реальную силу и дѣйственность, а какъ теологъ и моралистъ, онъ чувствуетъ себя

[1]) Reflex. X. p. 61.

обязаннымъ допустить свободу воли, чтобъ имѣть возможность изъяснить добро и зло, правду и грѣхъ; поелику же эти двѣ доктрины исключаютъ одна другую, то онъ пытается примирить свободу воли съ бездѣйственностію вторыхъ причинъ так. об, что свободная воля оказывается причиною и силою, которая даже дѣйствуетъ, но ничего реальнаго не производитъ. Какъ-бы-то ни было, впрочемъ, но не подлежитъ сомнѣнію одно,—что онъ искренно вѣрилъ или по кр. мѣрѣ хотѣлъ вѣрить въ свободу воли. А почему у него эта вѣра не превратилась въ обоснованное убѣжденіе и знаніе, а вмѣсто этого ввела даже нѣкоторую спутанность и нескладность въ философскую систему, по какой причинѣ и вообще всякое философское мышленіе формируется въ систему детерминизма, отчасти или всецѣло исключающую свободу воли,—это отчасти онъ самъ поясняетъ въ слѣдующемъ признаніи: „когда мы, вмѣсто того, чтобъ прислушиваться къ своему внутреннему чувству, все свое вниманіе сосредоточиваемъ на абстрактныхъ всеобщихъ принципахъ и понятіяхъ, которыя очень далеко отстоятъ отъ насъ, то легко можетъ статься, что мы совсѣмъ потеряемъ себя изъ виду, совсѣмъ забудемъ, кто мы и каковы мы, и тогда, перенесши на Бога все знаніе и всю власть надъ нами, пожалуй, усомнимся даже въ томъ, что мы свободны и так. об. впадемъ въ заблужденіе, которое ниспровергаетъ всѣ принципы религіи и нравственности“ [1]).

---

[1]) Eclaire. 1. 26.

ГЛАВА III.

Спиноза.

Основныя метафизическія понятія и основоположенія. Необходимость безконечной субстанціи. Невозможность и немыслимость въ мірѣ никакой контингенціи, слѣдов. и свободы. Возраженія противъ этой доктрины на основаніи свидѣтельства внутренняго сознанія и факта вмѣняемости нашихъ поступковъ;—отвѣтъ Спинозы. Детерминизмъ метафизическій и моральный.

Приведенное сейчасъ соображеніе Малебранша, объясняющее отчасти оригинальныя особенности его собственнаго ученія о свободѣ воли, еще больше, можно сказать, цѣликомъ приложимо къ Спинозѣ, который пришелъ къ полному и рѣшительному отрицанію свободы воли, дѣйствительно, тѣмъ именно путемъ, который намѣченъ въ этомъ соображеніи, т. е. оторвавши свое вниманіе отъ низменной сферы внутренняго опыта и всецѣло перенесши его въ найвысшую сферу самыхъ общихъ, самыхъ послѣднихъ абстрактовъ. Не удивительно, что находясь на этой высотѣ, онъ потерялъ изъ виду, если не все, то многое изъ того, что говоритъ нашъ внутренній опытъ, и если не совсѣмъ забылъ, то игнорировалъ то, каковы мы по смыслу этого опыта. Другими словами: установивши свои абстрактныя метафизическія понятія и положенія, онъ чисто дедуктивнымъ, или, по его терминологіи, геометрическимъ методомъ, выводитъ изъ нихъ все остальное—и міръ тѣлъ и міръ душъ со всѣми ихъ свойство—опредѣленіями, но выводитъ, а затѣмъ и признаетъ, утверждаетъ лишь то, что съ логическою необходимостію

слѣдуетъ изъ нихъ, а то, что не слѣдуетъ, безъ всякаго колебанія отрицаетъ и устраняетъ.

Его главнѣйшее философское произведеніе—знаменитая Этика открывается трактатомъ о Богѣ, или о всеобщемъ абсолютномъ принципѣ вещей, за нимъ слѣдуетъ трактатъ о тѣлахъ, а лишь за этимъ уже—трактатъ о душѣ въ такой тѣсной взаимной связи, что вторая доктрина—физика логически выводится изъ первой—изъ чистой метафизики, а третья—психологія—вмѣстѣ изъ нихъ обѣихъ. Представимъ вкратцѣ эту единственную въ своемъ родѣ дедукцію въ ея главнѣйшихъ моментахъ, отъ ея зародыша въ абстрактныхъ метафизическихъ дефиниціяхъ и аксіомахъ до полнаго расцвѣта въ строгую систему чистѣйшаго и полнѣйшаго детерминизма, или почти—нецесситаризма.

Всякая философія претендуетъ познать все существующее по истинѣ; или, что тоже, уяснить себѣ и всѣмъ показать, что́ для нея, какъ истиннаго познанія, есть истинно—существующее, въ отличіе отъ мнимо-существующаго, или отъ существующаго только для мнимаго знанія. Итакъ, что есть истинно-существующее для Спинозы? „Истинно и первоначально или безусловно-существующее, отвѣчаетъ онъ, есть субстанція, потому что субстанція прежде всего есть то, что въ самомъ себѣ существуетъ и само чрезъ себя познается, такъ что понятіе ея для своего образованіе не нуждается ни въ какомъ понятіи чего нибудь другого“ [1]), и вмѣстѣ съ тѣмъ она есть бытіе самобытное, абсолютное, никому и ничему своимъ существованіемъ не обязанное, есть сама себѣ причина, или, что тоже, сама сущность ея содержитъ въ себѣ существованіе, сама природа ея такова, что не можетъ быть мыслима несуществующею, словомъ она есть необходимо существующая [2]). Понятно что такая абсолютная самосущая субстанція можетъ быть и есть только одна единственная – Богъ [3]). А это значитъ, что она вмѣ-

[1]) Eth. defin.

[2]) Ibidem.

[3]) Eth. Pars. I. prop. 5. 14.

стѣ съ тѣмъ есть безконечная [1]) не въ томъ только отрицательномъ смыслѣ, что подлѣ нея нѣтъ никакой другой субстанціи, которая полагала бы ей границу, но и въ томъ положительномъ, что она все остальное производитъ сама изъ себя безконечнымъ образомъ,—именно она раскрываетъ свою природу въ безконечномъ множествѣ аттрибутовъ, изъ которыхъ самые существенные и основные суть—протяженіе и мышленіе [2]), а эти аттрибуты, въ свою очередь, раскрываются въ безконечномъ множествѣ модусовъ. Модусы протяженія суть тѣла, а модусы мышленія суть идеи тѣлъ, или души. Когда модусъ мышленія или идея тѣла соединяется съ модусомъ протяженія—тѣломъ, какъ со своимъ ideatum, то образуется тотъ синтезъ обоихъ модусовъ, который называется человѣкомъ. Спрашивается, этотъ человѣкъ можетъ ли обладать свободною волей, имѣетъ ли власть надъ своими дѣйствіями?

Но, такъ какъ человѣкъ, какъ и все тварное, конечное, представляетъ собою простой модусъ единой безконечной субстанціи, то спрашивается прежде всего, свободна ли сама она?—Конечно, свободна, притомъ абсолютно свободна,—отвѣчаетъ Спиноза; „та вещь должна быть признаваема свободною, которая существуетъ по необходимости только своей собственной природы и опредѣляется къ дѣятельности только сама собою [3]), а такова и есть, притомъ одна единственная вещь—безконечная субстанція, или Богъ: только Богъ есть causa sui—бытіе самосущее, никакою другою причиною, или субстанціею не опредѣляемое къ существованію; но нѣтъ также никакой внѣ Его причины, которая бы внутреннимъ или внѣшнимъ образомъ побуждала Его къ дѣйствованію; Онъ дѣйствуетъ всецѣло только по законамъ или по необходимости своей собственной природы; слѣдов. Онъ и только одинъ Онъ есть абсолютно-свободная причина“ [4]). Но въ каковомъ

---

[1]) Pars I. prop. 15. 16. 21. Pars. II. prop. 1—3.
[2]) Pars II, prop. 15.
[3]) Pars I. definitio 7.
[4]) Pars 1. propos. 17.

смыслѣ Богъ свободенъ,—въ томъ ли, что какъ Его разумъ въ мышленіи, или въ произведеніи идей, такъ воля въ дѣйствованіи, т. е. въ осуществленіи этихъ идей—ничемъ не связаны, совершенно—свободны, или произвольны? „Пожалуй, можно усвоять Богу и разумъ и волю, но только съ тѣмъ условіемъ, чтобъ подъ ними мы разумѣли нѣчто столь же различное и далекое отъ нашего разума и воли, какъ небо отъ земли. Вѣдь разумъ Божественный по самой природѣ своей не можетъ быть, подобно нашему, ни позади мыслимыхъ имъ вещей, ни даже одновременно съ нимъ, такъ какъ Богъ, въ качествѣ причинности, существуетъ прежде всѣхъ вещей, но напротивъ истина и формальная сущность вещей потому именно такова, что таковою объективно существуетъ въ разумѣ Бога“ [1]),—и вотъ почему порядокъ и связь вещей таковы же, каковы порядокъ и связь идей въ разумѣ Божіемъ. А это значитъ, что разуму этому болѣе, чѣмъ какому-бы-то ни было другому, чужда всякая произвольность; что онъ, производя только истинныя идеи и въ ихъ истинной связи, связывается какъ по отношеніи къ каждой идеѣ ея истинною внутреннею сущностію, такъ по отношенію къ порядку всей ихъ совокупности ихъ внутреннею взаимною зависимостію и связію. Поэтому, какъ нелѣпо допустить, „что этотъ разумъ можетъ мыслить идею или природу треугольника такъ, чтобъ она вовсе не требовала въ немъ равенства трехъ его угловъ двумъ прямымъ, или природу причины—такъ, чтобъ изъ нея не проистекало никакое слѣдствіе“ [2]), такъ нелѣпо думать, что и вообще „онъ, мысля идеи или вещи, могъ какъ либо иначе мыслить ихъ, чѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ мыслитъ“ [3]). О волѣ же божественной слѣдуетъ сказать тоже самое тѣмъ болѣе, что она дѣйствуетъ не сама по себѣ, а въ тѣсной зависимости отъ разума,—осуществляя лишь то, что имъ мыслится, полагается; „никакое основаніе не можетъ заставить насъ думать, что Богъ могъ не захотѣть

[1]) Schol. ad propos. 17.
[2]) Schol. ad. propos. 17.
[3]) Schol. ad. propos. 33.

создать всего того, что было въ его разумѣ и съ такимъ совершенствомъ, съ какимъ Онъ все мыслилъ“ [1]). Другими словами: „могущество Бога въ дѣйствованіи какъ разъ равно Его могуществу въ мышленіи и не можетъ быть ни меньшимъ, ни большимъ“ [2]). „И воля не можетъ быть признана свободною причиною, а только необходимою, потому что воля наравнѣ съ разумомъ есть простой модусъ мышленія и никакое хотѣніе ея не можетъ возникнуть и опредѣляться къ дѣйствію, если оно не опредѣлено другимъ хотѣніемъ, какъ своею прочиною, а это, въ свою очередь, третьимъ и такъ далѣе въ безконечность. Воля и разумъ такъ относятся къ природѣ Бога, какъ движеніе, покой и все вообще физическое, и хотя изъ воли и разума слѣдуетъ безконечное множество вещей, но на этомъ одномъ основаніи нельзя еще сказать, что Богъ дѣйствуетъ по свободѣ воли, какъ относительно вещей, вытекающихъ изъ движенія и покоя, нельзя сказать, что онѣ дѣйствуютъ по свободѣ движенія и покоя. А изъ этого слѣдуетъ, что Богъ не дѣйствуетъ по свободной волѣ“ [3]), и что, напротивъ, изъ безконечной природы Его вытекло и постоянно вытекаетъ безконечное множество вещей, безконечно—многими способами съ такою же необходимостію, съ какою изъ природы треугольника отъ вѣчности слѣдовало и всегда будетъ слѣдовать, что его три угла равны двумъ прямымъ“ [4]), „вещи не могли быть произведены Богомъ никакимъ другимъ образомъ и ни въ какомъ другомъ порядкѣ, какъ въ томъ, въ какомъ онѣ произведены“ [5]). Могутъ на это возразить: если все истекаетъ необходимо изъ божественной природы, то откуда столько несовершенства въ природѣ, почему мы сами не настолько совершенны, чтобы всегда руководились однимъ разумомъ? На это можно отвѣтить такъ: это потому, что у Бога былъ матеріалъ для созданія всего отъ самой высшей до самой низшей ступени, или потому что законы его собственной природы до такой

[1]) Schol. 2. ad. propos. 33.
[2]) Pars. II. corol. ad prop. 7.
[3]) Propos. 32 cum. arg. et corol. 1. 2.
[4]) Schol. ad propos. 17.
[5]) Propos. 32.

степени широки, что они достаточны для произведенія всего, что можетъ быть представлено безконечнымъ разумомъ[a] [1]). Что же касается того противнаго нашему воззрѣнія, будто Богъ дѣйствуетъ не по необходимости своей природы, а по опредѣленнымъ цѣлямъ или въ видахъ блага тварей, особенно же человѣка, то его слѣдуетъ считать еще менѣе состоятельнымъ, чѣмъ то, которое все выводитъ изъ безразличной или абсолютной воли Божіей. Оно, во 1-хъ, явно нелѣпо, насколько допускаетъ, что природа или Богъ способны бредить цѣлями, подобно людямъ. Оно, во 2-хъ, умаляетъ и даже уничтожаетъ безконечное совершенство Божіе, ибо цѣли, подлежащія еще только осуществленію и служили бы прямымъ выраженіемъ неполноты наличнаго бытія, или совершенства. Оно, въ 3-хъ, признавая нѣчто внѣ Бога, къ чему онъ стремится, какъ къ образцу—или какъ къ должному, тѣмъ самымъ дѣлаетъ Его зависимымъ отъ чего-то похожаго на судьбу, на фатутъ, и т. об., вмѣсто желаемаго расширенія свободы, совсѣмъ уничтожаетъ ее [2]).

„Этимъ, полагаю, говоритъ Спиноза, я доказалъ яснѣе полуденнаго свѣта, что въ вещахъ нѣтъ ничего такого, почему мы могли бы считать ихъ контингентными. Самое понятіе контигенціи есть понятіе ложное, ничего болѣе не выражающее, кромѣ нашего незнанія. Вещь мы называемъ необходимою, когда знаемъ, что она не можетъ не быть или въ силу своей сущности, или въ силу причины, ее производящей. Вещь мы называемъ невозможною тоже или потому что сущность или понятіе ея заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, или потому что нѣтъ никакой причины, которая могла бы произвести ее. Но вещь, относительно которой нѣтъ ни у насъ ни того, ни другого знанія и которая поэтому не является ни необходимою, ни возможною, понятно, кажется намъ чѣмъ то среднимъ между тѣмъ и другимъ—именно контингентною, или только возможною [3]). Так. об. источникъ

---

[1]) Appendix ad propos. 36.

[2]) Append. ad prop. 36 et schol. ad. propos. 33.

[3]) Schol. 1 ad prop. 33.

нашего понятія контингенціи полагается Спинозою, какъ позднѣе и Юмомъ, въ опытномъ познаніи вещей, или въ познаніи ихъ на основаніи простой ихъ видимости. Но, между тѣмъ какъ Юмъ, признавая опытное познаніе единственно возможнымъ для человѣка, послѣдовательно долженъ былъ признать контингенцію подлинною формою вещей и явленій,— Спиноза, признавая высшимъ критеріемъ истины разумное познаніе, самымъ рѣшительнымъ об. отвергаетъ контингенцію, какъ такую форму, которая никоимъ об. не можетъ быть допущена и оправдана разумомъ, потому что стоитъ въ противорѣчіи съ самыми основными его принципами. Тутъ, думалъ Спиноза, inter duo contradictoria—между необходимымъ съ одной стороны и невозможнымъ съ другой—nullum tertium datur; слѣдов. нѣтъ и на самомъ дѣлѣ между ними такого средняго, какъ возможное, или котингентное. Поелику же, невозможное, немыслимое тождественно съ несуществующимъ, то остается одно необходимое, и это необходимое тождественно съ дѣйствительно-существующимъ, такъ какъ нельзя же принять его за немыслимое или невозможное. Итакъ, нѣтъ и не можетъ быть въ мірѣ никакой контингенціи; напротивъ, въ немъ всѣ вещи въ совокупности и каждая въ особенности постоянно и непрерывно осуществляютъ самую строгую детерминацію, или самую связную причинность, послѣдняя основа которой лежитъ въ той единой всеобъемлющей и всепроизводящей Первопричинѣ, абсолютная свобода которой тождественна съ абсолютною, непреложною необходимостію. „Богъ есть причина вещей не внѣшняя и преходящая, а внутренняя и постоянная; или, наоборотъ, вещи постоянно находятся въ Богѣ, проистекаютъ изъ Него“ [1]). Поэтому, „всякая вещь, дѣйствующая такъ или иначе, дѣйствуетъ такъ только потому, что опредѣлена къ такому дѣйствованію необходимо Богомъ, и никакая вещь, опредѣленная Богомъ къ какой либо дѣятельности, не можетъ сдѣлать себя не опредѣленною къ этой дѣятельности

[1]) Propos. et. argum. 18.

или уклониться отъ нея [1]). Такъ выходитъ, если смотрѣть на вещи, такъ сказать, сверху внизъ; если же смотрѣть на нихъ снизу вверхъ, то выходитъ, что „каждая индивидуальная вещь, которая конечна и имѣетъ опредѣленное существованіе, можетъ существовать и опредѣляться къ дѣятельности не иначе, какъ если она опредѣляется къ существованію и дѣятельности другою причиною, тоже конечною и имѣющею опредѣленное существованіе; въ свою очередь эта причина можетъ существовать и дѣйствовать только подъ условіемъ, если опредѣляется къ бытію и дѣйствованію третьею причиною и т. д. до безконечности (т. е. до послѣдней или до безконечной причины, которая одна самопричинна [2]). И эта причинная связь вещей есть непрерывная, сплошная, потому что послѣдняя основа ея—универсальная причина, будучи по аттрибуту мышленія единою, по аттрибуту протяженія есть недѣлимая (indivisibilis) [3]).

Понятно само собою, какая участь ожидаетъ человѣка въ системѣ такого сплошного детерминизма. Еслибы еще онъ былъ однимъ изъ видовъ субстанціи, то ему могла бы принадлежать нѣкоторая доля той свободы опредѣленія необходимостію собственной природы, которая приличествуетъ субстанціи вообще. Но „бытіе субстанціи не принадлежитъ къ сущности человѣка, или, что тоже, субстанція не составляетъ формы человѣка. Сущность его напротивъ составляется изъ двухъ модусовъ двухъ аттрибутовъ безконечной субстанціи—мышленія и протяженія, и внѣ этой единой субстанціи не можетъ ни существовать, ни быть представлена“ [4]). Понятно, что человѣкъ прежде всего отъ этой субстанціи стоитъ во всецѣлой, постоянной и притомъ внутренней существенной зависимости, „ибо душа человѣческая, будучи модусомъ безконечнаго мышленія, потому самому есть часть божественнаго разума. Поэтому, когда мы говоримъ, что человѣческая душа представляетъ то или—другое, то это значитъ, что

[1]) Propos. 26 et 27.
[2]) Propos. 28.
[3]) Pars. 1. prop. 13.
[4]) Pars. II. propos. 10. cum. coroll.

самъ Богъ, поскольку Онъ выражаетъ себя посредствомъ природы человѣческой души, или составляетъ ея сущность, производитъ и имѣетъ ту или другую идею“ [1]). Нечего уже и говорить о томъ, что въ такой же всецѣлой зависимости отъ безконечной протяженной субстанціи состоитъ человѣкъ, какъ модусъ протяженія, т. е. по своему тѣлу. Разсматриваемое же безъ отношенія къ этой безконечной первоосновѣ своей, тѣло человѣка есть комплексъ веществ. элементовъ, частей, органовъ, а душа есть сложная идея своего тѣла[2]). И съ этой точки зрѣнія человѣкъ по обѣимъ сторонамъ своего существа детерминируется непрерывно и не уклонно, потому что, какъ всѣ измѣненія тѣла физически вызываются и детерминируются воздѣйствіями внѣшнихъ тѣлъ, такъ съ своей стороны состоянія души вызываются и детерминируются воздѣйствіями внѣшнихъ тѣлъ, такъ съ своей стороны состоянія души вызываются и детерминируются состояніями или впечатлѣніями тѣла, представляя собою не что иное, какъ идеи или отпечатки этихъ впечатлѣній [3]). „Поэтому, какъ невозможно, чтобъ человѣкъ не былъ частію природы, такъ не возможно, чтобъ онъ не претерпѣвалъ измѣненій отъ ея воздѣйствія; человѣкъ всегда необходимо слѣдуетъ обыкновенному порядку природы, подчиняется ему, приспособляется къ нему, насколько того требуетъ природа вещей“ [4]). „Могущество внѣшней причинности безконечно превосходитъ силу человѣка, и онъ поневолѣ долженъ быть страдательнымъ по отношеніи къ ней“ [5]), ибо не имѣетъ надъ нею никакой власти, а это потому, что онъ прежде всего надъ собственнымъ тѣломъ не имѣетъ почти никакой прямой власти. „Декартъ, говоритъ Спиноза, не мало благопріятствовалъ распространенію мнѣнія, что душа имѣетъ власть

---

[1]) Pars. II. coroll. ad prop. 11.
[2]) Pars. II. prop. 15.
[3]) Pars. II. prop. 14—30.
[4]) Pars. IV propos. 4 cum coroll.
[5]) Pars. IV prop. 3. 2.

надъ движеніями и состояніями тѣла, а затѣмъ и надъ аффектами или страстями, благодаря тому обстоятельству, что, помѣщаясь въ центрѣ мозга—въ glandea pinealis, имѣетъ тутъ въ своемъ распоряженіи анимальные пары, которые по ея одному мановенію, производятъ всѣ нужныя движенія тѣла,— и я по истинѣ не могу достаточно надивиться тому, что философъ, рѣшившійся выводить все только изъ принциповъ, которые сами по себѣ ясны и несомнѣнны, и утверждать только то, что самъ ясно и отчетливо понимаетъ, и такъ часто порицавшій схоластиковъ за то, что они хотѣли объяснять темныя вещи скрытыми, т. е. темными качествами, высказываетъ и развиваетъ гипотезу, которая темнѣе, чѣмъ всякое темное качество. Я же думаю, что нѣтъ никакого внутренняго отношенія между желаніями души и движеніями тѣла, и что силы послѣдняго не могутъ опредѣляться силами первой“ [1]). Но душа не больше имѣетъ власти и надъ самой собою—надъ своими состояніями и дѣятельностями—интеллектуальными ли-то, или волевыми, ибо если всѣ опредѣленія разума и воли въ самомъ Богѣ нисколько не болѣе свободны, чѣмъ движеніе и покой по Его аттрибуту протяженія, то тѣмъ болѣе уже такъ должно быть въ человѣкѣ. И у человѣка разумъ и воля суть одно и тоже, и какъ разумъ его не воленъ не мыслить и не утверждать того, что мыслитъ и что должно утверждать, ни не отрицать того, что необходимо отрицать, такъ и воля не можетъ не желать того, что возбуждается желаніемъ. „Въ разумѣ, вѣдь, не можетъ быть никакого утвержденія или отрицанія, кромѣ того, которое заключаетъ въ себѣ та или другая идея; каждая же идея сама по себѣ требуетъ или утвержденія или отрицанія. Кто, напр., мыслитъ идею треугольника, тотъ необходимо долженъ утверждать равенство трехъ угловъ его двумъ прямымъ, ибо идея треугольника не можетъ ни существовать, ни быть представлена безъ этого утвержденія“ [2]). Такъ бываетъ со всѣми полными или вполнѣ ясными идеями, т. е.

---

[1]) Pars V, praefatio.

[2]) Pars II, prop. et argum. 49.

мысля каждую идею, мы не имѣемъ власти удержать наше мышленіе отъ утвержденія того, что содержитъ она въ себѣ и отъ отрицанія того, что она исключаетъ собою, ибо противное этому значило бы, что „кто имѣетъ истинную идею, то можетъ не сознавать, что она такова, или сомнѣваться, что она истинна,—а это невозможно“ [1]), да и „идеи неполныя, спутанныя слѣдуетъ у насъ съ такою же необходимостію, какъ и полныя, т. е. ясныя и отчетливыя“ [2]), а затѣмъ утверждаются или отрицаются онѣ нами тоже въ полной зависимости отъ своего содержанія. Тоже самое слѣдуетъ сказать и о нашихъ желаніяхъ, насколько они представляютъ не что иное, какъ тѣже утвержденія или отрицанія только въ формѣ стремленій, или отвращеній: „въ душѣ вовсе нѣтъ неограниченной или свободной воли надъ желаніями, но душа къ желанію того или другого опредѣляется какою-нибудь причиною, которая, въ свою очередь, опредѣляется другою причиною, а эта опять другою и такъ въ безконечность“ [3]). Поэтому, что касается свободы индифференціи, то она такъ невозможна и нелѣпа, что объ ней и говорить не стоитъ. „Могутъ, говоритъ иронически Спиноза, возразить еще и такъ: если у человѣка нѣтъ свободной воли, то что произойдетъ, когда онъ будетъ находиться, вслѣдствіе полнаго равенства двухъ возможныхъ дѣйствій въ равновѣсіи, подобно ослицѣ Буриданової,—неужели онъ погибнетъ отъ голода и жажды? На это я отвѣчу: пожалуй, погибнетъ. Но, если затѣмъ спросятъ меня, не слѣдуетъ ли такого человѣка считать скорѣе осломъ, чѣмъ человѣкомъ, то я скажу, что не знаю, какъ не знаю и того, чѣмъ нужно считать надѣвающаго себѣ петлю на шею и какъ нужно смотрѣть на мальчишекъ, слабоумныхъ и совсѣмъ безумныхъ“ [4]). Другими словами, нельзя и вообразить, чтобъ душа не опредѣлялась и не наклонялась такимъ или инымъ мотивомъ и

[1]) Pars 11, propos. 43.
[2]) Pars 11, propos. 36.
[3]) Pars. 11, prop. 48.
[4]) Pars 11, schol. ad prop. 49.

сопутствующимъ ему желаніемъ въ одну сторону болѣе, чѣмъ въ другую. „Каждое наше пожеланіе можетъ быть разсматриваемо какъ одинъ изъ видовъ вытекающаго изъ самой сущности человѣка позыва къ такимъ дѣйствіямъ, которыя бы эту сущность сохраняли, утверждали, расширяли“ [1]). „Но каждый видъ этого основного позыва осуществляется въ дѣйствіи или въ сопутствіи ясныхъ, отчетливыхъ идей, или въ сопутствіи идей неясныхъ, спутанныхъ“ [2]), только въ первомъ случаѣ душа дѣйствуетъ въ строгомъ смыслѣ слова, т. е. утверждаетъ свое существованіе, въ послѣднемъ же страдаетъ—испытываетъ то, что называется страстями [3]), можно сказать, что въ первомъ случаѣ мы переходимъ отъ меньшаго совершенства къ большему, а въ послѣднемъ отъ большаго къ меньшему, или что тамъ мы познаемъ и дѣлаемъ добро, почему испытываемъ радость, а здѣсь—зло, почему испытываемъ печаль [4]). Когда мы дѣйствуемъ въ сопутствіи ясныхъ идей, или по руководству разума, то всегда изъ двухъ благъ избираемъ большее, а изъ двухъ золъ—меньшее, избираемъ небольшое зло ради какого-нибудь большого блага и пренебрегаемъ значительнымъ благомъ, если оно можетъ быть причиною огромнаго зла, отказываемся отъ малаго блага для будущаго гораздо большаго, избираемъ меньшее зло для избѣжанія въ будущемъ зла гораздо большаго и т. д. [5]). Но очень часто бываетъ и иначе,—именно, что желанія, сопровождаемыя ясными идеями, или истиннымъ познаніемъ добра и зла, задерживаются и даже совсѣмъ подавляются желаніями, возникающими изъ различныхъ аффектовъ, конечно, по причинѣ большей силы послѣднихъ [6]). Человѣкъ, вслѣдствіе связи своей по тѣлу съ внѣшними вещами, всегда неизбѣжно подверженъ страстямъ, при чемъ сила, возрастаніе и упорство каждой изъ

---

[1]) Pars III affectuum definitiones.
[2]) Pars III prop. 9.
[3]) Pars III prop. 2 et. 3.
[4]) Pars IV prop. 8 et alt. def.
[5]) Pars IV prop. 65. 66.
[6]) Pars III prop. 4.

нихъ опредѣляется тѣмъ, въ какой степени могущество внѣшней, вызывающей и поддерживающей ихъ, причины превосходитъ наше нравственное могущество [1]). Понятно само собою, что, если могущество это у человѣка очень мало, т. е. если его разумъ не развитъ и способенъ къ образованію только неясныхъ, спутанныхъ идей, то ему неизбѣжно грозитъ всецѣлое и безъисходное рабство страстямъ. Спиноза не могъ и придумать лучшей иллюстраціи для этого своего положенія, какъ озаглавить 4-ю часть своей этики, трактующую объ аффектахъ и страстяхъ „о человѣческомъ рабствѣ“ или о силѣ страстей (de servitute humana, sive de affectuum viribus).

Вотъ система чистаго, сплошного, неуклоннаго детерминизма, полученная помимо опытнаго знанія, путемъ чистой дедукціи по принципу тождества во всѣхъ своихъ утвержденіяхъ и по принципу противорѣчія во всѣхъ своихъ отриданіяхъ. Основнымъ движущимъ постулятомъ этой системы служитъ убѣжденіе, что всѣ существованія реальности должны и могутъ быть превращены въ чистыя, ясныя истины и что эти истины могутъ и должны быть приняты за вполнѣ обоснованныя, если всѣ будутъ выведены изъ одной всеобъемлющей вѣчной и незыблемой истины съ необходимостію силлогизма. Такая всеобъемлющая и вѣчная истина есть истина такой субстанціи, которая самопричинна или которой сама сущность содержитъ существованіе [2]). Отсюда, путемъ простого разъясненія или раскрытія дефиниціи, получаются положенія о внутренней необходимости природы этой субстанціи, о необходимомъ слѣдованіи изъ нея безконечнаго множества безконечныхъ аттрибутовъ, а изъ нихъ такого же необходимаго слѣдованія безконечнаго множества модусовъ—на томъ простомъ основаніи, что и въ понятіи всякой вещи сущность ея выражается аттрибутами, а аттрибуты модусами. Эти положенія легко было потомъ защи-

---

[1]) Pars IV pop 5 et corol. ad 4.

[2]) Pars I. schol. 2 ad prop. 8 et prop. 15.

щать по принципу противорѣчія—аналогически въ формѣ ductio ad impossibilem sive ad absurdum: допустить въ Богѣ иную свободу, чѣмъ ту, которая вытекаетъ изъ внутренней необходимости Его природы, усвоить Ему ту нелѣпую свободу, на которую люди для себя претендуютъ, и которая служила бы огромнымъ препятствіемъ наукѣ, значило бы и природу его мыслить совсѣмъ иначе—не необходимою, не безконечною и не совершеннѣйшею, а это и не возможно и нелѣпо; такъ какъ разумъ и воля въ Богѣ не отличны отъ Его сущности, то допустить, что разумъ и воля могли дѣйствовать иначе, чѣмъ какъ дѣйствуютъ, т. е. произвести вещи иныя и иначе, чѣмъ какія и какъ они есть, и слѣдов. сами могли быть иными, значило бы допусть, что и сама необходимая вѣчная природа Его могла быть иною—не необходимою,—а это нелѣпо“ [1]). Отсюда становится необходимымъ отрицаніе всякой контингенціи въ мірѣ, а признаніе сплошной нецесситаціи становится истиной, которая требуется будто самой природой нашего разума: „въ природѣ разума лежитъ разсматривать всегда какъ необходимыя, и лишь наше воображеніе виною тому, что вещи кажутся намъ контингентными въ прошедшемъ и будущемъ; къ природѣ ума принадлежитъ разсматривать вещи sub specie aeternitatis, т. е. необходимость вещей мыслить какъ необходимость самой вѣчной природы Божіей [2]). Во всякомъ же случаѣ какъ это положеніе, такъ и то отрицаніе необходимы разуму для полноты, точности и твердости его знанія. Свобода воли Божіей сдѣлала бы всѣ вещи въ мірѣ контингентными [3]), свобода воли человѣческой сдѣлала бы такою всю прошедшую и будущую исторію человѣчества [4]), и тогда весь міръ превратился бы въ безконечную сумму такихъ возможностей, которыя ускользали бы отъ всякаго изъясненія, предусмотрѣнія, предрасчисленія, словомъ—отъ яснаго и точнаго познанія; тогда совсѣмъ невоз-

---

[1]) Pars 1 schol. 2 ad prop. 33.

[2]) Pars II prop. 44 et corol. 2.

[3]) Pars II prop. 48.

[4]) Pa pro p. 32.

можно было бы построить изъ принциповъ раціональную науку бытія—метафизику, нельзя было бы изъяснить вещи „изъ ихъ сущности или изъ ихъ непосредственныхъ причинъ и этимъ путемъ осуществить высшее призваніе и совершенство нашей разумной природы“ [1]); возможность противоположностей разрушила бы то единство, котораго повсюду требуетъ разумъ и безъ котораго онъ не получаетъ полнаго удовлетворенія.

Но это существенное и основное требованіе свое разумъ можетъ удовлетворить вполнѣ не иначе, какъ сдѣлавъ міръ, такъ сказать, совсѣмъ прозрачнымъ, насквозь мыслимымъ и отчетливо познаваемымъ, абсолютно простымъ, единымъ, неизмѣннымъ и точно очерченнымъ; а этого онъ можетъ достигнуть не иначе, какъ сведя всѣ существа къ одному единственному, всѣхъ ихъ объемлющему существу, съ абсолютнымъ исключеніемъ всякой контингенціи, или свободы прежде всего въ немъ самомъ, а потомъ и во всемъ остальномъ, или сведя всѣ свои идеи къ одной самой высшей и всеобщей такъ, чтобъ всѣ онѣ въ ней вмѣщались, сходились, какъ въ центрѣ, всѣ также содержали ее въ себѣ и представляли бы собою не дѣйствительное, а только мнимое, или только in abstracto мыслимое разнообразіе. И на самомъ дѣлѣ, подобно тому, какъ геометры изъ неподвижнаго, неизмѣннаго, абстрактнаго пространства и движущейся точки построеваютъ всѣ линіи, плоскости, объемы и т. д., Спиноза хочетъ все изъяснить, все вывести, все построить изъ своей одной абстрактной идеи субстанціи. Итакъ, міръ для разума есть единый, цѣльный, и ничто не нарушаетъ его цѣльности—никакая контингенція, ничья свобода, ничья сила и власть, ни человѣческая, ограниченная, ни даже божественная, безконечная, и Спиноза предпочитаетъ отрицать свободу даже своей абсолютной субстанціи, вопреки ея абсолютности, а всѣ человѣческія дѣйствія и даже чувства и страсти, вопреки опыту, разсматривать, какъ гео-

[1]) De intelect. emendatione.

метрическія линіи, плоскости, объемы, тѣла, лишь бы, съ допущеніемъ свободы, не осталось что нибудь въ мірѣ не яснымъ, не прозрачнымъ,—точь въ точь какъ въ древности Елеаты отрицали движеніе чуть ли не главнымъ образомъ на томъ основаніи, что движеніе нарушало бы то единство, котораго требуетъ разумъ.

Противники Спинозы не замедлили указать ему на тѣ пункты, въ которыхъ эта его доктрина опровергается опытомъ и оказывается въ разладѣ съ нравственностію, и заставили его самого перенести вопросъ о свободѣ воли на эту почву. „Противъ моего ученія, говоритъ Спиноза, могутъ возразить многое, и во 1-хъ, что воля простирается дальше разума, такъ какъ будто бы самъ опытъ говоритъ, что для того, чтобъ согласиться на множество другихъ вещей, кромѣ тѣхъ, которыя мы воспринимаемъ, намъ не нужно большей власти или способности соглашаться или не соглашаться, чѣмъ какую мы имѣемъ, между тѣмъ какъ большая способность познанія очень нужна была бы намъ... Я согласенъ, что воля простирается дальше разума, если подъ разумомъ разумѣть только ясныя идеи, но я отрицаю, чтобы воля простиралась дальше разума во всей совокупности идей и воспріятій ясныхъ вмѣстѣ съ неясными. Пусть и правда, что весьма многаго мы не способны воспринимать, но за то, чего мы не воспринимаемъ, того и желать не можемъ. Во 2-хъ, говорятъ, опытъ несомнѣнно ужъ то показываетъ, что мы можемъ задерживать наше сужденіе или согласіе по поводу идей или воспріятій, что подтверждается также и тѣмъ, что ни о комъ не говорится, что онъ обманывается, поскольку воспринимаетъ что нибудь, но лишь поскольку онъ соглашается или не соглашается. Напримѣръ, кто воображаетъ крылатаго коня, тотъ этимъ еще не соглашается, что существуетъ конь съ крыльями. Для этого нуженъ особый актъ, и этотъ актъ есть свободный, а не необходимый. Я согласенъ, что никто не обманывается, поскольку воспринимаетъ, т. е. что образы воображенія въ душѣ сами по себѣ не заключаютъ ошибки,

но я отрицаю, чтобъ сознаніе такого образа не заключало въ себѣ согласія или утвержденія, ибо, когда душа имѣетъ, напр. представленіе крылатаго коня, то оно равносильно признанію коня крылатымъ до тѣхъ поръ, пока не явится какое нибудь представленіе, которое заставитъ ее отрицать крылья у коня. А что наше согласіе или несогласіе въ этомъ и во всѣхъ подобныхъ случаяхъ не зависитъ отъ нашей воли и власти, это доказываютъ наши сновидѣнія, ибо я не допускаю, чтобъ кто нибудь вѣрилъ, что при сновидѣніяхъ онъ имѣетъ свободную власть задерживать сужденіе о томъ, что видитъ во снѣ, или сдѣлать такъ, чтобъ ему не снилось то, что снится, хотя случается, что и во снѣ, какъ намъ кажется, мы не соглашаемся или задерживаемъ сужденіе,—это именно, когда намъ снится, что мы видимъ или видѣли сонъ“ [1]). Так. об. опытъ вовсе не удостовѣряетъ свободы нашихъ согласій и несогласій, и если въ грезахъ мы только мнимъ имѣть свободу, то и не въ грезахъ только мнимъ имѣть ее, въ дѣйствительности же совсѣмъ ея не имѣемъ. Въ 3-хъ, возражаютъ, что, хотя не извѣстно, какимъ въ точности образомъ душа движетъ тѣломъ, однако то уже говоритъ ежедневный опытъ, что тѣло наше лишь тогда, столько и такъ движется, когда, сколько и какъ хочетъ душа, что въ полной власти души какъ молчать, такъ и говорить и все другое производить посредствомъ тѣла. Въ отвѣтъ на это я укажу, съ одной стороны, на то, что въ извѣстныхъ случаяхъ, какъ, напр., во время сна и душа не можетъ дѣйствовать безъ тѣла, а съ другой на то, что люди, какъ говоритъ опытъ, столь же мало власти имѣютъ даже надъ своимъ языкомъ, какъ и надъ своими сильными позывами. Поэтому многіе думаютъ, что мы дѣлаемъ свободно только то, чего не сильно желаемъ, такъ какъ тутъ позывъ можетъ быть ослабленъ и побѣжденъ идеею какой нибудь другой вещи, которая переведетъ на себя наше желаніе, и если бы они не знали изъ опыта же, что мы дѣлаемъ многое, въ

[1]) Pars II. schol. ad prop. 49.

чемъ послѣ раскаеваемся, и что мы часто, движимые сильными аффектами въ разныя стороны, видимъ и одобряемъ лучшее, а дѣлаемъ худшее, то имъ ничто не мѣшало бы думать, что мы во всемъ дѣйствуемъ также свободно, какъ намъ это кажется. Между тѣмъ въ иныхъ случаяхъ ложность этого „кажется“ яснѣе дневнаго свѣта. Такъ, ребенку кажется, что онъ по своей волѣ хочетъ молока, выведенному изъ себя мальчику кажется, что онъ добровольно жаждетъ мести обидчику, а трусу мнится, что онъ по своей охотѣ бѣжитъ отъ опасности. Точно также пьяному кажется, что онъ добровольно наболталъ много такого, что потомъ всячески хотѣлось бы ему взять назадъ, или мальчишкѣ, пустомелѣ, помѣшанному тоже мнится, что они говорятъ, или иное дѣлаютъ по свободному желанію, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ всѣ они не могутъ сдержать своего порыва то или другое высказать, такимъ или инымъ дѣломъ выразить этотъ порывъ. Такимъ-го об. самъ опытъ не менѣе ясно, чѣмъ разумъ, учитъ, что люди только потому считаютъ себя свободными, что сознаютъ только свои дѣйствія, а причинъ, которыми они вызываются, не знаютъ, какъ не знаютъ и того, что рѣшенія души суть не что иное, какъ сами эти порывы или позывы, которые бываютъ различны смотря по различному состоянію тѣла, ибо мы всегда рѣшаемъ такое или иное дѣйствіе сообразно болѣе сильному аффекту данной минуты, тѣже, которые волнуются противоположными, одинаково сильными аффектами, обыкновенно сами не знаютъ, чего больше желаютъ, а тѣ, у которыхъ не бываетъ никакого аффекта, движутся туда и сюда то тѣмъ, то другимъ легкимъ импульсомъ. Да и не надъ языкомъ только, или другимъ органомъ тѣла, дѣйствующимъ по силѣ того или другого аффекта, душа не имѣетъ никакой власти; она не имѣетъ власти также и надъ тѣми дѣйствіями, которыя, какъ намъ кажетса, могутъ обходиться безъ тѣла, какъ, напр., вовсе не во власти души ни вспомнить, что ею забыто, ни забыть то, что слишкомъ глубоко врѣзывается въ ея сознаніе. Итакъ, тѣ, которые думаютъ, что они говорятъ, молчатъ, то или другое дѣлаютъ, по свободному рѣшенію души, просто гре-

зятъ съ открытыми глазами“ [1]). Так. об. наша вѣра въ свободу проистекаетъ не изъ свидѣтельства опыта, а единственно изъ нашего незнанія причинъ, заставляющихъ насъ дѣйствовать: мы сознаемъ всегда стремленіе своей души къ дѣйствію—ту особую форму желанія, которая составляетъ саму сущность нашей детерминированной природы [2]); затѣмъ желаемое дѣйствіе совершается такъ, что мы не видимъ никакой посторонней причины между желаніемъ и дѣйствіемъ и натурально чувствуемъ только себя совершителями дѣйствія или, что тоже, считаемъ себя свободными. Но это мнѣніе, сколько естественно, столько же и ошибочно,—и наоборотъ. Вѣдь падающій камень, напр., увлекается въ своемъ движеніи уже несомнѣнно необходимостію—именно по силѣ и по законамъ тяжести, а между тѣмъ, писалъ Спиноза какому-то анониму, „прошу васъ вообразить, что этотъ камень—продолжая двигаться, способенъ мыслить и сознаетъ, что онъ употребляетъ собственныя усилія для продолженія движенія. Легко понять, что, имѣя живое сознаніе собственныхъ усилій и не будучи индифферентенъ къ движенію, т. е. желая его, онъ вообразитъ себя совершенно—свободнымъ и будетъ убѣжденъ, что, кромѣ его свободной воли, нѣтъ никакой другой посторонней причины, отъ которой произошло и которою продолжается его движеніе. Вотъ гдѣ лежитъ источникъ вѣры въ ту свободу, которою такъ кичатся люди“ [3]).

Возражали также Спинозѣ и во имя, или съ точки зрѣнія морали. Такъ, Ольбенбургъ[4]) и Блейенбергъ [5]), оба согласно, поставляли ему на видъ, что, отнимая у человѣка свободу воли, онъ тѣмъ самымъ снимаетъ съ человѣка всякую отвѣтственность за свои поступки, и дѣлаетъ ихъ совершенно одинаковыми или безразличными въ отношеніи къ добру и злу. На возраженіе въ такомъ общемъ видѣ у Спинозы имѣлся готовый отвѣтъ въ Этикѣ такого смысла: „на-

---

[1]) Pars III prop. 2 et schol. Conf Pars. I app. Pars II schol. ad prop. 35.
[2]) Pars III app.
[3]) Epist 29.
[4]) Epist. 15.
[5]) Epist. 16.

противъ, еслибы люди рождались свободными, т. е. способными дѣйствовать только по яснымъ идеямъ разума, то не было бы никакого зла и не могло бы возникнуть самаго понятія о злѣ, какъ равно не было бы самаго понятія о добрѣ, еслибы люди дѣйствовали только по силѣ своихъ аффектовъ; но человѣческіе поступки не безразличны въ отношеніи добра и зла, но одни хороши, а другіе дурны именно потому, что они не свободны, но совершаются одни по силѣ ясныхъ, другіе по силѣ смутныхъ идей, или аффектовъ“ [1]). Что же касается вмѣняемости или отвѣтственности, то она возможна и есть, строго говоря, только на почвѣ гражданской, а не на чисто-моральной. Въ естественномъ состояніи людей не можетъ быть грѣха и преступленія, а являются они уже въ гражданственномъ состояніи, гдѣ, по общему соглашенію, опредѣляется, что добро и что зло, что правда, что несправедливость и обида, тутъ-то и вмѣняется въ заслугу повиновеніе закону, и въ преступленіе—неповиновеніе [2]). Но, частнѣе, ему вотъ какъ возражали: „если, писалъ Ольденбургъ, мы по своимъ дѣйствіямъ нравственнымъ и физическимъ находимся во власти Божіей точно также, какъ глина въ рукахъ горшечника, то по какому праву, спрашиваю я васъ, можно обвинять человѣка за то, что онъ поступилъ такъ то, когда ему абсолютно не возможно было поступить иначе?“. „Такъ какъ по вашему, прибавлялъ Блейенбергъ, Богъ есть единственная причина всѣхъ событій, то необходимо слѣдуетъ, или что нѣтъ никакого зла въ мірѣ, никакого зла въ дѣйствіяхъ человѣческой воли, или что это зло производитъ непосредственно самъ Богъ“. На эти возраженія Спиноза отвѣчаетъ ссылкою на тѣ положенія своей этики, по смыслу которыхъ зло представляетъ собою не реальность какую нибудь, а простое ограниченіе, недостатокъ реальности и совершенства [3]). Если взять для примѣра, хотя бы грѣхопаденіе первыхъ людей, то при ближайшемъ анализѣ окажется, что ихъ рѣ-

[1]) Pars. IV, prop. 64. 68.

[2]) Pars. IV, schol. 2 ad prop. 37.

[3]) Pars I, append. Pars II, prop.35.

шимость согрѣшить, или ихъ воля, детерминированная влеченіемъ къ грѣху, содержитъ въ себѣ какъ разъ столько совершенства, сколько выражаетъ реальности [1]). Ктому жъ, наши понятія добра и зла относительны: мы хвалимъ въ другихъ то, что въ себѣ самихъ порицаемъ, и наоборотъ, мы осуждаемъ ревность у людей и удивляемся ей въ голубяхъ, войны людскія для насъ кажутся выраженіемъ жестокости, но борьба, которую ведутъ между собою разныя животныя, кажется намъ выраженіемъ силы и совершенства. Поэтому нисколько не будетъ противнымъ истинѣ сказать, что зла въ мірѣ никакого нѣтъ, и что „нечестивые тоже на свой ладъ творятъ, или выражаютъ волю Божію, хотя это вовсе не значитъ, что они не хуже праведныхъ или что могутъ даже идти въ сравненіе съ ними“ [2]). Въ самомъ дѣлѣ, различныя существа природы представляютъ различныя ступени бытія или совершенства, одни имѣютъ большую, другія меньшую цѣну, почему и между людьми совершенно справедливо одни заслуживаютъ уваженія, а другіе презрѣнія. Но и эти послѣдніе не имѣютъ никакого основанія жаловаться и роптать на Бога: если было бы нелѣпо, чтобъ кругъ сталъ роптать на то, что Богъ не далъ ему свойствъ шара, или ребенокъ, разшибшійся о камень,—на то, что Богъ не далъ ему тѣла еще болѣе твердаго, чѣмъ камень, то не менѣе странно было бы и то, если бы люди стали роптать на Бога за то, что ихъ слабая душа не имѣетъ ни достаточной силы, ни истиннаго сознанія, ни любви къ Богу, и что вслѣдствіе всего этого они не могутъ ни обуздывать, ни даже умѣрять своихъ страстей и похотей [3]). Такимъ образомъ каждый изъ людей есть то, чѣмъ онъ можетъ быть, и чего хочетъ его природа, которая, въ свою очередь, есть необходимое послѣдствіе универсальнаго порядка. Но, развѣ изъ этого слѣдуетъ, что награды и наказанія излишни и не дѣйственны, что первыя не способны поощрять къ добродѣтели, а послѣд-

[1]) Epist. 17.
[2]) Epist 17.
[3]) Epist. 12.

нія—отвращать или удерживать отъ порока? Вовсе нѣтъ. Свободны ли наши дѣйствія или необходимы, не все ли равно, руководитъ ими надежда и страхъ? И то благо, которое вытекаетъ изъ добродѣтели и любви къ Богу, развѣ болѣе желательно и цѣнно въ томъ случаѣ, если Богъ даетъ его въ качествѣ судіи, чѣмъ въ томъ, когда оно вытекаетъ необходимо изъ самой природы Бога? Равнымъ образомъ и то зло, которое вытекаетъ изъ нашихъ дурныхъ дѣйствій, развѣ менѣе велико и страшно оттого только, что вытекаетъ необходимо? Итакъ, совсѣмъ несправедливо укоряютъ мою доктрину въ томъ, будто въ ней нѣтъ мѣста ни для правилъ и предписаній нравственныхъ, ни для надежды наградъ и страха наказаній“ [1]). Но, понятно, что тутъ, какъ награда не есть возданіе, слѣдуемое по праву заслугѣ, такъ наказаніе не есть удовлетвореніе нарушенной правды соотвѣтственною карою, а есть лишь неизбѣжное естественное послѣдствіе нашихъ дѣйствій и ничего болѣе: „вы говорите, писалъ Спиноза Ольденбургу, что, если впадаютъ въ грѣхи по необходимости своей природы, то они во всѣхъ случаяхъ заслуживаютъ извиненія, но не выражаете прямо, какое именно заключеніе изъ этого желаете вывесть,—то ли, что Богъ въ такомъ разѣ не можетъ гнѣваться на насъ, или то, что всѣ люди одинаково достойны блаженства, т. е. познанія и любви Божіей. Въ первомъ случаѣ я вполнѣ согласенъ, что Богъ не гнѣвается, такъ какъ все совершается согласно съ Его опредѣленіями, но я рѣшительно отрицаю, будто отсюда слѣдуетъ, что всѣ люди должны быть блаженны, потому что они могутъ быть вполнѣ извиняемы и, не смотря на это, могутъ не быть блаженными и страдать всячески. Коню, напр., вполнѣ извинительно, что онъ конь, а не человѣкъ; но это нисколько не препятствуетъ тому, чтобъ онъ оставался конемъ безъ малѣйшей возможности когда либо стать человѣкомъ, еще болѣе извинителенъ тотъ, которому собака своимъ укушеніемъ передала бѣшенство, но это ни-

[1]) Epist. 23.

сколько не препятствуетъ ему самому впасть въ бѣшенство, а другимъ—такъ или иначе съ нимъ покончить“ [1]).

Въ этихъ отвѣтахъ на возраженія Спиноза является еще болѣе безпощаднымъ противъ мнящаго себя властнымъ и свободнымъ человѣка, чѣмъ въ своей общей доктринѣ. Онъ какъ-будто находитъ удовольствіе доводить до конца всѣ послѣдствія ея, чтобъ унизить человѣка предъ лицомъ природы, маленькую часть предъ необъятнымъ цѣлымъ, и какъ будто дышетъ гнѣвомъ и прещеніемъ противъ той нелѣпой свободы, которая вздумала бы гдѣ либо разорвать плотную ткань его дедукціи, какъ будто боясь, что отъ этого можетъ рушиться вся его вселенная. Онъ не можетъ выносить и мысли, чтобъ человѣкъ дерзалъ притязать на власть и силу измѣнять что либо въ установленномъ порядкѣ вещей, или даже только могъ находить въ этомъ порядкѣ что либо дурнымъ: все, что происходитъ, необходимо, а все необходимое потому и необходимо, что оно въ своемъ родѣ хорошо и совершенно. Если у Декарта и Малебранша было не мало колебаній и уступокъ вѣрѣ въ свободу человѣка, то у Спинозы нѣтъ уже и слѣдовъ ничего подобнаго: не связываемый ни религіозной догмой, ни традиціей, ни принадлежностію къ какой нибудь философской школѣ, онъ философствуетъ только отъ себя и для себя и не боится своихъ мыслей; онъ вовсе не прибѣгаетъ къ той легкой паутинной ткани всякихъ недомолвокъ, уступокъ, полуутвержденій, полуотрицаній, какою болѣе боязливые обыкновенно прикрываютъ нежелательныя слѣдствія, вытекающія изъ ихъ системы, напротивъ—„съ неуклонною послѣдовательностію выводитъ и съ совершенною откровенностію и ясностію излагаетъ всѣ послѣдствія своего принципа, употребляя для этого сложный аппаратъ дефиниціи, аксіомъ, пропозиціи, аргументовъ, королларіевъ, схолій и т. п., которыя своею голою и сухою механическою конструкціей навѣваютъ чувство холодной мертвенности и заставляютъ думать, что тутъ какъ будто и въ са-

[1]) Epist. 12.

момъ дѣлѣ рѣчь идетъ и не о живомъ Богѣ и не о живой природѣ и о живомъ человѣкѣ, но о чемъ то не болѣе живомъ, какъ геометрическія линіи, плоскости, объемы тѣла. Но какое ему дѣло до того трепета и страха, который будетъ испытывать человѣческая слабость въ присутствіи вѣчной и безконечной истины? Онъ знаетъ истину; и хотя самъ не чуждъ благоговѣйнаго трепета предъ нею, но онъ ее исповѣдуетъ такою, какова она есть или какою онъ ее знаетъ. Система Спинозы есть единственная въ своемъ родѣ система самаго строгаго, полнаго и всесторонняго детерминизма, можно сказать даже, нецесситаризма метафизическаго и вмѣстѣ физическаго.

Однакожъ нельзя сказать, что система Спинозы не подаетъ человѣку никакого утѣшенія, никакой надежды на свободу. Послѣдняя часть его этики, озаглавленная „de potentia intellectus, seu de libertate humana, о власти разума, или о свободѣ человѣческой“ имѣетъ задачею не только вызвать такую надежду, но и показать путь, какимъ должна быть достигаема возможная и желательная свобода. Совсѣмъ свободною наша воля ни въ какомъ случаѣ быть не можетъ, а непремѣнно должна находиться подъ такою или иною властію. Но совсѣмъ въ иномъ положеніи бываетъ воля, когда находится подъ властію низшихъ похотей и страстей, и совсѣмъ иное, когда она находится подъ властію разума, ибо перваго рода власть есть физическая, принудительная, а второго рода—духовная, руководительная, и, тогда какъ въ первомъ случаѣ состояніе воли есть состояніе чистаго рабства, въ послѣднемъ оно есть состояніе простого подчиненія, повиновенія. На этомъ основаніи, говоритъ Спиноза, и я называю свободнымъ того, кто руководится только разумомъ, или только ясными и полными идеями его [1]). Вопросъ только въ томъ, какъ достигнуть того, чтобъ руководителемъ нашимъ былъ только разумъ съ его полными и ясными идеями? „Отчасти истинное познаніе и само по себѣ даетъ намъ силу надъ аффектами, именно въ томъ

[1]) P. IV argum. ad prop. 68.

случаѣ, когда оно содержитъ въ себѣ убѣжденіе, что вещи необходимы, и что никакое событіе не есть такое, которое могло или можетъ не случиться. Это подтверждаетъ и опытъ, ибо мы видимъ, что, напр., печаль, по поводу потери какого нибудь добра ослабѣваетъ, какъ только потерявшій убѣдится въ томъ, что эта потеря была неизбѣжна. Или,— никто не жалѣетъ о ребенкѣ, что онъ долго не умѣетъ говорить, ходить, разсуждать, именно вслѣдствіе убѣжденія, что иначе и быть не можетъ. Поэтому, чѣмъ тверже и шире у человѣка такое познаніе или убѣжденіе, тѣмъ большую онъ имѣетъ силу противъ аффектовъ и тѣмъ меньше страдаетъ отъ нихъ“ [1]). Впрочемъ, познаніе, даже истинное не само по себѣ, въ силу одной своей истины, даетъ намъ власть надъ аффектами, но лишь на сколько изъ него истекаетъ аффектъ высшаго порядка и большей силы, способно ослабить, или даже совсѣмъ вытѣснить аффекты низшаго порядка [2]). Но если даже неполная или ложная идея всегда вызываетъ въ насъ аффектъ вслѣдствіе того, что указываетъ собою на такое или иное мнимое благо, влекущее насъ къ себѣ, то тѣмъ болѣе должна обладать этою способностію всякая полная и истинная идея и тѣмъ больше, чѣмъ она полнѣе и истиннѣе, и вмѣстѣ чѣмъ на большее благо—она указываетъ. Поелику же въ ряду идей самая основная и найвысшая, самая полная, истинная, ясная есть идея Бога [3]), то она же указываетъ собою на самое высшее и безусловное благо. По этой-то причинѣ „уже одно познаніе Бога составляетъ для души и ея высшую добродѣтель и ея высшее благо“ [4]). Но чѣмъ большее благо, указываемое идеей, тѣмъ болѣе сильное влеченіе должно возникать у насъ къ этому благу, или тѣмъ болѣе сильный и постоянный аффектъ. Поэтому, идея Бога должна необходимо вызывать въ насъ самый сильный и глубокій аф-

---

[1]) P. V prop. 6 cum. schol.
[2]) P. IV prop. 14.
[3]) P. V. Argum. ad prop. 18.
[4]) P. IV. prop. 28.

фектъ интеллектуальной любви къ Богу—любви, способной занять всю душу, постоянной и не способной превратиться въ свою противоположность [1]), и эта любовь тѣмъ болѣе должна возрастать и крѣпнуть въ насъ, чѣмъ болѣе ясно мы будемъ понимать при ней всѣ свои другіе низшіе аффекты, потому что во свѣтѣ ея откроется вся ихъ ложность, тщета и ничтожность, а отъ этого само собою исчезнетъ мало по малу вся привлекательность и вся сила ихъ [2]). Если къ этому еще прибавить, что эта интеллектуальная любовь къ Богу нашей души есть въ сущности любовь Бога къ самому себѣ чрезъ посредство нашей души, или есть часть той безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя въ безконечномъ множествѣ душъ, то станетъ вполнѣ понятнымъ, почему и какъ именно въ этой любви лежитъ и источникъ нашего самаго высшаго и полнаго блаженства, и источникъ нашего спасенія, или свободы [3]). Блаженство это не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся имъ, что сдерживаемъ наши похоти, а напротивъ мы настолько и способны сдерживать наши похоти, насколько наслаждаемся имъ, ибо чѣмъ болѣе душа наслаждается этою божественною любовію, или блаженствомъ, тѣмъ болѣе ясное и полное знаніе она пріобрѣтаетъ, т. е. тѣмъ болѣе интеллектуально-дѣятельною, тѣмъ менѣе страдательною она становится, или, что тоже, тѣмъ менѣе страдаетъ отъ дурныхъ аффектовъ, тѣмъ большую развиваетъ въ себѣ силу и способность обуздывать всѣ низшія похоти [4]). Когда же духъ нашъ, воспламеняемый этою интеллектуальною блаженною любовію, озаряется вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтомъ новаго высшаго знанія вещей съ точки зрѣнія вѣчной, божественной необходимости, тогда онъ и самъ со всею своею жизнію, со всѣми своими дѣйствіями и страданіями является себѣ какъ необходимое и незамѣнимое, имѣю-

---

[1]) P. V. prop. 16. 18.
[2]) P. V. prop. 15.
[3]) P. V. prop. 36.
[4]) Eth. pars V, prop. et argum. 42.

щее вѣчную цѣну, звено въ цѣпи вещей и событій,—и это сознаніе, въ свою очередь, сколько увеличиваетъ его блаженный покой, столько же возвышаетъ и укрѣпляетъ его нравственную свободу [1]). Изъ этого видно, заключаетъ Спиноза, что̀ въ состояніи сдѣлать изъ себя мудрый и насколько онъ сильнѣе невѣжды, руководящагося только похотью. Если указанный мною путь къ свободѣ и труденъ, то все же можно его найти и можно имъ идти. Но, должно быть, и въ самомъ дѣлѣ не легко то, что такъ рѣдко находятъ, ибо если бы спасеніе достигалось легко безъ особеннаго труда, то чѣмъ можно было бы объяснить то, что почти всѣ нерадѣютъ о немъ? Но все прекрасное столь же трудно, какъ и рѣдко— omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt [2]). И это тоже, конечно, есть детерминизмъ, но детерминизмъ не метафизическій и физическій, а психологическій—интеллектуальный и моральный—предвѣстникъ Лейбницевскаго детерминизма.

---

[1]) Eth. pars II prop. 23 cum. schol. Conf. Pars V prop. 3 et 18 cum schol.

[2]) Eth. pars V achol. ad prop. 42.

ГЛАВА 4-я.

Лейбницъ.

Новый принципъ мышленія и познанія (principium rationis sufficientis). Душа, какъ самостоятельная и самодѣятельная сущность. Критика свободы индифференціи. Непрерывность и внутренняя связность психическихъ дѣятельностей. Влеченіе къ благу; блага чувственныя и духовныя. Мотивы и ихъ сила. Условія свободы—разумъ и произвольность. Контингенція и ея отличіе отъ необходимости. Зависимость человѣка отъ Бога. Идеальный характеръ контингенціи. Моральная необходимость.

„Спиноза отвергъ свободу и контингенцію вслѣдствіе того убѣжденія, что существующее и бывающее есть единственно возможное, ибо при такомъ только предположеніи можно утверждать, что все происходитъ и бываетъ съ чисто-геометрическою, голою необходимостію“ [1]). Давая такое сужденіе о философіи Спинозы, Лейбницъ пытается провести глубокую грань между этою и своею собственною философіею. Спиноза выводилъ необходимость изъ самой природы безконечной субстанціи при помощи принципа тожества и противорѣчія; вся его система была построена дедуктивно, исключительно только по одному этому принципу. Лейбницъ не считаетъ одного этого принципа вполнѣ достаточнымъ для собственной системы и присоединяетъ къ нему еще принципъ довлѣющаго или опредѣляющаго основанія (principium rationis sufficientis sive determinantis), меж-

[1]) Leibnitz, Theodicée. Par. 11. § 371.

ду прочимъ и въ томъ соображеніи, что, если принципъ тождества или противорѣчія самъ по себѣ способенъ вести только „къ чисто-геометрической, голой, необходимой и невыносимой необходимости“, то этотъ новый принципъ можетъ „дать средства, если не совсѣмъ уничтожить, то покрайней мѣрѣ значительно ослабить“ эту необходимость. Такимъ образомъ, Лейбницъ уже въ силу одного своего новаго, гносеологическаго принципа, обѣщаетъ съ своей стороны болѣе благопріятное отношеніе къ человѣческой свободѣ, чѣмъ Спиноза. Но еще больше заставляетъ ожидать отъ него этого его особое понятіе о душѣ человѣческой, какъ о самостоятельной субстанціи, какъ бы объ энтелехіи или энергіи, непрерывно дѣйствующей своею собственною силою изъ себя и для себя. Въ этомъ пунктѣ Лейбницъ явно возвышается и надъ формализмомъ Спинозы и надъ механизмомъ Декарта: онъ видитъ въ душѣ нѣчто большее, чѣмъ одно абсолютное голое мышленіе, нѣчто такое, что гораздо болѣе выражаетъ природу субстанціи, именно,—бьющую ключемъ энергію, живую стремительность самораскрытія; душа для него не есть только преемственная смѣна перцепцій, представленій, мыслей, но также и непрерывная чреда желаній, влеченій, усилій. Въ добавокъ къ этому, души у Лейбница совершенно независимы другъ отъ друга и отъ всего внѣшняго міра: ни одна изъ нихъ, согласно съ principio indiscernabilium, не похожа совершенно на другую, такъ какъ каждая имѣетъ ей одной свойственныя комбинаціи перцепцій и идей, видитъ и отражаетъ въ себѣ вещи съ своей собственной точки зрѣнія, имѣетъ свои особыя склонности и стремленія и опредѣляется къ дѣятельности согласно съ своей собственной исторіей и съ своими собственными законами. Послѣ всего этого, можно и не удивляться тому, что Лейбницъ, вмѣсто того, чтобъ негодовать, какъ Спиноза, на людей за то, что они, гордясь своею свободою, тѣмъ самымъ претендуютъ составлять изъ себя особую имперію въ имперіи божественнаго необходимаго и неизмѣннаго міропорядка,—напротивъ прямо и формально признаетъ, что каждая субстанція или душа eo ipso есть какъ бы имперія

въ имперіи, хотя въ то же время дѣятельность каждой субстанціи въ каждый моментъ согласуется съ дѣятельностію всѣхъ остальныхъ. Однако, попытаемся проникнуть глубже въ доктрину Лейбница, присмотрѣться къ ея строенію поближе, чтобъ имѣть возможность съ точностію опредѣлить природу и объемъ той независимости, самовластности или свободы, которую онъ усвояетъ своимъ субстанціямъ, или душамъ.

Прежде всего,—свободу въ смыслѣ чистой индифференціи Лейбницъ отвергаетъ не менѣе рѣшительно, чѣмъ Малебраншъ и Спиноза. Такой индифференціи никогда не бываетъ въ дѣйствительности, да она и невозможна. На самомъ дѣлѣ мы никогда не бываемъ на столько индифферентны къ двумъ дѣйствіямъ, чтобъ для насъ совершенно безразлично было то ли, или другое изъ нихъ для себя избрать; напротивъ, всегда тутъ должно предполагать нѣчто, наклоняющее нашу волю въ одну сторону больше, чѣмъ въ другую,—должно предполагать вотъ почему. Каждое психическое состояніе данной минуты есть слѣдствіе цѣлаго предъидущихъ состояній, и въ свою очередь само становится звеномъ, обусловливающимъ рядъ будущихъ состояній. Но не всегда, напротивъ очень рѣдко сознается нами ясно дѣйствіе тѣхъ или другихъ звеньевъ предъидущаго ряда, и вотъ почему намъ очень часто кажется, что мы бываемъ совсѣмъ индифферентны по отношенію къ тому или другому дѣйствію, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ въ насъ дѣйствуетъ, нами движетъ цѣлая масса мотивовъ въ видѣ смутныхъ, темныхъ перцепцій, стимулирующихъ желаніе и волю всегда больше въ одну сторону, чѣмъ въ другую; очевидно, что только отсутствіе яснаго сознанія объ этихъ мотивахъ даетъ намъ нашу мнимую индифференцію. Наша душевная жизнь, въ самомъ дѣлѣ, представляетъ двѣ области—область дня и полнаго свѣта, гдѣ мы ясно и отчетливо видимъ все—не только наши желанія и дѣйствія, но также и основанія, почему мы этого именно желаемъ, такъ именно поступаемъ, и область сумрака, ночной темноты, гдѣ мы ничего ясно различать не можемъ, и вслѣдствіе этого склонны ошибочно

думать, что тутъ ничего и нѣтъ. Между тѣмъ, и въ душѣ нѣтъ и не можетъ быть пустоты, какъ нѣтъ ея въ природѣ; всегда въ ней есть большая или меньшая сумма такихъ или иныхъ смутныхъ, слабыхъ перцепцій, такъ сказать, въ скрытомъ состояніи, и этимъ обусловливается наша психическая непрерывность, этимъ наполняются кажущіеся намъ пустыми промежутки между состояніями, ясно и отчетливо сознаваемыми. Поэтому, когда мы рефлектируемъ надъ своими дѣйствіями, когда стараемся дать себѣ въ нихъ отчетъ, мы обыкновенно раньше или позже находимъ то или другое основаніе, которое склонило насъ именно на ту сторону, которую мы избрали. Допустить же, что иногда такого основанія совсѣмъ не бываетъ, значило бы съ тѣмъ вмѣстѣ и отрицать въ этомъ самомъ случаѣ дѣйствительность и возможность выбора, такъ какъ избирать не что иное значитъ, какъ становиться на сторону одного изъ нѣсколькихъ основаній, или такъ какъ избраніе, т. е. предпочтеніе по самому существу и понятію своему есть предпочтеніе того, что признало его заслуживающимъ, слѣдовательно никоимъ образомъ не можетъ осуществиться безъ резона, или принципа. А если въ разсматриваемомъ случаѣ не возможенъ выборъ, то не возможна и воля, такъ какъ и сущность воли въ томъ состоитъ, что она одного хочетъ больше, чѣмъ другаго; воля же безъ всякихъ мотивовъ и основаній, т. е. безъ разума была бы чистымъ случаемъ эпикурейцевъ[1]). Итакъ, мы никогда не бываемъ и не можемъ быть въ состояніи полной индифференціи, потому что никогда не бываетъ въ нашей душѣ и не можетъ быть совершеннаго равновѣсія мотивовъ. Буридановская[2]) гипотеза ослицы, сто-

---

[1]) 4 Ecrit. contre Clarke. Ed. Janet t. II p. 635.

[2]) У насъ уже два раза упоминалась эта Буридановская гипотеза (въ заключеніи обозрѣнія схоластики стр. 89 и отъ лица Спинозы), а между тѣмъ въ сочиненіяхъ самого Буридана нигдѣ не оказывается этой пресловутой ослицы. Вѣроятнѣе всего, что свѣдѣніе о ней до Спинозы и Лейбница дошло путемъ традиціи, первымъ виновникомъ которой былъ кто-либо, знавшій и слышавшій самого Буридана. Несомнѣнно одно,—что не Буриданъ первый придумалъ

ящей среди двухъ луговъ на совершенно равномъ разстояніи отъ обоихъ и долженствующей умереть отъ голода при отсутствіи воли, которая бы своею силою наклонила живое существо въ одну сторону больше, чѣмъ въ другую и прекратила бы это состояніе индифференціи,—„есть чистая фикція, не могущая осуществиться во вселенной, въ порядкѣ природы, ибо нельзя же допустить, чтобъ прямая линія, проходящая вдоль ослицы и всю вселенную направо и налѣво отъ нея дѣлила на такія двѣ части, которыя бы были совершенно равны, такъ какъ ни части вселенной по ту и другую сторону этой линіи, ни даже органы и части самого животнаго не могутъ быть абсолютно равными во всѣхъ отношеніяхъ. Поэтому-то и въ самой ослицѣ и во вселенной найдется много такого, что намъ, пожалуй, и неизвѣстно, но что непремѣнно направить глаза и ноги ослицы на одну, а не на другую сторону“ [1]). Тѣмъ болѣе человѣкъ не можетъ быть со-

---

ее. Шопенгауеръ въ своемъ трактатѣ о свободѣ воли (глава 3-я) говоритъ: „этотъ примѣръ ослицы гораздо древнѣе Буридана, ибо встрѣчается у Данта, который, говоря не объ ослахъ, а людяхъ, начинаетъ 4-го книгу своего Рая такимъ терцетомъ: между двумя яствами, равно къ себѣ влекущими, находясь на равномъ отъ нихъ разстояніи, человѣкъ свободно колеблется и умираетъ прежде, чѣмъ вкуситъ одного изъ нихъ. Но онъ гораздо древнѣе даже Данта, ибо уже Аристотель выразилъ ту же мысль (de Coelo II, 13). По поводу того мнѣнія Анаксимандра, что земля неподвижна по той причинѣ, что находясь на равномъ разстояніи отъ всѣхъ границъ пространства и имѣя къ каждой изъ нихъ одинаковое стремленіе, не можетъ имѣть наклона ни въ какую сторону преимущественно предъ всѣми остальными, но находится въ равновѣсіи, или въ покоѣ. Тутъ, по словамъ Аристотеля, допускается и доказывается изъ основанія похожаго на то, по которому будтобы неизбѣжна неподвижность голодающаго и жаждущаго въ томъ случаѣ, когда то, что можетъ удовлетворить голодъ и жажду, находится по одну и по другую сторону отъ него на совершенно-равномъ разстояніи (ὥσπερ ὁ λόγος... καί τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μέν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐνδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος... καὶ γάρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον...). Очевидно, что въ философскихъ школахъ даже ранѣе Аристотеля бывала рѣчь о свободѣ въ видѣ индифференціи, и что эта индифференція въ существѣ представляема была такъ же, какъ ее представляетъ образъ Буриданової ослицы.

[1]) Theodic. 1 § 49. Ed. Janet t. II. p. 133.

вершенно индифферентнымъ по отношенію къ двумъ дѣйствіямъ, потому что для этого нужно было бы, чтобъ они были actiones indiscernibiles—были сходны до неразличимости, до тождества, т. е. были не двумя, а однимъ дѣйствіемъ. Гипотеза индифференціи или равновѣсія, слѣдовательно, есть чистая невозможность и нелѣпость, такъ какъ, по смыслу ея, человѣкъ долженъ выбирать между такими двумя дѣйствіями, которыя на самомъ дѣлѣ составляютъ одно дѣйствіе. Но, пусть и такъ,—пусть выборъ возможенъ только между такими дѣйствіями, которыя различны,—почему же нельзя допустить, что два дѣйствія, будучи различными и даже противоположными, не могутъ именно въ силу своей необходимости, при равной съ обѣихъ сторонъ инклинаціи, произвести реальнаго равновѣсія въ душѣ, подобно тому, какъ это дѣлаютъ двѣ гири равнаго вѣса, положенныя на вѣсовыя чашки? И это, по мнѣнію Лейбница, невозможно, потому что равновѣсіе двухъ вѣсовыхъ чашекъ устанавливается лишь благодаря тому обстоятельству, что давленіе двухъ равныхъ гирь на обѣихъ чашкахъ одновременно отражается, между тѣмъ какъ такая одновременность или совмѣстность равныхъ и противоположныхъ инклинацій въ душѣ не возможна, такъ какъ психическіе феномены не стоятъ на мѣстѣ въ пространствѣ, а текутъ, смѣняя другъ друга. Все, что можно допустить въ этомъ случаѣ, такъ это то, что душа тутъ будетъ нѣкоторое время колебаться то въ ту, то въ другую сторону и все это время у нея раздѣлится поровну между наклоненіями въ одну сторону и наклоненіями въ другую; но понятно, что это колебаніе есть уже нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ чистая индифференція или совершенный покой равновѣсія.

Впрочемъ, даже въ гипотезѣ равновѣсія выборъ оказывается невозможнымъ, или точнѣе,—допущеніе его несовмѣстимо съ закономъ достаточнаго основанія. Выборъ между двумя дѣйствіями совершенно индифферентными былъ бы событіемъ непонятнымъ и неизъяснимымъ, потому что представлялъ бы собою такое событіе, для котораго нѣтъ

совсѣмъ никакого основанія, повода или причины. Понятно, что, еслибы въ такомъ разѣ и дѣйствительно наступило полное равновѣсіе въ душѣ, вслѣдствіе полнаго равенства двухъ инклинацій, то оно могло бы быть нарушено и побѣждено неиначе, какъ подъ тѣмъ условіемъ, еслибы душа сама изъ себя своею собственною силою произвела причину своей детерминаціи. Но душа ничего не можетъ производить, кромѣ такого ряда состояній, въ которомъ каждое послѣдующее обусловливается каждымъ предъидущимъ, и сказать, что она сама была причиною своей детерминаціи въ такомъ то дѣйствіи, не что иное значитъ, какъ признать, что она имѣла въ себѣ, хотя бы только въ скрытомъ, безсознательномъ видѣ, такое или иное влеченіе, стремленіе, которое и дало перевѣсъ избранному дѣйствію; а это въ свою очередь значитъ признать, что индифференція тутъ была мнимая, а не дѣйствительная, и что предпочтеніе тутъ имѣло для себя свое достаточное основаніе. Но произвести сама что либо новое, какую либо новую причину душа не можетъ, ибо это было бы истиннымъ твореніемъ, которое возможно только для одного Бога: „есть чудеса, которыя превосходятъ всѣ естественныя силы и которыя возможны для одного Бога,—таково прежде всего чудо творенія и уничтоженія“ [1]).

Итакъ, въ душѣ нашей всегда есть такое или иное опредѣляющее основаніе для каждаго ея выбора, „и если не ангелъ, то Богъ всегда можетъ усмотрѣть, какая именно причина или какой инклинирующій мотивъ склонилъ человѣка къ такому-то, а не къ другому дѣйствію. А что такое инклинирующее основаніе нами весьма часто не сознается ясно, а иногда даже при усиліи не можетъ быть найдено, то этому можно и не удивляться, если принять во вниманіе, что сцѣпленіе причинъ въ психической жизни иногда бываетъ очень сложно и идетъ всегда очень далеко“ [2]). Къ этой

---

[1]) 4 Ecrit. centre Clarke. Ed. Janet. t. II. p. 640.

[2]) Theodic. part. 1. § 49 Ed. Janet. t. 11. p. 134.

рѣшительной критикѣ мнимой свободы индифференціи Лейбницъ присоединяетъ критику доказательства свободы изъ сознанія, или изъ свидѣтельства внутренняго чувства. Строго говоря, разсуждаетъ онъ, у насъ нѣтъ и не можетъ быть яснаго, отчетливаго сознанія независимости, свободы, а если и есть нѣчто подобное, принимаемое нами за такое сознаніе, то оно именно есть слѣдствіе или простое выраженіе нашего незнанія тѣхъ неуловимыхъ причинъ или мотивовъ, отъ которыхъ зависитъ наше рѣшеніе. Это незнаніе переходитъ въ сознаніе свободы настолько естественно, что, еслибы намагниченная стрѣлка испытывала удовольствіе отъ своего обращенія къ сѣверу, то и она подумала бы, что дѣлаетъ это сама по себѣ *свободно*, *независимо ни отъ какой внѣшней причины*, думала бы такъ вслѣдствіе своего полнаго незнанія о тѣхъ движеніяхъ, которыя имѣютъ мѣсто въ магнетической матеріи [1]). Итакъ, изъ того, что мы не сознаемъ ясно основаній своего рѣшенія, вовсе не слѣдуетъ, что такихъ основаній совсѣмъ нѣтъ; это значитъ только, что намъ трудно иногда усмотрѣть ихъ. „Изъ того, что мы не чувствуемъ необходимости, вовсе не слѣдуетъ, что ея совсѣмъ нѣтъ,—писалъ Лейбницъ Гансхію, и въ теодицеѣ: „итакъ, все внутри человѣка детерминируется съ такою же опредѣлительностію, какъ и все внѣ его, и душа человѣческая есть тоже автоматъ, но только особаго рода—именно духовный“ [2]).

Но—неужели душа наша такъ же абсолютно лишена свободы, какъ всякій тѣлесный автоматъ? Вовсе нѣтъ; напротивъ, отвѣчаетъ Лейбницъ, если автоматизмъ тѣлесный можно считать тождественнымъ съ абсолютнымъ отсутствіемъ свободы, или съ чисто-механическою, слѣпою необходимостію, то автоматизмъ духовный можно считать равносильнымъ полной, истинной свободѣ. Ибо что такое, въ самомъ

---

[1]) Theodic. part. I. § 50. Conf. Let. á Hanschius.

[2]) Theodic. part. I. § 52. Ed. Janet. t. II p. 135.

дѣлѣ, есть свобода? Она вовсе не есть простая и полная независимость отъ разума, или отъ всякихъ основаній, и не должна быть смѣшиваема съ свободою индифференціи, оказавшейся и не дѣйствительною, и невозможною, и нелѣпою. Вотъ что составляетъ отрицательную сторону понятія свободы, или что должны лежать внѣ ея понятія; въ составъ же понятія ея должны входить, какъ положительные конститутивные элементы, или признаки—самопроизвольность, (spontaneitas), разумность и контингенція. Согласно съ этимъ понятіемъ, свободнымъ существомъ можетъ и должно быть признаемо такое, которое дѣйствуетъ прежде всего самопроизвольно, т. е. по своей охотѣ, ничѣмъ отвнѣ не вынуждаемое, потомъ дѣйствуетъ съ разумомъ, т. е. сознаніемъ, что дѣлаетъ и для чего, и, наконецъ, дѣйствуетъ контингентно, т. е. каждый разъ совершаетъ такое дѣйствіе, противоположность котораго нелѣпа и невозможна. Итакъ, свободна ли въ этомъ смыслѣ душа наша? Ея дѣйствія представляютъ ли въ себѣ соединеніе всѣхъ этихъ трехъ элементовъ или условій истинной свободы?

И прежде всего,—дѣйствія наши суть ли разумныя, знаемъ ли мы, что дѣлаемъ, почему и для чего то, а не другое дѣлаемъ? Конечно,—и это само собою слѣдуетъ уже изъ отрицанія свободы индифференціи: такъ какъ каждое наше дѣйствіе имѣетъ для себя то или другое основаніе, и мы способны давать себѣ отчетъ въ такихъ основаніяхъ, то это и значитъ, что наши дѣйствія разумны, что они предваряются и сопровождаются разумѣніемъ, и вотъ почему нашъ разумъ предъявляетъ намъ очень часто, вмѣсто одного неотразимаго основанія, разомъ два менѣе очевидныя и менѣе сильныя основанія, которыя и борются затѣмъ каждое въ пользу одного изъ двухъ противоположныхъ дѣйствій, которыя можемъ избрать, выражая этимъ и вмѣстѣ упражняя нашу свободу. Вопросъ только въ томъ, каковы—какой природы тѣ основанія, которыя стимулируютъ посредствомъ разума нашу волю къ стремленіямъ и дѣйствіямъ? Самое главное между ними, или вѣрнѣе, первоисточникъ всѣхъ ихъ со-

стоитъ вотъ въ чемъ: душа наша, будучи твореніемъ Бога, Который есть верховное благо, имѣетъ чувство такого своего происхожденія, изъ котораго возникаетъ желаніе возможно-большаго приближенія къ тому источнику, изъ котораго она произошла и къ возможно болѣе полному пользованію истекающимъ изъ него благомъ,—и это постоянное, непрерывное вожделѣніе составляетъ основу ея бытія, ея глубочайшую и главнѣйшую тенденцію, ея главную энергію, можно сказать даже,—саму ея субстанцію и сущность. Но, насколько душа сознаетъ въ себѣ это вожделѣніе,—она вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе или менѣе ясно познаетъ и объектъ его—благо, и чѣмъ это послѣднее познаніе у нея становится яснѣе и полнѣе, тѣмъ ея стремленіе къ благу становится, съ одной стороны, все болѣе и болѣе разумнымъ и самоотчетливымъ, а съ другой, все болѣе и болѣе успѣшнымъ или плодотворнымъ, такъ какъ въ уровень съ увеличеніемъ знанія истинныхъ свойствъ и условій блага увеличивается и знаніе тѣхъ средствъ, которыми оно удобнѣе и прямѣе всего достигается. Но это знаніе можетъ имѣть различныя степени ясности и полноты и никогда не бываетъ вполнѣ законченнымъ и совершеннымъ. Это потому, что душа наша имѣетъ ограниченный разумъ и всю природу вообще не вполнѣ совершенную: она, конечно, совершеннѣе всѣхъ живыхъ существъ земли, но она не такъ совершенна, какъ высшія духовныя существа, недоступныя нашимъ чувствамъ; не обладая такимъ разумомъ, какъ эти послѣднія, она не можетъ и видѣть всего съ такою, какъ они, ясностію и отчетливостію,—и прежде всего всѣхъ перцепцій, аффекцій, волненій, влеченій, которыя ее саму наполняютъ и волнуютъ,—не можетъ этого потому, что она соединена съ цѣлымъ царствомъ другихъ простѣйшихъ монадическихъ сущностей, которыя составляютъ ея тѣло и постоянно наполняютъ ее впечатлѣніями отъ своихъ смѣняющихся движеній, дѣятельностей, состояній. Не удивительно, что ея перцепціи отъ этихъ впечатлѣній, вслѣдствіе малости ихъ, бываютъ большею частію слишкомъ смутны и неясны, а вслѣдствіе большой множественности и сложности, нерѣдко слишкомъ сильны—настоль-

ко, что опредѣляютъ ее къ дѣятельности вдругъ, не давъ времени на размышленіе, а еще менѣе удивительно, что она какъ въ этомъ послѣднемъ случаѣ, какъ и въ первомъ не видитъ ясно ни того, гдѣ лежитъ въ данномъ случаѣ ея истинное благо, ни того, какъ лучше достигнуть его, и вслѣдствіе этого часто ошибается въ оцѣнкѣ основаній, въ выборѣ цѣлей и средствъ къ ихъ достиженію. Но общее основаніе всѣхъ ея дѣйствій одно—благо, къ которому она неизмѣнно стремится, слѣдуя такому разумному правилу: изъ двухъ золъ избирать меньшее, изъ двухъ благъ—большее или лучшее, избирать всегда добро, избѣгать всегда зла. Если же, какъ намъ кажется, она иногда фактически поступаетъ наоборотъ, то это можетъ такъ казаться только на посторонній взглядъ, между тѣмъ какъ каждая душа, насколько она руководится собственнымъ взглядомъ или мѣрою собственнаго разумѣнія, слѣдуетъ этому правилу неуклонно.

Однако, бываетъ и такъ, что мы дѣлаемъ худшее, не смотря на то, что считаемъ его такимъ въ сравненіи съ другимъ лучшимъ, котораго однако не дѣлаемъ. Къ этому неоспоримому факту опыта Лейбницъ не относится, какъ Сократъ, съ пренебреженіемъ и отрицаніемъ; онъ сего не отрицаетъ, но старается его истолковать въ смыслѣ своей доктрины, и даетъ ему такое глубокое изъясненіе. Душа, въ силу совершенства своей природы и связи съ Богомъ, стремится къ верховному благу, къ познанію его и обладанію имъ; вслѣдствіе этого разумъ, при встрѣчѣ съ нравственнымъ благомъ, всякій разъ заявляетъ душѣ, что оно выше блага чувственнаго и должно быть предпочтено ему. Но, по несовершенству своей природы она связана съ тѣломъ, чрезъ которое вторгаются въ нее впечатлѣнія отъ разныхъ благъ чувственныхъ, которыя естественно вызываютъ въ ней влеченіе къ себѣ. Это влеченіе въ свою очередь возбуждаетъ въ душѣ цѣлую массу малыхъ, смутныхъ, неясныхъ перцепцій, сквозь которую однако, какъ сквозь туманную или дымовую тучу, все еще просвѣчиваетъ ярко свѣтъ разумѣнія истиннаго блага. Но цѣлыя тучи этихъ перцепцій и влеченій чувственныхъ, въ отдѣльности слабыхъ и смутныхъ,

сгущаясь все болѣе и болѣе, могутъ, наконецъ, совсѣмъ заслонить свѣтъ разума и дѣйствуя совмѣстно цѣлою массою, могутъ, перевѣсивъ влеченіе воли къ истинному благу, склонить ее къ избранію блага мнимаго, чувственнаго. „Воля, говоритъ Лейбницъ, всегда стремится къ истинному благу; если же она избираетъ вмѣсто добра зло, то это не по существу, или по истинѣ, а только per accidens, т. е. по ошибкѣ —потому что зло является ей какъ бы подъ маскою добра, и слова, вложенныя Овидіемъ въ уста Медеи,—video meliora probaque, deteriora sequor означаютъ, что истинное благо нерѣдко перевѣшивается благомъ пріятнымъ, производящимъ на душу болѣе сильное впечатлѣніе и возбуждающимъ въ ней болѣе сильное къ себѣ влеченіе въ особенности тогда, когда она обуревается страстями“ [1]). Такимъ же образомъ изъясняется и то, почему всѣ мы въ жизни такъ много грѣшимъ не смотря на вѣру, что въ будущей жизни за грѣхи насъ ждутъ тяжкія муки, а за добродѣтели—неизреченныя блага, это по той простой причинѣ, что вслѣдствіе самой отдаленности, а отчасти и проблематичности своей ни ожидаемыя муки не производятъ на душу настолько устрашающаго, ни ожидаемыя блага настолько привлекающаго дѣйствія, чтобы пересилить свѣжія, живыя впечатлѣнія, идущія отъ чувственныхъ благъ наличнаго, несомнѣннаго настоящаго. Вообще же, выборъ зла вмѣсто добра, какъ и всякій актъ выбора, не происходитъ безъ основанія, не представляетъ собою чистой, безосновной, фиктивной креаціи, а всегда есть слѣдствіе такого или иного достаточнаго основанія, т. е. перевѣса того или другого мотива надъ всѣми остальными. Въ настоящемъ случаѣ такимъ достаточнымъ основаніемъ служитъ масса низменныхъ чувственныхъ впечатлѣній и влеченій, перевѣшивающая силу впечатлѣній и влеченій высшаго порядка. Такимъ образомъ человѣческія дѣйствія, всѣ безъ исключенія, имѣютъ для себя такія или иныя основанія, т. е. мотивы. Поелику-же мотивы и основанія не просто только сознаются нами, но также взвѣшиваются, оцѣниваются, а это невоз-

[1]) Theodic. ed Janet. t. II. § 154. p. 222.

можно безъ размышленія, безъ разума, то наши дѣйствія суть вмѣстѣ съ тѣмъ не безосновныя и безмысленныя, а осмысленныя, разумныя. „Разумъ есть какбы душа нашей свободы, а все остальное есть какбы ея тѣло, или ея базисъ“ [1]). Но,—имѣютъ ли въ себѣ наши дѣйствія также и остальныя существенныя свойства свободы?

Согласно изложенному сейчасъ воззрѣнію, каждая рѣшимость нашей воли, каждое наше дѣйствіе есть результатъ перевѣса сильнѣйшаго мотива надъ слабѣйшими. Но, значитъ ли это, что Лейбницъ дѣлаетъ изъ души простое чисто-пассивное орудіе мотивовъ,—нѣчто похоже на вѣсы, одна чашка которыхъ всегда неминуемо склоняется подъ большею тяжестью, или, что онъ отрицаетъ всякую самопроизвольность и свободу нашихъ дѣйствій? Извѣстный Самуилъ Клеркъ въ этомъ именно смыслѣ упрекалъ Лейбница въ своей противъ него полемикѣ: „доктрина эта, писалъ онъ, ведетъ къ необходимости и фатализму, допуская, что мотивы такъ же относятся къ волѣ разумнаго дѣятеля, какъ гири къ вѣсамъ. Между тѣмъ, тутъ есть разница и очень большая: вѣсовая чашка не есть дѣятель,—она совершенно пассивна предъ дѣйствіемъ лежащей на ней и наклоняющей ее тяжести; разумныя же существа суть дѣятели,—они не пассивны по отношенію къ мотивамъ, и мотивы не могутъ наклонять ихъ волю такъ, какъ большая гиря наклоняетъ вѣсовую чашку“ [2]). Лейбницъ отвѣчалъ: „несомнѣнно, что основанія въ душѣ мудраго и мотивы въ какой-бы то ни было душѣ дѣйствіемъ своимъ соотвѣтствуютъ дѣйствію гирь на вѣсы. Возражаютъ, что вѣсы по отношенію къ гирямъ пассивны, тогда какъ дѣятели, одаренные разумомъ и волею, активны. На это отвѣчу, что принципъ достаточнаго основанія простирается на все безъ исключенія, что въ немъ для изъясненія своего нуждаются явленія пассивности нисколько не менѣе, какъ и явленія активности. Кромѣ того, слѣдуетъ замѣтить, что, стро-

[1]) Theodic. ed. Janet. t. 11. § 288. p. 325.

[2]) Quatrieme replique de M. Clarke. ed. Janet. t. 11. p. 641.

го говоря, не мотивы отвнѣ дѣйствуютъ на душу, какъ гири на чашки вѣсовъ, а скорѣе сама душа дѣйствуетъ въ силу мотивовъ, которые въ существѣ не что иное суть, какъ ея собственныя внутреннія расположенія къ дѣйствіямъ. Поэтому, требовать, какъ въ настоящемъ случаѣ, чтобъ душа предпочитала иногда слабѣйшіе мотивы сильнѣйшимъ, или чтобъ она была даже совсѣмъ индифферентна къ мотивамъ и дѣйствовала безъ нихъ, значитъ отдѣлять душу отъ мотивовъ, какъ будто и въ самомъ дѣлѣ они могутъ быть внѣ ея, подобно гирямъ, лежащимъ внѣ и вдали отъ вѣсовъ, и какъ будто въ душѣ нашей могутъ быть еще другія расположенія къ дѣйствіямъ, кромѣ мотивовъ, въ силу которыхъ она отвергла бы мотивы. Между тѣмъ, мотивы обнимаютъ собою всѣ возможныя расположенія души къ произвольнымъ дѣйствіямъ, ибо въ составъ ихъ входятъ не только разумныя основанія, но и всѣ инклинаціи, истекающія изъ страстей, изъ настоящихъ и прошедшихъ впечатлѣній. Поэтому допущеніе, что душа можетъ, когда ей угодно, предпочесть слабѣйшую инклинацію сильнѣйшей, равносильно допущенію, что душа можетъ дѣйствовать противъ самой себя, т. е. совсѣмъ иначе, чѣмъ какъ она внутренно расположена дѣйствовать“ [1]). Ясно, что Лейбницъ не отдѣляетъ мотивы отъ души, какъ нѣчто отъ нея отличное; они настолько и суть мотивы, насколько она ихъ сознаетъ и ими впечатлѣвается, т. е. насколько они составляютъ одну изъ ея модификацій. Поэтому, поддаваясь мотивамъ, душа собственно самой себѣ уступаетъ и, подчиняясь болѣе сильной инклинаціи, она самой себѣ повинуется, такъ какъ тутъ ничто внѣшнее, никакая чуждая сила къ этому ее не принуждаетъ, такъ какъ сама сила или слабость мотивовъ не отъ внѣшняго чего либо зависитъ, а опять отъ самой же души, отъ ея природной конституціи, отъ ея впечатлѣній и перцепцій настоящихъ и прошедшихъ, наконецъ, отъ ея пріобрѣтенныхъ привычекъ. Мотивы, конечно, могутъ имѣть различную, иногда очень большую силу, но такую или иную силу даетъ имъ не иной кто, какъ сама душа. Такое

[1]) Systeme nouveau de la Nature. Ed. Janet. t. 11. p. 532.

представленіе дѣла вполнѣ естественно и даже необходимо въ системѣ, по ученію которой каждая душа есть субстанція самозамкнутая, не имѣющая никакихъ отверстій на подобіе оконъ или дверей, сквозь которыя бы что либо отвнѣ въ нее вторгалось, или изъ нея исходило, т. е. недоступная никакимъ прямымъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ и вліяніямъ и слѣдов. самодѣятельная и самопроизвольная въ полномъ смыслѣ слова. По этому ученію, даже тѣ перцепціи, которыя кажутся душѣ привходящими отвнѣ, на самомъ дѣлѣ суть ея собственныя продукціи; „такъ какъ наши перцепціи имѣютъ мѣсто въ самой душѣ, а вовсе не въ мозгѣ и представляютъ собою для души лишь указанія на феномены во внѣшнихъ сущностяхъ, лишь простыя отраженія и тѣни ихъ и какбы хорошо упорядоченныя грезы, то понятно, что эти внутреннія перцепціи происходятъ въ самой душѣ изъ ея собственной первоначальной конституціи, именно изъ ея представляющей природы (способности отражать и выражать состоянія внѣшнихъ сущностей по отношенію къ своимъ органамъ), которая дана ей вмѣстѣ съ ея созданіемъ и которая составляетъ ея индивидуальный характеръ“. Итакъ, если spontaneum est, cujus principium est in agente, то душѣ нашей принадлежитъ несомнѣнно и въ полномъ смыслѣ слова, ибо сама она всегда есть принципъ всѣхъ своихъ дѣятельностей, не исключая ни перцепцій, ни даже влеченій и страстей [1]).

Послѣ всего этого, Лейбницъ могъ смѣло сказать: „я утверждаю, что мы гораздо болѣе свободны, чѣмъ какъ намъ иногда кажется, потому что всѣ наши первоначальныя идутъ отъ насъ самихъ, а не отвнѣ“ [2]); „вмѣсто того, чтобъ говорить, что наша свобода есть только мнимая, слѣдуетъ напротивъ сказать, что наша зависимость есть только кажущаяся, и что мы, если соблюдать строго метафизическую терминологію, обладаемъ совершенною независимостію по отношенію къ вліянію со стороны всѣхъ другихъ вещей“ [3]).

[1]) Theodic. ed. Jan. t. 11. p. 333. Conf. p. 143. § 65.
[2]) Oeuvres de Leibn. ed. Dutens. t. VI. p. 228.
[3]) System. nouv... ed. Janet t. II. p. 534.

„Въ моей системѣ все, происходящее въ душѣ, зависитъ всецѣло отъ нея самой: каждое слѣдующее ея состояніе зависитъ отъ того, какой сама же она произвела рядъ предъидущихъ состояній,—и развѣ можно представить ея независимость еще большею? Правда, что въ ея конституціи всегда есть нѣкоторое несовершенство. Все, происходящее въ ней, конечно зависитъ отъ нея самой, но не отъ ея желанія;—это было бы уже слишкомъ много. Дѣло въ томъ, что у нея есть не одни только ряды перцепцій ясныхъ, отчетливыхъ, надъ которыми она владычествуетъ, но также и ряды перцепцій смутныхъ или то, что называется страстями, которымъ она рабствуетъ. И это не удивительно; удивительнѣе было бы противное, ибо душа наша была бы божествомъ, если бы этого не было, т. е. если бы она имѣла однѣ ясныя перцепціи. Однакожъ, она имѣетъ нѣкоторую власть даже надъ своими смутными перцепціями, хотя не прямую, а только косвенную, ибо хотя она не можетъ измѣнить своихъ страстей, такъ сказать, на самомъ полѣ битвы, но можетъ съ успѣхомъ бороться противъ нихъ издали, стараясь образовать въ себѣ другія противныя имъ склонности и даже привычки. Она тѣмъ большую власть имѣетъ надъ перцепціями ясными, насколько она можетъ, хотя не прямо, замѣнять или отстранять ихъ, отдаваясь другимъ мнѣніямъ и желаніямъ, можетъ также какъ ускорять, такъ и пріостанавливать свое послѣднее сужденіе и рѣшеніе. Мы можемъ напередъ придумывать средства, какъ избѣгнуть случая, при которомъ нашъ разумъ, а за нимъ и воля могутъ сдѣлать скользкій шагъ и упасть; можемъ всегда найти такой или иной поводъ отложить исполненіе того, что уже рѣшено, и потомъ вновь обсудить самое рѣшеніе, и хотя ни наше мнѣніе, ни актъ хотѣнія не служитъ прямымъ объектомъ нашей воли, однако мы нерѣдко принимаемъ, и не безъ успѣха, мѣры къ тому, чтобъ желать того и даже вѣрить тому, чего въ настоящее время мы пока не желаемъ и чему не вѣримъ, Такъ велика глубина человѣческаго духа“![1]).

[1]) Theodic. ed Janet. t. II. p. 143. § 64.

Извѣстно, путемъ какого ряда дедукцій Лейбницъ, вышедши изъ истины бытія Божія, какъ изъ такой, которая a priori и необходимо внушается разуму его логикою и составляетъ основу его самого, пришелъ къ положенію, что Богъ, первопричина и Творецъ міра, избралъ настоящій міръ—изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, какъ найлучшій. Этотъ оптимизмъ у Лейбница, какъ и у Малебранша, вытекалъ, повидимому, изъ самого понятія Бога такъ прямо и необходимо, что обоимъ имъ казалось противорѣчіемъ утверждать бытіе Бога и мыслить Его всесовершеннѣйшимъ и въ тоже время созданный Имъ міръ мыслить не настолько совершеннымъ, чтобъ бытіе его не дѣлало немыслимымъ и невозможнымъ бытіе, вмѣсто его, какого-либо еще лучшаго міра. Изъ оптимизма Лейбница, поэтому, можно вывести тоже заключеніе, какое Фенелонъ вывелъ изъ оптимизма Малебранша: „туть ничто невозможно, кромѣ того, что допускаетъ порядокъ“ [1]). Но порядокъ допускаетъ только бытіе міра найлучшаго, а найлучшій есть именно этотъ дѣйствительный міръ; слѣдовательно, ничего нѣтъ возможнаго, кромѣ того, что есть, что дѣйствительно существуетъ, или другими словами, въ существующей дѣйствительности нѣтъ никакой континенціи, значитъ, и свободы.

Но, мы знаемъ также, что Лейбницъ старался найти и держать средину [2]) между полною абсолютною необходимостію, которую проповѣдывали Гоббсъ со Спинозой, и свободою индифференціи, которую допускали нѣкоторые изъ схоластиковъ и картезіанцевъ. Кромѣ истинъ необходимыхъ, училъ онъ, которыя зависятъ только отъ закона тождества, или противорѣчія, есть еще истины контингентныя, которыя зависятъ отъ принципа достаточнаго основанія. Мало того, онъ иногда выражался даже, что въ строгомъ смыслѣ слова Богъ не есть единственный производитель всего, что происходитъ въ мірѣ [3]), такъ какъ индивидуальныя суб-

[1]) Refutat. du syst du P. Malebr. c. 2,
[2]) Lat. a Bourguet.—Dutens. t. VI. p. 207.
[3]) Dutens t. II. 1 par p. 100. Jannt t. II. p. 622.

станціи тоже не лишены собственной дѣйственности, притомъ продуктивной.—Чтобъ уяснить истинную мысль Лейбница по этому вопросу, слѣдуетъ прежде всего опредѣлить природу контингенціи и затѣмъ показать, въ какомъ отношеніи къ ней стоитъ, исключаетъ ли ее, или допускаетъ подлѣ себя вышепоказанный метафизическій оптимизмъ.

Итакъ, что такое есть контингенція, или контингентная истина? Это, по Лейбницу, „есть такая истина, въ которой предикатъ содержится въ субъектѣ, но не можетъ быть выведенъ изъ него логически демонстративно, или есть такое положеніе, которое никоимъ образомъ не можетъ быть сведено къ равенству или тождеству, и попытка разрѣшить его въ равенство обречена на безконечный рядъ... Одинъ только Богъ видитъ—и то не конецъ рѣшенія, котораго быть не можетъ, а только связь или содержимость аттрибута въ субъектѣ, такъ какъ Онъ только видитъ полное раскрытіе ряда. Такого рода истина исходитъ частію изъ его разума, частію отъ его воли“ [1]). Истины же необходимыя напротивъ суть такія, въ которыхъ предикатъ можетъ быть приведенъ къ равенству, или даже тождеству съ субъектомъ, или, употребляя болѣе новую терминологію, это суть сужденія по формѣ и по содержанію аналитическія, между тѣмъ какъ истины контингентныя представляютъ собою сужденія синтетическія. Въ этихъ послѣднихъ Богъ, конечно, видитъ связь между двумя терминами—предикатомъ и субъектомъ, но даже Онъ не можетъ привести этихъ двухъ терминовъ къ полному тождеству, ни даже къ равенству. Итакъ, есть истины, которыя не зависятъ всецѣло отъ закона тождества, или противорѣчія и слѣдов. такія, которыя можно

---

[1]) De libertate Let. et opusc. ined. Foucher de Careil p. 182.—In veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequationem seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum,—Deo solo vidente non quid finem resolutionis, qui nullus est, sed tamen connexionem sive involutionem praedicati in subjecto, qua ipse videt, quisquid seriei inest; imo ipsa haec veritas ex ipsius partim intellectu, partim voluntate nata est.

отрицать, не впадая въ явное противорѣчіе, или нелѣпость; —онѣ-то и составляютъ изъ себя область возможнаго и контингентнаго. Такъ, напр., мы можемъ, безъ всякаго противорѣчія, представить себѣ иные міры, чѣмъ нашъ; слѣдовательно эти міры суть возможные; поелику нашъ міръ избранъ изъ множества возможныхъ, то онъ есть также контингентный, какъ и всякій другой, который бы былъ вмѣсто его избранъ. На томъ же основаніи должны быть признаваемы контингентными и всѣ тѣ частныя дѣйствія въ мірѣ, въ которыхъ имѣетъ мѣсто выборъ, каковы именно наши человѣческія. „Что касается дѣйствій, которыя мы избираемъ, какъ напр. пойти гулять или не пойти—то тутъ вопросъ вотъ въ чемъ: если я, детертинируемый всею совокупностію обстоятельствъ, предпочту пойти, то это мое дѣйствіе и утверждающее его сужденіе есть ли контингентное или необходимое? Я, говоритъ Лейбницъ, утверждаю, что оно контингентное на томъ основаніи, что ни я, ни кто съ гораздо большимъ чѣмъ я, разумомъ не въ состояніи доказать, что противоположность этого дѣйствія и этого сужденія содержитъ противорѣчіе“ [1]). Такимъ образомъ не только міръ во всей своей цѣлости контингентенъ, но и каждое изъ нашихъ дѣйствій имѣетъ свою особую частную контингенцію. Выходитъ, что какъ Адамъ могъ не согрѣшить, такъ Спивоза могъ не умереть въ Ла-Габѣ.

Разсуждая такимъ образомъ, Лейбницъ ссылается на опытъ: мы можемъ de facto всегда представить дѣйствіе противоположное тому, которое кто либо избралъ; оно слѣдовательно есть столь же возможное, какъ избранное, а это послѣднее стольже контингентное, какъ и неизбранное. Но можно спросить, приняты ли тутъ въ соображеніе всѣ элементы или стороны проблемы? Противоположность моего дѣйствія, взятая in abstracto, конечно, не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія; слѣдовательно она и возможна, но возможна, понятно, только in abstracto, но не in contreto. Она была бы возможною и in contrecto лишь подъ тѣмъ услові-

[1]) Lettre á Coste.—Ergmann. p. 448.

емъ, еслибъ я могъ признать ее таковою, сообразивши и тщательно взвѣсивши всѣ мотивы и всѣ обстоятельства, обусловившія избраніе мною такого то дѣйствія. Но возможно ли, чтобъ послѣ такого соображенія мой поступокъ оказался не болѣе необходимымъ, какъ и противоположный, и этотъ послѣдній—столь же возможнымъ, какъ и первый?—Конечно, нѣтъ, ибо это было бы полнымъ ниспроверженіемъ извѣстной уже намъ строго-послѣдовательной доктрины Лейбница о разумности, о подчиненности закону основанія, о мотивацiи всѣхъ нашихъ дѣйствій [1]). Этого не допускаютъ также и основныя положенія его оптимизма: изъ всѣхъ возможныхъ міровъ избранъ этотъ дѣйствительный міръ, какъ такой, вся совокупность вещей и событій котораго оказалась найлучшею; какимъ же образомъ въ немъ, кромѣ событій принятыхъ въ составъ его, могутъ быть возможны еще какія либо иныя, даже противоположныя? Пойти, или не пойти,—конечно in abstracto имѣютъ равную возможность и равное право на осуществленіе; но пойти составляетъ членъ плана событій одного міра, а не пойти—часть совсѣмъ другаго міра; найлучшій изъ міровъ тѣмъ болѣе допускаетъ только одну изъ этихъ противоположностей и та, которая въ немъ осуществится, будетъ въ немъ единственно-возможною; другая же въ немъ совсѣмъ не возможна. А это значитъ, что всѣ вообще событія въ дѣйствительномъ мірѣ и дѣйствія человѣческія въ частности не имѣютъ характера контингенціи.

Однако, такой выводъ для оптимистической системы Лейбница былъ бы обязателенъ лишь въ томъ случаѣ, если бы въ ней дѣйствительный міръ во всей своей цѣлости и по самому началу своему мыслился, какъ необходимый, еслибы избраніе его Богомъ къ созданію вытекало столь внутренне и существенно изъ самой природы Бога, такъ что для Него самого избраніе и созданіе иного міра представляло

---

[1]) Кромѣ предъидущаго,—см. Letres metaphys. de Leibn. et de Arnauld. 3-e ler. Leib.—Lettres et opusc. ined. ed Foucher... p. 227.—Discours de metaphys. ib. p. 343.

абсолютную, совершенно-немыслимую невозможность, потому что въ такомъ разѣ дѣйствительно не осталось бы контингенціи никакого мѣста ни въ какой области міра; даже въ области человѣческаго духа она обратилась бы въ простую видимость, въ ложную фикцію, какъ это было въ системѣ Спинозы. Между тѣмъ, Лейбницъ всякій разъ настаиваетъ, что твореніе есть свободный актъ Божій, и тѣмъ болѣе такой актъ есть избраніе лучшаго. Твореніе и избраніе лучшаго, конечно, свойственны природѣ Божіей, но вовсе не вытекаютъ изъ нея съ абсолютною необходимостію. Богъ обладаетъ не однимъ только разумомъ, но и волею: разумъ Его, конечно, прежде всего полагаетъ и мыслитъ истины необходимыя, вѣчныя, т. е. такія, противоположность которыхъ невозможна, потому что содержитъ прямое противорѣчіе, но онъ также полагаетъ и истины только возможныя, т. е. такія, противоположность которыхъ мыслима, потому что не содержитъ въ себѣ противорѣчія; къ числу послѣднихъ можетъ быть отнесена и мысль о твореніи, или не твореніи. Истины перваго рода отъ вѣчности имѣютъ одно неизмѣнное содержаніе и существуютъ, не нуждаясь ни въ чемъ для того, чтобъ быть истинами, истины же втораго рода нуждаются въ особомъ актѣ воли Божіей, чтобъ получить бытіе;—это суть простыя идеи, для которыхъ нужно особое со стороны Бога fiat, чтобъ онѣ стали дѣйствительно-существующими. Это fiat, конечно, не должно быть представляемо нами какъ произвольное, не имѣющее или не знающее для себя никакого основанія; напротивъ, насколько самъ разумъ истекаетъ изъ природы Божіей, можно сказать, что оно есть слѣдствіе необходимости,—но необходимости не абсолютной, а только, такъ сказать, конвеніенціальной, т. е. моральной. Однако, развѣ можно безъ противорѣчія мыслить не существующими такія вещи, какъ твореніе и избраніе лучшаго, если онѣ истекаютъ изъ самой природы Божіей? Можно, отвѣчаетъ Лейбницъ, если принять во вниманіе безконечность или неисчерпаемое богатство жизни Божіей. Богъ имѣетъ и созерцаетъ въ себѣ безконечное разнообразіе совершенствъ, которы анализомъ не могутъ быть выведены одно изъ другаго; поэтому, еслибы

какое нибудь изъ нихъ отсутствовало въ твореніи, то это не составляло бы никакого противорѣчія,—а представляло бы лишь нѣкоторую инконвеніенцію, вслѣдствіе взаимнаго требованія ихъ другъ другомъ и взаимной связи между собою. Бытіе божественное должно быть представляемо нами не какъ чистая сущность математическая, а какъ реальное живое существо, объ образѣ дѣятельности котораго могутъ дать намъ слабое понятіе лишь самыя высшія формы міровой жизни и самыя совершеннѣйшія произведенія человѣческаго генія. Богъ есть не одинъ только чистый разумъ, но также живая гармонія, любовь, благость. Такимъ-то образомъ мнѣніе (напр. Ренувье), что всѣ системы, допускающія актуальное безконечное, враждебны свободѣ, совсѣмъ не оправдывается на Лейбницѣ, по ученію котораго, напротивъ, именно актуальность безконечнаго множества аттрибутовъ или совершенствъ въ Богѣ дѣлаетъ возможною и понятною его свободу. Воля Божія всегда хочетъ только блага и избираетъ только благо, притомъ самое большее. Но благо не содержится аналитически въ идеяхъ, какъ ихъ мыслитъ чистый разумъ самъ по себѣ. Богъ знаетъ благо изъ вѣчнаго опыта собственной жизни; это благо есть не что иное, какъ сама его жизнь и слѣдовательно содержитъ въ себѣ какъ-бы особо то безконечное, которое созерцаетъ и мыслитъ разумъ, но котораго этотъ послѣдній не можетъ свести аналитически къ чистому тождеству уже потому, что само благо есть результатъ безконечнаго разнообразія, ибо полнота жизни Божіей содержитъ въ своемъ единствѣ именно такое безконечное разнообразіе. Съ другой стороны,—и внѣ жизни Божіей—въ мірѣ, каждую вещь дѣлаетъ доброю прежде всего согласіе ея сущности съ самой собою, которое служитъ также первымъ условіемъ самого ея существованія, а затѣмъ ея связь со всѣми остальными вещами и съ Богомъ. Но эта связь разнообразныхъ вещей другъ съ другомъ идетъ въ безконечность и никакимъ разумомъ не можетъ быть сведена къ полному равенству, къ чистому тождеству. Въ созерцаніи возможныхъ вещей Богъ различаетъ лучшія связи отъ худшихъ; однимъ взоромъ Онъ обозрѣваетъ всю без-

конечную сумму возможныхъ комбинацій и затѣмъ останавливается на одной изъ нихъ, избираетъ ее или располагается въ ея пользу не въ силу абстрактныхъ возможностей, которыя всѣ равны для Его всевѣденія и не въ силу конкретныхъ удобствъ, которыя всѣ равны для Его всемогущества, но въ силу безконечнаго множества безконечно-разнообразныхъ благъ или цѣлей, которыя Его разумъ представляетъ для осуществленія Его волѣ. Воля Божія, которую Лейбницъ тщательно различаетъ отъ чистаго разума и отъ чистаго могущества, представляетъ на его взглядъ единство, богатство и гармонію божественной жизни. Она не есть произвольна, потому что соединена со всемогуществомъ; она, по словамъ Лейбница, есть сама мудрость, сама любовь, сама благость. Поэтому же не принудительныя и неотвратимыя какія нибудь, а совершенно-свободныя, вожделѣнныя и благія основанія побудили Бога создать міръ; этими основаніями, этою Его благостію тоже утверждена и существуетъ въ мірѣ необходимость, но необходимость моральная, „благая“, а вовсе не такая метафизическая, неуклонная, голая и безпощадная необходимость, какая имѣетъ мѣсто въ системахъ Гоббса и Спинозы. Эта моральная необходимость состоитъ вотъ въ чемъ: когда Богъ, при созданіи міра, соединялъ съ идеею блага то или другое абстрактное понятіе, то Онъ, конечно, видѣлъ связь аттрибута съ субъектомъ, такъ какъ она зависѣла отъ Его собственной воли, но даже для Него самаго аттрибутъ и субъектъ въ анализѣ не сводились къ полному тождеству, ни даже къ равенству. Слѣдовательно благость по самому понятію и существу своему контингентна. Принципъ достаточнаго основанія, которымъ опредѣляется дѣятельность Божія, не есть исключительно дѣло Его разума, но есть также предметъ Его воли, и такъ какъ онъ стоитъ въ зависимости отъ идеи блага, то все, производимое по его требованію, можетъ быть безъ всякаго противорѣчія мыслимо какъ такое, которое могло и не быть произведено, т. е. какъ контингентное. Послѣ всего этого Лейбницъ имѣлъ полное право сказать, что Богъ, избирая лучшее, не детерминируется необходимо, и что нашъ дѣйствительный найлуч-

шій міръ есть миръ лишь „морально-необходимый, абсолютно же говоря, есть контингентный“ [1]).

Такимъ образомъ, благость не содержится аналитически въ бытіи и не тождественна съ его понятіемъ; напротивъ, она можетъ связываться съ бытіемъ лишь синтетически потому ли, что она бываетъ отъ природы соединена съ нимъ, какъ въ божественной жизни, или потому, что она присоединена къ какому либо бытію по указанію благой воли Божіей. Богъ не послѣ благъ, а прежде существуетъ, напротивъ Онъ потому и существуетъ, что благъ; точно также и въ вещахъ доброта не изъ ихъ сущности истекаетъ, а напротивъ ихъ существованіе истекаетъ изъ ихъ доброты, которая въ свою очередь зависитъ всецѣло отъ творческой всеблагой воли Божіей. Однакожъ и въ самомъ верховномъ существѣ не можетъ быть благости безъ такого синтетическаго акта, который бы вытекалъ по крайней мѣрѣ изъ моральной необходимости, т. е. такого, небытіе котораго не представляло бы яваго непобѣдимаго противорѣчія;—этотъ синтезъ и производитъ въ Немъ воля. Лейбницъ, конечно, не говоритъ съ Дунсъ-Скотомъ, что Богъ существуетъ лишь потому, что хочетъ, благоволитъ существовать, ставя волю выше и какбы прежде разума, но онъ не говоритъ и со Спинозой, что Онъ существуетъ потому, что небытіе Его было бы явнымъ противорѣчіемъ и чистою нелѣпостію, ставя разумъ выше и прежде воли,—но держа средину, говоритъ, что Богъ суще-

---

[1]) Ad Hanschium. Dutens. t. IV. p. 169. Cf. Theod. par. 11. § 173. Janet. t. 11. p. 240. 454.—Necessitas, quae ex electione optimi fluit, quam moralem appello, non est fugienda, nec sine abnegatione summae in agendo perfectionis divinae evitari potest. Sed necessitas illa vitanda est, quae consistit in necessitate objecti, cum scilicet ipsum per se oppositum objectum in conceptu suo involuerit contradictionem; et si necessitas est bruta, quam introducunt qui non ex electione, sed necessitate rerum mundum existere volunt. Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicare contradictionem, hic mundus absolute esset necassarius. Sed qui infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulae, Milesiae, vel Utopiae, et sola electio optimi objecto extrinseca facit, ut noster potius existat quam illi,—hic noster est nonnisi moraliter necessarius, absolute autem loquendo contingens.

ствуетъ потому, что духъ во всей цѣлости, т. е. разумъ вмѣстѣ съ сердцемъ его существованія требуетъ, ставя такимъ образомъ на одну линію волю съ разумомъ и соединяя ихъ въ благости. Итакъ, контингенція не изгнана совсѣмъ изъ міра, какъ творенія Божія, потому что по крайней мѣрѣ въ самомъ Творцѣ несомнѣнно и непремѣнно съ полнотою разума соединяется полнота свободы.

Но, избравши изъ всѣхъ возможныхъ міромъ нашъ, какъ наилучшій, Богъ тѣмъ самымъ не предначерталъ ли и не предъустановилъ ли весь планъ и порядокъ вещей и событій въ мірѣ, а затѣмъ не отнялъ ли всякую свободу у человѣческихъ дѣйствій? Иное дѣйствіе, чѣмъ то, которое я совершилъ, конечно возможно въ иномъ возможномъ мірѣ, но не въ этомъ дѣйствительномъ; оно, пожалуй, даже тутъ контингентно, но свободно ли оно также? Это очень сомнительно, потому что, если система Лейбница слишкомъ ослабляетъ зависимость нашей души отъ тѣла и даже отъ внѣшнихъ вещей, то это, повидимому, лишь съ тѣмъ, чтобъ поставить ее въ тѣмъ болѣе тѣсную и полную зависимость отъ Бога. Да и сама эта независимость души отъ всего внѣшняго не есть ли въ системѣ Лейбница лишь кажущаяся, мнимая? Пусть душа и независима какъ отъ тѣхъ сущностей, которыя составляютъ ея собственное тѣло, такъ и отъ всѣхъ внѣшнихъ тѣлъ; но, вѣдь она стоитъ постоянно въ самой строгой и полной гармоніи съ ними; она представляетъ, или отражаетъ въ своемъ мірѣ все, что происходитъ въ большомъ, такъ что всѣ ея перцепціи и состоянія могутъ быть разсматриваемы какъ слѣдствія состояній и дѣятельности внѣшняго, и къ тому же все въ мірѣ совершеннѣйшимъ образомъ упорядочено, всѣ событія и измѣненія во вселенной сразу напередъ предуставлены. „Повидимому, —сознается въ отвѣтѣ на одно изъ возраженій самъ Лейбницъ,—свобода наша есть лишь иллюзія, такъ какъ душа и тѣло располагаются ко всѣмъ своимъ состояніямъ, мыслямъ, дѣятельностямъ такою или иною дѣйствующею предшествующею причиной; въ дѣйствительности мы нигдѣ не видимъ, чтобъ что нибудь развивалось, кромѣ того, что уже

напередъ завито, что уже существовало implicite“ [1]). Еслибы между перцепціями и дѣятельностями души съ одной стороны и состояніями тѣла съ другой возникала и устанавливалась гармонія всегда только въ тоть самый моментъ, когда въ душѣ возникаютъ хотѣнія,—въ такомъ разѣ душу или волю ея еще можно было бы признать свободною, потому что тогда дѣйствительныя наличныя хотѣнія души были бы независимы отъ хотѣній, перцепцій, состояній прошлой ея жизни. Но не такова истинная мысль Лейбница: настоящее, по его воззрѣнію, есть всегда слѣдствіе прошедшаго и въ тоже время зачатокъ будущаго; „индивидуальная сущность каждой личности разъ навсегда содержитъ въ себѣ все, что когда либо съ нею имѣетъ случиться“ [2]). Все держится одно за другое, все связывается и ничто не начинается абсолютно; дѣйствіе совершенно новое, абсолютное начинаніе было бы истиннымъ твореніемъ, непостижимымъ чудомъ, для котораго нельзя было бы найти никакого основанія. Кромѣ того, при томъ полномъ и строгомъ соотвѣтствіи между событіями въ мірѣ тѣлъ и событіями въ мірѣ душъ, которое отъ вѣчности предуставлено, всякое абсолютное начинаніе въ дѣйствіяхъ души было бы равносильно созданію новой движущей силы, исходящей изъ нея въ мірѣ тѣлъ: „нельзя, говоритъ Лейбницъ, допустить, что душа сообщаетъ силу тѣлу, ибо тогда вся вселенная получила бы новую силу, которой въ ней не было“ [3]). Поелику же къ числу важнѣйшихъ открытій Лейбница принадлежитъ принципъ сохраненія энергіи, гласящій, что количество силы во вселенной всегда остается одно и тоже, или что въ мірѣ ничто не творится вновь и ничто не исчезаетъ безслѣдно, то уже изъ этого принципа, повидимому,

---

[1]) Dutens t. II. par. I. 256.—Videri possit... libertatem nonnisi quandam illusionem esse, cum anima et corpus per causam efficacem et antecedentem ad omnes suas cogitationes disponantur, tantumque revera evolvatur, quod erat tectum et involutum.

[2]) Lettres et opusc. ined ed. cit. p. 221.

[3]) Janet t. II. p. 673.

само собою слѣдуетъ, что душа не можетъ произвести ни одного движенія, ни одного состоянія такого, которое не было бы слѣдствіемъ или ея предшествующихъ состояній, или тѣхъ природныхъ силъ и способностей, которыя даны ей Богомъ при самомъ созданіи.

Но слѣдуетъ ли изъ всего этого, что Лейбницъ и въ самомъ дѣлѣ совсѣмъ отрицалъ власть человѣка надъ своими дѣйствіями и ставилъ волю его въ полную чисто-внѣшнюю зависимость какъ отъ Бога, такъ и отъ внѣшняго міра? Изъ того, что Богъ предусмотрѣлъ и даже предначерталъ всѣ наши дѣйствія, слѣдуетъ ли, что мы не имѣемъ никакой власти надъ ними, что у насъ совсѣмъ нѣтъ свободы?—Лейбницъ въ отвѣтъ на это прямо говоритъ, что Божіе предвѣдѣніе и даже предопредѣленіе вовсе не уничтожаетъ нашей свободы. Правда, разсуждаетъ онъ, что для безконечнаго вѣдѣнія Божія будущее не представляетъ никакой неопредѣленности, но является именно такимъ, какимъ будетъ, и въ этомъ пунктѣ ученію стоиковъ должно быть отдано преимущество предъ ученіемъ Аристотеля и Епикура [1]), однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что наши будущія дѣйствія должны быть необходимы, такъ какъ Богъ могъ предусмотрѣть именно такія дѣйствія, которыя мы изберемъ и совершимъ по собственной свободной волѣ. Для того, чтобъ дѣйствія наши были свободны, достаточно только одного,—чтобъ мы были изъяты отъ необходимости или вынужденія. Но нашъ разумъ говоритъ намъ, что намъ всегда возможно было иначе поступить, чѣмъ мы поступили, и тѣмъ самымъ отрицаетъ вынужденность или необходимость нашихъ дѣйствій, Богъ же съ своей стороны тѣмъ болѣе ничѣмъ не принуждаетъ насъ,—Онъ лишь предвидитъ всѣ наши будущія рѣшенія; слѣдовательно наша свобода остается при насъ во всей своей цѣлости.

На это можно возразить, какъ и въ самомъ дѣлѣ Лейбницу возражали, что для нашей свободы одного этого—т. е. отсутствія принужденія слишкомъ мало, а нужно еще, чтобъ

[1]) Erdmann, p. 554.

мы и на самомъ дѣлѣ могли дѣлать противное тому, что дѣлаемъ. Но, возможно ли это при посылкахъ оптимизма? Богъ сразу предначерталъ и установилъ напередъ все, что должно произойти; изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Онъ избралъ только одинъ—нашъ дѣйствительный міръ. Конечно, говоря абстрактно, на мѣсто грѣха Адамова можно поставить его противоположность, или отрицаніе безъ всякаго противорѣчія, т. е. можно допустить, что Адамъ могъ и не согрѣшить. Но вѣдь Богъ, сравнивши тотъ міръ, въ которомъ Адамъ не согрѣшитъ, съ тѣмъ, въ которомъ онъ согрѣшитъ, избралъ не первый, а этотъ послѣдній, какъ лучшій. Спрашивается, было ли во власти Адама не согрѣшить въ этомъ именно мірѣ? Имѣлъ ли онъ тутъ реальную возможность, или эффективную способность, силу отстранить, побѣдить искушеніе и удержаться отъ грѣха? Кажется, что нѣтъ. Тѣмъ не менѣе самъ Лейбницъ вовсе не думаетъ, что его оптимизмъ исключаетъ свободу, полагая, что сама свобода наша тоже входила въ составъ тѣхъ элементовъ, которые составляли предметъ божественнаго избранія, и что Богъ лишь послѣ того, какъ предусмотрѣлъ всѣ наши свободныя дѣйствія со всѣми ихъ опредѣленными условіями и обстоятельствами, самымъ дѣломъ совершилъ избраніе лучшаго, какъ разъ сообразно съ этимъ своимъ предусмотрѣніемъ. Эту свою мысль Лейбницъ старается выяснить въ сновидѣніи Ѳеодора, которымъ заканчиваетъ свою теодицею. Всѣ событія и дѣйствія, которыя каждый изъ людей имѣетъ совершить въ жизни сразу, напередъ предусмотрѣны и предопредѣлены. Секстъ, который бы избралъ въ своей жизни иное и противное тому, что на самомъ дѣлѣ избралъ, и самъ былъ бы кѣмъ либо инымъ, а не Секстомъ, и міръ, часть котораго онъ составлялъ бы, былъ бы совсѣмъ иной —съ иными вещами, съ инымъ составомъ и порядкомъ событій. Въ своемъ идеальномъ представленіи различныхъ будущихъ порядковъ вещей, Богъ видѣлъ и Секста „рѣшающагося повиноваться оракулу“ и Секста „рѣшающагося ослушаться оракула“. Въ томъ и другомъ случаѣ рѣшеніе Сек-

та одинаково зависитъ отъ Бога, потому что именно на основаніи этого объективнаго созерцанія обоихъ Секстовъ Богъ избралъ тотъ міръ, въ которомъ Секстъ самымъ дѣломъ окажетъ непослушаніе. Въ этомъ избранномъ мірѣ всѣ дѣйствія Секста, конечно, предусмотрѣны и предопредѣльны, и вдобавокъ къ тому всѣ результируютъ изъ предъидущихъ состояній міра и самого Секста; но Секстъ идеальный, или въ идеѣ Бога, былъ существомъ свободнымъ и независимымъ, такъ какъ тутъ его послушаніе было не менѣе возможно, чѣмъ непослушаніе, Богъ же тутъ съ своей стороны ничего не сдѣлалъ противъ свободы Секста,—Онъ только рѣшилъ дать существованіе тому міру, въ которомъ Секстъ свободно изберетъ непослушаніе. Потому то Секстъ отвѣтственъ за свой проступокъ и заслуживаетъ наказанія за свою дурную волю. Такимъ образомъ необходимость, которая господствуетъ надъ нашими дѣйствіями, есть пожалуй неукоснительная инклинація, неотвратимая детерминація, но все же не настоящая, чистая абсолютная необходимость,—не ἀνάγκη и не fatum: astra inclinant, non necessitant. Впрочемъ, если уже такъ трудно обойтись безъ термина необходимости, то можно согласиться, что это есть необходимость только гипотетическая, такъ какъ она зависитъ отъ условія, которое само контингентно,—отъ свободнаго и премудраго рѣшенія божественной воли, или еще лучше, есть необходимость моральная, а не фатальная—логическая или геометрическая необходимость, наконецъ, счастливая или добрая, а не слѣпая и безсмысленно-грубая, такъ какъ она зависитъ отъ воли Божіей, которая не дѣйствуетъ иначе, какъ по основаніямъ мудрости и благости.

Итакъ въ нашихъ фактическихъ рѣшеніяхъ и дѣйствіяхъ нѣтъ никакой свободы,—а есть одна только контингеція. Свобода въ смыслѣ равной возможности двухъ противоположныхъ рѣшеній и дѣйствій существуетъ только въ домірной трансцендентной области существъ идеальныхъ, между тѣмъ какъ дѣйствительный міръ реальныхъ духовныхъ существъ подчиненъ господству детерминизма. Такъ прими-

ряются у Лейбница права сердца съ требованіями разума и науки. По всѣмъ соображеніямъ, чуть ли не главнымъ образомъ протестантскій догматъ совершеннѣйшаго предвѣдѣнія и безусловнаго предопредѣленія Божія, въ которомъ Лейбницъ былъ воспитанъ и который имъ былъ во всей полнотѣ изученъ и во всей глубинѣ прочувствованъ и понятъ, далъ всѣ существенные элементы этой теоріи, которая съ своей стороны, можно думать, подготовила Кантовскую формулу рѣшенія проблемы. Можно сказать, что въ системѣ Лейбница мѣста для свободы остается даже еще менѣе, чѣмъ въ системѣ Канта, ибо въ ней свободный Секстъ не есть даже Секстъ ноуменальный и субстанціальный, который могъ бы по своей волѣ разъ навсегда избрать и опредѣлить свой характеръ, а есть Секстъ только возможный, чисто-идеальный, притомъ даже въ сущности своей отличающійся отъ всѣхъ другихъ Секстовъ, которые могли бы дѣйствовать иначе, чѣмъ онъ, такъ что независимость этой идеальной сущности все таки не есть настоящая свобода, а только одна контингенція. Въ дѣйствительности даже каждый возможный Секстъ детерминированъ ad unum, какъ выражались схоластики, при чемъ эта детерминація исходитъ отчасти изъ составныхъ элементовъ его собственной сущности, главнымъ же и окончательнымъ образомъ отъ воли Божіей.

Такимъ-то образомъ Лейбницъ, задавшись сначала, повидимому, только цѣлію отвергнуть свободу индифференціи, въ послѣдовательномъ развитіи своихъ идей кончилъ отрицаніемъ у человѣка всякой эффективной силы и власти надъ своими рѣшеніями и дѣйствіями, не оставивши за нимъ этой власти даже въ самомъ началѣ его чисто-идеальнаго бытія и сведши всю его свободу на чисто-абстрактную возможность, простую контингенцію. При всемъ томъ однако доктрина Лейбница не должна быть отождествляема, ни даже смѣшиваема съ доктринами Гоббса и Спинозы. Онъ имѣлъ полное право думать и утверждать, что его система должна удержать средину между системою картезіанцевъ и си-

стемою Спинозы. Къ сожалѣнію только, онъ не выдержалъ этой средины съ такою строгостію, какъ сначала того желалъ, но постепенно все болѣе и болѣе наклонялся на ту сторону, которую самъ вѣрно обозначилъ въ положеніи: „все въ мірѣ совершается по моральной необходимости“.

ГЛАВА 5-я.

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФІЯ 18-го ВѢКА.

Детерминистическая метафизика этого вѣка. Философы-матеріалисты, атеисты и фаталисты: Дидро и его Жакъ-фаталистъ. Гельвецій и его стонки, Ла Метри и его человѣкъ машина, Кондильякъ и его ощущающая статуя. Защитники свободы: Линьякъ, Вольтеръ, Руссо, какъ предвѣстникъ Канта.

Мы видѣли, какимъ образомъ великое философское движеніе, начатое Декартомъ, пришло въ нашемъ вопросѣ съ одной стороны къ абсолютной метафизической необходимости въ системѣ Спинозы, а съ другой—къ моральному детерминизму въ системахъ Малебранша и Лейбница. Богъ пребываетъ въ совершенной полнотѣ своего бытія и, разъ произведши, сохраняетъ въ мірѣ всегда одно и тоже количество движенія—училъ Декартъ и Малебраншъ былъ того же мнѣнія. Спиноза возвелъ это положеніе въ высшую степень абстракціи и далъ ему такую формулу: Богъ пребываетъ въ безконечной реальной полнотѣ бытія, именно въ безконечномъ множествѣ реальныхъ аттрибутовъ и модусовъ; слѣдовательно пребывающее въ мірѣ, какъ постоянное и неизмѣнное, есть собственно безконечное количество бытія, или, что тоже,—единая всеобъемлющая, безконечная и вѣчная субстанція. Лейбницъ съ большею точностію пытался опредѣлить, что собственно въ мірѣ остается всегда равнымъ и неизмѣннымъ: это не абстрактное и пустое единое бытіе, и не одно механическое движеніе, а безконечное множество индивидуальныхъ

силъ, притомъ живыхъ силъ. Выводя это свое положеніе изъ принциповъ метафизическихъ, онъ въ тоже время старался подтвердить его и фактами опыта[1]). Основная мысль названныхъ философовъ имѣетъ различное выраженіе и можетъ дать различныя воззрѣнія на внѣшнюю природу, различныя теоріи ея; но, что касается души человѣческой и ея жизнедѣятельности, то для нея истекаетъ изъ этой мысли лишь одно воззрѣніе, лишь одна теорія детерминизма. Если, согласно этой мысли во всѣхъ трехъ ея формулахъ, въ мірѣ ничто не творится, ничто не исчезаетъ, ничто новое не приходитъ на мѣсто стараго, то понятно, что всѣ актуальныя движенія суть слѣдствія предшествующихъ движеній, а всѣ будущія движенія содержатся виртуально или потенціально въ настоящихъ актуальныхъ движеніяхъ; слѣдовательно, все связывается, все вытекаетъ неуклонно одно изъ другаго, все фиксировано и съ точностію детерминировано и ничего нѣтъ свободнаго, да и не можетъ быть. Доктрина Декарта какъ будто еще оставляла нѣкоторое мѣсто для индетерминаціи движенія, система Лейбница совсѣмъ не склонна была допустить такую индетерминацію, а еще болѣе радикальная система Спинозы отрицала ее абсолютно, какъ метафизическую невозможность и логическую безсмыслицу. Такимъ образомъ, можно сказать, что метафизика 17 вѣка сплошь была неблагопріятна, а то и прямо враждебна идеѣ свободной воли.—Будетъ ли болѣе благопріятна этой идеѣ, этой вѣрѣ нашей философія 18-го вѣка?

Для большей силы и выразительности реакціи противъ теологическаго и метафизическаго духа, противъ богословскихъ и философскихъ авторитетовъ предъидущаго вѣка, тѣ, которые въ 18 вѣкѣ сами считали себя за философовъ, составили изъ себя дружное общество, нѣчто въ родѣ секты свободно-мыслящихъ матеріалистовъ и атеистовъ. Впрочемъ, это притязаніе на полную свободу мысли не помѣшало имъ питать, можно сказать, чисто-слѣпую, чисто-рабскую вѣру

---

[1]) Leibn. opp. ed. Dutens t. III. p. 180, 196. 234.

въ свой основной догматъ отрицанія всякаго иного бытія въ мірѣ, кромѣ матеріи. А что этотъ догматъ долженъ былъ привести ихъ къ полному и рѣшительному отрицанію всякой свободы въ человѣческихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ,— это понятно и безъ объясненій. Если въ мірѣ есть одно только внѣшнее протяженіе и наполняющее его вещество, если въ немъ нѣтъ ничего внутренняго, непротяженнаго, духовнаго, если всѣ феномены и измѣненія въ немъ всецѣло исчерпываются только чисто-внѣшними механическими движеніями, то входящія въ составъ этихъ движеній всѣ человѣческія дѣйствія подчинены уже не детерминизму, а чистому фатализму и нецесситаризму—самому полному, самому грубому и слѣпому, самому безпощадному и неодолимому. Такой полный фатализмъ и нецесситаризмъ мы и дѣйствительно встрѣчаемъ у трехъ извѣстнѣйшихъ представителей французскаго матеріализма—у Дидро, Ла Метри и Гельвеція.

Дидро, повидимому, основательно изучилъ систему Спинозы и готовъ былъ принять всѣ ея аксіомы и основоположенія лишь съ незначительной передѣлкой на чисто-матеріалистическій ладъ, или смыслъ. Такой передѣлкѣ у него прежде всего подверглись спинозистическая аксіома или дефиниція безконечной субстанціи. И для Дидро существуетъ въ мірѣ одна единственная, безконечная и абсолютная субстанція, но только эта субстанція не есть Богъ, не есть даже субстанція сразу мыслящая и протяженная. Нѣтъ, эта безконечная субстанція первоначально и по существу своему есть только протяженная, только вещественная, словомъ чистая и голая матерія, въ которой если и является иногда (т. е. въ человѣкѣ) мышленіе, то только какъ простая акциденція, или какъ простой преходящій феноменъ. Какъ-бы ни было, впрочемъ, но Дидро въ своемъ фатализмѣ идетъ даже дальше самого Спинозы. Слѣдуя примѣру другихъ философскихъ писателей, онъ и свою доктрину изложилъ въ формѣ романа съ тѣмъ, чтобъ она въ этомъ популярномъ видѣ могла получить возможно-большее

распространеніе. Герой этого романа Жакъ-фаталистъ, между прочимъ, вотъ какъ доказываетъ, что всѣ детерминаціи человѣческихъ дѣйствій необходимы: „какова бы ни была сумма элементовъ, изъ которыхъ я состою, но я представляю нѣчто одно изъ нихъ; одна же причина можетъ производить только одно дѣйствіе, имѣть только одно слѣдствіе; итакъ, я всегда бывалъ только одной единственной причиной и, значитъ, могъ всякій разъ совершать только одно дѣйствіе, именно то, которое и совершалъ; слѣдов. вся моя жизнь представляетъ рядъ дѣйствій или слѣдствій необходимыхъ“ [1]). Посылки этого умозаключенія, очевидно, таковы: „я состою изъ вещественныхъ элементовъ“ и „всѣ мои состоянія суть слѣдствія ихъ состояній или дѣйствій“. Если обѣ эти посылки принять за истинныя, то, конечно, нельзя отрицать ни правильности этой дедукціи, ни необходимости того заключенія, которое выведено изъ нея. Старый учитель Жака ему выражаетъ: „но мнѣ думается, любезный, что я внутри себя чувствую, что я свободенъ, какъ и то, что я мыслю“. Но молодой, едва вылупленный имъ же изъ куриной скорлупы, Жакъ входитъ въ еще большій задоръ и такъ своего учителя поддѣваетъ: „ну да, сказалъ бы мой капитанъ, вы чувствуете себя свободнымъ въ сію минуту, когда ничего не желаете. А вотъ,—не хотите ли кувырнуться съ вашей лошади“? „Чтожъ? отвѣчаетъ учитель, если на то пошло, то и кувырнусь“. „И вы сдѣлаете это охотно, съ радостію, безъ отвращенія, безъ всякаго насилія надъ собою? спрашиваетъ задорно Жакъ“. „Пожалуй, что нѣтъ, отвѣчаетъ учитель, но что вамъ до того, какъ я кувырнусь, охотно или не охотно, но я кувырнусь и этимъ докажу вамъ, что я свободенъ въ своихъ дѣйствіяхъ“. „Какъ-бы не такъ“, отвѣчаетъ съ злорадствомъ торжествомъ Жакъ,—„мой капитанъ сказалъ бы вамъ на это вотъ что: развѣ вы не видите, что безъ моего противорѣчія вамъ никогда не пришла бы въ голову фантазія сломать себѣ шею? Слѣдоват., если вы кувырне-

[1]) Oeuvres de Diederaut. ed. Briero 1821. t. VI. p. 283.

тесь, то это будетъ значить, что я васъ взялъ за ноги и выбросилъ изъ сѣдла, и ваше паденіе, пожалуй, и докажетъ нѣчто, но вовсе не то, что вы свободны, а лишь то, что вы безумецъ“ [1]).

Дидро самъ ясно видитъ всѣ послѣдствія своего фатализма. Возможность — или контингенція въ человѣческихъ дѣйствіяхъ есть только мнимая, кажущаяся, такъ какъ реально-возможнымъ всегда бываетъ лишь то, чему необходимо быть или случиться [2]). Поэтому для Жака различіе между міромъ физическимъ и моральнымъ кажется лишеннымъ всякаго смысла; добродѣтель и порокъ для него суть простыя и пустыя слова, не имѣющія никакого содержанія и значенія; все различіе между людьми, на его взглядъ, состоитъ лишь въ томъ, что одни рождаются съ хорошими или счастливыми задатками для жизни, другіе—съ дурными, или несчастными. Когда онъ слышитъ слова „награда, наказаніе,—то только пожимаетъ скептически плечами; награды, на его взглядъ, не что иное суть, какъ одинъ изъ способовъ поощренія добрыхъ, а наказанія,—не что иное, какъ одинъ изъ способовъ устрашенія и обузданія негодяевъ. Да и можетъ ли быть иначе, говаривалъ онъ, когда у насъ нѣтъ никакой свободы и когда вся жизнь каждаго изъ насъ предначертана со дня рожденія. Одни изъ людей, по его словамъ, также необходимо и неуклонно идутъ къ славѣ, какъ другіе къ безславію, подобно тому, какъ шаръ катился бы безостановочно по наклонной плоскости горы и въ томъ случаѣ, еслибы, подобно намъ, обладалъ сознаніемъ своего движенія,—и еслибы намъ было вполнѣ извѣстно все сцѣпленіе всѣхъ причинъ и слѣдствій въ нашей жизни отъ ея перваго мгновенія до послѣдняго вздоха, то у насъ было бы такое полное убѣжденіе въ необходимости и неизбѣжности всего съ нами случившагося и всего нами совершеннаго, что при немъ не оставалось никакого мѣста для обычнаго ложнаго воображенія, будто многое въ нашей жизни могло быть и иначе, чѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ было. Въ предупрежденіе же

[1]) Ibid. p. 421.

[2]) Ibid. p. 38.

выраженій подобныхъ тѣмъ, которыми въ свое время былъ аттакуемъ Спиноза, именно опасеній, что такая доктрина можетъ ниспровергнуть всякую мораль и на практикѣ можетъ повести или къ полной нравственной апатіи, или къ совершенной разнузданности—Дидро поставляетъ на видъ, что его Жакъ, не смотря на все это, „велъ себя обыкновенно какъ и мы съ вами, нисколько не хуже другихъ“ [1]).

Въ нѣсколько иной формѣ тѣ же самыя мысли высказываетъ Гельвецій: „вѣрованія и спекулятивные принципы обыкновенно не имѣютъ никакого вліянія на поведеніе и добрую нравственность людей. Фатализмъ былъ почти повсемѣстнымъ догматомъ востока, онъ же былъ и догматомъ стоиковъ, и однако какъ стоики не были менѣе добродѣтельны сравнительно съ другими философами, такъ султаны турецкіе не менѣе вѣрны въ соблюденіи договоровъ и трактатовъ, чѣмъ короли католическіе и персидскій фаталистъ не менѣе честенъ въ коммерческихъ сдѣлкахъ, чѣмъ французскій или португальскій христіанинъ. Вообще говоря, чистота нравовъ не зависитъ отъ чистоты догматовъ [2])? Отстранивши так. об. предвидимыя практическія воззрѣнія противъ фатализма, Гельвецій затѣмъ, слѣдуя обычной у философовъ своего времени тактикѣ, совершенно произвольно приписываетъ стоикамъ слѣдующую аргументацію въ пользу этой доктрины: „то, говорили стоики, что называется свободою размышленія и рѣшенія, есть на самомъ дѣлѣ не что иное, какъ то чувство страха или надежды, которое попеременно испытываетъ человѣкъ, когда ему приходится дѣлать выборъ между тѣмъ, что можетъ причинить ему несчастіе, и тѣмъ, что обѣщаетъ ему счастье. Это размышленіе, значитъ, есть необходимое слѣдствіе нашей боязни страданія и нашей любви удовольствія“ [3]). Всякій, разсуждали стоики, кто захотѣлъ-бы себѣ зла безъ всякаго мо-

---

[1]) Oeuvres. t. VI. p. 283.

[2]) Oeuvres. Londres 1776. t. IV. p. 175. De l'homme, de ses facul. intellect. et de son education sect. VII. c. 1.

[3]) Oeuvres. t. IV, p. 175.

тива, напр., бросился бы въ огонь, или въ воду, или изъ окна, былъ бы принятъ всѣми за сумасшедшаго, да и въ самомъ дѣлѣ онъ такимъ былъ-бы, такъ какъ въ естественномъ, здравомъ и нормальномъ состояніи человѣкъ всегда ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія и во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ съ необходимостію детерминируется желаніемъ блага дѣйствительнаго, или мнимаго. Итакъ, человѣкъ не имѣетъ никакой свободы, его воля со всѣми ея желаніями, стремленіями и рѣшеніями есть такое же необходимое слѣдствіе его предшествующихъ и наличныхъ идей и ощущеній, какъ боль есть необходимое слѣдствіе удара. А кромѣ того, прибавляли стоики, есть ли хотя одинъ такой моментъ, въ которомъ могла бы имѣть мѣсто свобода среди всѣхъ тѣхъ психическихъ операцій, изъ коихъ составляется цѣлое дѣйствіе, которое вамъ желалось-бы трактовать, какъ свободное? „Вѣдь, если одна и таже вещь въ одно и тоже время не можетъ быть и не быть, то невозможно—ни чтобы въ тотъ моментъ, когда душа дѣйствуетъ, она дѣйствовала иначе,—ни чтобы въ тотъ моментъ, когда душа избираетъ, она избирала иначе, или иное, ни чтобы въ тотъ моментъ, когда душа размышляетъ или рѣшаетъ, она размышляла или рѣшала иначе, ни чтобы въ тотъ моментъ, когда душа желаетъ, она могла желать иначе или иного, чѣмъ какъ и чего дѣйствительно желаетъ. А потомъ, — если моя воля именно такая, какою она есть въ данный моментъ, заставляетъ меня размышлять,—если мое размышленіе такое именно, какое есть, заставляетъ меня избирать,—если мое избраніе именно то самое, какое есть, заставляетъ меня дѣйствовать,—если въ то время, какъ я размышлялъ и рѣшалъ, невозможно было, чтобъ я не желалъ (въ силу моей любви къ самому себѣ) размышлять и рѣшалъ, то очевидно, что свободы тутъ нѣтъ нигдѣ—ни въ актуальномъ желаніи, ни въ актуальномъ избраніи и рѣшеніи, ни въ актуальномъ дѣйствіи,—словомъ ея нѣтъ ни въ одной изъ тѣхъ дѣятельностей души, которыя входятъ въ составъ каждаго нашего сознательнаго поступанія. Для того, чтобъ была тутъ гдѣ-либо

свобода, необходимо было бы, чтобъ одна и таже вещь могла въ одно и тоже время быть и не быть. Но, прибавляли стоики, мы вотъ какой вопросъ предлагаемъ философамъ: свободна ли душа, если она не свободна ни когда желаетъ, ни когда рѣшаетъ, ни когда дѣйствуетъ“ [1])?

Напрасно стали бы мы искать этой аргументаціи у стоиковъ, а если бы и было у нихъ что нибудь подобное, то отъ этого ея искусственность и натянутость нисколько не стала бы меньше, а ея убѣдительность, неотразимость нисколько не стала бы больше.

Ла-Метри, будучи проповѣдникомъ самаго полнаго и открытаго матеріализма, безъ малѣйшаго колебанія и ограниченія учитъ, что человѣкъ есть ни болѣе, ни менѣе, какъ чисто-вещественная автоматически, или механически дѣйствующая машина, и честь открытія сей великой истины приписываетъ Декарту [3]). Въ машинѣ же каждый рычагъ, каждое колесо, каждая пружина дѣйствуютъ сообразно съ своею формою и съ своею силою, и вся машина, пущенная въ ходъ, выполняетъ свою роль безостановочно, пока не натолкнется на какое нибудь препятствіе, или пока въ ней самой что либо не испортится [2]). Такъ какъ всѣ движенія всѣхъ частей машины съ точностію напередъ регулированы и фаталистически детерминированы, то о свободѣ ея, конечно, не должно быть и рѣчи. А между тѣмъ Ла-Метри готовъ, повидимому, признать у человѣка волю и даже говоритъ иногда вскользь о ея свободѣ. Впрочемъ, этимъ онъ вовсе не ослабляетъ своего основного положенія, такъ какъ воля, о которой онъ говоритъ, есть не что иное, какъ желаніе, и такая воля, по его собственнымъ словамъ, не должна быть смѣшиваема со свободою, или съ властію надъ дѣйствіями, „ибо можно вполнѣ охотно, добровольно и даже съ большою пріятностію отдаваться такому или иному ощущенію, чувству, не имѣя никакой власти ни его отстранить, ни его

---

[1]) Ibid. p. 220.

[2]) L'homme-machine. Oeuvres. ed. 1774 Berlin. t.1. p 347.

[3]) Epitre a M-lle A. C... t. II. p. 171.

привлечь и удержать“ [1]). Такимъ образомъ воля, строго говоря, есть всегда лишь „сенситивная аффекція души“, между тѣмъ какъ свобода принадлежитъ только способностямъ интеллектуальнымъ, „или разумной душѣ“, и можетъ быть опредѣлена какъ способность внимательнаго изслѣдованія для открытія истины, или какъ способность обсужденія тѣхъ основаній, которыми детерминируются наши дѣйствія [2]). Самый главный и существенный элементъ этой свободы составляетъ вниманіе или внимательное обсужденіе, которое открываетъ природу и всѣ послѣдствія дѣйствія, которое мы желаемъ и собираемся совершить. Мы, поэтому, всегда тѣмъ больше свободны, чѣмъ болѣе внимательны или разсудительны, хотя эта внимательность и разсудительность бываетъ намъ присуща и дѣйственна, когда она, какъ самая сильная и важная аффекція, имѣетъ преобладаніе надъ остальными, какъ менѣе сильными. Но это бываетъ только тогда, когда въ машинѣ, при хорошемъ первоначальномъ устройствѣ, каждая часть сохраняетъ свое мѣсто, положеніе и съ надлежащею правильностію выполняетъ свою функцію; въ противномъ же случаѣ въ ней все идетъ настолько врозь, что самыя низменныя аффекціи своею разнузданною силою одолѣваютъ, угнетаютъ или даже совсѣмъ подавляютъ самыя высшія и лучшія. Конечно, „въ душѣ человѣческой есть коэссенціальная съ матеріею активность, или движущая сила“, но эта движущая сила, эта активность не имѣетъ ни собственной, т. е. изъ нея самой истекающей дѣйственности, ни индетерминаціи, или свободы, но регулируется во всѣхъ пунктахъ и деталяхъ неизмѣнными законами матеріи“ [3]).

---

[1]) Tr. de l'ame t. l. p. 126.

[2]) Tr. de l'ame, ibid, p. 145.

[3]) Такой выводъ необходимо вытекаетъ изъ основной доктрины Ла-Метра. Однакожъ, справедливость требуетъ отмѣтить, что онъ въ этомъ пунктѣ какъ будто колебался, какъ это показываетъ слѣд. мѣсто въ его трактатѣ о душѣ (p. 147): „имѣетъ ли душа силу сама фиксировать предметъ своего обсужденія и останавливаться на немъ, сколько пожелаетъ, или же мотивы наталкиваютъ ее на этотъ предметъ и удерживаютъ на немъ ея вниманіе помимо ея воли,—трудно рѣшить“.

Наконецъ, Кондильякъ, гораздо болѣе психологъ, чѣмъ метафизикъ, въ своей доктринѣ о человѣческой природѣ болѣе сдержанъ и остороженъ, менѣе радикаленъ и абсолютенъ, чѣмъ всѣ три названные нами философа. Впрочемъ, уже самый смыслъ измышленной имъ статуи, имѣвшей цѣлію показать міру всѣ внутренніе механизмы, всѣ секретныя пружины въ организаціи человѣческой души, не позволялъ ему усвоить этой своей статуѣ свободы въ полномъ значеніи этого слова. Статуя эта, по его увѣренію, конечно, лишена всякой свободы въ томъ случаѣ, когда она имѣетъ не больше какъ одно впечатлѣніе, не больше, какъ одну идею. Но она можетъ быть и свободною въ томъ случаѣ, когда нѣсколько впечатлѣній ее разомъ наполняютъ, оспаривая другъ предъ другомъ право на ея вниманіе къ себѣ, и когда ей представляются идеи разомъ нѣсколькихъ дѣйствій, которыя она можетъ совершить, ибо тогда „статуя имѣетъ все нужное для того, чтобъ обсудить, лучше ли ей устремиться на то, чего она пожелала, или лучше удержаться, слѣдуетъ ли продолжать хотѣть этого, или перестать; слѣдовательно, она свободна[1]). Свобода же ея состоитъ въ выборѣ между двумя дѣйствіями; а выборъ подготовляется обсужденіемъ, и въ немъ статуя настолько свободна, что можетъ сдѣлать его даже не по указанію впечатлѣній данной минуты. Однако, не трудно понять, что такъ какъ статуя сама по себѣ пассивна и способна приходить въ движеніе или дѣйствіе только отъ внѣшнихъ впечатлѣній, вообще воздѣйствій, то и ея обсужденіе и выборъ только въ ней происходятъ; но не ею самою, не ея собственною силою совершается; она не имѣетъ силы ни фиксировать свое вниманіе на одной изъ многихъ идей, если эта идея не привлечетъ къ себѣ ея вниманія, ни принять такое рѣшеніе, которое бы не было вынуждено у нея силою такихъ или иныхъ впечатлѣній или мотивовъ, слѣд. какъ ея обсужденіе, такъ и ея избраніе въ послѣдней инстанціи всегда зависитъ отъ внѣшнихъ впечатлѣній и ими детерминируется. Итакъ, заключаетъ Кондильякъ, „свобода состоитъ въ детер-

[1]) Dissert. sur la liberte. Oeuvres. Paris. 1803. t. IV. p. 430.

минаціяхъ, которыя могутъ быть разсматриваемы какъ слѣдствія обсужденій, которыя мы сдѣлали или могли сдѣлать по поводу и стимулу воздѣйствія на насъ такихъ или иныхъ предметовъ“ [1]). Оказывается, что нѣкоторыя изъ нашихъ детерминацій только могли бы быть результатомъ обсужденія, на самомъ же дѣлѣ совершаются безъ всякаго обсужденія; о свободѣ ихъ, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Но и свобода детерминацій, предшествуемыхъ обсужденіемъ, насколько послѣднее и стимулируется и детерминируется содержаніемъ и силою впечатлѣній отъ предметовъ, по меньшей мѣрѣ сомнительна.

Однако въ 18-мъ вѣкѣ было во Франціи немало и защитниковъ свободы. Таковыми прежде всего были почти всѣ богословы, считавшіе по обыкновенію своимъ долгомъ охранять цѣлость догматики и чистоту морали, потомъ профессора въ университетахъ и коллегіяхъ, изъ коихъ нѣкоторые всячески старались поддержать, освѣжить и обновить полузабытыя устарѣлыя традиціи схоластики,—наконецъ нѣкоторые картезіанцы, какъ напр., аббатъ де-Линьякъ, „написавшій цѣлую книгу о свободѣ воли подъ заглавіемъ „Temoignage du sens intime“,—книгу очень интересную, но давно всѣми забытую. Обо всѣхъ, или даже только о нѣкоторыхъ изъ нихъ говорить было бы слишкомъ долго. Но почти невозможно удержаться отъ упоминанія съ од. стороны о Вольтерѣ, который защищалъ свободу воли противъ нападеній на нее Фридриха II, въ то время еще только наслѣднаго принца, а съ другой о Ж. Ж. Руссо, который на предположеніи этой свободы основалъ и построилъ всю свою политику.

Вольтеръ доказываетъ свободу воли ссылкою на свидѣтельство о ней нашего внутренняго сознанія. Это есть главное доказательство, которымъ онъ старался побороть своего царственнаго корреспондента, ссылавшагося въ своихъ выраженіяхъ на неодолимую силу мотивовъ, а также на непреложность бож. предвѣдѣнія и предопредѣленія. Опроверженіе Вольтера, впрочемъ, не болѣе оригинальны, чѣмъ выраженія и нападки Фридриха. Фаталистовъ онъ поражаетъ главнымъ

[1]) Ibid. p. 432.

об. своею сатирою, указывающею, что сами они на каждомъ шагу своимъ собственнымъ поведеніемъ опровергаютъ свою доктрину и издѣваются надъ нею, свой же нравственный аргументъ свободы воли онъ такъ заключаетъ въ письмѣ къ Фридриху: „хоть во имя человѣчности удостойте думать, что мы имѣемъ нѣкоторую свободу, ибо если Вы будете держаться той мысли, что люди чистыя машины, тогда что станется съ дружбою, которая даетъ Вамъ столько наслажденія? Какую цѣну могутъ имѣть великія дѣла, которыя Вы задумываете и когда нибудь совершите? Развѣ будетъ кто либо считать себя обязаннымъ признательностію къ Вашему Высочеству за тѣ заботы и труды, которые вы примете и понесете, чтобъ сдѣлать людей счастливыми и лучшими? Какъ наконецъ вы будете смотрѣть на преданность, которую будутъ къ Вамъ питать, на услуги, которыя Вамъ будутъ оказывать, на кровь, которую будутъ за Васъ проливать? Какъ? Неужели самый благороднѣйшій, добрѣйшій и мудрѣйшій изъ людей будетъ смотрѣть на все то, что дѣлается изъ желанія угодить ему, такимъ-же взглядомъ, какимъ мы смотримъ на мельничныя колеса, движимыя потокомъ воды, и остаемся холодны даже тогда, когда они трещатъ и ломаются на этой своей службѣ пользамъ хозяина мельницы“ [1])?

Идеи Руссо представляютъ несравненно больше оригинальности, и тѣ соціальныя и юридическія слѣдствія, которыя онъ первый вывелъ изъ существованія свободной воли, были очень далеки отъ мысли Вольтера. Не одни только дѣйствія человѣческія, но также и движенія въ природѣ, на взглядъ Руссо, неизъяснимы безъ предположенія свободной воли. „Чѣмъ больше я вдумываюсь, говоритъ онъ, въ отношенія между силами природы дѣйствующими и воздѣйствующими другъ на друга, тѣмъ болѣе убѣждаюсь, что

[1]) Corresp. avec Frederik, lett. 39. Несмотря на авторитетъ Берсо (Philosophie de Voltaire), кажется, не подлежитъ сомнѣнію, что Вольтеръ склонился къ доктринѣ нецесситаризма уже гораздо позднѣе. См. въ особенности его Le philosophe ignorant, c. 13 и нѣкоторыя другія мелкія позднѣйшія сочиненія.

восходя отъ дѣйствія къ дѣйствію, отъ причины къ причинѣ, необходимо въ концѣ концовъ прійти къ допущенію какой либо воли въ качествѣ первой причины, потому что продолжать рядъ причинъ въ безконечность значило-бы все таки не найти истинной причины и отказаться отъ разумнаго изъясненія вещей. Всякое движеніе, не производимое другимъ движеніемъ, можетъ быть только слѣдствіемъ акта самопроизвольнаго т. е. акта воли. Неодушевленныя тѣла дѣйствуютъ не иначе, какъ только вслѣдствіе движенія, идущаго къ нимъ отвнѣ; но это, конечно, не суть настоящія дѣйствія, ибо истинныя дѣйствія невозможны безъ истинной дѣйствующей причины—воли. Вотъ мой первый принципъ. Итакъ, я вѣрю, что воля движетъ вселенную и одушевляетъ природу. Это мой первый догматъ и первый членъ моей вѣры“ [1]). „Ни одинъ матеріальный предметъ, прибавляетъ Руссо, не есть активный самъ по себѣ, но я есмь активное существо самъ по себѣ. Можно, конечно, сколько угодно, оспаривать это, но я это чувствую, и это мое чувство гораздо сильнѣе въ своемъ свидѣтельствѣ, чѣмъ разумъ въ своемъ отрицаніи его. Я имѣю тѣло, на которое другія тѣла дѣйствуютъ и которое съ своей стороны на нихъ дѣйствуетъ, и это взаимодѣйствіе не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но моя воля независима отъ моихъ ощущеній, возникающихъ изъ этого взаимодѣйствія: я соглашаюсь съ ними, или противлюсь имъ, я подчиняюсь имъ, или побѣждаю ихъ и себѣ подчиняю, и всякій разъ совершенно ясно сознаю, то ли я дѣлаю, чего самъ хотѣлъ, или дѣлаю противное, уступая и поддаваясь страсти. Я обладаю всегда властію хотѣнія, но конечно не всегда—силою исполненія. Когда же меня спросятъ, какая же именно причина детерминируетъ мою волю, то я въ свою очередь спрошу, какая причина детерминируетъ мой разумъ, такъ какъ несомнѣнно, что обѣ эти причины составляютъ изъ себя одну и туже причину, и если для насъ вполнѣ понятно, что че-

[1]) Emile, t. IV. Profession de foi Vicare Savoyard.

ловѣкъ активенъ въ своихъ сужденіяхъ, что его разумъ есть не что иное, какъ сила или способность сравнивать и судить, то столь же очевидно и то, что его воля есть тоже сила и способность подобная этой, или вытекающая изъ этой; онъ своею волею хочетъ добраго и избираетъ доброе, какъ своимъ разумомъ обсуждаетъ и признаетъ истинное, и когда онъ судитъ ложно, тогда избираетъ не доброе, а злое. Какая же причина детерминируетъ его волю? Его сужденіе. А какая причина детерминируетъ его сужденіе? Его мыслительная способность, его сила и власть судить. Опредѣляющая причина во всякомъ случаѣ находится въ немъ самомъ". „Конечно, я невластенъ не желать себѣ добра, какъ невластенъ самому себѣ желать зла; но моя свобода въ томъ именно и состоитъ, что я не могу желать себѣ только того, что для меня пріятно и полезно, или что я считаю для себя такимъ, и что я желаю этого самъ по себѣ, такъ что ничто отвнѣ помимо меня не детерминируетъ меня къ этому. И развѣ слѣдуетъ, что я невластенъ надъ собою и надъ своими желаніями, изъ того только, что я не властенъ измѣнить свое существо и стать инымъ, чѣмъ я есмь" [1]).

Такъ рѣшительно и твердо Руссо признаетъ свободу воли, и даже ставя волю въ тѣсную зависимость отъ разума, этимъ вовсе не желаетъ ее подчинить интеллектуальному детерминизму, а напротивъ еще рельефнѣе выстанить, еще болѣе обезпечить ея свободу, такъ какъ, по его воззрѣнію, разумъ-то нашъ уже безъ всякаго сомнѣнія ничѣмъ не связанъ, вполнѣ свободенъ въ своихъ сужденіяхъ. Для Руссо не свобода, а напротивъ необходимость есть слово, лишенное всякаго понятнаго смысла [2]). Свобода для него есть основа всего: ею только изъясняется существованіе міра, она же есть существенная принадлежность моральной природы человѣка; она, слѣдовательно, должна быть также существенною формою и соціальной, политической жизни

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.

людей. Частнѣе, никто не имѣетъ права принуждать или ограничивать человѣческую свободу; принужденіе и ограниченіе возможно и допустимо лишь въ томъ случаѣ, если оно дѣлается съ согласія той-же свободы, или ею принимается; никто не имѣетъ права давать ей какіе либо иные законы, кромѣ тѣхъ, которые она сама согласна принять; всякое человѣческое общество, всякое государство, основы котораго не прошли чрезъ инстанціи свободнаго соглашенія и договора, какъ образовавшееся безъ соучастія и безъ санкціи свободы, есть вмѣстѣ съ тѣмъ не легальное, не полноправное; власть имѣетъ свой источникъ въ свободѣ тѣхъ, которые ее принимаютъ; народъ есть суверенъ, и его суверенитетъ также не отчуждимъ отъ него, какъ и его свобода. Вотъ къ какимъ замысловатымъ принципамъ пришелъ Руссо, выйдя изъ безпретензіознаго, повидимому, понятія о свободѣ, какъ существенной особенности человѣческой природы, а французская революція не замедлила со всею искреннею горячностію повѣрить въ истину этихъ принциповъ, сдѣлать изъ нихъ возможно-широкое практическое примѣненіе, переломать и пересоздать вновь всю жизнь общественную по ихъ смыслу. Въ своемъ основномъ смыслѣ очень похожа была на эту и этико-политическая доктрина Канта. Насколько ею Кантъ былъ обязанъ внушеніямъ Руссо и Монтеске, трудно сказать съ опредѣленностію, не войдя въ обстоятельное изслѣдованіе этого вопроса. Но что свобода, какъ ее понималъ Руссо, какъ собственность человѣческаго духа неотъемлемая и неотчуждимая, какъ основоположница всякаго закона и человѣческаго права, есть та самая, которую Кантъ назвалъ автономною и на которой основалъ всю свою мораль,—это едвали подлежитъ сомнѣнію. Руссо, можно сказать, былъ краснорѣчивымъ проповѣдникомъ, ораторомъ французской революціи, между тѣмъ какъ Кантъ нѣсколько позднѣе былъ ея теоретикомъ самымъ глубокимъ, самымъ послѣдовательнымъ, систематическимъ и смѣлымъ.

ГЛАВА 6-я.

Кантъ.

Главнѣйшія понятія и положенія его критики чистаго разума. Феномены,— ихъ содержаніе и форма. Синтезъ феноменовъ по принципу причинности, или ихъ строгій детерминизмъ. Свобода, какъ причинность неусловленная. Антиномія чистаго разума; противоположность между спекулятивнымъ и практическимъ интересомъ. Свобода въ нефеноменальной, внѣвременной, ноуменальной области, допускаемой и требуемой практическимъ разумомъ. Категорическій императивъ. Автономія воли. Постулатъ свободы. Природа свободы. Слѣдствія Кантовой философіи. Противоположность между точною наукою и моралью.

Всякому извѣстно, что Кантъ считалъ свободу самымъ существеннымъ условіемъ и основаніемъ нравственности; его знаменитое изреченіе: „ты долженъ, слѣдов. можешь“ и доселѣ переходитъ изъ устъ въ уста у всѣхъ не только послѣдователей, но и простыхъ почитателей и читателей его. Но едвали не огромное большинство послѣднихъ убѣждено, что великій авторъ этого изреченія былъ самымъ открытымъ провозвѣстникомъ и самымъ твердымъ защитникомъ свободы воли, и было-бы очень удивлено и озадачено, узнавши что онъ въ извѣстномъ смыслѣ былъ детерминистомъ ничуть не меньшимъ, чѣмъ Хризиппъ, или Лейбницъ. Это намъ и слѣдуетъ показать, обратившись къ самымъ принципамъ Кантовой философіи.

Въ нашемъ сознаніи постоянно возникаютъ или совмѣстно, или одно за другимъ различныя представленія: что такое суть эти представленія? Это суть простые феномены, „которые имѣютъ свою матерію и форму; матерію въ нихъ составляетъ то, чѣмъ они другъ отъ друга различаются, а форму—то, что всѣхъ ихъ дѣлаетъ сходными

между собою. Напр., я имѣю одно послѣ другаго представленія книги, чернильницы, пера,—и это суть феномены. Книга не похожа на чернильницу, чернильница—на перо, перо—на книгу,—и то, чѣмъ они другъ отъ друга различаются, есть ихъ матерія; но всѣ они имѣютъ то общее, что являются мнѣ въ пространствѣ—другъ подлѣ друга, и пространство, значитъ, есть общая форма этихъ феноменовъ. Или, я испытываю сперва удовольствіе, потомъ страданіе: эти два феномена различны, даже противоположны по своей сущности, или матеріи, но они сходны въ томъ, что являются мнѣ одно послѣ другаго, т. е. во времени; слѣдовательно, время есть форма всѣхъ феноменовъ этого рода, т. е. феноменовъ внутренняго чувства [1]). Время есть форма внутренняго чувства, или всего того, что является намъ чрезъ наше сознаніе, или въ немъ" [2]), и съ этой точки зрѣнія можно сказать, что время есть форма всѣхъ феноменовъ, такъ какъ феномены существуютъ для насъ, какъ феномены, лишь подъ тѣмъ условіемъ, если они представляются намъ въ сознаніи, или возникаютъ въ насъ, какъ наши же представленія, поэтому, „время есть формальное условіе a priori всѣхъ безъ исключенія феноменовъ вообще" [3]). Мы не можемъ представить себѣ никакого феномена внѣ времени; а это значитъ, что всѣ предметы, насколько они даны намъ въ нашемъ представленіи, подчинены условіямъ и законамъ времени. Но для того, чтобъ изъ безконечнаго множества представленій, являющихся намъ въ сознаніи, могло образоваться познаніе, необходимо, чтобъ они расположены были въ такой рядъ, въ которомъ бы ясно усматривались и ихъ различіе, и ихъ общность или святость, или, по выраженію Канта, долженъ быть произведенъ синтезъ ихъ. „Этотъ синтезъ есть вообще дѣло простого и чистаго воображенія, есть темная, слѣпая функція души, но настолько необходимая, что безъ нея никакое познаніе не было бы возможно" [4]).

---

[1]) Critique de la raison pure, trad. Tissot. t. I, p. 67.
[2]) Ibid. p. 71.
[3]) Ibid. p. 74.
[4]) Critique,.. p. 119.

Воображеніе, производящее такой синтезъ, Кантъ называетъ продуктивнымъ, чтобъ отличить отъ того воображенія, которое психологами обыкновенно называется репродуктивнымъ [1]). Функція его состоитъ въ томъ, что оно помогаетъ разсудку въ образованіи понятій, давая для этихъ понятій отъ себя схемы, посредствующія приложимость понятій къ феноменамъ, даннымъ въ чувственныхъ воспріятіяхъ. Впрочемъ, въ этомъ пунктѣ дѣятельность воображенія, производящаго схемы и дѣятельность разсудка, вкладывающая въ эти схемы понятія, такъ тѣсно соединяются между собою, что трудно сказать, что собственно приходится тутъ на долю каждой изъ нихъ въ отдѣльности, почему Кантъ называетъ этотъ моментъ познанія также схематизмомъ разсудка [2]). Итакъ, для того, чтобъ феномены, данные въ чувственныхъ воспріятіяхъ сдѣлать предметомъ мышленія мы должны, при помощи воображенія, произвести ихъ синтезъ, т. е. поставить ихъ всѣхъ во временныя схемы, или образовать изъ нихъ непрерывный послѣдовательный рядъ. Но этотъ синтезъ, этотъ распорядокъ феноменовъ въ формѣ преемственнаго ряда, можетъ имѣть объективную значимость лишь подъ тѣмъ условіемъ, если онъ будетъ совершенъ по принципу причинности, который въ томъ и состоитъ, что не допускаетъ дискретности и требуетъ повсюду непрерывной внутренней связности. Всѣ феномены слѣдуютъ другъ за другомъ непрерывно и соединяются между собою по закону причины и слѣдствія [3]); ничто не бываетъ безъ причины, всѣ феномены опредѣляются предшествующими феноменами, какъ своими условіями, безъ всякаго перерыва, или промежутка; in mundo non datur casus, non datur saltus, sive hiatus. Такова та схема, по которой мы должны соединять различные, другъ за другомъ слѣдующіе, феномены для того, чтобъ обработать ихъ въ систему строго-научнаго знанія [4]). Мы,

---

[1]) Ibid. p. 14.
[2]) Ibid. p. 180—185.
[3]) Ibid. p. 229.
[4]) Ibid. p. 186.

слѣдовательно, законами нашего собственнаго разума обязываемся и связываемся всѣ феномены разсматривать, какъ связанные между собою повсюду причинною связію и какъ составляющіе изъ себя единую непрерывную вселенную: „самый опытъ нашъ возможенъ не иначе, какъ подъ условіемъ и въ формѣ необходимой связи воспріятій“ [1]). И этотъ законъ причинности Кантъ разсматриваетъ какъ критерій самой необходимости [2]): „все, что происходитъ, опредѣлено въ феноменѣ a priori его причиною“. Это значитъ, что каждое слѣдствіе необходимо, коль скоро дана причина; но никакой феноменъ не происходитъ безъ причины; слѣдовательно всѣ они детерминированы a parte ante, всѣ необходимы и ничего нѣтъ свободнаго. Изъ этой доктрины само собою слѣдуетъ, что область возможнаго никоимъ образомъ не можетъ быть болѣе широкою, чѣмъ область дѣйствительнаго. Въ самомъ дѣлѣ, если никакой опытъ не возможенъ внѣ законовъ нашего разума и если необходимые законы нашего разума бывъ приложены къ матеріи познанія, ничего не производятъ кромѣ того, что впадаетъ въ область нашего познанія, или что даетъ матерію для него, то понятно, что ничто кромѣ этого и не возможно, ибо допустить еще что либо иное, какъ возможное, значило бы допустить, что нашимъ разумомъ, сообразно съ его законами, можетъ быть образовано знаніе безъ всякой матеріи. Но, допустить это послѣднее, твердо и настойчиво говоритъ Кантъ, совершенно невозможно, „ибо ничто—абсолютно ничто не можетъ быть мыслимо безъ матеріи“ [3]).

Однако, это еще не значитъ, что кромѣ вещей, данныхъ въ нашемъ представленіи, или кромѣ феноменовъ, ничто болѣе не возможно. Конечно, просто или абсолютно-возможнаго мы не можемъ не только опредѣлить точно, а и представить ясно, но мы за то можемъ по крайней мѣрѣ вѣрить въ существованіе вещей, не подпадающихъ чувствен-

---

[1]) Ibid. p. 217.

[2]) Ibid. p. 271.

[3]) Critique... p. 273.

ному воспріятію [1]). Такія вещи мы можемъ назвать чистыми ноуменами, хотя мыслить ихъ мы можемъ не столько положительно, сколько отрицательно. Пытаться мыслить ихъ положительно значило-бы преслѣдовать недостижимое и невозможное, ибо это значило бы желать представить ихъ въ чисто-интеллектуальной формѣ, а между тѣмъ намъ, при нашей интеллектуальной конституціи, совершенно невозможно представить что либо безъ всякой примѣси ощущенія. „Съ раздѣленіемъ предметовъ на феномены и ноумены на міръ чувственный и сверхчувственный, или идеальный, нельзя соединять никакого положительнаго смысла, ибо нельзя указать ни на какой объектъ, какъ на соотвѣтствующій ноуменамъ; слѣдов., ноумены не могутъ имѣть никакого объективнаго значенія. Тѣмъ не менѣе однако понятіе ноумена не только допустимо, но даже необходимо, какъ понятіе предѣла или границы чувственности [2]). Итакъ, мы не только можемъ, но даже должны мыслить ноумены, какъ существующіе въ себѣ, хотя мы не способны познать ихъ такимъ образомъ, т. е. въ самихъ себѣ, внѣ нашего мышленія, ибо если бы мы рѣшились отстранить всякую мысль о такихъ ноуменахъ, или вещахъ въ себѣ, тогда сама собою слѣдовала бы вотъ какая нелѣпость.—что есть феномены, явленія и нѣтъ совсѣмъ того, что производитъ эти явленія, или является въ нихъ [3]). Впрочемъ, эти ноумены все таки не имѣютъ для нашего разсудка никакого объективнаго значенія, такъ какъ онъ не можетъ наполнить ихъ никакимъ положительнымъ содержаніемъ, такъ какъ ихъ бытіе и даже сама возможность бытія, съ точки зрѣнія чистаго разума, имѣетъ только гипотетическій или проблематическій характеръ [4]).

Кромѣ того, умѣстность и необходимость допущенія ноуменовъ открывается и съ иной точки зрѣнія причинно-

---

[1]) Ibid. p. 293.

[2]) Ibid. p. 296.

[3]) Ibid. praeface de la 2 ed. p. 18.

[4]) Critique... p. 296.

сти или условленности. Нашъ разумъ, работающій постоянно въ мірѣ частныхъ причинностей, или чистыхъ условностей, наконецъ перестаетъ находить тутъ полное удовлетвореніе, чувствуя потребность въ безусловномъ; переходя отъ одного условнаго, къ другому условному, отъ другого къ третьему и т. д., онъ какъ будто неминуемо доходитъ до безусловнаго, и можно сказать даже, что „собственный принципъ разума вообще (въ его логическомъ употребленіи) состоитъ въ томъ, чтобы найти какъ начало условнаго разсудочнаго знанія такое абсолютное, посредствомъ котораго могло бы быть завершено его единство“ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, разумъ нашъ вездѣ ищетъ единства, потому что повсюду его искать и находить или устанавливать составляетъ его главную и основную функцію, а между тѣмъ вся совокупность условленныхъ частными причинами событій можетъ быть мыслима какъ единство не иначе, какъ въ единствѣ такого условія, которое само не есть условленное, или есть безусловное [2]). Итакъ, представленіе всѣхъ феноменовъ въ единствѣ абсолютной, ни отъ какого условія не зависящей, причины есть естественное и необходимое требованіе самого разума, сообразно которому „условіе того, что происходитъ, мы называемъ, причиною, а неусловленную причину причинности въ явленіяхъ называемъ свободою“ [3]). Такимъ образомъ, мы, въ силу законовъ нашего собственнаго разума, вынуждаемся признавать съ одной стороны абсолютную необходимость въ связи феноменовъ по закону причинности, а съ другой—абсолютную свободу, не зависящую отъ причинности. Но тутъ, очевидно, мы наталкиваемся на одну изъ антиномій чистаго разума, такъ какъ вынуждаемся поставить рядомъ два противорѣчащія положенія—тезисъ, въ которомъ утверждается свобода, и антитезъ, въ которомъ свобода отрицается и утверждается

[1]) Ibid. t. 11 p. 13.
[2]) Ibid. p. 25.
[3]) Ibid. p. 79.

ея противоположность—необходимость: съ одной стороны мы признаемъ свободу, т. е. способность начинать абсолютно-новое состояніе, или цѣлый рядъ ихъ съ абсолютною самопроизвольностью", а съ другой,—убѣждены, что всѣ феномены соединяются между собою необходимою связью по закону причинности. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что понятіе свободной причинности содержитъ въ себѣ слѣдствіе огромной важности, именно то, что „разъ мы допустили безусловное свободное начало для изъясненія всей совокупности условій феноменальнаго міра,—то мы можемъ и въ самомъ этомъ мірѣ предположить самопроизвольное возникновеніе причинныхъ рядовъ и въ существахъ его допустить способность дѣйствовать по свободѣ. Если, напр., въ сію минуту я совершенно свободенъ встать со стула, и несмотря на необходимую детерминацію со стороны физическихъ причинъ, въ самомъ дѣлѣ всталъ, то это событіе начинаетъ собою абсолютно-новый рядъ, со всѣми его слѣдствіями, идущими въ безконечность"[1]). Вотъ какое понятіе даетъ Кантъ о свободной волѣ: она можетъ начинать рядъ, исходный пунктъ котораго находится въ ней самой и въ ней одной, она обладаетъ силою абсолютною, истинно-творческою. Но допустить такую свободу не можетъ наука, не отрекаясь отъ самой себя, потому что при такомъ дѣйствованіи въ мірѣ такой свободы „исчезло-бы то сцѣпленіе феноменовъ, детерминирующихъ другъ друга необходимо по всеобщимъ законамъ, которое мы называемъ природою, а вмѣстѣ съ нимъ исчезъ бы и тотъ критерій эмпирической истины, посредствомъ котораго мы отличаемъ представленія бодрственной жизни отъ сонныхъ грезъ. При такой свободѣ, не подчиненной никакому закону, природа перестала бы быть предметомъ познанія и изученія, потому что вліянія первой постоянно и произвольно измѣняли бы законы послѣдней, и смѣна явленій правильная и однообразная по законамъ природы получила бы характеръ спутанности и без-

[1]) Critique... t. II. p. 99.

связности“ [1]). Даже самые строгіе и послѣдовательные детерминисты не выражались сильнѣе и рѣшительнѣе этого противъ свободы.

Кантъ въ двухъ пунктахъ согласенъ съ Лейбницемъ, именно во 1-хъ, въ томъ, что свобода не есть предметъ опыта [2]), или не можетъ быть удостовѣрена какъ несомнѣнный фактъ, и во 2-хъ въ томъ, что свободы не можетъ допустить строгая наука о природѣ, опасаясь, что при свободѣ оказались бы въ мірѣ ряды абсолютно-новыхъ событій, которымъ нельзя было бы найти никакого основанія, или что событія слѣдовали бы во времени другъ послѣ друга лишь съ мнимою непрерывностію, на самомъ же дѣлѣ не представляли бы никакой реальной, эффективной связи. Итакъ, нашъ собственный разумъ приводитъ съ одинаковою необходимостію и къ признанію необходимой причинности, и къ допущенію безусловной свободы. Поелику же эти два предположенія, повидимому, явно другъ другу противорѣчатъ и другъ друга исключаютъ, то, кажется, для насъ не остается никакого другаго исхода, какъ одно изъ нихъ избрать, какъ истинное, другое отвергнуть, какъ ложное. Если бы у насъ не было никакого общаго интереса къ такому рѣшенію и избранію, то, пожалуй, мы могли бы оставаться въ состояніи индифферентизма или скептицизма [3]), и затѣмъ могли бы вѣрить попеременно то въ свободу, то въ необходимую причинность, смотря по надобности, по впечатлѣнію и расположенію данной минуты. Но не такъ на самомъ дѣлѣ, ибо если сильные мотивы располагаютъ насъ вѣрить въ свободу, то не менѣе сильные заставляютъ насъ признавать причинность, или необходимость. За свободу стоитъ очень сильный и важный интересъ практическій: вѣра въ свободу предполагается всѣми нашими дѣйствіями и „есть краеугольный камень религіи и

[1]) Ibid. p. 100.
[2]) Ibid. t. I. p. 37,
[3]) Ibid. p. 120.

морали“ [1]). За свободу стоитъ отчасти даже интересъ спекулятивный, ибо только предположеніемъ абсолютно свободной первой причины нашъ разумъ можетъ закончить рядъ вопросовъ относительно произведенія феноменовъ. Наконецъ и общій простой смыслъ человѣческій гораздо болѣе склоненъ вѣрить въ свободу, чѣмъ въ необходимую связь вещей по закону причинности. „Но эта необходимая связь имѣетъ на своей сторонѣ громадное спекулятивное преимущество, именно то, что она одна дѣлаетъ возможною науку, безъ нея же невозможна никакая наука о природѣ“ [2]). Что же? Быть можетъ, нашъ разумъ самому себѣ противорѣчитъ, требуя отъ насъ разомъ и вѣры въ свободу и вѣры въ необходимость? Конечно нѣтъ, потому что это противорѣчіе не есть неразрѣшимое. Разрѣшается же оно очень просто—извѣстнымъ уже намъ различеніемъ между феноменами и ноуменами: въ мірѣ опыта и чувствъ всѣ феномены связываются другъ съ другомъ необходимою и неодолимою причинностію, между тѣмъ какъ въ идеальномъ мірѣ ноуменовъ можетъ существовать и свобода. Другими словами,—антиномія свободы и необходимости есть только мнимая, потому что первая изъ нихъ предполагаетъ совсѣмъ иной рядъ условій, чѣмъ послѣдняя, законъ послѣдней не дѣйствуетъ на первую, обѣ онѣ независимы другъ отъ друга и не нарушаютъ одна другую [3]). Итакъ, въ мірѣ возможна свобода, или „способность отъ себя начинать рядъ состояній“ [4]), и эта свобода въ человѣкѣ есть „его свободная воля, состоящая въ томъ, что чувственность не дѣлаетъ необходимыми его поступки, или что она имѣетъ способность опредѣляться сама отъ себя независимо отъ воздѣйствія чувственныхъ мотивовъ“ [5]). Но подъ какимъ условіемъ и въ какой формѣ можетъ прина-

---

[1]) Critique... p. 109—114.
[2]) Ibid. p. 142.
[3]) Ibid. p. 164.
[4]) Ibid. p. 165.
[5]) Ibid. p. 169.

лежать человѣку такая свободная воля?—Подъ тѣмъ единственно условіемъ, чтобъ она всегда оставалась ноуменальною и никогда не превращалась въ феноменальную, чтобъ не возмущать въ эмпирическомъ мірѣ закона причинности. Для того, чтобъ человѣкъ былъ свободенъ, необходимо только, чтобъ можно было разсматривать его, какъ опредѣляющую причину своихъ дѣйствій. Для этого же довольно и того, чтобъ онъ самъ себѣ поставилъ ту особую формулу, по которой его дѣйствія будутъ раскрываться во времени. Его дѣйствія, конечно, суть феномены и, какъ таковые, должны подчиняться закону времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ и закону причинности, т. е. должны другъ друга детерминировать; но внѣ или до времени чисто-ноуменальная свобода можетъ полагать самый законъ, сообразно съ которымъ феномены будутъ слѣдовать другъ за другомъ, или, по выраженію Канта, можетъ полагать свой характеръ. Такимъ образомъ человѣкъ, по этому воззрѣнію, оказывается какъ бы раздвоеннымъ на homo-ноуменонъ и homo-феноменонъ: homo-ноуменонъ самъ свободно полагаетъ свой умопостигаемый характеръ, а этотъ сверхчувственный характеръ—внѣвременная форма феноменовъ, которые должны наполнить собою время, положить основаніе и начало характеру чувственному, или человѣку-феноменону, въ которомъ всѣ феномены, конечно, будутъ подчиняться опредѣленнымъ неизмѣннымъ законамъ, но законамъ, которые свободно положены человѣкомъ-ноуменономъ. Внѣ времени человѣкъ свободно полагаетъ всю цѣлость своихъ будущихъ дѣйствій, и слѣдствія этого свободнаго положенія будутъ потомъ раскрываться во времени, пожалуй, и съ необходимостію, но съ необходимостію мнимою, а не дѣйствительною. Когда данъ такой характеръ, проницательный разумъ, пожалуй, можетъ предусмотрѣть всѣ его дѣйствія, но эти дѣйствія тѣмъ не менѣе будутъ свободными, потому что они внѣ времени свободно были положены. Для того, чтобъ и Лейбницевская монада была свободною, не доставало лишь одного,—чтобъ она сама свободно полагала тотъ законъ, по которому ея перцепція и

аппетиція имѣютъ слѣдовать неуклонно во времени [1]). Итакъ, свобода можетъ быть допущена, но подъ тѣмъ условіемъ, чтобъ она была только умопостигаемая, или чтобъ она принадлежала только къ внѣвременному нефеноменальному міру ноуменовъ, потому что „природа причинности по свободѣ при такихъ условіяхъ не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія и можетъ быть вполнѣ мыслима“ [2]). Эта свобода, впрочемъ, должна быть отличаема отъ „свободной воли въ практическомъ смыслѣ слова, относительно которой предполагается, что она можетъ независимо отъ чувственныхъ мотивовъ детерминироваться причинами совсѣмъ иными, именно такими, которыя познаются только разумомъ, или идутъ отъ разума“ [3]). Такая свобода воли, конечно, подтверждается даже опытомъ, который говоритъ, что мы часто отдаемъ предпочтеніе мотивамъ, внушаемымъ разумомъ предъ мотивами чувственными и, слѣдов., можемъ побѣждать эти послѣдніе. Но такая воля не есть еще вполнѣ свободная, потому что если она въ извѣстной степени освобождается отъ детерминизма чувственныхъ мотивовъ, то взамѣнъ этого подпадаетъ не менѣе полному детерминизму мотивовъ разумныхъ. Въ полномъ и строгомъ смыслѣ свободною можетъ быть лишь такая воля, которая безусловно ни отъ чего и ни отъ кого не зависитъ, кромѣ себя самой, которая есть сама себѣ владыка и законъ. Но такая свобода существуетъ ли? Чистый разумъ не показалъ намъ этого, не показалъ даже того, что такая свобода возможна въ дѣйствительности, а показалъ лишь то, что ея понятіе не содержитъ въ себѣ противорѣчія, или что она мыслима и постижима; теперь-же спрашивается, возможна ли она реально, имѣетъ ли она объективное существованіе?

Критика чистаго разума остается глуха на этотъ вопросъ: она открыла намъ за видимымъ чувственнымъ горп-

---

[1]) Critique... p. 169.

[2]) Ibid. p. 186.

[3]) Ibid. p. 389.

зонтомъ міръ ноуменовъ и показала ихъ мыслимость, умопостижимость, но не больше; что такое они суть и существуютъ ли они,—этого она не касалась. Метафизика до Канта обыкновенно главнѣйшею задачею своею ставила доказать бытіе ихъ, но, по его убѣжденію, трудилась безплодно и напрасно: „вполнѣ понятно, что голубь, въ быстромъ полетѣ, легко разсѣкая эластичный податливый воздухъ, воображаетъ, что въ пустотѣ онъ леталъ бы еще быстрѣе и легче, между тѣмъ какъ безъ воздуха никакой полетъ для него не возможенъ“[1]); подобно этому голубю и метафизика захотѣла подняться выше атмосферы опыта, безъ котораго знаніе человѣческое невозможно, и, понятно, очутилась и потерялась въ безвоздушной, безпочвенной пустотѣ. Критика нашего разума показала, что мы въ своемъ познаніи достигаемъ только до нашихъ мыслей, представленій, но не до предметовъ этихъ представленій, не до вещей внѣ и независимо отъ нихъ, не до вещей въ самихъ себѣ, которыя на этомъ основаніи и признаны чистыми ноуменами. Отрицать рѣшительно бытіе этихъ ноуменовъ, равно какъ утверждать ихъ бытіе значило бы впадать въ догматизмъ метафизиковъ. Чистый разумъ не позволяетъ ни того, ни другого—ни утверждать, ни отрицать, такъ какъ его собственный чисто-научный, теоретическій интересъ тутъ вовсе не замѣшанъ. Но за то интересы нашего практическаго разума замѣшаны тутъ самымъ внутреннимъ и существеннымъ образомъ; съ точки зрѣнія этого разума для насъ дѣйствительно въ высшей степени важно, можно ли и слѣдуетъ ли намъ вѣрить въ существованіе всѣхъ ноуменовъ, и прежде всего—нашей собственной свободы?

Что же говоритъ намъ нашъ практическій разумъ?—Онъ прежде всего заставляетъ насъ открыть и усмотрѣть въ нашемъ собственномъ сердцѣ законъ, который наполняетъ душу удивленіемъ и благоговѣніемъ, похожимъ на то, какое вызывается созерцаніемъ звѣзднаго неба надъ нами,—

[1]) Ibid. t. I, introduc. p. 39.

именно нравственный законъ, или долгъ. Долгъ всегда является намъ и обращается къ намъ въ формѣ категорическаго императива, т. е. такого предписанія, которое не допускаетъ никакихъ отговорокъ, никакихъ условій или ограниченій: „категорическій императивъ требуетъ исполненія всякаго дѣйствія единственно изъ уваженія къ закону“ [1]). Но для того, чтобъ повиноваться закону изъ уваженія къ нему, нужно имѣть напередъ представленіе или знаніе закона, а это возможно, конечно, только для существъ, обладающихъ разумомъ [2]). Слѣдовательно, только одни разумныя существа способны дѣйствовать по представленію законовъ, т. е. по принципамъ, или, что тоже, они одни имѣютъ волю [3]). Значитъ, долгъ для своего исполненія требуетъ вмѣстѣ съ разумомъ также и воли. Какова же природа этой воли? Онъ дѣйствуетъ, сообразуясь съ принципомъ, или, что тоже,—съ цѣлію, потому что принципъ дѣйствованія воли, какъ сказано, есть устанавливаемое разумомъ основаніе и это основаніе тутъ тождественно съ цѣлію. Но цѣль воли вообще должна быть цѣлію въ самой себѣ, т. е. абсолютною и универсальною для того, чтобъ она могла быть принята за цѣль для своего поступанія всѣми безъ исключенія разумными волями. Но есть ли такія существа, которыя могли бы быть разсматриваемы какъ цѣли въ себѣ, или какъ сами себѣ цѣль? Есть, и это именно суть „существа разумныя, которыя дѣйствительно могутъ быть разсматриваемы, какъ объективныя цѣли, т. е. какъ такія вещи, существованіе которыхъ есть само для себя цѣль, притомъ такая цѣль, которая не можетъ быть подчинена никакой другой еще высшей цѣли, по отношенію къ которой сама она была бы только средствомъ; въ противномъ же случаѣ ничто не имѣло бы абсолютной цѣны“ [4]). Слѣдоват., принципъ дѣйствованія воли есть сама воля. Поелику же принципъ

---

[1]) Fundam. de la metaphys. des moeurs trad. Barni p. 24.

[2]) Ibid. p. 26.

[3]) Ibid. p. 44. 68.

[4]) Ibid. p. 70.

дѣйствованія воли сливается съ категорическимъ императивомъ, то слѣдуетъ, что „воля должна быть разсматриваема не просто только какъ подчиненная закону, но и какъ сама себѣ дающая тотъ законъ, которому подчиняется, или какъ подчиняющаяся закону лишь настолько, насколько законъ этотъ есть ею же самою положенный, или признанный и принятый законъ [1]). Другими словами и гораздо проще,— долгъ, понимаемый какъ принципъ дѣйствованія обязательный для всѣхъ волей, долженъ быть безусловнымъ абсолютнымъ, почему и выполненіе его должно быть разсматриваемо, какъ абсолютная, никакой другой не подчиненная, цѣль или, по выраженію Канта, какъ цѣль въ себѣ. Но, такъ какъ нѣтъ закона безъ законодателя, то и абсолютный долгъ долженъ имѣть таковаго, и само собою понятно, что этотъ законодатель долженъ обладать въ превосходной степени свойствомъ своего произведенія—абсолютностію, или долженъ быть тѣмъ болѣе цѣлію въ себѣ. Но мы знаемъ, что есть существа, которыя не могутъ быть трактуемы какъ средства, но должны быть разсматриваемы всегда какъ цѣли,—именно люди, насколько одни только люди суть не вещи и не сущности только, а еще личности моральныя. Если же такъ, если именно личности суть цѣли въ себѣ, то онѣ же должны быть и принципомъ долга. Однако, то, что даетъ имъ качество и право личности и дѣлаетъ ихъ цѣлями въ себѣ, есть не что иное, какъ та самая воля, къ которой обращается безусловный долгъ. Слѣдоват., воля въ одно и тоже время и полагаетъ долгъ и возлагаетъ его на себя. Это и есть знаменитая теорія автономіи воли: воля автономна, т. е. она повинуется лишь тому закону, который сама на себя возложила. Автономія эта завершаетъ понятіе свободы, ибо если бы ея не было, если бы воля не сама себѣ полагала законъ, а кто либо другой, тогда она стояла бы въ подчиненномъ, подневольномъ отношеніи и къ этому закону и къ его виновнику, который одинъ былъ бы цѣлію въ себѣ, а она—только средствомъ.

[1]) Ibid. p. 74.

Итакъ воля человѣческая свободна прежде всего въ томъ смыслѣ, что она есть такая причинность, которая можетъ дѣйствовать независимо ни отъ какой извнѣ детерминирующей причины. Такое опредѣленіе свободы дано было уже въ критикѣ чистаго разума,—опредѣленіе болѣе отрицательное, нежели положительное, болѣе говорящее о томъ, чего не претерпѣваетъ свободная воля, нежели о томъ, что она производитъ. Разумъ практическій восполняетъ этотъ пробѣлъ: въ автономіи воли, въ произведеніи долга, законъ этотъ показываетъ продуктивность, плодовитость свободы [1]). Для теоретическаго разума свобода казалась только не невѣроятною, не невозможною, для практическаго же разума она является сколько необходимою, столько же и несомнѣнною. Долгъ, вѣдь, существуетъ и бытіе его есть бытіе реальное, объективное. Въ бытіи его, конечно, можно, но не должно сомнѣваться, потому что сомнѣваться въ долгѣ значитъ уже не признавать, отрицать его, а если отвергнуть его совсѣмъ, если для насъ не останется никакого *должно*, тогда что мы такое сами будемъ, что будетъ отличать насъ отъ всѣхъ тѣхъ низшихъ существъ, для которыхъ въ самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого *должно*? Итакъ, мы обязаны, морально обязаны вѣрить въ долгъ, а за нимъ и во все то, что его обусловливаетъ, или дѣлаетъ возможнымъ [2]). Но свободная воля необходима какъ для обоснованія долга, закона, такъ и для выполненія его; слѣдовательно, свободная воля и на самомъ дѣлѣ есть,—она есть постулятъ практическаго разума самый первый, основной и существенный. Если бы душа наша не была безсмертна, если бы даже самъ Богъ не существовалъ, долгъ не смотря на все это все таки существовалъ бы; напротивъ, если бы свободы не было, тогда воля не была бы автономною, а затѣмъ и долга или закона не могло бы быть за неимѣніемъ законодателя. Самое большее, что сдѣлала „*Критика чистаго разума*“ въ пользу свободы, такъ это показала, что невозможность свободы

[1]) Fondament de la metaphys. de moeurs p. 98.

[2]) Critique de la Raison pratique trad. Barni p. 363.

не можетъ быть доказана. „*Критика практическаго разума*“ идетъ гораздо дальше: она признаетъ свободу необходимою для того, чтобъ основать долгъ, и объявляетъ ее реальною и возможною потому самому, что она реальна[1]), и ко всему этому прибавляетъ, что какъ въ этомъ, такъ и въ остальныхъ вопросахъ моральной области, ему—практическому разуму принадлежитъ приматъ надъ теоретическимъ[2]). Кромѣ того, такъ какъ чистымъ разумомъ дознано, что опытъ ничего болѣе не открываетъ намъ, кромѣ рядовъ феноменовъ, всецѣло детерминированныхъ, то выходитъ, что не посредствомъ опыта мы открываемъ свободу и убѣждаемся въ ея бытіи, а посредствомъ дедукціи a priori, и эта дедукція нисколько не противорѣчитъ положеніямъ *критики чистаго разума*. Философія Канта вовсе не распадается на двѣ части такимъ образомъ, что одна отрицаетъ и исключаетъ другую, какъ это нерѣдко полагаютъ. Свобода, которую здѣсь Кантъ утверждаетъ, есть та самая ноуменальная свобода, о мыслимости которой онъ говорилъ въ *критикѣ чистаго разума*; вся разница состоитъ въ томъ, что здѣсь онъ говоритъ о ней уже не проблематически, а ассерторически и даже аподиктически; что тамъ было простою проблемой, то здѣсь возводится на степень догмата моральной вѣры. Человѣкъ внѣ или до-времени полагаетъ свободно свой характеръ, а вмѣстѣ съ нимъ весь рядъ своихъ дѣйствій, и этого вполнѣ достаточно для изъясненія отвѣтственности или вмѣняемости, раскаянія и другихъ подобнаго рода феноменовъ, которые неизъяснимы и непонятны въ доктринѣ детерминизма.

Такимъ образомъ ясно, что Кантъ въ своей теоріи свободы съ одной стороны идетъ гораздо дальше Лейбница; онъ не довольствуется допущеніемъ простыхъ чисто-идеальныхъ внѣвременныхъ возможностей, изъ которыхъ Богъ избираетъ по принципу лучшаго, а переноситъ и полагаетъ внѣ времени саму реальную субстанцію; эта субстанція, не

[1]) Critique de la Raison pratique p. 132. 133.

[2]) Ibid. p. 208. 325.

смотря на то, что есть чистый ноуменъ, все же есть больше, чѣмъ простая возможность; она есть реальность и имѣетъ свободу избрать и положить весь свой характеръ; Лейбницъ считалъ нужнымъ и возможнымъ спасти лишь контингенцію. Кантъ же хочетъ отстоять для человѣка настоящую свободу. Но, съ другой стороны, эта свобода и у него не спускается на землю изъ заоблачной ноуменальной области и не имѣетъ силы возмущать неизмѣнный порядокъ міра чувственнаго. Человѣческія дѣйствія, какъ они раскрываются во времени, наравнѣ со всѣми феноменами подчиняются закону причинности, такъ что „если бы мы могли проникнуть въ душу человѣческую, какъ она раскрывается въ своихъ внѣшнихъ и внутреннихъ дѣйствіяхъ, настолько глубоко, чтобъ усмотрѣть всѣ движущіе ею мотивы, не исключая самыхъ слабыхъ, да вдобавокъ знали бы всѣ внѣшнія обстоятельства, могущія вліять на нее, то мы могли бы предрасчислить и предначертать все поведеніе человѣка съ такою же точностію, съ какою астрономія предсказываетъ затменіе солнца или луны, считая въ то же время этого человѣка свободнымъ“ [1]). Очевидно, что Кантъ, какъ будто съ тѣмъ лишь условіемъ и защищаетъ свободу, чтобъ она изъ чувственнаго міра удалилась въ міръ сверхчувственный и тамъ оставалась безвыходно. Поэтому, ничего удивительнаго не представляетъ тотъ фактъ, что доктрину Канта многіе изъ нѣмецкихъ философовъ, такъ называемыхъ абсолютныхъ идеалистовъ, или пантеистовъ положили въ основу своего детерминизма [2]). Для того, чтобъ, вмѣсто противорѣчія, оказаться въ полномъ согласіи съ Кантомъ, имъ приходилось сдѣлать очень немного,—именно соединить всѣ воли въ одну волю, которая полагаетъ одинъ характеръ и одну формулу цѣлой вселенной; тутъ частный характеръ отдѣльнаго человѣка представляетъ изъ себя частную формулу, вытекающую изъ

[1]) Ibid. p. 289.

[2]) Можно найти хорошее изложеніе ученія Фихте, Шеллинга и Гегеля въ сочиненіи M. Desbonis „De la liberte et des lois de la nature c. 3. 4. 5. Thorin 1868.

единой универсальной формулы точно такъ же, какъ въ теоріи Канта всѣ дѣйствія человѣка вытекали изъ его умопостигаемаго характера. А затѣмъ еще меньше оставалось сдѣлать,—именно нужно было только совсѣмъ устранить трансцендентную, абсолютную, первоисточную волю или причину, чтобъ получился современный нѣмецкій детерминизмъ чисто-монистическій и чисто-матеріалистическій,—признаніе одного единственнаго закона, по которому всѣ событія и явленія слѣдуютъ другъ за другомъ съ чистою, неотвратимою необходимостію изъ темнаго лона одной единственной сущности—матеріи. Лишь очень незначительное число нѣмецкихъ философовъ, во главѣ которыхъ можно поставить Шопенгауера [1]), остановились на полдорогѣ—на теоріи Канта, т. е. отрицая свободу въ мірѣ феноменальномъ, допускали ее въ мірѣ трансцендентальномъ.

Однако, нельзя сказать, что Кантъ не сдѣлалъ никакого шага впередъ въ вопросѣ, который насъ занимаетъ. Напротивъ, онъ сдѣлалъ для этого вопроса больше, чѣмъ кто либо другой. Онъ первый далъ то опредѣленіе свободы, которое, быть можетъ, подразумѣвалось во всѣхъ прежнихъ дебатахъ, но котораго никто де не формулировалъ ясно и по которому она есть причина, начинающая рядъ феноменовъ, исходнымъ пунктомъ котораго служитъ она сама; за исключеніемъ большинства богослововъ, никто изъ великихъ мыслителей не усвоялъ свободной волѣ столь великой почти абсолютной силы. Онъ же едвали не строже и послѣдовательнѣе самого Лейбница доказывалъ невозможность совмѣстнаго съ такой абсолютной силой въ мірѣ су-

[1]) См. въ его „Опытѣ о свободной волѣ“ особенно гл. 5 и 3, гдѣ онъ указываетъ на источникъ той иллюзіи, которая неизбѣжно приводитъ людей къ вѣрѣ свободную волю. Эта иллюзія, по его мнѣнію, проистекаетъ отъ того, что люди воображаютъ послѣ своихъ дѣйствій, что могли бъ поступить совсѣмъ иначе, чѣмъ какъ поступили, если бы того пожелали. Люди, слѣдовательно, допускаютъ, что ихъ дѣйствія опредѣляются хотѣніями, и воображаютъ, что самыя-то хотѣнія не суть детерминированныя на томъ основаніи, что на мѣсто своихъ фактическихъ хотѣній могутъ представить совсѣмъ иныя, которыхъ на самомъ дѣлѣ не было и не могло быть.

ществованія абсолютной науки, основанной на законахъ теоретическаго разума. Наконецъ, никто съ такою неотразимостію, какъ онъ, не показалъ внутренней, существенной и необходимой связи между свободою и моралью, и никто съ такою рельефностію, какъ онъ, не показалъ ту коллизію, которая повидимому естественна и неизбѣжна между необходимостію теоретическою и интересомъ практическимъ; можно сказать, что отъ него собственно получила свое начало ведущаяся еще и въ наши дни война между наукою и моралью. Для самого Канта исходъ этой борьбы былъ несомнѣненъ: разрушивъ метафизику, а вмѣстѣ съ нею опрокинувъ всякую теоретическую демонстрацію бытія предметовъ познанія, онъ предоставилъ одной морали право и способность дойти до бытія этихъ предметовъ. Вѣрить въ долгъ есть самъ по себѣ долгъ и самый первый, основной. Поэтому необходимо вѣрить въ долгъ и во все то, что дѣлаетъ его возможнымъ. Но это вѣрованіе, будучи долгомъ, какъ и самъ долгъ, есть дѣло свободы. Такимъ то об. свобода торжествуетъ надъ всѣми кажущимися необходимостями. Посему-то, человѣкъ, для котораго ничего нѣтъ выше въ мірѣ, кромѣ его личнаго нравственнаго достоинства, дѣйствительно съ полнымъ правомъ можетъ сказать: „я вѣрю въ свободу, потому что хочу вѣрить,—я свободенъ, свобода у меня есть, потому что я хочу этого“ [1]).

[1]) Critique de la Raison pratique p. 363.

ГЛАВА 7-я.

Англійская философія.

Различныя направленія мысли въ Англіи. Бекон. Гоббсъ,—его матеріализмъ и нецесситаризмъ. Локкъ и его ученіе о свободѣ; противорѣчивость его. Коллинзъ, какъ популяризирующій детерминистъ и его противникъ Клеркъ. Юмъ, его ученіе о причинности—необходимости и свободѣ. Д. С. Миллъ, какъ завершитель Локковскаго и Юмовскаго эмпиризма; его ученіе о необходимости и свободѣ. Бэнъ, Ридъ, и его доктрина свободы индифференціи.—Гамильтонъ—какъ кантіанецъ. Детерминизмъ г. Спенсера.

Мы прослѣдили развитіе новой философіи на континентѣ отъ Декарта до Канта и изложили доктрины важнѣйшихъ философовъ о свободѣ воли. Едва-ли было-бы простительно совсѣмъ игнорировать воззрѣнія по тому же предмету на островѣ, который претендуетъ на владычество надъ всей вселенной. Итакъ, по крайней мѣрѣ въ бѣгломъ и краткомъ обзорѣ изложимъ главнѣйшія доктрины англійской философіи.

Англійская нація, какъ извѣстно, отличается положительностію и вмѣстѣ религіозностію. Объ умѣ англичанъ говорятъ, что онъ трезвый, положительный и основательный. И это правда въ томъ отношеніи, что огромное большинство носителей или представителей его въ самомъ дѣлѣ предпочитаютъ утверждаться на положительныхъ фактахъ, основываться на дознанномъ опытѣ, какъ на единственно

вѣрномъ критеріѣ истины, и избѣгать всякихъ гаданій, мечтаній и теорій, которыя не могутъ быть оправданы по этому критерію. Но, съ другой стороны, сердце англійское религіозное, благочестивое, заставляющее вѣрить и въ Бога и въ душу и въ другіе предметы, лежащіе за предѣлами опыта, а также оправдывать эту вѣру такими или иными основаніями, т. е. созидать такую или иную метафизику, которая, конечно, не можетъ уже всецѣло опираться на одномъ опытѣ. И въ самомъ дѣлѣ, мы встрѣчаемъ въ Англіи два главныя мыслетеченія—съ одной стороны эмпирическое, идущее отъ Гоббса вплоть до Юма и Дж. С. Милля рѣшительно отрицающее всякую метафизику и всецѣло замыкающееся въ узкой сферѣ факта и опыта, а съ другой—традиціонно-теологическое, которое то буквально повторяетъ, то нѣсколько видоизмѣняетъ, восполняетъ, расширяетъ и углубляетъ почти всѣ давніе аргументы въ пользу оспариваемыхъ и отрицаемыхъ эмпиризмомъ религіозныхъ и нравственныхъ истинъ; важнѣйшимъ представителемъ этого послѣдняго можетъ считаться С. Клеркъ. Впрочемъ, между этихъ двухъ главныхъ теченій иногда вторгается еще третье среднее между ними, которое соглашается съ эмпиристами, что нашему познанію недоступно ничто абсолютное и трансцендентное, но соглашается также и съ теологами, что многое трансцендентное должно быть предметомъ нашей живой вѣры; представителемъ этого направленія можетъ считаться Гамильтонъ. Гоббсъ и Коллинзъ развиваютъ доктрину полнаго детерминизма; С. Клеркъ и Ридъ защищаютъ свободу даже въ формѣ индифференціи. Гамильтонъ же прямо сознается, что свобода представляетъ для разума нашего нѣчто совсѣмъ непостижимое, но все же допускаетъ и признаетъ ее, такъ какъ безъ нея невозможна нравственность. Всѣ эти доктрины не представляютъ никакой оригинальности: матеріалистическій детерминизмъ ведетъ свое начало отъ Демократа, свобода индифференціи отъ Епикура и самыхъ древнихъ теологовъ, а Гамильтоновскій кондиціонализмъ цѣликомъ заимствованъ у Канта. Но со времени Локка англій-

скій эмпиризмъ принимаетъ въ самомъ дѣлѣ новое направленіе и даже съ печатью нѣкоторой оригинальности въ томъ своемъ основномъ положеніи, что на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни свободы, ни необходимости въ абсолютномъ смыслѣ слова, а есть лишь контингенція и неизмѣнность въ порядкѣ явленій. Этотъ эмпиризмъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ доктрина, примиряющая оба названныя противоположныя другъ другу мысленаправленія, или какъ желающая избѣгнуть односторонностей, преувеличенія, ошибокъ того и другаго изъ нихъ. Въ этомъ состоитъ главная его оригинальность по отношенію къ нашему вопросу, и вотъ почему мы должны будемъ на немъ больше всего остановить наше вниманіе.

Бэконъ, конечно, былъ въ Англіи основателемъ новой философіи, основателемъ почти исключительно только съ ея методологической или формальной стороны. Онъ очень много написалъ о томъ, какъ слѣдуетъ дѣлать наблюденія и опыты, какими путями или методами слѣдуетъ вести индуктивное изслѣдованіе, какихъ должно держаться правилъ и какихъ избѣгать ошибокъ,—вообще о томъ, какими способами удобнѣе и вѣрнѣе всего можетъ быть достигнуто истинное познаніе вещей, но очень мало о томъ, какое именно этими новыми путями онъ самъ пріобрѣлъ, или обосновалъ новое истинное знаніе о вещахъ, ихъ природѣ, свойствахъ, отношеніяхъ, законахъ и т. п. Что же касается въ частности нашего вопроса о душѣ и ея свободѣ, то его онъ, повидимому, даже не относилъ въ сферу компетенціи философскаго познанія по новымъ методамъ. Низшая, сенситивная часть нашей души, училъ онъ, конечно, можетъ и должна быть предметомъ научнаго изслѣдованія, потому что она есть вещественная, силою теплоты распространяющаяся въ крови и во всемъ нашемъ тѣлѣ. Но, что касается высшей ея части—духа Spiraculum и всѣхъ входящихъ сюда вопросовъ,—какъ то, отдѣлима ли она отъ тѣла, или нѣтъ, самостоятельна ли она въ немъ или нѣтъ, подчинена ли она законамъ матеріи, и насколько именно подчинена, насколько нѣтъ и т. п.,—то хотя и этими вопросами можетъ занимать-

ся и иногда занимается философія, но гораздо лучше если философія предоставитъ рѣшеніе ихъ всецѣло религіи, сама же всецѣло отдастся своему собственному дѣлу—познанію законовъ матеріи, законовъ видимаго неба и земли[1]). Съ своей точки зрѣнія Бэконъ, конечно, вполнѣ правъ: если философское, или истинное познаніе возможно только посредствомъ чувственнаго наблюденія и эксперимента, то ему проще всего сразу отречься отъ всякаго сужденія о такихъ вещахъ, которыя ни наблюдаемы, ни экспериментируемы быть не могутъ.

Секретарь и ученикъ Бэкона Гоббсъ идетъ въ этомъ направленіи гораздо дальше своего учителя. Онъ по новымъ методамъ уже образовалъ и имѣетъ свою особую систему новаго истиннаго знанія — систему чистаго матеріализма и полнаго детерминизма. По ученію Гоббса, все что мы можемъ знать, такъ это только то, что открывается намъ чрезъ ощущенія, или общѣе, чрезъ опытъ. Что же говоритъ намъ нашъ опытъ? Говоритъ, что въ насъ возникаютъ позывы и отвращенія, что мы усиливаемся, разсуждаемъ, желаемъ, рѣшаемся. Но гдѣ начало, въ чемъ источникъ всѣхъ этихъ феноменовъ? Когда мы желаемъ какой либо вещи, или отвращаемся отъ нея, то это происходитъ отъ того, что она или доставляетъ намъ удовольствіе, или причиняетъ страданіе. Удовольствіе слѣдов. есть причина желанія, а страданіе есть причина отвращенія; „желаніе же и отвращеніе въ свою очередь представляютъ собою не что иное, какъ начало новаго внутренняго анимальнаго движенія въ нашемъ тѣлѣ, или точнѣе, продолженіе того движенія, которое началось въ ощущеніи удовольствія или страданія, вызванномъ внѣшнею вещью“[2]). Эти желанія и отвращенія по большей части вступаютъ между собою въ борьбу, которая продолжается дотолѣ, пока не совершится дѣйствіе, осуществляющее которое либо одно изъ нихъ, если ничто тому не воспрепятствуетъ: „обсужденіемъ мы называемъ эти самыя желанія

---

[1]) De dignitati et augmentis scientiarum lib. 4. cap. 3. p. 317.

[2]) Traite de la nature humaine. Oeuvres trad. en franc. 1787. c. 7 § 2. t. II p. 219.

и опасенія смѣняютъ другъ друга въ нашемъ сознаніи до тѣхъ поръ, пока въ нашей власти лежитъ совершить или не совершить то дѣйствіе, о которомъ мы раздумываемъ, т. е. котораго попеременно то желаемъ, то опасаемся, ибо пока мы вольны совершать или не совершать дѣйствіе, оно находится въ нашей власти, делиберація же полагаетъ конецъ этой нашей власти или свободѣ. Делиберація, поэтому, предполагаетъ два условія въ томъ дѣйствіи, которое ей подпадаетъ: во 1-хъ, что оно относится къ будущему времени, и, во 2-хъ, что у насъ есть надежда совершить его, равно какъ и возможность не совершить, ибо желанія и опасенія всегда суть ожиданія будущаго, и какъ невозможно ожиданіе добра безъ надежды, такъ невозможно и ожиданіе зла безъ опасенія, что оно возможно; поэтому-то о вещахъ необходимыхъ мы обыкновенно никогда не дели-бериируемъ. Послѣдній же актъ делиберації мы называемъ волею, которая на самомъ дѣлѣ есть не что иное, какъ или послѣднее желаніе, одержавшею верхъ надъ опасеніемъ, или послѣднее опасеніе, отстранившее собою желаніе“ [1]). Вотъ какъ Гоббсъ самъ резюмируетъ въ „*трактатѣ о человѣческой природѣ*“ тѣ самыя свои идеи о свободѣ, которыя онъ уже ранѣе высказывалъ въ своемъ спорѣ съ Брамалемъ, епископомъ деррійскимъ [2]). Ощущенія наши суть чисто тѣлесныя движенія, возбуждаемыя въ нашемъ тѣлѣ движеніемъ внѣшнихъ вещей; эти ощущенія сопровождаются для насъ удовольствіемъ или страданіемъ; удовольствіе возбуждаетъ въ насъ желаніе, а страданіе вызываетъ опасеніе или отвращеніе; борьба желаній и опасеній составляетъ всю природу того, что называется обдумываніемъ, делиберацією; послѣдній актъ этой делиберації, т. е. послѣднее одерживающее побѣду желаніе или опасеніе исчерпываетъ всю природу того, что называется волей. Едва ли и возможно болѣе внѣшнее, болѣе механическое представленіе психической жизни: душа

[1]) Ibid. c. 12. § 1. 2. p. 269.

[2]) Quaestiones de libertate, necessitate et casu conma Bramhrallum episcopum Derriensem. Lond. 1656.

наша тутъ принимаетъ видъ простой сцены, на которую приходятъ отвнѣ и играютъ свои роли всевозможные актеры и которая сама на нихъ и на все въ ней происходящее не имѣетъ рѣшительно никакого вліянія.

Локкъ не въ такой степени прямолинеенъ и радикаленъ, какъ Гоббсъ. Онъ видитъ въ душѣ нашей нѣчто гораздо большее, чѣмъ простую механическую игру желаній, надеждъ и опасеній и усвоетъ ей большое вліяніе, даже положительную силу и власть надъ тѣмъ, что внутри ея происходитъ. Идею этой силы, по мнѣнію Локка, открываетъ намъ не внѣшній опытъ, а рефлексія надъ внутреннимъ сознаніемъ: не внѣ себя мы прежде видимъ силу и понятіе ея переносимъ на себя; напротивъ, мы прежде всего изъ собственнаго внутренняго опыта познаемъ, что значитъ быть силою, производящею дѣйствіе и потомъ уже эту нашу идею прилагаемъ къ внѣшнимъ дѣйствіямъ и производящимъ ихъ силамъ, или причинамъ; мы прежде всего изъ собственнаго опыта съ несомнѣнностію знаемъ, что только по нашей волѣ или по нашей мысли начинаютъ двигаться наши члены, бывшіе дотолѣ въ покоѣ, между тѣмъ какъ наша идея о томъ, какъ начинается внѣшнее дѣйствіе и что его производитъ, совсѣмъ темна и недостовѣрна [1]). Но, что же собственно приводитъ въ дѣйствіе эту силу нашей души? Конечно, желаніе, но не оно одно исключительно, ибо что собственно составляетъ предметъ желанія? Счастіе, благо: благо насъ къ себѣ привлекаетъ, или заставляетъ себя желать и мы стремимся къ вещамъ тѣмъ сильнѣе, избираемъ ихъ тѣмъ охотнѣе и скорѣе, чѣмъ онѣ лучше на самомъ дѣлѣ, или представляются намъ таковыми. Однако, чтобъ избирать или дѣлать добро, не довольно еще только знать, или представлять его; нужно кромѣ этого, чтобъ добро стало для насъ, такъ сказать, ощущаемымъ, нужно, чтобы общее влеченіе къ нему или желаніе его превратилось въ особый частный импульсъ настолько сильный, чтобъ заставить

[1]) Locke. Essai sur l'Entendem. hum. lib. 11. c. 21. § 4.

насъ измѣнить данное состояніе. „Самое важное благо, представляемое и признаваемое такимъ, не детерминируетъ волю; детерминируетъ же ее лишь тогда, когда возникшее въ насъ желаніе, пропорціональное его достоинству, возбуждаетъ въ насъ безпокойство или недовольство лишенія, неимѣнія этого блага“ [1]). Такимъ об., собственно возбуждаемое желаніемъ безпокойство, или недовольство наличнымъ состояніемъ стимулируетъ душу къ перемѣнѣ этого состоянія на иное: ей становится непріятнымъ то, что у нея есть, и она устремляется на лучшее; еслибъ, кромѣ того, чѣмъ владѣетъ, она не вѣдала ничего лучшаго, она довольна была бы тѣмъ, что у нея есть и пребывала бы въ немъ. Но желаніе ли само, или истекающее изъ него недовольство стимулируетъ волю къ дѣйствіямъ, — все равно; весь вопросъ въ томъ, имѣетъ ли воля власть надъ своими дѣйствіями, имѣетъ ли она силу сопротивляться стимуламъ и мотивамъ, или же всегда необходимо уступаетъ и подчиняется сильнѣйшему изъ нихъ? Вотъ какъ отвѣчаетъ на это Локкъ: „такъ какъ въ насъ всегда бываетъ много недовольствъ и влеченій, гнетущихъ насъ безпрестанно, и способныхъ наклонять къ себѣ, т. е. детерминировать нашу волю, то естественно, что изъ нихъ наиболѣе сильное и гнетущее детерминируетъ волю къ ближайшему дѣйствію. Такъ обыкновенно, или большею частію бываетъ; однако нельзя сказать, что такъ всегда бываетъ необходимо, или должно быть. Напротивъ, такъ какъ душа имѣетъ власть задерживать, или откладывать исполненіе своихъ желаній,—какъ это подтверждаетъ и опытъ,— то она имѣетъ полную возможность обсудить за это время каждое изъ нихъ, сравнить ихъ между собою, взвѣсить ихъ цѣнность, какъ равно и цѣнность того, на что они простираются,—и вотъ въ чемъ состоитъ свобода человѣческой воли“ [2]) Итакъ, воля не тождественна съ желаніемъ, какъ это было у Гоббса, а есть нѣчто подлѣ него особое и даже ему противоположное, такъ какъ она не всегда уступаетъ

[1]) Ibid. § 47.

[2]) Ibid.

сильнѣйшему желанію въ моментъ его наступленія, а можетъ задержать его исполненіе, а тѣмъ временемъ взвѣсить его цѣнность сравнительно съ другими. Впрочемъ, дѣлаемый ею и послѣ обсужденія выборъ все таки нельзя признать свободнымъ, такъ какъ и онъ, подобно всякому другому совершается не иначе какъ сообразно съ тѣмъ желаніемъ, которое въ самый моментъ выбора перевѣшиваетъ своею силою или цѣнностію всѣ прочія; все, что въ нашей власти, такъ это только задержка исполненія желанія, и продолженіе состоянія дилибераціи; но когда наступаетъ наконецъ послѣдній моментъ для рѣшенія и дѣйствія, то мы всегда рѣшаемся и дѣйствуемъ сообразно съ послѣднимъ выводомъ нашей дилибераціи, т. е. сообразно съ тѣмъ желаніемъ, которое для нея въ этотъ моментъ оказывается и самымъ цѣннымъ и самымъ неотложнымъ. Послѣ этого нечего удивляться тому, что „на взглядъ Локка“, выраженіе „свободная воля“ есть несобственное, неправильное [1]) и вопросъ „свободна ли воля“ также нелѣпъ, какъ и вопросъ, быстроногъ ли сонъ, квадратна ли добродѣтель“ [2]). Можно ставить лишь такой вопросъ: свободенъ ли человѣкъ? И на этотъ вопросъ Локкъ отвѣчаетъ—да, потому что человѣкъ можетъ всегда задержать исполненіе желанія съ тѣмъ, чтобъ подвергнуть его новому обсужденію вмѣстѣ съ другими желаніями, и этого вполнѣ достаточно для индетерминаціи его дѣйствій. Конечно, когда онъ такого обсужденія не дѣлаетъ, то слѣдуетъ всегда прежнему импульсу; но первый импульсъ можетъ оказаться въ разладѣ со вторымъ, второй съ третьимъ и т. д., а поэтому когда дилиберація имѣетъ тутъ мѣсто, то очень можетъ статься, что первый импульсъ, имѣвшій огромную силу, въ концѣ концовъ уступитъ другому импульсу, который вначалѣ казался очень слабымъ. Можно согласиться даже, что и этой одной уступки почти довольно, если не для свободы, то для индетерминаціи человѣческихъ

[1]) Essai sur l'Entend, hum.

[2]) Ibid. § 14.

дѣйствій; но спрашивается, остается ли послѣдовательнымъ, не противорѣчитъ ли самъ себѣ Локкъ—дѣлая эту уступку? Вѣрный своему эмпиризму и своему методу, онъ не рѣшается отрицать свидѣтельство опыта, говорящее, что мы не всегда отдаемся во власть первыхъ импульсовъ, какъ ни сильны они бываютъ; но само это сопротивленіе наше импульсу, спрашивается, что такое оно есть, слѣдствіе ли свободнаго избранія, или слѣдствіе какого нибудь другого желанія? Если оно есть слѣдствіе какого нибудь слабаго, даже безсознательнаго желанія, то оно есть слѣдствіе необходимое, и тутъ нѣтъ мѣста никакой свободѣ; если же оно есть слѣдствіе выбора, тогда что за смыслъ усвоять свободу лишь этому выбору и отказывать въ ней волѣ, которая сама есть не что иное какъ выборъ виртуальный, или способность выбора? Очевидно, что въ этомъ пунктѣ доктрина Локка страдаетъ неопредѣленностію, спутанностью, невыдержанностью. Впрочемъ, не въ этомъ одномъ, а и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ становится лицемъ къ лицу съ великими проблемами, обычная тонкость анализа, ясность и опредѣлительность какъ будто покидаетъ его и тогда онъ завиваетъ свою неясную мысль въ еще болѣе темную, спутанную фразеологію.

Антоній Коллинзъ, въ юности долго пользовавшійся дружескимъ расположеніемъ Локка, не имѣлъ уже щепетильной осторожности и сдержанности своего учителя. Онъ, повидимому, всю жизнь свою посвятилъ единственно на то, чтобъ ниспровергнуть всѣ догматы христіанства. За догматъ свободы воли онъ, однако, принялся уже позже всѣхъ другихъ, такъ какъ его „изслѣдованія о свободѣ человѣческой воли“ было его послѣднимъ сочиненіемъ. Въ немъ Коллинзъ подобно всѣмъ популяризаторамъ невѣрія, самъ не измышляетъ ничего новаго, черпаетъ отовсюду все подходящее къ его воззрѣнію, и только все это облекаетъ въ новую форму ясную, простую, удобопонятную, словомъ, популярную. Книга Коллинза, впрочемъ, представляетъ огромный интересъ больше всего именно въ томъ отношеніи, что резюмируетъ въ короткихъ и ясныхъ формулахъ всѣ детерми-

нистическіе аргументы, частію вычитанные изъ книгъ, частію курсировавшіе въ кружкѣ такъ называемыхъ свободно мыслящихъ того времени—Самуилъ Клеркъ отвѣчалъ Коллинзу,—и этотъ отвѣтъ имѣетъ столь же большой интересъ и въ томъ же отношеніи: и онъ не представляетъ ничего новаго и оригинальнаго, а лишь живое, талантливое изложеніе традиціонныхъ богословскихъ аргументовъ въ пользу догматовъ вѣры. Кто пожелалъ бы ближе и обстоятельнѣе ознакомиться съ этою полемикой, тотъ можетъ обратиться къ цѣлому ряду статей Ренувье въ Critique philosophique; мы же укажемъ лишь на самые главные ея пункты, или моменты. Коллинзъ, анализируя произвольное дѣйствіе, находитъ въ немъ четыре элемента, или момента: перцепцію, сужденіе, хотѣніе и исполненіе. Что наши перцепціи не зависятъ отъ нашей воли и власти, что онѣ возбуждаются въ насъ съ необходимостію, независимо отъ нашей воли, внѣшними вещами,—объ этомъ и говорить нечего. Но и сужденіе наше съ разума о вещахъ не менѣе необходимо, такъ какъ оно всецѣло опредѣляется характеромъ и отношеніями воспріятій. Хотѣніе тоже не находится въ нашей власти, потому что между дѣлать, или не дѣлать что-либо мы не можемъ оставаться въ среднемъ неопредѣленномъ состояніи индифференціи, но должны непремѣнно рѣшить или избрать то или другое, и это рѣшеніе въ свою очередь опредѣляется всегда такимъ или инымъ основаніемъ, вытекаетъ изъ него съ необходимостію, такъ что нѣтъ вещей, которыя были бы для насъ совершенно безразличны. Въ этомъ случаѣ возможно и бываетъ одно изъ двухъ: или мы рѣшаемся по ясно сознаваемому основанію, и въ такомъ случаѣ рѣшеніе наше вытекаетъ съ необходимостію изъ нашего же разсудка, или изъ того основанія, которое онъ признаетъ за такое, котораго нельзя не осуществить въ дѣйствіи; или мы рѣшаемся, не зная, что именно заставляетъ насъ къ этому, и тогда наше дѣйствіе детерминируетъ съ не менѣе фатальною необходимостію такая или иная неизвѣстная причина; очевидно, что въ томъ и другомъ случаѣ рѣшеніе и дѣйствіе наше

есть одинаково необходимое. Если же такъ, если воля наша не имѣетъ свободы ни въ одномъ изъ указанныхъ чегырехъ моментовъ, то значитъ и вообще абсолютно лишена всякой свободы. Кромѣ того, допущеніе свободной воли было бы вредно, даже гибельно, какъ въ теоретическомъ отношеніи тѣмъ, что вводя въ міръ случай, или неуловимую непредрасчислимую силу, тѣмъ самымъ ниспровергало бы всякую науку и даже вело бы къ атеизму, т. е. къ признанію случайности или безпричинности міра во всей его цѣлости, такъ и въ нравственно-практическомъ отношеніи тѣмъ, что дѣлало бы безцѣльными и безплодными всякія узаконенія, правила, максимы, а также угрозы и ободряющія обѣщанія, награды и наказанія, ибо все это имѣетъ свой смыслъ и можетъ быть дѣйственнымъ только подъ условіемъ детерминаціи всѣхъ нашихъ дѣйствій основаніями или мотивами, и напротивъ какой былъ бы смыслъ предъявлять правила, дѣлать угрозы и обѣщанія такой силѣ, которая по смыслу своего опредѣленія способна дѣйствовать безъ всякаго основанія, независимо ни отъ какого вліянія?

Въ отвѣтѣ своемъ С. Клеркъ прежде всего поставляетъ на видъ различіе между сужденіемъ разсудка и рѣшимостью воли; первое, конечно, всегда съ необходимостію опредѣляется такими или иными основаніями, предъ которыми оно пассивно или безсильно, между тѣмъ какъ послѣдняя всегда активна и потому свободна. Того, конечно, нельзя отрицать, что наши дѣйствія совершаются подъ вліяніемъ такихъ или иныхъ мотивовъ; но душа подвергающаяся ихъ дѣйствію, совсѣмъ не такая инертная сущность, какъ вѣсовая чашка, наклоняющаяся внизъ подъ давленіемъ большей гири, напротивъ она и тутъ дѣятельна и потому можетъ отъ себя сообщать настолько силы самому слабому, что онъ перевѣситъ тяжесть самаго сильнаго, если это ей нужно или желательно. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда мотивы по своей силѣ бываютъ равны, и дѣйствіе, внушаемое тѣмъ и другимъ для насъ безразлично, понятно, не что иное какъ сама душа собственною силою нарушаетъ это равновѣсіе

т. е. избираетъ то дѣйствіе единственно по своей волѣ. Буридановская гипотеза вовсе не есть нелѣпость, или чистая фантазія; она осуществляется нами очень часто, чуть ли не ежедневно—всякій разъ, какъ мы находимся въ состояніи индифференціи по отношенію къ двумъ различнымъ дѣйствіямъ и избирая одно изъ нихъ, тѣмъ самымъ показываемъ, что мы въ составъ данныхъ условій, производящихъ только индифференцію и равновѣсія, привносимъ и отъ самихъ себя нѣчто—свою собственную силу, или волю, дающую перевѣсъ той изъ двухъ сторонъ, которой намъ заблагоразсудится. Перенося затѣмъ споръ на почву нравственности, Клеркъ упрекаетъ Коллинза въ томъ, что онъ измѣняетъ смыслъ понятій и словъ и слишкомъ преувеличиваетъ слѣдствія допущенія свободы: допускать свободу вовсе не значитъ ни допускать и вводить въ міръ случай, ни лишать мотивы всей ихъ силы и всего значенія, а значитъ только допускать среди ихъ другую силу, съ которою тоже нужно считаться. Посему-то, наконецъ, сохраняютъ свой полный смыслъ правила, законы, угрозы, увѣщанія, обѣщанія, когда они предназначаются для человѣка, одареннаго свободной волей, и напротивъ все это дѣйствительно лишено всякаго смысла, если у людей нѣтъ никакой свободы и надъ поступками ихъ царитъ одна чисто-фатальная необходимость.—Весь этотъ споръ, очевидно, только ясно и рельефно очерчиваетъ относительныя позиціи двухъ противоположныхъ воззрѣній, но не показываетъ ничего новаго, не переноситъ вопроса на новую почву.

Заслуга перенесенія его на новую почву и освѣщенія его съ новой точки зрѣнія принадлежитъ эмпиризму же, но только въ томъ новомъ его значеніи, которое онъ получилъ со времени Юма. Юмъ былъ послѣдователемъ Локка. Но если Локкъ предъ многими проблемами останавливался въ недоумѣніи и нерѣшительности и въ рѣшеніи ихъ соблюдалъ большею частію осторожность и сдержанность, то Юмъ ни предъ чѣмъ не задумывается и не останавливается, ко всякому вопросу приступаетъ смѣло, ставитъ его прямо, какъ говорится ребромъ, рѣшаетъ его быстро и радикально и

рѣшеніе вкладываетъ въ форму ясную, опредѣлительную, рельефную. Онъ извлекаетъ изъ философіи опыта новую доктрину необходимости и свободы, которую раскрываетъ съ полною ясностію и непринужденностію. Онъ совсѣмъ не боится своихъ смѣлыхъ мыслей, положеній и выводовъ; вмѣсто того, чтобъ смягчать ихъ, онъ какъ будто находитъ удовольствіе сообщать имъ какъ можно большую рѣзкость, доходящую иногда до парадоксальности, нисколько не опасаясь, напротивъ, какъ будто радуясь, что это можетъ „задѣть и скандализировать благочестивыхъ". Мы однако, остановимся главнымъ об. на тѣхъ принципахъ эмпиризма, изъ которыхъ естественно какъ бы сама собою вытекла доктрина Юма.

Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu, — таковъ чистый принципъ эмпиризма, установленный уже Локкомъ, и его цѣликомъ принимаетъ Юмъ, вполнѣ согласный съ Локкомъ въ томъ, что опытъ есть единственный источникъ всего нашего познанія. Но, что же именно открываетъ, что даетъ намъ опытъ? Феномены, которые смѣняютъ другъ друга, слѣдуютъ другъ за другомъ безъ перерыва, и только, а больше ничего. Опытъ не открываетъ намъ продукціи одного феномена другимъ, мы не имѣемъ никакого опытнаго воспріятія такой реальной эффективной связи, которая бы связывала два феномена такимъ об., чтобъ первый изъ нихъ былъ продуктивною причиною втораго: „всѣ событія являются намъ, какъ отрывочныя и разобщенныя, и они, правда, слѣдуютъ другъ за другомъ безостановочно, но мы не видимъ никакой связи между ними, или точнѣе, мы видимъ ихъ только въ конъюнкціи, но не въ коннексіи между собою [1]). Однакоже, у насъ есть и идея причины и идея слѣдствія; „откуда, спрашивается, и какъ онѣ у насъ всѣхъ появляются? Онѣ возникаютъ у насъ вслѣдствіе того простаго обстоятельства, что мы очень часто видимъ одинъ феноменъ и вслѣдъ за нимъ другой и что идеи того и другаго отъ привычки такъ тѣсно соединяются и какъ бы сроста-

[1]) Essais philosop. VII, p. 467.

ются между собою, что когда возникаетъ одна, то вслѣдъ за нею возникаетъ и другая, а равно, когда данъ бываетъ соотвѣтствующій идеѣ первый феноменъ, мы ожидаемъ втораго, какъ его слѣдствія, а когда данъ второй, мы предполагаемъ первый, какъ его причину. Слѣдов. связь, которая тутъ соединяетъ причину и слѣдствіе, есть чисто-идеальная воображаемая, субъективная, а не реальная и объективная; объективно и реально нѣтъ никакой продукціи, а только одна сукцессія [1]). Но, быть можетъ, по крайней мѣрѣ въ области нашего внутренняго опыта есть и открывается намъ продукція, какъ училъ Локкъ, быть можетъ, по крайней мѣрѣ наша собственная душа несомнѣнно производитъ свои мысли и всѣ состоянія и есть ихъ истинная производящая причина? Нѣтъ, отвѣчаетъ Юмъ, потому что и тутъ ни ощущеніе, ни даже рефлексія ничего больше не открываетъ намъ, кромѣ простаго слѣдованія явленій, простой ихъ преемственности: „мы, конечно, каждую минуту видимъ, что тѣло въ своихъ движеніяхъ повинуется желаніямъ воли, но, не смотря на изслѣдованія самыя тщательныя и глубокія, мы обречены на совершенное незнаніе тѣхъ средствъ или силъ, которыми совершается это чрезвычайное непостижимое дѣйствіе; несомнѣнно лишь одно, что у насъ нѣтъ никакого непосредственнаго внутренняго сознанія объ этой эффикаціи“ [2]). По тремъ основаніямъ эта эффикація не можетъ быть удостовѣрена ни непосредственнымъ чувствомъ, ни рефлексіей. Первое изъ нихъ заключается въ тайнѣ связи души съ тѣломъ: никто не знаетъ ни что есть душа, ни что есть тѣло, но тѣмъ болѣе того, въ какой они стоятъ связи между собою, а между тѣмъ все это необходимо знать, чтобъ имѣть чувство, а тѣмъ болѣе ясное представленіе о вліяніи или дѣйствіи души на тѣло и тѣла на душу; слѣдовательно, для такого представленія или чувства нѣтъ никакого достаточнаго основанія, или что тоже, оно не возможно. Во 2-хъ, воля, приводящая въ движеніе языкъ и пальцы, не имѣетъ никакой власти ни

[1]) Traité de la nature hum. t. I, par. 3, 6. p. 119.

[2]) Ess. philos. p. 456.

надъ сердцемъ, ни надъ печенью; знаемъ ли мы, почему? Нѣтъ. Значитъ, намъ вовсе неизвѣстна та связь, которая посредствуетъ соотвѣтствію движеній тѣла, намѣреніямъ и опредѣленіямъ воли. Мало того, субъектъ, пораженный параличемъ, нѣкоторое время еще мнитъ имѣть прежнюю власть надъ своими мускулами, и однако совсѣмъ не имѣетъ ея; онъ, слѣдов., обманывается; а это значитъ, что у насъ вообще нѣтъ настоящаго непосредственнаго ощущенія власти надъ движеніями тѣла, ибо такое ощущеніе не было бы обманчивымъ. Наконецъ, въ 3 хъ, „извѣстно изъ анатоміи, что въ произвольныхъ движеніяхъ первыми пунктами непосредственнаго примѣненія силы бываютъ не сами тѣ члены, которые желательно привесть въ движеніе, но мускулы, нервы, анимальные пары, а можетъ быть и еще какія ни будь болѣе тонкія и невѣдомыя сущности, отъ которыхъ движеніе послѣдовательно доходитъ до той части тѣла, которую намъ нужно привести въ движеніе. Нужно ли болѣе сильное доказательство того, что сила, заправляющая всею совокупностію этихъ движеній, вовсе не извѣстна намъ вполнѣ и прямо изъ внутренняго чувства или сознанія и составляетъ для насъ, напротивъ, нѣчто таинственное, совершенно — неизвѣстное и непостижимое“ [1])? Далѣе, и то не правда, будто мы свою идею силы почерпаемъ изъ чувства собственнаго усилія или напряженія въ дѣйствіи, „потому что мы усвояемъ силу, мощь и такимъ многимъ предметамъ, въ которыхъ нельзя предполагать ни противодѣйствія, ни напряженія, какъ, напр., высочайшему существу, да и нашей душѣ“ [2]). Если же такъ, если усиліе, напряженіе есть совсѣмъ не то, что продуктивная энергія, то оно не можетъ быть и довлѣющимъ источникомъ идеи этой энергіи. Могутъ, наконецъ, сказать, что мы сознаемъ продуктивную и эффективную силу своей души несомнѣнно уже въ томъ случаѣ, когда актомъ воли возбуждаемъ въ себѣ такія или иныя

---

[1]) Eraité de la nat. hum. p. 157

[2]) Ibid. p. 139.

идеи, которыя затѣмъ фиксируемъ, разсматриваемъ, комбинируемъ“ [1]). Но и это неправда; „мы вовсе не сознаемъ самой продукціи идей; мы сознаемъ только наступленіе, появленіе, наличность идей вслѣдъ за желаніемъ воли, но какъ именно осуществляется эта продукція идей и какою силою, это намъ неизвѣстно ни изъ непосредственнаго чувства, ни изъ рефлексій“ [2]). Къ тому жъ власть нашего духа надъ самимъ собою во всякомъ случаѣ ограничена, и такъ какъ никому въ точности не извѣстны ея границы, то ничего точнаго нельзя сказать и о томъ, какова именно природа ея. Даже надъ своими мыслями мы не всегда имѣемъ одинаковую власть, но большую, напр., утромъ, чѣмъ вечеромъ, большую натощакъ, чѣмъ послѣ обильнаго обѣда [3]). Кто можетъ сказать, въ чемъ причина этого различія? А если никто этого не знаетъ, то никто не можетъ и льстить себя надеждою познать въ самой сущности ту силу, проявленія которой столь различны. Все это разсужденіе приводитъ Юма къ тому выводу, что мы ни во внѣшнемъ, ни во внутреннемъ опытѣ не усматриваемъ и не можемъ усмотрѣть той продукціи и эффикаціи, которую по воображенію приписываемъ причинамъ. Въ томъ и другомъ опытѣ мы видимъ только простое чередованіе, слѣдованіе событій другъ за другомъ и ничего болѣе. Поелику же кромѣ опыта нѣтъ у насъ никакого другаго источника знанія, то и на самомъ дѣлѣ нѣтъ никакихъ производящихъ причинъ, нѣтъ въ событіяхъ ни эффикаціи, ни коннексіи, а есть только простая сукцессія. Эффикацію же послѣдующаго предъидущимъ, посредствующую связь между ними производимъ мы сами своимъ воображеніемъ когда, вслѣдствіе установившейся, на основаніи часто повторявшагося опыта, прочной ассоціаціи, всегда ожидаемъ обычнаго послѣдующаго послѣ обычнаго предъидущаго, и предполагаемъ предъидущее при видѣ послѣдующаго, такъ что, заключаетъ Юмъ, „очевидно, что энергія

[1]) Essai philos. p. 459.
[2]) Ibid. p. 460.
[3]) Ibid. p. 461.

или дѣйственность причинъ не находится ни въ самихъ причинахъ, ни въ Богѣ, ни въ соединеніи обоихъ этихъ принциповъ, но единственно и всецѣло только въ душѣ, представляющей связь двухъ или болѣе событій на основаніи всѣхъ подобныхъ случаевъ своего прошедшаго опыта“ [1]).

Установивши эти положенія въ качествѣ посылокъ, Юмъ надѣется съ помощію ихъ легко и скоро порѣшить всѣ споры между защитниками свободы и защитниками необходимости, и этимъ вывести людей „изъ темнаго лабиринта софистики“ на свѣтъ здравой философіи и простой чистой истины: „мнѣ думается, говоритъ онъ, и едвали я ошибаюсь, что всѣ люди какъ ученые такъ и простые всегда были и есть одинаковаго мнѣнія объ этомъ предметѣ, и что достаточно всего лишь нѣсколькихъ толковыхъ опредѣленій, чтобъ положить конецъ всѣмъ спорамъ и пререканіямъ“ [2]). Откуда, въ самомъ дѣлѣ, проистекаетъ наша идея необходимости и въ чемъ она состоитъ? „У насъ, отвѣчаетъ Юмъ, вовсе и нѣтъ идеи чистой или абсолютной необходимости, или необходимость наша есть не что иное, какъ детерминація мысли въ переходѣ ея отъ причинъ къ слѣдствіямъ и отъ слѣдствій къ причинамъ, сообразующаяся съ связію или преемственностію ихъ въ опытѣ [3]). Когда мы говоримъ, что всѣ феномены детерминированы, то этимъ хотимъ сказать прежде всего, что нѣтъ ни одного феномена безъ причины, т. е. безъ предшествующаго феномена, и затѣмъ,—что за однѣми и тѣми же причинами слѣдуютъ всегда одни и тѣже слѣдствія. Въ самомъ дѣлѣ, причинность или постоянство въ смѣнѣ явленій всѣми принимается за такой всеобщій законъ, изъ подчиненія которому не изъято никакое событіе. Вотъ на этотъ-то законъ вполнѣ справедливо и опираются всѣ защитники необходимости: все въ природѣ происходитъ сообразно съ постоянными, неизмѣнными законами; настоящее походитъ на прошедшее. и мы неодолимо вѣримъ, что

---

[1]) Traité de la nature p. 220.
[2]) Essais philos. VIII. p. 475.
[3]) Traité de la nat. hum. p. 220.

будущее будетъ похоже на прошедшее и настоящее. Воля человѣческая, несомнѣнно, подчинена тому же закону и, значитъ, не можетъ нарушать связи въ цѣпи событій; каждый актъ воли есть такое же событіе, какъ и всякое другое, и онъ, какъ слѣдуетъ постоянно и неизмѣнно только за извѣстными феноменами, такъ и предшествуетъ только извѣстнымъ опредѣленнымъ феноменамъ, а не какимъ ни попало. Поэтому, защитники свободной воли прямо грезятъ, когда толкуютъ о независимости души и объ абсолютной силѣ или власти воли надъ своими рѣшеніями и дѣйствіями. Мы уже видѣли, что опытъ вовсе не открываетъ намъ продуктивности нашей воли; мы знаемъ только, что имѣемъ желанія и что за ними слѣдуютъ соотвѣтственныя дѣйствія, но мы не сознаемъ, есть ли что нибудь между ними посредствующее и ихъ соединяющее; значитъ, и нельзя усвоять волѣ никакой эффективной силы: „на самомъ дѣлѣ ничего нѣтъ болѣе непонятнаго, какъ движеніе тѣла слѣдующее за желаніемъ воли, которое часто ложно представляется какъ внутренняя связь, на самомъ дѣлѣ между волею разсматриваемаго въ качествѣ причины, и ея дѣйствіями, какъ слѣдствіями никоимъ образомъ нельзя открыть какой либо иной, болѣе глубокой связи, чѣмъ какая имѣетъ мѣсто между всякою матеріальною причиною и ея матеріальными слѣдствіями“ [1]). Но, если опытъ не даетъ намъ идеи силы нашей воли, то это значитъ, что онъ не даетъ и не можетъ дать намъ и идеи свободы воли, какъ и въ самомъ дѣлѣ никто изъ людей не вѣритъ серьезно въ ту свободу, которою грезятъ философы. Впрочемъ, если бы и было у насъ внутреннее чувство свободы, то оно на всякомъ шагу было бы опровергаемо опытомъ, который говоритъ, что въ области человѣческихъ дѣйствій такая же постоянная, неизмѣнная, законосообразная преемственность причинъ и слѣдствій, какъ и въ области природы: „тѣ же мотивы производятъ всегда тѣ же дѣйствія, тѣ же событія слѣдуютъ за тѣми

[1]) Ibid. Append. p. 371.

же причинами; честолюбіе, корыстолюбіе, эгоизмъ, тщеславіе, суетность, любовь, дружба, благородство, патріотизмъ — всѣ эти и другія страсти отъ начала міра были, теперь есть и всегда будутъ источниками всѣхъ человѣческихъ предпріятій, пружинами всѣхъ человѣческихъ замысловъ и дѣйствій. Хотите вы уяснить себѣ чувства интересы, наклонности, всѣ стороны жизни грековъ и римлянъ? Такъ изучайте темпераментъ и поведеніе французовъ и англичанъ настоящаго времени: вода, земля, воздухъ и другіе элементы, бывшіе предметомъ изслѣдованій Аристотеля или Гиппократа, ничуть не большее имѣютъ сходство съ тѣми же элементами нашего времени, чѣмъ какое имѣютъ люди, описанные Полибіемъ и Тацитомъ, съ тѣми обитателями земли, которыхъ мы можемъ видѣть собственными глазами“ [1]). А что было-бы въ противномъ случаѣ т. е. если бы человѣкъ обладалъ свободною волею и могъ въ каждый моментъ измѣнять направленіе и порядокъ теченія своихъ дѣйствій? Тогда немыслимо было бы никакое довѣріе къ опыту, невозможно было бы никакое познаніе человѣческихъ характеровъ и никакое предусмотрѣніе будущихъ событій.

Противники Юма поставляли ему на видъ, что такая доктрина ниспровергаетъ основы морали и религіи. На это онъ прежде всего замѣчаетъ, что сколько обычно, столько же и непохвально въ вопросахъ философскихъ осуждать и отвергать гипотезу единственно только изъ опасенія нежелательныхъ послѣдствій отъ нея для религіи и нравственности, такъ какъ доктрина можетъ быть сразу отвергнута какъ ложная лишь въ томъ случаѣ, если она ведетъ къ очевиднымъ нелѣпостямъ, но не на одномъ только основаніи ожидаемыхъ отъ нея опасныхъ послѣдствій [2]), но затѣмъ изъявляетъ полную готовность подвергнуть обсужденію свою доктрину и съ этой точки зрѣнія въ полной увѣренности, что она окажется не только не враждебною ни религіи, ни

---

[1]) Essais philos. VIII. p. 477.

[2]) Ibid. p. 492.

моралй, но даже существенно - необходимою для ихъ обѣихъ. Прежде всего всякое законодательство, насколько оно опирается на награды и наказанія, что предполагаетъ? Что привлекательность награды и страхъ наказанія могутъ въ качествѣ мотивовъ опредѣлять волю людей, а вовсе не то, что эта воля способна дѣйствовать чисто сама изъ себя независимо отъ всякихъ мотивовъ, потому что въ такомъ разѣ нельзя было бы расчитывать ни на какое вліяніе со стороны наградъ и наказаній. Потомъ, и то неправда, будто такою доктриною уничтожается нравственная отвѣтственность человѣка за свои поступки,—напротивъ: „пусть поступокъ будетъ самымъ постыднымъ, пусть онъ будетъ самымъ возмутительнымъ нарушеніемъ законовъ нравственности и религіи, но если онъ не истекаетъ изъ чего либо такого, что имѣло бы продолжительность и устойчивость, и если онъ послѣ себя не оставляетъ никакого явнаго и прочнаго слѣдствія, то совершившій его не можетъ быть трактуемъ, какъ отвѣтственный и не можетъ быть подвергаемъ никакому наказанію; а между тѣмъ по теоріи тѣхъ, которые отвергаютъ необходимость и вытекающую изъ нея причинность, именно выходитъ, что человѣкъ послѣ совершенія самыхъ ужасныхъ преступленій можетъ остаться, или мгновенно вновь стать столь же чистымъ и непорочнымъ, какъ въ моментъ рожденія, что его характеръ совсѣмъ не замѣшанъ въ его дѣйствіяхъ, которыя какъ изъ него вовсе не истекаютъ, такъ и не выражаютъ его извращенности“ [1]). Все это, конечно, отчасти справедливо; но никакъ не хочется вѣрить, чтобъ эта трактація вышла изъ подъ пера того самаго Юма, который не допускаетъ въ человѣкѣ ничего устойчиваго и непрерывнаго, для котораго вся наша душа наша личность разрѣшается въ простую связку (bundle of sensations), въ простое преемство ощущеній, не связанныхъ другъ съ другомъ никакою эффикаціею единой тождественной сущности [2]). Это именно въ его собственной системѣ,

[1]) Ibid. p. 494.
[2]) Traite de la nat. hum. p. 346.

въ каждое мгновеніе все въ нашемъ внутреннемъ мірѣ оканчивается и все вновь начинается, а вовсе не въ той противоположной доктринѣ, которую раздѣлялъ между другими и Клеркъ и которая допускаетъ бытіе личнаго, субстанціальнаго Я, бытіе единой непрерывно существующей тождественной субстанціи, которой свободная воля принадлежитъ только какъ ея аттрибутъ или одна изъ ея функцій; эта свободная воля, конечно, можетъ модифицировать характеръ человѣка постепенно, но не можетъ измѣнять его цѣликомъ и вдругъ по одному мановенію; затѣмъ каждое ея дѣйствіе не исчезаетъ для души безслѣдно какъ бы въ пустотѣ, но такъ сказать, инкорпорируетъ ею, становится новымъ элементомъ всей ея жизнедѣятельности, и вотъ почему человѣкъ можетъ и долженъ отвѣтствовать за свои поступки. Трактація Юма, очевидно, имѣетъ силу только противъ защитниковъ абсолютной свободы, или только противъ доктрины, допускающей что феномены, событія, дѣйствія слѣдуютъ съ полною, абсолютною безсвязностію и независимостію другъ отъ друга. Но такова именно, какъ мы видѣли, была доктрина самого Юма [1]), и это его возраженіе противъ свободы, очевидно, представляетъ довольно странную непослѣдовательность Не болѣе послѣдовательно и вѣрно самому себѣ его ученіе и въ слѣдующемъ пунктѣ: если Спиноза твердо стоя на теоріи необходимости человѣческихъ поступковъ, училъ, что раскаяніе въ нихъ лишено всякаго смысла, и во всякомъ случаѣ есть лишь выраженіе нашего жалкаго состоянія несовершенства и слабости, то Юмъ напротивъ хочетъ доказать, что въ системѣ необходимости — и только въ ней одной раскаяніе можетъ имѣть огромное нравственное значеніе. „Раскаяніе, говоритъ онъ, сопровождаемое преобразованіемъ нрава и жизни, изглаждаетъ всякій грѣхъ, всякое преступленіе. Почему же это, какъ не потому, что наши поступки лишь настолько дѣлаютъ насъ виновными и преступными, насколько они служатъ доказатель-

[1]) См. Introduction au traité de la nature humaine, trad. Renouvier p. 68

ствомъ нашихъ дурныхъ страстей и извращенныхъ принциповъ, и что когда это доказательство теряетъ всю свою силу, послѣ совершеннаго измѣненія этихъ страстей и принциповъ, оно перестаетъ выражать нашу виновность, или очищаетъ насъ отъ вины? Между тѣмъ какъ, внѣ доктрины необходимости, поступки наши ничего не выражаютъ, ничего не доказываютъ, а слѣдовательно не могутъ быть ни похвальными, ни преступными“ [1]). Уяснимъ себѣ точнѣе мысль Юма. Наши дѣйствія лишь тогда служатъ доказательствомъ нашихъ страстей, если изъ нихъ непосредственно вытекаютъ, или ими производятся,—таковъ тезисъ необходимости; поэтому, и раскаяніе имѣетъ нравственное значеніе лишь настолько, насколько свидѣтельствуетъ о томъ, что мы освободились отъ нашихъ страстей, что наши дѣйствія не будутъ больше зависѣть отъ нихъ и не будутъ обнаруживать существованія ихъ въ насъ; напротивъ, развѣ могло бы имѣть какое нибудь значеніе раскаяніе, если бы наши дѣйствія были вполнѣ свободны, т. е. совсѣмъ не зависѣли отъ нашихъ страстей? Вѣдь, освобожденіе отъ страстей въ раскаяніи лишено было бы всякаго смысла для того, кто и прежде уже свободенъ отъ нихъ. Итакъ, только въ системѣ необходимости раскаяніе имѣетъ свой смыслъ и свое значеніе. Все это, пожалуй, отчасти справедливо; не спрашивается, какъ же въ этой системѣ можетъ быть изъяснено само-то раскаяніе, какъ это можетъ возникнуть, при непрерывномъ и необходимомъ слѣдованіи слѣдствій изъ причинъ, такое дѣйствіе или состояніе, которое представляетъ прямую противоположность своей причинѣ, какъ изъ страстей можетъ возникнуть раскаяніе, какъ отрѣшеніе отъ страстей и, слѣдов., какъ прямое ихъ отрицаніе?—Это возраженіе, отвѣчаетъ Юмъ, пожалуй, могло бы поставить въ затрудненіе стоиковъ или Спинозу, которые допуская реальную продукцію феноменовъ ихъ причинами, вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимость въ слѣдованіи событій признавали непреложною,

[1]) Essais philosoph. p. 495.

абсолютною, но не его самого, который ничего подобнаго не признаетъ, такъ какъ для него неизмѣнность въ порядкѣ событій вовсе не означаетъ ни реальной продукціи, ни непреложной необходимости. Конечно, въ дѣйствительности нѣтъ такой абсолютной свободы, какую нѣкоторые желаютъ усвоить человѣческой волѣ, но зато нѣтъ и такой абсолютной необходимости, какую утверждали Гоббсъ и Спиноза. „Конечно, можно и должно признавать, что связь мотивовъ съ дѣйствіями воли не менѣе правильна и однообразна, чѣмъ связь всякихъ другихъ естественныхъ причинъ со своими слѣдствіями“ [1]); но изъ этого еще не слѣдуетъ, что мотивы же производятъ желанія воли и дѣйствія. Мотивы, конечно, суть причины т. е. неизмѣнныя предъидущія желаній, которые въ свою очередь суть ихъ неизмѣнныя послѣдующія; но, подобно, всѣмъ другимъ феноменамъ, называемымъ въ этомъ смыслѣ причинами, и мотивы не содержатъ въ себѣ своихъ слѣдствій, и не имѣютъ по отношенію къ нимъ реальной эффикаціи. Говоря по истинѣ,—желанія зависятъ отъ мотивовъ не реально, а только идеально т. е. только въ отношеніи къ нашему представленію, и вотъ почему одни считаютъ желанія, зависящими всецѣло и исключительно только отъ свободной воли, а другіе полагаютъ, что мотивы доминируютъ надъ волею, детерминируютъ и производятъ всѣ ея дѣйствія, „между тѣмъ какъ внимательно рефлектируя надъ своими духовными дѣятельностями и не находя тутъ вовсе такого отношенія между мотивами и дѣйствіями, мы естественно склоняемся къ тому предположенію, что слѣпыя силы природы въ этомъ отношеніи совсѣмъ не похожи на наши душевныя силы и дѣятельности“ [2]). Тогда-то и образуется у насъ идея воображаемой независимости и свободы, или вѣра, что мы бываемъ индифферентны къ двумъ противоположнымъ дѣйствіямъ и можемъ свободно избирать любое изъ нихъ. Впрочемъ, съ другой стороны, мы точно

---

[1]) Essais philosoph. p. 483.

[2]) Ibid. p. 487.

также не сознаемъ ясно и зависимости нашихъ дѣйствій отъ мотивовъ, да и не можемъ сознавать, потому что подобно той независимости и эта зависимость „существуетъ, имѣетъ мѣсто лишь въ представленіи мыслящаго существа, обозрѣвающая свои или чужія дѣйствія“ [1]). У насъ, слѣдов., бываетъ лишь мнимый опытъ, лишь обманчивое сознаніе индиференціи, независимости свободы, которымъ сопровождаются, или могутъ сопровождаться всѣ наши дѣйствія“ [2]) и этотъ опытъ сводится лишь къ тому, что мы не чувствуемъ той зависимости, которой на самомъ дѣлѣ и не существуетъ. Сами по себѣ всѣ феномены независимы другъ отъ друга, и зависимость ихъ есть чистоидеальная, имѣющая мѣсто лишь въ представленіи нашего ума; но они въ то же время неизмѣнно слѣдуютъ другъ за другомъ, и вотъ почему мы имѣемъ право послѣ извѣстныхъ предъидущихъ ожидать неизвѣстныхъ послѣдующихъ и въ виду такихъ то послѣдующихъ предполагать такія-то предъидущія. Вотъ въ какомъ лишь смыслѣ истиненъ тезисъ необходимости; но какъ ложно было бы утверждать, что феномены абсолютно зависятъ другъ отъ друга, также ложно было допускать, что они другъ отъ друга абсолютно независимы.

Вотъ посредствомъ какого синтеза Юмъ пытается примирить необходимость и свободу. Едва ли нужно указывать, что такое примиреніе гораздо болѣе похоже на полное одолѣніе и пораженіе обѣихъ враждебныхъ сторонъ: въ этомъ чисто отрицательномъ синтезѣ необходимость не утверждается, и однако Юмъ хочетъ быть строгимъ детерминистомъ; въ немъ и свобода не утверждается, или въ міръ не вводится, и однако Юмъ не находитъ никакихъ твердыхъ основаній для несомнѣнной аподиктической увѣренности, что событія и всегда такъ будутъ итти, какъ они шли всегда и идутъ. Опытъ самъ по себѣ не даетъ намъ никакого несомнѣннаго права съ увѣренностію точно антиципировать будущее; онъ только объясняетъ, какъ и почему это такъ

[1]) Ibid. p. 489.
[2]) Ibid. p. 489.

бываетъ, что мы неодолимо ожидаемъ наступленія такого-то событія послѣ того, какъ дано намъ его обычное предъидущее, но вовсе не позволяетъ намъ съ увѣренностію предсказывать, что ожидаемое непремѣнно наступитъ, сбудется. Не трудно понять также и то, что въ системѣ и наука, въ смыслѣ совокупности несомнѣнныхъ, неизмѣнныхъ, необходимыхъ истинъ, столь же мало возможна, какъ и въ любой системѣ абсолютной свободы. Юмъ, конечно, и самъ ясно видѣлъ послѣдствія своей доктрины, такъ какъ самъ кончилъ свое философствованіе самымъ полнымъ скептицизмомъ не только въ области метафизическихъ проблемъ, но и въ области вопросовъ чисто-научныхъ; но не онъ самъ, а уже одинъ изъ новѣйшихъ его послѣдователей—Дж. Ст. Милль вывелъ всѣ эти слѣдствія съ полною откровенностію и формулировалъ съ возможною ясностію и точностію. Впрочемъ, Милль тѣсно примыкаетъ также и къ такъ называемому позитивизму. „Въ доктринѣ Милля, говоритъ Равессонъ, которая въ сущности есть не что иное, какъ послѣдовательный и стройный выводъ изъ принциповъ позитивизма, опытъ ничего не даетъ намъ, кромѣ фактовъ, и, такъ какъ кромѣ опыта не имѣется у насъ никакого другаго источника и способа познанія, то въ ней нѣтъ мѣста ни для какихъ опредѣляющихъ основаній, слѣдов., и нѣтъ мѣста ни для какой необходимости,—ни для абсолютной, ни для относительной, ни для логической, ни для моральной. По смыслу ея, на другихъ планетахъ, да даже въ неизвѣстныхъ областяхъ нашей собственной, возможна совсѣмъ иная, чѣмъ наша, физика, совсѣмъ иная геометрія, совсѣмъ иная мораль“ [1]). Мы, однако, будемъ разсматривать эту доктрину исключительно въ связи и въ сравненіи съ доктриною Юма.

Для Милля, какъ и для Юма, причина всѣхъ недоразумѣній и споровъ по разсматриваемому вопросу лежитъ главнымъ об. въ двусмысленности слова необходимость, „которое для насъ означаетъ простое постоянство, неиз-

[1]) Rapport sur la philosophie en France au XIX siecle. 1885. p. 69.

мѣнность, а въ вульгарномъ употребленіи означаетъ нѣчто гораздо большее,—именно вынужденіе, неизбѣжность“ [1]). И онъ, конечно, признаетъ, что „каждое наше хотѣніе есть моральное дѣйствіе, слѣдующее за своими моральными причинами съ такою же вѣрностію и неизмѣнностію, съ какою всякое физическое дѣйствіе слѣдуетъ за своими физическими причинами“,—но, спрашиваетъ онъ, развѣ это значитъ, что дѣйствіе чѣмъ нибудь вынуждается такимъ об. слѣдовать, наступать за своею причиною? Что касается меня, то я ничего больше не знаю, кромѣ феноменовъ физическихъ и моральныхъ и потому осуждаю употребленіе въ этомъ случаѣ термина необходимость; все, что я знаю, такъ это то, что событія всегда шли и идутъ такъ, а не иначе“ [2]). Впрочемъ, прибавляетъ онъ, „доктрина философской необходимости, правильно понимаемая, сводится въ сущности вотъ къ чему: когда даны опредѣленные мотивы, а также когда извѣстенъ характеръ и расположеніе индивидуума, то можно съ безошибочностію заключать о томъ, какъ онъ въ данномъ случаѣ поступитъ, и если бы мы знали весь внутренній складъ той или другой личности, а равно всѣ тѣ вліянія, которымъ она подпадетъ, то могли бы предусмотрѣть все поведеніе ея съ такою же несомнѣнностію и безошибностію, какъ любой рядъ физическихъ явленій“ [3]). Милль, впрочемъ, за такое безошибочное предусмотрѣніе самъ не берется, а довольствуется только общимъ утвержденіемъ, что „желанія и дѣйствія человѣческія слѣдуютъ на самомъ дѣлѣ за своими моральными антецедентами съ такимъ же однообразіемъ и, при достаточномъ знаніи всѣхъ обстоятельствъ, съ такою-же несомнѣнностію, какъ событія физическія слѣдуютъ за своими физическими причинами“ [4]). Это свое положеніе онъ старается подтвердить съ одной стороны указаніемъ на то, что „каждый изъ людей способенъ

[1]) Examen de la philos. de Hamilton c. 26. trad. Carelles vol. I. p. 539.
[2]) Ibid. p. 549.
[3]) System de la logique t. VI. c. 2. trad. Peisse. t. II. p. 419.

предусматривать и въ самомъ дѣлѣ предусматриваетъ не только свои собственныя, но и чужія желанія и дѣйствія съ точностію пропорціональною богатству и глубинѣ всего своего прежняго опыта и наблюденія, а съ другой „статистическими выводами, получаемыми въ томъ случаѣ, когда принимаются въ расчетъ группы людей настолько большія, что вліянія, особыя, исключительныя, въ частныхъ случаяхъ выступающія и другъ друга нейтрализующія, могутъ совсѣмъ не итти въ счетъ и общій результатъ можетъ быть принимаемъ за такой, какой получился бы, если бы расположенія и желанія всей массы опредѣлялись причинами общими всѣмъ ея индивидуумамъ; въ этомъ случаѣ статистическіе результаты оказываются столь однообразными, что ихъ можно предусматривать и предрасчислять съ такою же точностію, какъ и въ тѣхъ вопросахъ физическихъ, гдѣ дѣйствіе зависитъ отъ многихъ причинъ“ [1]).

Но, не опровергается ли это положеніе нашимъ внутреннимъ опытомъ? Не говоритъ ли намъ собственное сознаніе, что мы свободны, что мы могли бы въ каждомъ случаѣ поступать и иначе, чѣмъ какъ поступили? Нѣтъ, отвѣчаетъ Милль: „сознаніе говоритъ мнѣ лишь о томъ, что я дѣлаю и что чувствую, но ничего не говоритъ о томъ, что я могъ бы, или могу сдѣлать; сознаніе наше вовсе не есть профетическое, мы имѣемъ сознаніе лишь о томъ, что есть или было, но не о томъ, что могло бы быть, или будетъ“ [2]). Потомъ, что касается того чувства усилія при дѣйствіи, на которое нѣкоторые указываютъ какъ на явное выраженіе силы, употребляемой душею въ произведеніи своихъ дѣйствій то на взглядъ Милля это чувство есть не что иное, какъ сознаніе болѣе или менѣе сильнаго конфликта между возбуждающими насъ мотивами, ибо „всѣ вѣдь мы хорошо знаемъ, какъ сильно истощаетъ наши нервныя силы конфликтъ, между энергическими чувствами“ [3]). Кромѣ того, идея свободной воли есть идея неосуществимая логическимъ мыш-

[1]) Ibid.
[2]) Ibid. p. 551.
[3]) Ibid. p. 555.

леніемъ, такъ какъ содержитъ въ себя явное противорѣчіе и представляетъ чистую нелѣпость. Къ идеѣ свободной воли прибѣгаютъ обыкновенно съ тѣмъ, чтобъ имѣть въ ней возможную и единственную причину различныхъ человѣческихъ дѣйствій. Однако, „всеобщій или всѣми признаваемый законъ причинности гласитъ, что причина во всѣхъ отношеніяхъ тождественная оставляетъ за собою всегда одни и тѣ же слѣдствія, а между тѣмъ въ теоріи свободной воли не смотря на то, что и наше я есть то же самое, и всѣ другія условія тѣ же самыя, слѣдствія или дѣйствія этого я могутъ всякій разъ быть не только иными, но и прямо противоположными“ [1]). Очевидно, что защитникамъ свободной воли приходится или впадать въ противорѣчіе съ закономъ причинности такою своею попыткою указать причину нашихъ желаній и дѣйствій, или совсѣмъ отречься отъ универсальнаго закона причинности, и въ такомъ разѣ попытка эта лишена уже всякаго смысла и мотива; въ томъ и другомъ случаѣ одинаково они оказываются въ разладѣ и противорѣчіи съ основными законами человѣческаго разума. Подобно Юму, и Милль негодуетъ и возмущается противъ тѣхъ, которые переносятъ этотъ споръ на почву нравственныхъ послѣдствій: „такъ поступать, говоритъ онъ, значитъ нарушать всѣ правила здравой философіи, мало того,—стараться опутать разумъ слушателя или читателя, стараться навязать ему метафизическую догму посредствомъ возбужденія въ немъ надежды или страха, что отъ нея единственно зависитъ демонстрація предвзятаго заключенія, не значитъ ли явно и глубоко компрометировать саму мораль науки“ [2])? Однакоже и онъ волей-не волей становится на ту почву, на которую вызываютъ его противники. Тутъ онъ, впрочемъ, не утверждаетъ, какъ Юмъ, что нравственная отвѣтственность возможна и изъяснима только въ гипотезѣ детерминизма, а напротивъ поставляетъ на видъ, что сама отвѣтственность

---

[1]) Exam de la phil. de Ham. p. 542.

[2]) Ibid. p. 538.

измѣняетъ свой смыслъ въ зависимости отъ того, съ какой точки зрѣнія она разсматривается, съ точки зрѣнія свободной воли, или необходимости. Но за то, по его мнѣнію, слѣдуетъ строго различать между вѣрою въ отвѣтственность, которая наступитъ для насъ въ будущемъ и вѣрою во вмѣняемость съ точки зрѣнія права и морали. Частію изъ собственнаго опыта, а частію изъ наученій и предостереженій болѣе опытныхъ людей всѣ мы хорошо знаемъ, что каждый нашъ поступокъ сопровождается хорошимъ или дурнымъ послѣдствіемъ, и этого вполнѣ достаточно, чтобъ заставитъ насъ послѣ каждаго поступка такого или иного послѣдствія, которое пожалуй будетъ и возмездіемъ, но только въ несобственномъ смыслѣ слова. Детерминисты вполнѣ охотно допускаютъ и оправдываютъ эту вѣру тѣмъ болѣе, что она съ ихъ точки зрѣнія изъясняется гораздо проще и лучше, чѣмъ съ точки зрѣнія свободы. Но они за то рѣшительно отвергаютъ какъ лишенную всякаго основанія и ложную ту вѣру, что мы „отвѣтственны за свои поступки въ строгомъ т. е. въ нравственномъ или юридическомъ смыслѣ слова, или что за нихъ мы заслуживаемъ награды или наказанія“ [1]). Милль съ своей стороны отрицаетъ, что эта втораго рода вмѣняемость вытекаетъ сама собою изъ первой: „вѣдь у деспотовъ востока, отъ которыхъ никто не можетъ потребовать отчета въ дѣйствіяхъ, мы обыкновенно вовсе не встрѣчаемъ чего нибудь похожаго на чувство отвѣтственности; точно также въ обществахъ, гдѣ существуетъ строгое разграниченіе сословій, мы встрѣчаемъ, съ одной стороны, очень сильное и живое чувство отвѣтственности по отношенію къ высшимъ или равнымъ, вообще къ тѣмъ, кто имѣетъ власть или право требовать отчета въ поступкахъ, а съ другой, совсѣмъ никакого по отношенію къ низшимъ, у которыхъ нѣтъ на это никакого права [2]). Такимъ то об. гдѣ отсутствуетъ ожиданіе въ будущемъна-

[1]) Ibid. p. 558.
[2]) Ibid. p. 559.

казанія, тамъ отсутствуетъ и вѣра въ нравственную отвѣтственность; эта вѣра, значитъ, вовсе не есть плодъ трансцендентныхъ идей справедливости, свободы и т. п., а есть простое слѣдствіе опыта или обратившейся въ привычку ассоціаціи, плодъ образованія, обычаевъ, нравовъ. Это, однако, вовсе не значитъ, что нѣтъ никакого различія между человѣкомъ хорошимъ и негодяемъ: первый былъ и будетъ всегда любезенъ и полезенъ себѣ подобнымъ, а послѣдній былъ и будетъ всегда другимъ ненавистенъ и вреденъ, и какъ перваго справедливо или полезно наказывать, потому что ожидаемое и предвидимое наказаніе можетъ вліять и на его собственныя будущія дѣйствія и на дѣйствія тѣхъ, которые не прочь подражать ему, такъ послѣдняго справедливо или полезно награждать потому, что предвидимая и ожидаемая награда можетъ и его самого расположить къ повторенію похвальнаго образа дѣйствій и другихъ—къ подражанію ему. „Такимъ то образомъ, заключаетъ Милль, почти повторяя Спинозу, есть ли свобода, нѣтъ ли ея, все равно наказаніе справедливо въ той мѣрѣ, въ какой оно необходимо и пригодно для достиженія соціальныхъ цѣлей, точно также, какъ справедливо убить свирѣпаго звѣря съ цѣлію избавить себя и другихъ отъ опасности вреда и смерти“ [1]).

Однако, эта доктрина *„каузаціи человѣческихъ дѣйствій“*, какъ ее называетъ Милль, не должна быть, на его взглядъ, смѣшиваема съ доктриною оріентальнаго фатализма. Мы, говоритъ онъ, вовсе не подчинены, подобно Эдипу, высшей силѣ—необходимости, или судьбѣ, которая ведетъ насъ, куда хочетъ, распоряжается, играетъ нами, какъ хочетъ; мало того, мы не получаемъ даже отъ природы такого вполнѣ сформированнаго характера, который бы не допускалъ никакого измѣненія, какъ это полагалъ Лейбницъ: напротивъ, мы можемъ, употребляя пригодныя средства, исправлять и улучшать свой характеръ, а

[1]) Exam. de la philos. de Ham. p. 564.

потому мы даже нравственно обязаны постоянно работать надъ своимъ усовершенствованіемъ [1]). Какимъ же образомъ мы это можемъ дѣлать? Очень просто, посредствомъ желанія, чтобы нашъ характеръ былъ хорошъ, чтобы мы сами были хороши: „вѣдь нашъ характеръ образуется всею совокупностію условій и обстоятельствъ нашего существованія (включая сюда и особую духовную организацію); но наше желаніе образовать его въ такомъ или иномъ направленіи есть тоже одно изъ этихъ условій и обстоятельствъ и вовсе не менѣе важное и вліятельное, чѣмъ остальныя [2]). Итакъ, можемъ преобразовывать даже нашъ характеръ, если только мы этого серьезно желаемъ, и если присмотрѣться ближе, то окажется, что у насъ есть и чувство этой нашей способности самопреобразованія въ желаемомъ смыслѣ и направленіи, и что это чувство въ сущности есть то же самое, что чувство нашей моральной свободы“ [3]). Если бы эта доктрина о преобразованіи характера прямо вытекала у Милля изъ главныхъ посылокъ, или по крайней мѣрѣ мирилась съ ними, то она имѣла бы огромную цѣну для теоріи свободы. Но, въ томъ и дѣло, что она у Милля или составляетъ явную и странную непослѣдовательность, или имѣетъ совсѣмъ иной— чисто-детерминистическій смыслъ: наше желаніе измѣнить свой характеръ, безъ всякаго сомнѣнія, есть одно изъ обстоятельствъ нашего существованія, но само то желаніе, по ученію Милля, не отъ насъ происходитъ, не отъ нашей воли зависитъ, но возбуждается въ насъ всегда такими или иными причинами, вліяніями, мотивами; слѣдов., нельзя сказать, что мы можемъ измѣнять свой характеръ, если хотимъ, а напротивъ, что мы хотимъ лишь тогда, когда можемъ, т. е. когда само наше желаніе измѣнить свой характеръ возбуждается и держится въ силѣ такими или иными воздѣйствіями, вліяніями, мотивами.

---

[1]) Ibid. p. 571.

[2]) System de la logique p. 423.

[3]) Ibid. p. 425.

Вотъ какое оригинальное положеніе заняла англійская эмпирическая школа въ дебатахъ о свободѣ воли. Она съумѣла найти новое рѣшеніе проблемы, и это было съ ея стороны не малой заслугой послѣ того, какъ многіе глубокіе и тонкіе умы такъ много трудились надъ нею и, повидимому, безъ явнаго успѣха. Вопросъ о свободѣ—„этотъ замысловатый замокъ метафизики", который не отпирается никакимъ ключемъ, „этотъ парадоксъ первѣйшей степени", „этотъ неразвязуемый Гордіевъ узелъ", какъ его называетъ Бэнъ,—рѣшается тутъ легко и просто: довольно только знать, что самый вопросъ ставится неправильно, если мы спрашиваемъ, свободны ли наши желанія, ибо ставить такой вопросъ значитъ ставить себя на одинъ уровень съ тѣмъ умникомъ, который у Карлейля спрашиваетъ—добродѣтель есть ли газъ, газообразна ли она? На самомъ дѣлѣ не существуетъ ни свободы, ни необходимости, а есть только измѣнчивая способность (ability) совершать въ одно время такія, въ другое иныя дѣйствія[1]). Вся эта доктрина, очевидно, есть не что иное какъ та же доктрина Юма, только въ однихъ пунктахъ немного восполненная, въ другихъ немного видоизмѣненная.

Ридъ, какъ извѣстно, былъ самымъ энергическимъ и неустаннымъ защитникомъ всѣхъ существеннѣйшихъ вѣрованій человѣчества, вытекающихъ, по его мнѣнію, изъ общечеловѣческаго простого здраваго смысла противъ скептицизма Юма и его школы. Поелику же вѣра въ свободу воли занимаетъ не послѣднее мѣсто въ числѣ этихъ вѣрованій, то и ее онъ старался защитить противъ детерминистической доктрины въ своемъ извѣстномъ трактатѣ *„объ активныхъ способностяхъ человѣка"*. Тутъ онъ довольно поверхностно обозрѣваетъ и критикуетъ всѣ главнѣйшіе аргументы детерминизма, въ особенности же тотъ, который со времени Лейбница построевался на прин-

[1]) Бэнъ въ своемъ сочиненіи The emotions and the will развиваетъ свою теорію воли изъ спеціальныхъ принциповъ такъ называемаго ассоціаціонизма, но она не представляетъ никакихъ существенныхъ различій отъ теорій, развиваемыхъ изъ общихъ принциповъ детерминизма.

ципѣ достаточнаго основанія, и съ своей стороны приводитъ всѣ извѣстныя доказательства въ пользу свободы воли, въ особенности много останавливаясь на вопросѣ о вліяніи мотивовъ на волю. Онъ утверждалъ, что мы можемъ дѣйствовать и на самомъ дѣлѣ очень часто дѣйствуемъ безъ всякихъ мотивовъ и что поэтому свобода индифференціи не только не есть что либо немыслимое, абсурдное, а есть неоспоримый дѣйствительный фактъ: „вѣдь человѣкъ, который долженъ заплатить своему кредитору одну гинею, можетъ имѣть двѣсти гиней, изъ коихъ каждая имѣетъ равную каждой другой цѣну и для него самого и для его кредитора и всѣ они равно пригодны для той цѣли, которая тутъ должна быть достигнута; утверждать, что изъ-за этого одного должникъ не удовлетворитъ своего кредитора, есть явная нелѣпость; онъ заплатитъ свой долгъ, взявши изъ двухъ сотъ какая попалась гинея. и не опредѣляясь, очевидно, никакимъ мотивомъ взять эту именно гинею, а не другую. Ридъ идетъ и еще дальше, именно, утверждаетъ, что если бы человѣкъ не могъ дѣйствовать безъ мотивовъ и независимо отъ нихъ, то не имѣлъ бы совсѣмъ никакой власти надъ своими дѣйствіями, или, что то же,—если нѣтъ свободы въ формѣ полной и чистой индифференціи, то нѣтъ и никакой свободы.

Но зайдя такъ далеко, Ридъ возложилъ на своихъ послѣдователей трудную и неблагодарную задачу: имъ приходилось допускать бытіе силы неразумной, слѣпой, о которой ничего нельзя было утверждать, кромѣ того, что она есть ни отъ чего независящая, не опредѣляющаяся никакою причиною, никакимъ основаніемъ. Послѣдній, самый смѣлый изъ его шотландскихъ послѣдователей—Гамильтонъ принялъ это положеніе,—хотя будучи болѣе строгимъ логикомъ, чѣмъ Ридъ, отказывался изъяснить какъ либо это неизъяснимое и довольствовался только указаніемъ на то, что необходимость столь же непостижима и неизъяснима, какъ и свобода. Необходимость, вѣдь, по своему понятію, есть абсолютное единство и абсолютная полнота, или цѣлость всѣхъ феноменовъ; она, значитъ, есть безусловная, ибо

какъ ничто не существуетъ внѣ всей цѣлости феноменовъ, такъ ничто не можетъ и обусловливать ее[1]). Но признать что либо за безусловное значитъ признать его въ то же время за непостижимое; слѣдоват., необходимость есть нѣчто непостижимое и неизъяснимое. То же самое слѣдуетъ сказать и о свободѣ, насколько и свобода, по своему понятію, есть причина ни отъ чего не зависящая, ничѣмъ кромѣ себя самой не условливаемая; итакъ, свобода столь же непостижима и неизъяснима, какъ и необходимость. Однако, какъ же быть въ виду этого? Такъ какъ свобода и необходимость представляютъ собою понятія или воззрѣнія, другъ другу противорѣчащія, другъ друга отрицающія и исключающія, то, по законамъ логики, мы не можемъ ни принять ихъ обоихъ, ни отрицать ихъ обоихъ, а должны непремѣнно избрать которое либо одно изъ нихъ. Но, какъ избирать, когда теоретическій разумъ отъ себя не даетъ никакого основанія, по которому бы можно было отдать преимущество одному предъ другимъ? Очевидно, что тутъ не теорія, а сама жизнь или мораль должна рѣшить споръ: что для нея самой, или съ ея точки зрѣнія предпочтительнѣе, то и должно быть избрано нами. Если мы изберемъ необходимость, тогда становится невозможною и непонятною нравственная отвѣтственность, моральная вмѣняемость, а безъ нея невозможна, немыслима никакая нравственность; напротивъ, вѣра въ свободу рождаетъ изъ себя вѣру въ отвѣтственность предъ закономъ, долгомъ и рѣшимость слѣдовать внушеніямъ того и другаго, словомъ обосновываетъ и упрочиваетъ всю нравственность; слѣдов., мы нравственно обязаны не вѣрить въ необходимость и вѣрить въ свободу. Антиномія, въ которой очутился Гамильтонъ, не менѣе драматична, чѣмъ та, которую мы встрѣчали у Канта. Оба они и разрѣшаютъ ее одинаково, съ тѣмъ однако существеннымъ различіемъ, что свободная воля, которую допускаетъ и признаетъ Гамильтонъ, не есть только чисто-идеальная, умопостигаемая,

[1]) Lectures on Metaphysik t. II, p. 412.

лежащая за предѣлами феноменальнаго міра въ области чистыхъ ноуменовъ, а есть настоящая реальная сила, непостижимымъ об. дѣйствующая и проявляющаяся въ нашемъ же чувственномъ опытномъ, феноменальномъ мірѣ.

Намъ осталось еще упомянуть только о доктринѣ выдающагося изъ всѣхъ англійскихъ философовъ своимъ спекулятивнымъ и вмѣстѣ положительнымъ, своимъ широко-синтетическимъ и вмѣстѣ глубоко и тонко-аналитическимъ умомъ—Герберта Спенсера. Онъ не говоритъ, подобно своимъ предшественникамъ по эмпиризму и позитивизму, что необходимость есть слово, означающее или простую неизмѣнную преемственность, или простую конъюкцію феноменовъ, а утверждаетъ, что феномены истекаютъ другъ изъ друга, производятъ другъ друга—по неизмѣннымъ законамъ непрерывной эволюціи. Аксіома, доминирующая во всей его философіи, есть та самая, на которой со времени Лейбница стоитъ и созидается всякая строгая наука и которая чѣмъ далѣе, тѣмъ полнѣе подтверждается даже опытомъ,—это именно аксіома, что во вселенной всегда было и есть одно и то же неизмѣнное количество силы. Но, сила намъ извѣстна лишь по количеству движенія, которое она производитъ; слѣдовательно, наличныя движенія, какъ актуальныя или явно обнаруживающіяся, такъ и потенціальныя или скрытыя, суть не что иное, какъ точная традукція и точное уравненіе изъ всѣхъ прошедшихъ движеній, точно такъ же, какъ и всѣ будущія движенія въ свою очередь будутъ представлять въ себѣ такое же точное уравненіе изъ всѣхъ актуальныхъ движеній настоящаго времени. Поелику же, движенія или дѣйствія, слѣдующія за нашими желаніями, да и сами желанія наши на самомъ дѣлѣ представляютъ собою только внутреннюю, сознательную, такъ называемую психологическую сторону физіологическихъ движеній во всемъ нашемъ тѣлѣ, особенно же въ мозгѣ, то ясно какъ день, что ничто не зависитъ отъ насъ, что мы не можемъ ни произвести какое либо новое движеніе, ни даже измѣнить направленіе и форму наличнаго движенія и что слѣдовательно ни въ

какомъ смыслѣ, ни въ какомъ отношеніи мы не имѣемъ власти надъ нашими дѣйствіями, не можемъ ни избирать ихъ, ни направлять, ни измѣнять по своему усмотрѣнію и произволу. „Что всякій, говоритъ Спенсеръ, можетъ поступать и поступаетъ такъ, какъ желаетъ, съ этимъ мы вполнѣ согласны, но чтобы всякій былъ свободенъ желать, или не желать чего-нибудь,—это опровергается и спеціальнымъ анализомъ сознанія и основными началами нашей доктрины. Присущая людямъ иллюзія свободы воли, разсматриваемая какъ внутреннее воспріятіе, заключается въ предположеніи, будто наше я въ каждую данную минуту есть нѣчто большее, чѣмъ простой аггрегатъ ощущеній, идей дѣйствительныхъ или зачаточныхъ, имѣющихся на лицо въ эту минуту, и даже нѣчто независимое отъ этого аггрегата. Но это предположеніе ничѣмъ не можетъ быть доказано, напротивъ, легко и просто опровергается, а затѣмъ и основанная на немъ иллюзія свободы должна разсѣяться и исчезнуть. Одно изъ двухъ,—или это наше я, которое будто бы само отъ себя желаетъ и опредѣляетъ всѣ свои дѣйствія, присутствуетъ въ сознаніи въ каждомъ подобномъ случаѣ, или не присутствуетъ,—въ такомъ случаѣ оно есть нѣчто такое, о чемъ мы ничего не знаемъ и знать не можемъ. Если же присутствуетъ и притомъ постоянно, то оно въ каждый данный моментъ не можетъ быть ни чѣмъ инымъ, какъ лишь всѣмъ тѣмъ сознаніемъ, которое есть въ этотъ самый моментъ. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что когда какое либо впечатлѣніе извнѣ вызываетъ зачатки соотвѣтствующихъ случаю двигательныхъ перемѣнъ и множество ощущеній и идей сопровождающихъ ихъ, и когда подъ стимулирующимъ вліяніемъ всего этого сложнаго психическаго состоянія наступаютъ дѣйствительныя двигательныя перемѣны,—то это психическое состояніе, переходящее въ дѣйствіе, и есть то самое я, про которое говорятъ, что оно хочетъ этого дѣйствія, или совершаетъ его по своей волѣ. Поэтому, вполнѣ естественно, что субъектъ такихъ психическихъ перемѣнъ го-

воритъ, что онъ хочетъ даннаго дѣйствія, такъ какъ онъ, строго говоря, есть въ этотъ моментъ не что иное, какъ то сложное состояніе, которое приводитъ къ этому, а не къ другому дѣйствію. Но сказать, что онъ по своей волѣ совершаетъ дѣйствіе, значитъ сказать, что онъ самъ опредѣляетъ связи между всѣми психическими состояніями, возбуждающими къ дѣйствію; а такъ какъ эти послѣднія составляютъ въ этотъ моментъ его самого, то это значило бы сказать, что эти психическія состоянія опредѣляютъ свои собственныя связи,—что, очевидно, нелѣпо. Ихъ связи опредѣляются предыдущими опытами,—а именно, наибольшая часть изъ нихъ, составляющая то, что называется природнымъ характеромъ, опредѣлена опытами предшествовавшихъ организмовъ, а остальная опредѣлена собственными опытами индивидуума. Перемѣны, совершающіяся изъ момента въ моментъ въ его сознаніи,—а въ числѣ ихъ и тѣ, про которыя говорится, что онъ ихъ хочетъ,—производятся этимъ безконечнымъ множествомъ предшествовавшихъ опытовъ, накопившихся или, такъ сказать, записанныхъ въ его нервномъ строеніи и дѣйствующихъ совмѣстно съ идущими отнынѣ впечатлѣніями и вызываемыми ими ощущеніями, воспріятіями, идеями, чувствами, при чемъ результаты этихъ комбинированныхъ факторовъ видоизмѣняются въ каждомъ случаѣ общимъ и мѣстнымъ состояніемъ его организма. Вся путаница въ спорахъ о волѣ и ея воображаемой свободѣ происходитъ отъ того, что мы *любимъ говорить о волѣ, какъ о чемъ-то добавочномъ къ тому* ощущенію, или стремленію, которое въ данный моментъ беретъ перевѣсъ надъ остальными и опредѣляетъ такое или иное дѣйствіе, а между тѣмъ ничего тутъ добавочнаго нѣтъ,—потому что не будь этого перевѣшивающаго ощущенія или стремленія, не будетъ, значитъ, и никакой воли, да и вообще, гдѣ нѣтъ на лицо никакихъ импульсовъ и влеченій, тамъ не можетъ быть никакихъ желаній и никакой воли. Это субъективное заблужденіе, изъ котораго рождается идея и доктрина свободной воли усиливается обыкновенно еще слѣдующимъ объективнымъ: такъ

какъ въ дѣйствіяхъ человѣческихъ не замѣчается того однообразія, какое наблюдается въ явленіяхъ, законы которыхъ намъ хорошо извѣстны, то они кажутся намъ не подчиненными никакому закону, т. е. стоящими внѣ всякой необходимости слѣдовать другъ за другомъ въ опредѣленномъ неизмѣнномъ порядкѣ, а отсюда является предположеніе, что они опредѣляются, даже производятся нѣкіимъ неизвѣстнымъ, независимымъ дѣятелемъ—свободною волею. Но эта кажущаяся непосредственность въ возникновеніи и слѣдованіи душевныхъ явленій есть естественное слѣдствіе чрезвычайной сложности силъ, находящихся здѣсь въ дѣйствіи: сложеніе силъ здѣсь такъ многообразно и запутано и измѣняется оно отъ одного момента къ другому такъ сильно, что результаты ихъ самымъ проницательнымъ умомъ не могутъ быть съ точностію предусмотрѣны и предрасчислены, хотя они несомнѣнно такъ же подчинены неизмѣнному закону, какъ и такія столь простыя явленія, какъ чистые рефлексы. Неправильность и кажущаяся свобода тутъ, очевидно, есть простое и неизбѣжное послѣдствіе чрезвычайной сложности силъ и условій,—послѣдствіе, которое въ подобномъ случаѣ даетъ себя знать и въ мірѣ явленій чисто-физическихъ и механическихъ. Тѣло, подвергающееся притяженію лишь со стороны одного тѣла, движется въ направленіи, которое можетъ быть заранѣе опредѣлено съ полною точностію; но если оно подвержено притяженію двухъ тѣлъ, то путь его можетъ быть вычисленъ лишь приблизительно, и еще меньшую точность будетъ имѣть вычисленіе, если вмѣсто двухъ, будетъ три или четыре притягивающихъ тѣла. Если же вокругъ этого тѣла будетъ разсѣяно во всевозможныхъ направленіяхъ множество тѣлъ всяческихъ размѣровъ, то мы не будемъ въ состояніи прослѣдить ихъ отдѣльныхъ вліяній на движеніе нашего тѣла, т. е. наше тѣло будетъ двигаться по нѣкоторому неопредѣленному пути, который покажется намъ ни отъ чего въ особенности не зависящимъ, опредѣляющимся изъ самого себя, другими словами, тѣло покажется намъ свободнымъ. Точно также и здѣсь,—пропорціально

тому, какъ связи каждаго психическаго состоянія становятся значительными по числу и различными по степени, психическія перемѣны все меньше и меньше поддаются точному предрасчисленію, и, наконецъ, кажутся неподчиненными никакому необходимому закону, произвольными или свободными" [1]). Итакъ, и наша воля и наша свобода есть лишь наша чистая иллюзія: всѣ наши душевныя состоянія, всѣ наши желанія и дѣйствія въ системѣ этого детерминизма, который можетъ быть названъ физическимъ или физіологическимъ, опредѣляются совокупностію внѣшнихъ и внутреннихъ, т. е. физіологическихъ причинъ съ такою же строгою, неуклонною и неодолимою необходимостію, какъ и въ системѣ метафизическаго детерминизма Спинозы, или какъ въ системѣ чисто-матеріалистическаго детерминизма Гоббса, Дидро, или Ла-Метри

Такимъ образомъ, въ Англіи мыслители дѣлятся тремя различными доктринами на три группы: тѣ, которые желаютъ держаться церковной традиціи и отстоять основы морали и религіи, допускаютъ и защищаютъ свободу воли, при чемъ одни, какъ Гамильтонъ, считаютъ ее непостижимою, неизъяснимою и лишь ради морали желательною и нужною, а другіе, какъ Клеркъ и Ридъ, пытаются также обосновать ея реальность и если не изъяснить, то по крайней мѣрѣ описать ее. Психологи эмпирической, какъ Юмъ, Дж. Ст. Милль и Бэнъ стоятъ на томъ убѣжденіи, что абсолютная свобода есть такая же химера, какъ и абсолютная необходимость, что въ слѣдованіи событій другъ за другомъ есть однообразіе, правильность, законосообразность, даже неизмѣнность, но не необходимость и что поэтому всѣ наши дѣйствія только детерминируются внѣшними и внутренними своими антцедентами, но не нецесситируются. Наконецъ, тѣ ученые, которые въ желаніи быть чистыми позитивистами, выставляютъ на показъ свое полное пренебреженіе ко всякой метафизикѣ на словахъ, а на дѣлѣ очень часто при-

[1]) Основанія психологіи въ русскомъ переводѣ, т. 2-й, стр. 229—232.

мѣшиваютъ ее къ своимъ теоріямъ, когда она совпадаетъ съ ихъ взглядами и тенденціями,—группируясь около Г. Спенсера, какъ своего представителя, упираются всѣми точками своей философіи на принципъ сохраненія энергіи, какъ на несомнѣнный и незыблемый фундаментъ всякаго знанія и, слѣдовательно, исповѣдуютъ детерминизмъ самый полный и всесторонній, не дѣлая ни малѣйшей уступки и пощады присущей людямъ вѣрѣ въ свободу своихъ дѣйствій.

ГЛАВА 8-я.

Современная французская философія.

Менъ-де-Биранъ: душа, какъ самодѣятельный принципъ; свобода деліберація Эклектизмъ—Жуффруа. Позитивизмъ О. Конта. Идеалъ знанія по Конту и Лапласу. Принципъ сохраненія энергіи, какъ исключающій свободу воли. Дилемма Лекье. Попытки математическаго примиренія между свободою воли и закономъ сохраненія силы: Курно, Сен-Венанъ, Буссинескъ. Дельбёвъ Контингенція законовъ природы. Патологическая сторона душевной жизни: болѣзни воли, гипнотизмъ. Свобода воли, какъ міровая загадка и какъ продуктъ идее-силъ; гармонія свободы и разума по Равессону. Резюме главы. Ретроспектъ всей философской исторіи вопроса. Пять возможныхъ и дѣйствительно-найденныхъ мнѣній.

Въ началѣ нашего вѣка Менъ-де-Биранъ смѣло переступаетъ за черту сенсуализма въ той его схемѣ, какую онъ имѣлъ у Кондильяка, за тѣмъ у всей такъ называемой идеологической школы, указывая въ глубинѣ сознанія на имѣющуюся здѣсь несомнѣнную, но просмотрѣнную сенсуалистами, психическую активность и построевая на чувствѣ этой активности всю свою философію. Сенсуалисты, съ Юмомъ во главѣ, утверждали, что опытъ открываетъ намъ одну простую преемственность феноменовъ, но не реальную продукцію и связь ихъ и что поэтому мы не усматриваемъ и не можемъ усмотрѣть опытно такой связи даже между феноменами психическими, въ частности между нашими идеями и желаніями, съ одной стороны, и нашими же движеніями, или дѣйствіями, съ другой; изъ этого у нихъ само собою вытекало отрицаніе реальной причинности

вообще и въ частности—причинности психической; съ этой точки зрѣнія не только о свободѣ воли, но и о самой волѣ, какъ силѣ или причинѣ дѣйствій, о нашей власти надъ своими дѣйствіями не могло быть и рѣчи. Менъ-де-Биранъ это ученіе считаетъ поверхностнымъ, верхоглядным, такъ какъ, говоритъ онъ, болѣе глубокій и тщательный анализъ сознанія открываетъ какъ-разъ ту самую причинную непрерывность, которую отрицаютъ эмпиристы, именно открываетъ, что мы сознаемъ совершеніе слѣдствія въ тотъ самый моментъ, какъ мы чувствуемъ и причину или силу, производящую это слѣдствіе,—силу, которая въ этотъ моментъ усиливается, напрягается [1]); а это значитъ, что наши идеи и желанія стоятъ въ причинной связи съ нашими движеніями, что мы сознаемъ себя опытно активными и продуктивными причинами нашихъ движеній и дѣйствій, а затѣмъ становится возможною рѣчь о нашей волѣ и даже о ея свободѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, всякій разъ какъ мы опредѣляемъ себя къ дѣйствію и совершаемъ дѣйствіе, что мы чувствуемъ? — Усиліе. Это своеобразное специфическое чувство усилія, представляющее собою одинъ изъ первичныхъ актовъ сознанія, сопровождаетъ всѣ наши дѣйствія и всѣ наши детерминаціи: [2]) я, напр., хочу идти гулять, и иду, но это потому, что въ составъ моего желанія существенно входитъ усиліе—нѣкоторое возвышеніе энергіи, которое возрастаетъ до тѣхъ поръ, пока не перейдетъ въ дѣйствіе хожденія, въ которомъ оно остается уже равномѣрнымъ; я хочу дать ходъ извѣстнымъ идеямъ предпочтительно предъ тѣми другими, которыя въ сію минуту, помимо моей воли, наполняютъ мое сознаніе, и я опять чувствую усиліе, чтобъ быть внимательнымъ, и въ тотъ же моментъ желаемыя идеи появляются въ сознаніи и становятся все яснѣе и

---

[1]) Oeuvres inedites. 3 vol. Delagrave 1879, t. III, p. 493.

[2]) Ibid. t. I, p. 49.

отчетливѣе. Это усиліе всегда появляется во мнѣ внезапно, точнѣе, совмѣстно съ моимъ желаніемъ, почему его можно и должно принимать за тождественное съ желаніемъ или волею: такъ какъ тутъ дѣйствіе и причина совмѣстны и нераздѣльны, то не можетъ быть и рѣчи о дискретности, о перерывѣ сплошности между моею волею и моими дѣйствіями; какова бы ни была моя воля, каково бы ни было дѣйствіе, мною желаемое, но оба эти термина сосуществуютъ въ одномъ и томъ же недѣлимомъ пунктѣ времени и суть нераздѣльны, хотя и различны въ анализѣ, или въ абстракціи“ [1]). Итакъ, эмпирическая школа сама заблуждается и другихъ вводитъ въ заблужденіе, утверждая, что опытъ не говоритъ намъ ни о какой связи между причиною и слѣдствіемъ: связію этою служитъ появленіе и возвышеніе энергіи—усиліе, и чувство этого усилія каждому изъ людей дано съ полною ясностію и несомнѣнностію въ собственномъ сознаніи, т. е. въ опытѣ; слѣдовательно, между нашими желаніями и нашими дѣйствіями есть не одно только простое преемство, но и настоящая реальная коннексія или эффикація, или, что то же, наша воля есть настоящая реальная причина нашихъ дѣйствій. Даже болѣе: такъ какъ чувство усилія есть первичный актъ сознанія, такъ какъ оно сопровождаетъ каждое наше дѣйствіе, а каждое состояніе нашего сознанія есть дѣйствіе, то слѣдуетъ, что усиліе составляетъ самую основу нашего существа, само наше я. Наше я есть усиліе, или сила,—сила, сознающая себя и владѣющая собою—vis sui conscia et sui potens, какъ ее опредѣлялъ—уже Лейбницъ [2]). Жуффруа позднѣе такъ формулировалъ эту мысль: „слѣдуетъ, наконецъ, изгнать изъ психологіи укоренившееся въ ней положеніе, что душа познается нами только въ ея модификаціяхъ“ [3]), потому что душа сознаетъ и знаетъ себя прямо и непосредственно. Но какъ она знаетъ

---

[1]) Oeuvres. t. III, p. 498.

[2]) Ibid. p. 479.

[3]) De la distinction de la psychologie et de la physiologie, p. 204.

себя? Какъ усиліе, какъ силу, какъ причину, при томъ причину разумную, словомъ, какъ волю. Если Декартъ училъ, что существенный аттрибутъ нашей души, выражающій саму природу ея, есть мышленіе, то Менъ-де-Биранъ полагаетъ, что всю природу нашего существа составляетъ воля, и такъ какъ природу воли составляетъ, какъ сказано, возникающее изъ неисчерпаемаго родника и сознаваемое усиліе дѣйствовать, такъ какъ она есть сила или причина, дѣйствующая отъ себя или самодѣйствующая, то она свободна,—свободна по природѣ и по существу [1]). Воля однакожъ не должна быть смѣшиваема ни съ желаніемъ, ни съ избраніемъ, потому что „воля обыкновенно простирается только на вещи, которыя находятся или по крайней мѣрѣ могутъ быть въ ея власти, между тѣмъ какъ желаніе простирается весьма часто и на то, что для насъ вовсе недостижимо [2]); избраніе же есть скорѣе слѣдствіе, чѣмъ причина, такъ какъ оно наступаетъ послѣ борьбы желаній и дѣлается въ пользу сильнѣйшаго изъ нихъ, т. е. того, отъ котораго ожидается наибольшее благо,—ибо „чувствующій и разсуждающій человѣкъ всегда предпочитаетъ лучшее“ [3]). Избраніе, вслѣдствіе этого, всегда есть детерминированное, а потому, „свобода или активность не можетъ быть полагаема ни въ избраніи, т. е. предпочтеніи, ни тѣмъ болѣе въ желаніи“ [4]). Свобода содержится лишь въ томъ актѣ, которымъ наше я противопоставляетъ чувственнымъ желаніямъ разумныя основанія, какъ болѣе цѣнныя и заслуживающія предпочтенія. Но „признавать въ своемъ сужденіи что либо за лучшее и болѣе цѣнное можетъ только существо активное, которое дѣлаетъ усиліе, чтобы найти, познать это лучшее, и останавливаетъ на немъ свою мысль“ [5]), которое слѣдов. доводитъ извѣстное представленіе до такой сте-

---

[1]) Oeuvres ined. t. I, p. 283.
[2]) Ibid. t. III, p. 425.
[3]) Ibid. t. II, p. 217.
[4]) Oeuvres ined. t. II, p. 217.
[5]) Ibid. p. 216.

пени ясности и рельефности, что оно для сознанія, для внутренняго чувства становится болѣе цѣннымъ и привлекательнымъ, чѣмъ низменное желаніе для чувствъ внѣшнихъ [1]). Слѣдоват., свобода состоитъ даже не въ избраніи, которое детерминируется всегда желаніемъ большаго блага, а именно въ томъ актѣ, которымъ мы вызываемъ высшіе интеллектуальные мотивы для борьбы и побѣды надъ мотивами низшими, чувственными. Этотъ актъ, въ которомъ наша воля выражаетъ свою силу и власть очевиднымъ, положительнымъ образомъ можетъ быть названъ вниманіемъ [2]). Такимъ образомъ Менъ-де-Биранъ, подобно Локку, полагаетъ свободный актъ воли собственно въ нашей способности давать перевѣсъ тѣмъ мотивамъ, которые по нашему мнѣнію заслуживаютъ предпочтенія: наше я, благодаря своей способности направлять свое вниманіе туда, куда ему угодно, можетъ и мотивамъ давать такую силу, какую хочетъ; его избраніе зависитъ всегда отъ болѣе сильныхъ мотивовъ, но сама сила мотивовъ зависитъ отъ него самого,—отъ его вниманія. Различіе состоитъ лишь въ томъ, что у Локка само вниманіе это зависитъ отъ наличныхъ и предшествовавшихъ ощущеній, вообще состояній, между тѣмъ какъ у Менъ-де-Бирана „вниманіе есть сама воля въ своихъ модификаціяхъ, которыя, благодаря ея вліянію, получаютъ такой характеръ активности, живости, воспріимчивости, котораго они по своей собственной природѣ, т. е. насколько они зависятъ лишь отъ законовъ физической или анимальной чувственности,—не имѣютъ“ [3]). Итакъ, свободная воля есть не что иное, какъ принадлежащая нашей душѣ власть, или способность давать силу тѣмъ мотивамъ, на которые она направляетъ свое особое вниманіе. Эта свобода нашей души въ актѣ вниманія непосредственно нами чувствуется. Наше я, въ самомъ дѣлѣ, ясно различаетъ тѣ состоянія, которыя оно при-

---

[1]) Ibid. p. 217.
[2]) Ibid. t. II, p. 86.
[3]) Ibid. p. 83.

чиняетъ, производитъ, отъ тѣхъ, которыя оно лишь пассивно воспринимаетъ; первыя суть состоянія свободныя, а послѣднія— необходимыя [1]). „Наша душа, какъ сила активная и свободная, по этому самому непосредственно знаетъ, что она производитъ, и лишь посредственно знаетъ то, что испытываетъ, или воспринимаетъ“ [2]); она знаетъ также, что дѣйствуетъ свободно, изъ собственнаго чувства, говорящаго ей это;—„свобода, разсматриваемая какъ чувство силы въ дѣйствіи, предполагаетъ реальность этой силы точно такъ же, какъ внутреннее чувство нашего существованія доказываетъ намъ его реальность [3]). Такимъ-то образомъ въ чувствѣ усилія, которое каждому изъ насъ хорошо извѣстно изъ ежечаснаго опыта, мы познаемъ сразу и нашу причинность и нашу волю и нашу свободу. Для Менъ-де-Бирана свободная воля есть фактъ опыта столь очевидный и несомнѣнный, что оспаривать его нельзя, не впадая въ абсурдъ; вся масса и сила метафизическихъ соображеній и доводовъ ничего не можетъ подѣлать противъ безспорнаго факта.

Эклектическая школа уже потому, что главнымъ образомъ въ ея рукахъ было преподаваніе и обученіе, не могла систематически неглижировать вопросомъ о свободѣ волѣ, особенно въ виду возраженій противъ нея со всѣхъ сторонъ. Разсмотрѣніе и опроверженіе этихъ возраженій и составляло главнымъ образомъ ея задачу, почему доктрина ея имѣетъ гораздо болѣе отрицательный, чѣмъ положительный характеръ. Викторъ Кузенъ и его ученики, опираясь на авторитетъ Лейбница, свободы индифференціи не допускаютъ, но за то твердо стоятъ на томъ, что человѣкъ, не смотря на вліяніе всяческихъ мотивовъ и со стороны чувственности и со стороны разума, какъ-бы ни была велика ихъ сила, можетъ всегда противостоять имъ и избирать такое дѣйствіе, какое захочетъ. Истина и дѣйствительность свободы воли въ этомъ смыслѣ, по ученію всей

[1]) Oeuvres edit. t IV, p. 88.

[2]) Ibid. p. 340.

[3]) Oeuvres ined. t. I, p. 291.

школы, удостовѣряется свидѣтельствомъ непосредственнаго сознанія у каждаго изъ людей. Въ этомъ разѣ школа дѣлаетъ своимъ собственнымъ утвержденіе Боссюэта, что „каждый изъ насъ только себя самого слушается, съ самимъ собою совѣтуется, и чувствуетъ себя свободнымъ точно такъ же, какъ и считаетъ себя разумнымъ“. Но утверждая свободу воли и настаивая въ особенности на томъ, что она составляетъ необходимую основу всякой морали, эта школа не даетъ себѣ труда ни опредѣлить точнѣе, въ чемъ состоитъ сущность и функція этой свободы, ни показать, какъ она мирится съ законами природы и нашего собственнаго мышленія, и въ частности съ закономъ достаточнаго основанія. Въ виду возраженій, идущихъ съ этой стороны, она ограничивается только соображеніемъ, что допускать свободу вовсе не значитъ допускать феномены безъ причины, а, напротивъ, значитъ указывать въ свободной волѣ такую причину, изъ которой одной только и можетъ быть изъясненъ извѣстный рядъ феноменовъ, какъ будто и не подозрѣвая, что суть проблемы лежитъ гораздо выше или глубже, что, напр., по указанію Лейбница и его послѣдователей, тутъ не столько феноменъ—не такое или иное называемое свободнымъ дѣйствіе оказывается безъ причины или основанія для себя, сколько то рѣшеніе, изъ котораго проистекаетъ дѣйствіе, т. е. сама свободная воля. Потомъ, что касается указываемой позитивистами невозможности, чтобъ воля производила свободныя дѣйствія въ мірѣ тѣлесномъ, гдѣ господствуетъ законъ сохраненія силы, то ее эклектики или какъ будто не замѣчаютъ, или, замѣчая, довольствуются повтореніемъ мнѣнія Декарта, что свободная воля не производитъ новой силы, а только измѣняетъ направленіе наличной движущей силы, какъ будто ничего не зная о доказательствѣ Лейбница, что даже измѣненіе направленія движущей силы предполагаетъ дѣйствіе другой движущей силы. Наконецъ, столь же мало заботитъ эклектиковъ и возраженіе изъ божественнаго предвѣдѣнія и предопредѣленія. И тутъ большинство ихъ въ своихъ соображеніяхъ опирается на Бос-

сюэта, и прибѣгаетъ къ знаменитому сравненію двухъ концевъ цѣпи, которые нужно держать крѣпко. Лишь одинъ изъ нихъ, наиболѣе глубокомысленный, прямой и смѣлый рѣшается сказать, что разумъ нашъ не можетъ удовлетвориться столь темнымъ примиреніемъ, что ученіе о свободѣ воли и ученіе о Божественномъ предвѣдѣніи и предопредѣленіи представляютъ между собою явное, полное и непримиримое противорѣчіе и что поэтому неизбѣжно однимъ изъ нихъ пожертвовать. Предваряя мысли М. Секретана (въ его philosophie de la liberte), Жуффруа полагаетъ, что Богъ, зная, что свободная воля человѣка несовмѣстима съ его предвѣдѣніемъ, самъ себя лишилъ предвѣдѣнія, чтобъ сохранить свободу человѣка; Онъ свободно отрекся отъ одного изъ совершенствъ, чтобъ надѣлить однимъ лишнимъ совершенствомъ свою тварь; себя самого умалилъ—exinanivit semetipsum, чтобы возвеличить человѣка.

Между тѣмъ быстрые успѣхи опытныхъ наукъ, изумительныя открытія, сдѣланныя ими во всѣхъ областяхъ опытнаго знанія и освѣтившія самые темные уголки его новымъ свѣтомъ, въ то время какъ въ области метафизики попрежнему царствуетъ глубокая темнота, естественно приводили къ мысли, что методы этихъ наукъ суть единственно-правильные и обезпечивающіе успѣхъ и истину познанія методы, и что поэтому имъ должно подчиниться все и всякое человѣческое познаніе безъ исключенія. Въ 17-мъ вѣкѣ Декартъ, видя застой и безплодіе въ метафизикѣ, и, напротивъ, большой прогрессъ и большую плодовитость въ математикѣ, удивлялся, почему это разумъ человѣческій, положивши въ математическихъ наукахъ столь солидныя, широкія и прочныя основы, не строитъ на нихъ ничего болѣе возвышеннаго“ [1]). Подобная этой идея въ нашъ вѣкъ натолкнула Огюста Конта на мысль заложить основы новой философіи, которую онъ самъ окрестилъ именемъ позитивизма. Но

[1]) Cours de droit naturel t. I.

[2]) Discours de la methode par. I.

между тѣмъ, какъ Декартъ, живя въ эпоху великихъ математическихъ открытій, ставилъ себѣ задачею основаніе философіи на методѣ математическихъ наукъ, О. Контъ—очевидецъ высшаго расцвѣта физики и всѣхъ естественныхъ наукъ, не настолько увлекается экспериментальными методами этихъ наукъ, чтобъ на нихъ главнымъ образомъ построить свою философію, не смотря на ея притязаніе быть чисто-позитивною. Напротивъ, онъ явно предпочитаетъ этимъ методамъ методы наукъ абстрактныхъ, такъ какъ вся его философія есть по своему содержанію и существу не что иное, какъ такая систематизація человѣческихъ знаній, которая завершается полнымъ подчиненіемъ всѣхъ ихъ единому абсолютному господству математики. Самою главною, можно сказать даже единственною, своею задачею въ каждой области познаваемаго міра вещей и явленій онъ ставитъ все сложное свести на самые простые элементы движенія, пространства, числа: соціологія у него сводится на психологію, психологія же есть для него лишь часть физіологіи, физіологія сводится къ химіи, химія къ физикѣ, физика къ чистой кинетикѣ, кинетика, наконецъ, къ чистой математикѣ; всѣ событія и явленія въ мірѣ лишь тогда на его взглядъ становятся вполнѣ понятными и ясными, когда изъясняются чисто механически и когда это изъясненіе переводится на математическій языкъ чиселъ, величинъ и ихъ отношеній; всѣ они зависятъ несомнѣнно отъ одного какого нибудь всеобщаго механическаго закона, который еще не открытъ, но рано или поздно будетъ открытъ, и всѣ поэтому должны быть изъ него выводимы путемъ точныхъ математическихъ выкладокъ. Само собою понятно, что какъ только будетъ познанъ этотъ законъ, то человѣческое знаніе способно будетъ предрасчислять и предусматривать будущее съ полною безошибочностію—событія, которыя кажутся нынѣ зависящими отъ воли человѣческой съ не меньшею точностію, какъ и тѣ, которыя совершаются механическими силами природы; соціологія тогда станетъ настоящею строгою наукой—простою соціальною физикою, которая и всю политику возве-

детъ на степень строгой точной науки; тогда люди будутъ обладать знаніемъ, изъ котораго будетъ истекать предусмотрѣніе, а съ предусмотрѣніемъ будетъ сообразоваться весь многосложный механизмъ дѣйствій и въ частной и въ общественной жизни, какъ это гласитъ извѣстная формула О. Конта—savoir pour prevoir afin de pourvoir. Это—та самая мысль и надежда, которую уже Лапласъ высказалъ въ слѣдующемъ, очень часто позитивистами цитуемомъ мѣстѣ: „если бы разумъ человѣческій въ данное время зналъ всѣ силы, которыми природа дѣйствуетъ и располагаетъ, а также относительное положеніе всѣхъ существъ и вещей, ее составляющихъ, да кромѣ того былъ самъ настолько широкъ, чтобъ, подвергнувъ всѣ эти данныя анализу, могъ вмѣстить въ одной формулѣ какъ движенія самыхъ громадныхъ міровыхъ тѣлъ, такъ и движенія легчайшихъ атомовъ, тогда у него не былобы ничего неизвѣстнаго, ничего сомнительнаго и будущее съ такою-же ясностію во всякое время стояло бы предъ его взоромъ, какъ прошедшее и настоящее. Слабый образчикъ такого совершенства разума мы имѣемъ уже въ нашей астрономіи“ [1]).

Вотъ каково то знаніе, на которое претендуетъ и съ которымъ смѣшиваетъ себя позитивизмъ,—знаніе, равномѣрно простирающееся на всякое время, не исключая и будущаго, знаніе, не менѣе ясно и точно предвидящее, какъ и видящее. Но для того, чтобъ все могло быть предвидимо, необходимо, чтобъ все было строго и точно детерминировано, или, чтобъ нигдѣ ничего не было свободнаго. Противоположность между свободной волей и строгой наукой, открытая и доказанная Кантомъ путемъ анализа трансцендентальныхъ условій познанія, тутъ открывается и доказывается какъ будто путемъ опыта; тутъ она не есть уже простая дедукція a priori, а какъ будто имѣетъ видъ и силу неоспоримаго факта, даннаго a posteriori. Правда, что О. Контъ, да и вообще позитивизмъ, насколько онъ стоитъ на чисто-эмпирической теоріи познанія, никоимъ образомъ не можетъ обосновать

[1]) Essai philosophique sur les probabilites. Introduction.

абсолютной достовѣрности и незыблемой истинности человѣческаго познанія, а потому и наука, служащая выраженіемъ этой теоріи не имѣетъ никакого права выдавать себя за науку абсолютную. Вѣдь, въ теоріи этой нѣтъ никакого ручательства тому, что законы, открытые прежнимъ опытомъ, и основанныя на нихъ истины не будутъ опровергнуты или по кр. мѣрѣ видоизмѣнены будущимъ опытомъ. Законы и истины, очевидно, тутъ имѣютъ характеръ лишь временный, провизорный, гипотетическій; большое накопленіе опытовъ, пожалуй, можетъ сообщить имъ очень высокую вѣроятность, но оно безсильно превратить вѣроятность въ полную неопровержимую, незыблемую достовѣрность; а это значитъ, что тутъ остается открытою дверь для контингенціи въ явленіяхъ и событіяхъ міра, какъ въ этомъ и прямо сознавались такіе эмпиристы, какъ Юмъ и Ст. Милль. Тѣмъ не менѣе, однако, никто изъ позитивистовъ не допускаетъ, чтобъ были гдѣ либо такіе факты, которые въ послѣднемъ анализѣ не истекали бы изъ такихъ или иныхъ простыхъ физическихъ причинъ и не изъяснялись изъ такого или иного механическаго закона; всѣ они, напротивъ, согласны въ томъ, что хотя законы, установленные на основаніи одного опыта, не имѣютъ характера абсолютности и вслѣдствіе этого нѣтъ никакого абсолютнаго препятствія къ тому, чтобъ въ мірѣ появлялось и было нѣчто неизъяснимое, однакожъ на самомъ дѣлѣ такое неизъяснимое нигдѣ и никогда не случается, а потому нѣтъ никакого основанія опасаться за то, что законы природы когда либо будутъ опровергнуты и видоизмѣнены опытомъ. Если Ст. Милль, какъ мы видѣли, полагалъ, что все знаніе можетъ быть совершенно инымъ на одной планетѣ, чѣмъ на другой, и даже на нашей планетѣ можетъ быть въ новую эпоху совсѣмъ инымъ, чѣмъ въ предыдущую, то французскій позитивизмъ, заботящійся не столько о выдержанности своихъ эмпирическихъ посылокъ, сколько объ удовлетвореніи строго-научнымъ требованіямъ времени, твердо стоитъ на томъ положеніи, что наука—истинная наука также незыблема и неизмѣнна, какъ и природа съ ея законами, и если

намъ кажется, что она измѣняется, то это лишь вслѣдствіе слабости нашего познающаго разума, которая и производитъ эту мнимую видимость.

Итакъ, позитивизмъ, разсматриваемый съ метафизической точки зрѣнія, сводится на механизмъ: все въ мірѣ истекаетъ и должно быть изъясняемо изъ движенія, ничего въ немъ нѣтъ и не можетъ быть такого, что въ послѣднемъ анализѣ не могло бы быть сведено на такое или иное движеніе, при чемъ всякое наличное движеніе съ одной стороны представляетъ собою прямой и необходимый результатъ извѣстнаго ряда предшествующихъ движеній, а съ другой столь-же необходимое опредѣляющее основаніе для извѣстнаго ряда будущихъ движеній. Феномены психическіе не составляютъ въ этомъ отношеніи никакого исключенія, такъ какъ они представляютъ собою не что иное, какъ, такъ сказать, переводъ на иной внутренній языкъ феноменовъ физіологическихъ, такъ какъ мысли, чувства, желанія и т. п. суть не что иное, какъ сознательное отраженіе и выраженіе состояній тѣла, въ особенности-же мозга[1]). Изъ этого само собою слѣдуетъ, что каждое состояніе, каждый актъ нашего сознанія есть прямое, необходимое слѣдствіе,—продуктъ движеній въ мозгѣ, которыя въ свою очередь съ такой-же необходимостію вызываются и опредѣляются множествомъ разныхъ другихъ движеній—кровообращенія, дыханія, питанія, атмосфернаго давленія и т. п.; въ числѣ другихъ состояній и желанія наши съ равною необходимостью опредѣляются всѣми предыдущими физіологическими обстоятельствами и составляютъ прямой ихъ продуктъ. Конечно, они суть наши желанія и зависятъ отъ насъ, но не отъ нашей воли, а отъ всей нашей органической и психологической конституціи: мы надъ ними не имѣемъ никакой власти, потому что не можемъ отъ себя ввести никакой новой силы и никакого новаго движенія въ механическую си-

[1]) О спеціальныхъ опытахъ Лавуазье, доказывающихъ сохраненіе матеріи, см. Revue Scientifique. Mai. 1883.

стему вселенной. Вся эта доктрина фундаментомъ своимъ имѣетъ аксіому древняго атомизма—ex nihilo nihil fit, или, въ мірѣ невозможно появленіе никакой новой силы, никакого новаго движенія, но какъ количество силы, такъ и количество движенія въ мірѣ всегда одно и то же. Этотъ принципъ, принятый древними атомистами a priori, потомъ выведенный Декартомъ, Спинозою, Лейбницемъ въ различныхъ формахъ изъ бытія и понятія абсолютной всесовершенной причины міра, современная наука считаетъ себя способною доказать опытно и даже экспериментально.

Уже въ концѣ прошлаго вѣка Лавуазье доказалъ опытно принципъ неуничтожимости матеріи, или сохраненія ея въ одномъ и томъ же количествѣ [1]). Если, по примѣру его, вы, взвѣсивъ какое либо сложное тѣло, затѣмъ разложите его и взвѣсите каждую часть порознь, то сумма всѣхъ отдѣльныхъ тяжестей окажется равною вѣсу первоначальнаго цѣлаго тѣла; а если потомъ всѣ эти части сложите, взвѣсите разомъ, то опять таки получите первоначальный вѣсъ цѣлаго тѣла. Болѣе полнаго и убѣдительнаго доказательства неуничтожимости матеріи и требовать нельзя. Но гораздо болѣе важнымъ было по отношенію къ занимающему насъ вопросу открытіе механическаго эквивалента теплоты. Давно всѣмъ было извѣстно, что теплота можетъ производить движеніе, какъ это можно было видѣть въ клокотаніи кипящей воды, поднимающейся и льющейся чрезъ верхъ сосуда, въ дрожаніи и подпрыгиваніи крышки сосуда отъ паровъ той же воды, въ расширеніи газовъ и т. п., какъ извѣстно было и то, что и обратно можно теплоту получать посредствомъ механической работы, напр., посредствомъ быстрой перкуссіи, сильнаго давленія, тренія и т. п. Уже Ньютонъ, несмотря на то, что держался теоріи эмиссіи, высказывалъ мысль, что теплота есть не что иное, какъ движеніе въ тѣлахъ. Румфордъ

[1]) О спеціальныхъ опытахъ Лавуазье, доказывающихъ сохраненіе матеріи, см. Revue Scientifique. Mai, 1883.

и Монтолфьеръ развили эту мысль въ цѣлую теорію, по ученію которой не только теплота, какъ кажется исчезающая, не исчезаетъ безслѣдно, а переходитъ въ движеніе, но и движеніе, повидимому, исчезающее, производитъ теплоту. Въ 1839 г. Сегуинъ въ своемъ сочиненіи о значеніи и вліяніи желѣзныхъ дорогъ высказалъ гипотезу, что механическая сила, развивающаяся во время охлажденія газа или пара есть мѣра и выразитель расходуемой теплоты. Но для того, чтобы гипотеза эта превратилась въ дознанную истину, требовалось доказать прежде всего, что всякая механическая работа можетъ превращаться въ теплоту и, наоборотъ, всякая теплота—въ механическую работу, потомъ—что всякому количеству потерянной теплоты соотвѣтствуетъ опредѣленное количество произведенной ею работы, и, наоборотъ, что всякая расходуемая работа даетъ извѣстное количество теплоты,—и наконецъ опредѣлить численное отношеніе между теплотою и работою, т. е. найти механическій эквивалентъ теплоты. Въ 1842 г. докторъ Майеръ въ Гейльброннѣ первый формулировалъ отношеніе между количествомъ механической работы и количествомъ теплоты потребной на ея производство; въ 1843 г. М. Жуль, манчестерскій профессоръ, опытно опредѣлилъ количество работы, которое можетъ произвести единица теплоты; въ то же самое время во Франціи Гирнъ и Фабръ дѣлали измѣренія, чтобы съ точностію опредѣлить механическій эквивалентъ теплоты. Всѣ эти опыты и измѣренія дали въ среднемъ выводѣ 425 килограмметровъ, какъ механическій эквивалентъ теплоты. Итакъ, можно считать теперь экспериментально-доказаннымъ, что для поднятія на одинъ градусъ температуры одного килограмма воды требуется сила способная поднять тяжесть въ 425 килограммовъ на высоту одного метра въ одну секунду, или, наоборотъ, что тяжесть въ 425 килограммовъ, падающая съ высоты одного метра, производитъ такое количество теплоты, которое возвышаетъ температуру килограмма воды на одинъ градусъ. Въ первомъ случаѣ теплота исчезаетъ и вмѣсто нея появляется движеніе, въ послѣднемъ движеніе, пови-

димому, исчезаетъ, но тутъ же взамѣнъ его появляется теплота, которая вновь его вызываетъ къ бытію. Такимъ-то образомъ соединеніе углерода и кислорода въ котлѣ локомотива производитъ теплоту, которая въ свою очередь производитъ напряженіе пара, приводящее въ движеніе рычагъ и колеса, между тѣмъ какъ въ то же самое время перкуссія колесъ въ рельсы, треніе колесъ на осяхъ производятъ новую теплоту, вдали отъ того источника теплоты, изъ котораго сами они истекаютъ. Если бы можно было эту теряющуюся на всемъ ходу поѣзда теплоту собрать въ одинъ резервуаръ всю безъ потери, то она могла бы произвести рядъ движеній по количеству или силѣ равный первоначальному ряду и такъ можно было бы продолжать безконечное число разъ. А между тѣмъ именно такъ вращается, циркулируетъ безконечно все одинъ и тотъ же равный себѣ потокъ силы и жизни во вселенной: солнце источаетъ теплоту, и эта теплота трансформируется въ движенія земли, планетъ, во внутреннія движенія соковъ въ растеніяхъ и живыхъ организмахъ и во внѣшнія произвольныя движенія живыхъ существъ; ничто нигдѣ вновь не творится, не появляется, а все только трансформируется,— всегда только одна форма силы или движенія превращается въ другую количественно-равную; одинъ и тотъ лучъ огня и поднимаетъ въ высшія области атмосферы воды рѣкъ и морей въ видѣ бѣлыхъ или розовыхъ паровъ, и заставляетъ циркулировать соки въ органахъ растеній, и будитъ довольно сильное жизнечувствіе уже въ амфибіяхъ, молюскахъ и червяхъ, дивные инстинкты уже у насѣкомыхъ, пресмыкающихся, рыбъ, а въ высшихъ порядкахъ животнаго царства—дѣятельности чувствующую, представляющую, желающую, и зажигаетъ слабый мерцающій свѣтъ разума уже въ головѣ папуанца и эскимоса; онъ же, вѣроятно, при высшей степени интенсивности горитъ полнымъ яркимъ свѣтомъ разума въ головахъ высшихъ цивилизованныхъ расъ человѣчества и проявляется повсюду—и въ поэмахъ Гомера и въ произведеніяхъ Боссюэта, и въ открытіяхъ Ньютона; всѣ величайшія произведенія поэзіи и искусства, фило-

софіи и науки, религіи и морали, быть можетъ, въ послѣднемъ анализѣ суть не что иное, какъ все одна и та же, только прошедшая безконечно-длинный рядъ трансформацій, теплота.

Вотъ какъ громадны въ конечномъ выводѣ послѣдствія открытій Майера и Жуля! Чѣмъ оказывается свобода человѣка предъ лицемъ этой гигантской универсальной силы, которая все творитъ и все уничтожаетъ съ тѣмъ, чтобы опять созидать и опять разрушать, и такъ безконечно? Иллюзіею нашего воображенія, сонной грезой, смѣшною претензіей нашей гордости. Если уже античный паганизмъ отнималъ у человѣка всякое значеніе и силу предъ лицемъ Зевса—вождя паркъ—страшныхъ богинь слѣпой неодолимой судьбы, тѣмъ неотразимѣе повергается человѣкъ въ ничтожество предъ лицомъ универсальной силы, все захватывающей и все уносящей въ бездонномъ водоворотѣ своихъ дѣйствій и лишь себя саму сохраняющей въ своей неистощимости и въ своемъ постоянномъ равенствѣ. При томъ, если язычникъ имѣлъ еще нѣкоторое утѣшеніе знать, или по кр. мѣрѣ вѣрить, что Зевсъ лишь одною стороною своею совпадаетъ съ неотвратимою и неодолимою силою слѣпой Ἀνάγκη, между тѣмъ какъ съ другой стороны онъ обладаетъ верховнымъ разумомъ и правитъ міромъ по законамъ своей мысли и мудрости,—то мы лишены и этого утѣшенія, насколько изъ современной науки, повидимому, документально знаемъ, что все, что мы мыслимъ, что чувствуемъ, чего желаемъ, все, что мы были и есть, есть прямой неуклонный результатъ и продуктъ силъ чисто-физическихъ или механическихъ, дѣйствующихъ слѣпо, безъ всякаго смысла, безъ всякой цѣли, безъ всякаго предусмотрѣнія и предрасчисленія. Эта темная, но всесильная и неодолимая необходимость въ каждое мгновеніе, на всякомъ шагу со всѣхъ сторонъ охватываетъ, гнететъ насъ, владѣетъ нами безаппеляціонно, безусловно и безраздѣльно. Правда, что мы все-таки стоимъ, по глубокому замѣчанію Паскаля, какъ будто выше самой этой ужасной необходимости уже тѣмъ самымъ, что мы ее и очами видимъ и разумомъ познаемъ, между тѣмъ

какъ она—слѣпая и безсмысленная ничего не видитъ и ничего не знаетъ; но это наше превосходство составляетъ вмѣстѣ и все наше несчастіе, ибо если сознаніе себя несчастнымъ и можетъ быть принято въ нѣкоторомъ смыслѣ за выраженіе величія, то съ др. стороны сознаніе себя безсильнымъ облегчить свое несчастіе составляетъ суть и верхъ несчастія.

Однако, если несомнѣнно, что мы своимъ мышленіемъ, своимъ разумомъ возвышаемся надъ необходимостію, то въ этомъ нашемъ преимуществѣ не содержится ли основаніе и реальная возможность для насъ если не господства надъ этою самою необходимостью, то по кр. мѣрѣ полной или неполной свободы и независимости отъ нея? Вотъ вопросъ, который самъ собою возникаетъ въ виду этого якобы строго-научнаго детерминизма, который возобновляетъ да еще въ увеличенномъ размѣрѣ мрачныя доктрины древняго фатализма. Естественность этого вопроса доказывается тѣмъ, что названная доктрина детерминизма фактически вызвала противъ себя очень энергическую и очень внушительную реакцію со стороны философіи. Если не первымъ, то сильнѣйшимъ и вліятельнѣйшимъ представителемъ этой реакціи должно считать Канта. Кантъ, какъ мы видѣли, отрицаетъ у теоретическаго разума право рѣшать вопросъ о бытіи или небытіи сокрытыхъ за феноменами вещей въ себѣ, или ноуменовъ. Вопросы, есть ли душа, есть ли свобода, есть ли Богъ,— суть вопросы метафизическіе, для чистаго разума неразрѣшимые; только практическій разумъ позволяетъ и даже обязываетъ вѣрить всему тому, что необходимо для выполненія долга, и вотъ почему мы должны вѣрить и въ свободу, и въ безсмертіе души и въ бытіе Бога. Прибѣгала, впрочемъ, очень часто къ нравственнымъ доказательствамъ и прежняя философія, но только всегда для подкрѣпленія ими доказательствъ метафизическихъ, разсуждая такъ: для того, чтобы имѣло мѣсто повиновеніе долгу, необходима свобода; для того, чтобы возможна была нравственность, необходимо, чтобы для нея существовала справедливая санкція, а такая санкція возможна и осуществима лишь подъ

условіемъ безсмертія души и бытія Бога—праведнаго судіи. Но прежде, чѣмъ прибѣгнуть къ этимъ доказательствамъ, философы, въ видахъ пріобрѣтенія твердой еще болѣе почвы для нравственности, обыкновенно старались для самого нравственнаго долга найти высшее, непреложное основаніе, и таковое указывали въ верховной нравственности, или въ совершеннѣйшей волѣ абсолютнаго существа, которая, желая блага человѣку, возложила на него нравственныя обязательства съ тѣмъ, чтобы онъ выполненіемъ ихъ стяжалъ себѣ благо или блаженство. Мораль тутъ, очевидно, поставлялась въ зависимость отъ метафизики, изъ которой и почерпали всю свою силу нравственныя доказательства. У Канта и его послѣдователей все это измѣняется: метафизика теряетъ весь свой кредитъ, всякое научное значеніе, употребленіе чистаго разума ограничивается сферой однихъ только феноменовъ и оканчивается такими антиноміями, которыхъ онъ не въ состояніи разрѣшить и въ которыхъ одинъ изъ противорѣчащихъ членовъ долженъ непремѣнно остаться чисто-гипотетическимъ, совершенно недоказуемымъ; подлинные объекты разума—ноумены перемѣщены въ міръ трансцендентный, недосягаемый. Во всемъ этомъ нельзя не видѣть отраженія результатовъ Юмовской критики метафизическихъ понятій субстанціи, причины, силы и т. п. И для Канта, какъ для Юма, въ положительномъ мірѣ опыта ничего больше нѣтъ, кромѣ простыхъ феноменовъ, которые уже нашимъ разумомъ связываются по присущему ему a priori принципу причинности, то есть связываются лишь для нашего разума объективно, на самомъ же дѣлѣ только субъективно или идеально. Но въ мірѣ умопостигаемомъ, быть можетъ, и есть то, чего не открываетъ намъ опытъ въ мірѣ чувственномъ,—вещи въ себѣ или чистые ноумены. Поелику же только мораль позволяетъ проникать въ этотъ міръ и даже обязываетъ вѣрить въ бытіе находящихся здѣсь ноуменовъ, то она тутъ вмѣсто того, чтобы зависѣть отъ метафизики, сама имѣетъ право взять надъ нею власть и, ставъ госпожею, сдѣлать метафизику своею рабыней. И это вполнѣ

естественно, ибо въ самомъ опытномъ, чувственномъ мірѣ таковъ ужъ порядокъ вещей, что прежде чѣмъ основательно мыслить, прежде чѣмъ запастись богатымъ опытнымъ знаніемъ, приходится жить и дѣйствовать. Самъ Юмъ справедливо замѣтилъ, что даже самый крайній скептикъ въ жизни поступаетъ почти такъ же, какъ слѣпо вѣрующій [1]). Пусть и правда, что метафизика не способна дать строго-научнаго знанія и не заслуживаетъ никакого довѣрія, но все же нужно жить и дѣйствовать, неизбѣжно быть членомъ общества,—сыномъ, супругомъ, отцомъ, гражданиномъ, человѣкомъ. Не слѣдуетъ въ особенности забывать, что метафизика пала какъ разъ въ то время, когда и давнія зданія политическаго міра стали рушиться и на мѣстѣ ихъ приходилось воздвигать новыя и когда вслѣдствіе этого приходилось дѣйствовать и работать безъ дальнихъ околичностей быстро, безъ перерыва, безъ отдыха. При такихъ обстоятельствахъ, у людей не достаетъ времени ждать совѣтовъ и указаній. Отъ строгой и точной науки, которая хотя съ давнихъ временъ обѣщаетъ открыть истинные и незыблемые законы соціальнаго устройства, но вѣроятно еще не скоро ихъ откроетъ, да и открывши едва-ли когда нибудь успѣетъ сообщить имъ абсолютную непреложность и обязательность: въ такомъ разѣ волей-не-волей приходится обращаться къ вѣрѣ, а особенно къ морали, потому что вѣра, чувство долга, голосъ совѣсти никогда совершенно не исчезаютъ изъ души человѣческой, проявляются нерѣдко съ разительною силою даже среди полнаго разгара страстей и переживаютъ всѣ и всякія революціи. Даже тогда, когда бушующій ураганъ революціи опрокидываетъ, ломаетъ и уничтожаетъ все—долго державшіяся понятія, самыя дорогія вѣрованія и чаянія, человѣкъ продолжаетъ упорно вѣрить въ долгъ, въ право, въ справедливость, въ виновность, въ заслугу, въ добродѣтель, которыя кажутся ему попрежнему и даже какъ будто еще болѣе несомнѣнными, несмотря на то, что не

[1]) Traite de la nat. hum. l. I. conclusion.

можетъ подыскать въ своемъ разумѣ никакихъ основаній, оправдывающихъ эту вѣру; можно сказать даже, что если онъ самъ вовлекается въ бурный потокъ революціи со всѣми ея ужасами и бѣдствіями, то дѣлаетъ это большею частію именно во имя попраннаго права, которое ему хочется возстановить и во имя того блага, которое затѣмъ будетъ имъ и всѣми достигнуто. Да и вообще, если наука съ своими безконечными горизонтами способна доставлять удовлетвореніе требованіямъ знанія и разума, то она сама по себѣ никогда не бываетъ способна удовлетворить всѣ потребности сердца, желающаго добра и любви, жаждущаго чистоты, правды и внутренняго міра.

Поэтому, можно считать вполнѣ нормальнымъ и исторически-необходимымъ тотъ фактъ, что принципы Кантовой философіи не только на своей родной германской почвѣ глубоко вкоренились и широко разрослись, но и за предѣлы Германіи далеко распространились и нашли себѣ многихъ систематическихъ послѣдователей. И во Франціи образовалась цѣлая школа, поставившая своимъ девизомъ Кантовскій приматъ практическаго разума надъ теоретическимъ,—морали надъ метафизикой. Важнѣйшій изъ представителей ея М. Ренувье, развивши всесторонне эту основную мысль въ трехъ большихъ сочиненіяхъ, и нынѣ еще продолжаетъ неутомимо то разъяснять, то развивать, то доказывать и отстаивать то ту, то другую изъ доктринъ, вытекающихъ изъ Кантовскихъ принциповъ въ журналѣ философской критики [1]). Первымъ дѣломъ Ренувье было объявить и повести войну противъ метафизики еще болѣе рѣшительную и безпощадную, чѣмъ какую велъ самъ творецъ критики чистаго разума. Если Кантъ говорилъ еще о вещахъ въ себѣ и въ ноуменахъ признавалъ идеи, доставляющія удовлетвореніе потребностямъ разума, то для Ренувье нѣтъ и не должно быть совсѣмъ

---

[1]) La critique philosophique—журналъ 1871—1885 г. еженедѣльный, а съ января 1885 г. ежемѣсячный.

никакихъ ноуменовъ,—всѣ они должны быть прочь выметены изъ храмины знанія, какъ оставшійся отъ метафизики ненужный соръ; нѣтъ никакихъ ни субстанцій, ни причинъ,—ничего больше нѣтъ, кромѣ феноменовъ. Онъ самъ постоянно называетъ свою систему „феноменализмомъ". Эти феномены соединяются по необходимымъ законамъ нашего духа, и тогда они образуютъ связные ряды и группы. Феномены, управляемые и связываемые закономъ личности,—не пространственные, имѣющіе лишь временную форму послѣдовательности, словомъ феномены внутренняго чувства или сознанія, образуютъ изъ себя ту группу, которая составляетъ наше я—то, что мы называемъ лицомъ или нравственнымъ существомъ. Поэтому, строго говоря, я существую какъ я, какъ лицо, лишь насколько по закону личности связываю во едино всѣ мои внутреннія состоянія, короче, лишь насколько мыслю, такъ какъ кромѣ этихъ состояній, кромѣ феноменовъ ничего болѣе реально не существуетъ, и наше я помимо своихъ состояній есть лишь простая идея, чистая абстракція. Однако, сами эти феномены существуютъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, если они представляются, мыслятся, связываются въ единствѣ личности, такъ что, если только мы тутъ правильно понимаемъ Ренувье, съ одной стороны, выходитъ, что феномены должны существовать прежде, чтобы изъ нихъ составилось наше я, а съ другой,—что я должно существовать прежде или по крайней мѣрѣ совмѣстно съ феноменами, чтобы ихъ сознавать и мыслить, а это есть или противорѣчіе, или circulus vitiosus in definiendo. Какъ бы то ни было, впрочемъ, съ этою теоріею нашего я въ отношеніи къ его состояніямъ, но вообще говоря, по ученію Ренувье, нѣтъ въ дѣйствительности ничего больше, кромѣ феноменовъ, нѣтъ нигдѣ никакихъ субстанцій, а потому не должно быть и никакой метафизики, никакихъ замысловатыхъ метафизическихъ построеній, никакихъ запутанныхъ метафизическихъ конценцій, никакихъ темныхъ противорѣчивыхъ понятій.

Въ сравненіи съ этою противорѣчивостію, запутанностію, темнотою метафизическихъ доктринъ, истины моральныя блистаютъ такимъ яснымъ, чистымъ и ровнымъ свѣтомъ, что сразу плѣняютъ насъ и возбуждаютъ въ насъ почтительность къ себѣ: долгъ, нравственныя обязанности сіяютъ въ нашемъ сердцѣ также величаво, какъ звѣзды на небѣ надъ нашими головами. Итакъ носимый нами въ собственной душѣ долгъ составляетъ нѣчто недоступное никакому сомнѣнію. Понятно, что также несомнѣннымъ должно быть все то, что необходимо для его существованія и осуществленія. Долгъ требуетъ отъ человѣка повиновенія себѣ и уваженія; значитъ, человѣкъ долженъ быть въ состояніи повиноваться ему, а для этого долженъ быть свободнымъ. Поэтому, первый долгъ человѣка есть вѣрить въ долгъ и носить въ себѣ его всегда, а второй, составляющій лишь корольларій перваго, есть вѣрить въ свободу и имѣть свободу,—таковъ первый и даже единственный существенно-необходимый постулятъ нравственности. Долгу принадлежитъ самая высшая степень несомнѣнности и очевидной необходимости или обязательности, почему, и повиноваться ему мы должны прямо, чисто и безусловно, безъ всякихъ сомнѣній, возраженій, ограниченій: если бы наше доброе нравственное поступаніе даже не вознаграждалось ничѣмъ и нигдѣ—ни въ сей, ни въ будущей жизни, если бы заповѣди, возлагаемыя на насъ долгомъ, даже не были выраженіемъ вѣчнаго міропорядка, требуемаго верховнымъ разумомъ, даже и тогда мы должны были бы повиноваться долгу, закону единственно изъ уваженія къ нему, какъ къ закону. Изъ этого слѣдуетъ, что вѣра въ безсмертіе души и вѣра въ бытіе Бога—судіи и мздовоздаятеля не столь существенны и необходимы для нравственности, хотя съ другой стороны вовсе не слѣдуетъ, что онѣ для нея излишни, и даже вредны, какъ полагаютъ нѣкоторые, преувеличивая силу выраженій Ренувье [1]). Но что касается вѣры въ свободу, то она,

[1]) L' intention moral. par Vallier. Paris, 1863.

по его ученію, столь же существенна и необходима, какъ и вѣра въ долгъ, потому что безъ свободы человѣкъ не есть виновникъ своихъ дѣйствій, онъ не имѣетъ власти повиноваться или не повиноваться долгу, а потому и моральнымъ въ истинномъ смыслѣ слова быть не можетъ; свобода, значитъ, есть краеугольный камень морали, и вотъ почему Ренувье потратилъ очень много терпѣнія и труда на всестороннее изученіе вопроса о свободѣ воли, на разсмотрѣніе и опроверженіе всѣхъ извѣстныхъ детерминистическихъ доказательствъ противъ нея, и наконецъ на положительное обоснованіе этой истины.

Чтобы достигнуть такого обоснованія, Ренувье прежде всего устанавливаетъ понятіе свободы, потомъ показываетъ ея возможность и дѣйствительность въ соотвѣтствіи съ тѣми условіями, которыя для этого, по его мнѣнію, требуются. Онъ вовсе не раздѣляетъ того мнѣнія Канта, что наша воля осуществляетъ свою свободу разъ навсегда только въ примордіальномъ образованіи умопостигаемаго характера, и что потомъ всѣ наши дѣйствія въ этомъ мірѣ раскрываются съ неуклонною детерминаціей. Не признавая никакихъ ноуменовъ, не допуская ничего кромѣ феноменовъ, онъ и волю не хочетъ переносить въ ноуменальный міръ ради какой-то чисто-идеальной и притомъ моментальной свободы; по его воззрѣнію, напротивъ, человѣкъ свободенъ въ каждый моментъ своей жизни, настолько свободенъ и независимъ, что, когда захочетъ, можетъ не повиноваться даже законамъ собственнаго разсудка. Но за то Кантовское понятіе свободной воли Ренувье принимаетъ безъ всякаго измѣненія и ограниченія: и для него свободная воля есть причина, начинающая рядъ феноменовъ, первое звено котораго находится въ ней самой; она, слѣдовательно, есть причина по истинѣ первая, абсолютная, ничѣмъ не причиняемая, но сама все причиняющая; поэтому, и свободныя дѣйствія суть дѣйствія абсолютно-начинающіяся. Итакъ, человѣкъ имѣетъ силу не только надъ своими мыслями, которыми можетъ управлять, какъ

ему угодно, но и надъ своими дѣйствіями внѣшними, такъ какъ можетъ даже начинать новые ряды феноменовъ. Но эта свобода есть совсѣмъ не то, что такъ называемая свобода индифференціи, которая представляетъ нѣчто немыслимое, чистую фикцію воображенія. Подлинный существенный признакъ свободы составляетъ не индифференція, а полная неизвѣстность того, какъ именнно поступитъ свободная воля, когда ей предстоитъ выборъ между многими или по крайней мѣрѣ между двумя возможными дѣйствіями. Въ этомъ пунктѣ Ренувье переноситъ проблему на ту самую почву, на которую ставили ее уже Аристотель и епикурейцы, и согласно съ ними думаетъ, что сингулярныя противорѣчащія предложенія относительно будущаго не исключаютъ другъ друга съ необходимостію и что будущее, вообще не имѣющее характера полной несомнѣнности и опредѣленности, представляетъ уже совершенную неопредѣленность, обоюдность, неизвѣстность, когда содержаніе его составляютъ человѣческія свободныя дѣйствія. Впрочемъ, хотя наша воля никогда не бываетъ въ состояніи индифференціи, а дѣйствуетъ всегда по мотивамъ, но это вовсе не значитъ, что она не можетъ дѣйствовать свободно, т. е. не имѣетъ никакой власти надъ мотивами, потому что мотивы эти вовсе не суть нѣчто внѣшнее и чуждое намъ, но суть наши же состоянія или представленія, а каждое свое представленіе мы можемъ ослабить, задержать и даже совсѣмъ удалить изъ сознанія съ помощію такого или иного другого представленія. Мы, говоритъ Ренувье, можемъ быть посредствомъ представленій же активною и свободною причиною самихъ представленій [1]); мотивы не могутъ имѣть надъ нами никакой принудительной неотразимой силы, потому что они для насъ суть не просто мотивы, а автомотивы, или наши мотивы, т. е. мотивы, въ которыхъ полагаетъ часть своей силы наше собственное я; такъ какъ наше я всегда

[1]) Essais de crit. deter. I ess. Psychologie rationnelle. t. I. p. 322.

въ такой или иной мѣрѣ участвуетъ въ образованіи мотивовъ, то воля наша хотя зависитъ отъ нихъ, но въ послѣдней инстанціи и главнымъ образомъ она зависитъ отъ насъ самихъ. Это значитъ, что воля наша можетъ быть свободною лишь подъ тѣмъ условіемъ, если наше мышленіе въ своихъ сужденіяхъ обладаетъ свободою, или другими словами, если наше мышленіе имѣетъ такой же характеръ контингенціи, какъ и наше поступаніе.

Свобода можетъ принадлежать намъ только подъ двумя существенными условіями,—подъ условіемъ чистой контингенціи или полной неизвѣстности будущаго въ нашемъ поступаніи, и подъ условіемъ контингенціи нашего сужденія. Спрашивается, имѣются ли на лицо эти условія, а затѣмъ есть ли у насъ свобода? Повидимому, собственное сознаніе каждому изъ насъ удостовѣряетъ нашу свободу; таково было ученіе схоластиковъ, Боссюэта и всей школы новѣйшихъ эклектиковъ. Но Ренувье не хочетъ согласиться съ этой доктриной. Правда, что и онъ не отрицаетъ сознанія свободы, и свободу признаетъ за феноменъ эмпирически-извѣстный, достовѣрный, неоспоримый, но онъ не хочетъ, чтобъ это субъективное чувство было смѣшиваемо съ объективною достовѣрностію или было принимаемо за выраженіе истины или реальности самой вещи, какъ не хочетъ допустить и абсолютной индетерминаціи человѣческихъ дѣйствій in ipsa re. Извѣстно, что въ этомъ чувствѣ свободы многіе философы видѣли и видятъ непреодолимое фактическое доказательство того, что чувствующее себя такимъ образомъ существо и на самомъ дѣлѣ обладаетъ свободою и дѣйствуетъ свободно. Но феноменалистическій критицизмъ не можетъ, не отрекаясь отъ себя самого, допустить такого скачка въ заключеніи отъ простого феномена ad ipsam rem или ad objectum тѣмъ болѣе, что это субъективное феноменальное сознаніе и въ самомъ дѣлѣ можетъ быть ошибочнымъ и обманчивымъ [1]).

[1]) Crit. phil. 23 Aout. 1883.

Не безызвѣстно ему также, что многіе чувство усилія принимаютъ за фактическое свидѣтельство нашей реальной свободы, и онъ не отрицаетъ, какъ феномена, этой имигинативной формы свободы, но онъ не хочетъ въ чувствѣ усилія признать, подобно Менъ-де-Бирану, реальную связь между рѣшеніемъ и дѣйствіемъ, или реальную причину, производящую дѣйствіе. Мало того, что касается самого происхожденія чувства усилія, то онъ въ этомъ пунктѣ раздѣляетъ неизвѣстное намъ мнѣніе Менъ-де-Бирана, а мнѣніе М. В. Джемса, утверждающее, что чувство усилія, вмѣсто того, чтобъ быть антецедентомъ и причиною сокращенія мускуловъ, напротивъ, есть слѣдствіе уже начавшагося ихъ возбужденія и дѣйствія, что оно поэтому есть не efferens, а afferens, т. е., что оно идетъ не отъ нашего я или отъ нашей воли къ мускуламъ и членамъ, а отъ мускуловъ къ нашему сознанію и выражаетъ собою не то сокращеніе мускуловъ, которое еще только должно произойти по нашей волѣ, а то, которое уже произошло помимо воли и сознанія [1]). Итакъ, опытно или a posteriori нельзя доказать свободы воли. Но нельзя также, по мнѣнію Ренувье, доказать ее и a priori,— нельзя уже потому, что доказать ее метафизическимъ путемъ значило бы вывести ее изъ такихъ или иныхъ необходимыхъ принциповъ и eo ipso признать ее уже содержащеюся въ нихъ, или что то же, значило бы признать ее детерминированною этими принципами, а это было бы contradictio in terminis. Слѣдовательно на почвѣ теоретическаго знанія свобода воли можетъ быть и должна навсегда остаться одною лишь чистою гипотезой. Заставить вѣрить въ дѣйствительное бытіе свободной воли можетъ лишь практическій разумъ, подъ тѣмъ, конечно, условіемъ, чтобы съ своей стороны и детерминизмъ лишенъ былъ строгаго въ свою пользу теоретическаго доказательства, чтобы утверждаемая

---

[1]) Crit. phil. 23 Septem. 1880.

имъ необходимость была на теоретической почвѣ такою же чистою гипотезой, какъ и гипотеза свободы. Но, проводить и отстаивать такое воззрѣніе, возражаютъ и нынѣ противники Ренувье [1]), значитъ колебать и разрушать всякую науку,—ибо значитъ игнорировать и отрицать бытіе и дѣйствіе неизмѣнныхъ законовъ природы, и на мѣсто правильной законосообразности вводить въ міръ ирраціональное, неизъяснимое, чудесное. Ренувье не отступаетъ со страхомъ предъ этими громкими возраженіями, и въ отвѣтъ прежде всего проситъ своихъ противниковъ, чтобы ему показали ту важную, высокую, абсолютно-повелѣвающую и судящую особу, которая именуетъ себя наукой [2]), такъ какъ ему самому извѣстны лишь разныя частныя науки, частныя отрасли знанія, но вовсе неизвѣстна какая-либо единая, универсальная, завершенная, абсолютная наука. И онъ признаетъ, что свободная воля „неизъяснима“, такъ какъ содержитъ въ себѣ элементъ первоначальный“ [3]), но онъ не согласенъ съ тѣмъ, что она есть чудо и производитъ въ мірѣ чудесное, такъ какъ чудо, на его взглядъ, „есть такой предполагаемый фактъ, который неизъяснимъ, потому что стоитъ въ противорѣчіи съ общими и обыкновенными законами природы [4]), между тѣмъ, какъ „свободная воля есть предполагаемый фактъ реальнаго существованія индетерминаціи нѣкоторыхъ будущихъ событій въ согласіи съ идеею этой индетерминаціи“ [5]). Такимъ образомъ, тогда какъ чудо противорѣчитъ такому или иному извѣстному и опредѣленному закону, свободная воля не противорѣчитъ никакому частному опредѣленному закону, а—только идеѣ универсальнаго закона. Но это есть ея абсолютное право. Конечно, наука права, предполагая существованіе этого закона, но не менѣе

---

[1]) Touillee. Revue philos. Decem. 1882, Avril, Juin, Juillet 1883.—La liberté et le determinisme 2 ed., p. 151.

[2]) Crit. phil. 13 Janv. 1883.

[3]) Ibid. 14 Juil. 1883.

[4]) Ibid. 20 Janv. 1883.

[5]) Crit. phil. 14 Juillet 1883.

права и мораль, предполагая несуществованіе этого самого закона. „Вопросъ о томъ, все ли обнимаетъ детерминирующая необходимость, сводится на вопросъ, все ли безъ исключенія обнимаетъ идея закона, или нѣчто въ нѣкоторыхъ вещахъ ускользаетъ отъ подчиненія законамъ; поэтому, отрицать свободную волю на основаніи лишь предполагаемой сразу невозможности, чтобы нѣчто ускользало отъ подчиненія законамъ, значитъ впадать въ petitio principii и вмѣстѣ обнаруживать такую предвзятость мысли, при которой кажется достаточнымъ только выразить мысль противоположную, чтобы она eo ipso оказалась нелѣпостію“ [1]).

Итакъ, и необходимость есть простая гипотеза, и свобода есть такая же гипотеза. Легко понять, почему наука требуетъ необходимости и горою стоитъ за нее; это потому, думаетъ Ренувье, что наука въ сущности есть только память прошедшаго—мемуаръ; зная міръ лишь такимъ, какимъ онъ былъ, являлся въ прошедшемъ и какъ онъ былъ познанъ, наука, понятно, ничего въ немъ не видитъ, кромѣ необходимости, которой уже никоимъ образомъ нельзя измѣнить“ [2]). Съ другой стороны, сознаніе, чувство усилія даютъ намъ идею свободной воли, а то обстоятельство, что воля въ своихъ желаніяхъ и намѣреніяхъ всегда направлена на будущее, которое не допускаетъ точнаго предрасчисленія и предусмотрѣнія, дѣлаетъ вѣроятною эту идею. Итакъ, мы знаемъ источникъ обѣихъ этихъ гипотезъ и видимъ, что онѣ въ равной степени естественны и законны. Но онѣ другъ другу противорѣчатъ, другъ друга исключаютъ и вмѣстѣ стоять не могутъ; необходимо, слѣдовательно, избрать которую нибудь одну изъ нихъ. Но, какъ, на какомъ основаніи избрать, когда ни свобода не можетъ быть доказана, а необходимость опровергнута, ни необходимость не можетъ быть доказана, а свобода отвергнута? Очевидно, что за неимѣніемъ особыхъ научно-теоретическихъ основаній въ пользу ни той, ни

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. 10 Mars 1883.

другой, ничего болѣе не остается, какъ просто рѣшиться принять на вѣру или ту, или другую: „хотя истина и не доказана, однакожъ она заслуживаетъ избранія и принятія въ томъ случаѣ, если она можетъ служить основою для морали, основою для практическаго знанія, отъ которыхъ въ зависимости стоитъ и само знаніе вообще, а безъ нихъ невозможно“ [1]). Чтобы найти, которая изъ этихъ двухъ истинъ или гипотезъ соединена для насъ съ меньшимъ расходомъ вѣры и съ большею прибылью въ результатѣ, Лекье построилъ доказательство въ формѣ дилеммы, которымъ и Ренувье пользуется для подтвержденія своей доктрины. Вотъ оно вкратцѣ. Или свобода есть истина, или необходимость. Фактически есть люди, утверждающіе необходимость, и есть другіе, утверждающіе свободу съ такою же увѣренностію, какъ тѣ—необходимость. Если свобода есть истина,—въ такомъ разѣ тѣ и другіе свободно утверждаютъ свои другъ другу противорѣчащія убѣжденія. Если же необходимость есть истина,—тогда одни необходимо утверждаютъ свободу, а другіе необходимо утверждаютъ необходимость, и ихъ противорѣчіе есть необходимое, т. е. съ необходимостію результирующее изъ законовъ природы и духа. Въ семъ послѣднемъ случаѣ, хотя тотъ, кто вѣритъ въ свободу, будетъ также вѣрить въ мораль и даже будетъ пытаться выполнять долгъ по свободѣ, но все это будетъ чистая иллюзія и совершенная ложь; но за то, не въ лучшемъ, чуть ли не въ гораздо худшемъ положеніи очутится и тотъ, кто утверждаетъ необходимость, именно онъ поневолѣ долженъ стать совершеннымъ скептикомъ относительно всего, и относительно своего собственнаго утвержденія прежде всего, въ виду того обстоятельства, что законы природы и духа съ непреложною необходимостію умами и устами однихъ утверждаютъ, а умами и устами другихъ то же самое отрицаютъ, при чемъ, само собою понятно, его собственное утвержденіе ничуть не болѣе истинно, какъ и противорѣчащее ему, и не

[1]) Essais de critique generales. t. II, p. 419.

менѣе ложно, если это послѣднее ложно. Потомъ, если свобода есть истина, и я все-таки утверждаю необходимость, хотя утверждаю свободно, то я, утверждая завѣдомую ложь, въ то же время самого себя не спасаю отъ сомнѣнія, такъ какъ та необходимость, въ которую я вѣрю, не исключаетъ сомнѣнія. Наконецъ, если я свободно утверждаю свободу и свобода есть истина, то я нахожусь въ истинѣ per hypothesin и вмѣстѣ съ тѣмъ это составляетъ мою заслугу, я пожинаю плоды моего свободнаго утвержденія“ [1]). Итакъ, выходитъ, что только въ гипотезѣ свободнаго признанія свободы встрѣчаются и совпадаютъ основанія морали съ возможностію науки. Эта гипотеза, слѣдовательно, и должна быть предпочтена и избрана нами: мы должны свободнымъ актомъ вѣры признать, что наши намѣренія и дѣйствія, до своего фактическаго наступленія, имѣютъ непредрасчислимый характеръ, что наша воля имѣетъ власть надъ своими представленіями, а посредствомъ ихъ и надъ внѣшними дѣйствіями, помимо того универсальнаго детерминизма, который обнимаетъ и сцѣпляетъ, связываетъ все остальное. Оппоненты возражаютъ Ренувье, что онъ этимъ впадаетъ въ тотъ самый абсолютный детерминизмъ, въ которомъ онъ самъ ранѣе изобличалъ Клерка. Въ отвѣтъ на это, онъ говоритъ, что и онъ убѣжденъ, что человѣкъ не прекращаетъ и не начинаетъ себя вновь въ каждый моментъ, что, напротивъ, ни одно его дѣйствіе, ни одна мысль, имъ ли самимъ производимая, или отвнѣ приходящая не проходитъ для него безслѣдно, но всѣ они вмѣстѣ образуютъ его характеръ или вмѣстѣ совокупность тѣхъ детерминацій, отъ которыхъ онъ никогда не бываетъ совершенно независимъ [2]). Описанію и анализу этихъ детерминацій, совокупность которыхъ Ренувье называетъ „моральною солидарностію“, одинъ изъ даровитѣйшихъ послѣдователей критической философіи Маріонъ посвятилъ особое изслѣдованіе, носящее повсюду печать

[1]) Essais de crit. gener. t 11. p. 420

[2]) Ibid. t. 1. p. 296. Crit. philos. 20 Janv. 1883.

тонкаго аналитическаго таланта [1]). Человѣкъ, по справедливому замѣчанію его, не имѣетъ власти, когда вздумается, вдругъ преобразовать весь свой характеръ, выпустивши для этого всѣ пары или опрокинувши паровой котелъ. Тѣ начинанія, которыя способна дѣлать воля, вовсе не имѣютъ и не могутъ имѣть характера абсолютныхъ или абсолютно первыхъ начинаній; „лишь по отношенію къ новымъ еще совсѣмъ недетерминированнымъ элементамъ воля наша обладаетъ свободою или властію чистаго начинанія“ [2]); для того, чтобы такія начинанія были возможны, нѣтъ надобности, чтобы ничто не было предетерминировано,—довольно и того, чтобы не все было предопредѣлено.

Но,—какъ быть съ принципомъ сохраненія энергіи,—не противорѣчитъ ли ему, не нарушаетъ ли его прямо и явно свободная воля тѣмъ, что производитъ органическія движенія вовнѣ и значитъ вводитъ сюда новое количество движенія и силы? Ренувье самъ не входитъ въ разсмотрѣніе этого вопроса—не пытается примирить свою доктрину съ названнымъ принципомъ; онъ только увѣренъ, что такое примиреніе не невозможно и достижимо, а если бы и нѣтъ, то все же изъ-за этого одного, изъ-за интересовъ научныхъ было бы, по его мнѣнію, неразумно отступаться отъ вѣры въ свободу, которая одна обезпечиваетъ нравственные интересы, такъ какъ наука сама можетъ имѣть истинную и полную цѣну лишь чрезъ мораль и для морали. Въ концѣ же всего желающихъ во что-бы ни стало найти примиреніе онъ отсылаетъ къ такимъ авторитетамъ своего времени, какъ Сенъ-Венанъ, Буссинескъ, Дельбефъ и др., въ той мысли, что слово ихъ, какъ людей, непринадлежащихъ ни къ какой философской фракціи, какъ адептовъ чистой строгой науки, можетъ имѣть гораздо большій вѣсъ, чѣмъ мнѣніе самыхъ знаменитыхъ профессіональныхъ философовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, уже Курно поставлялъ на видъ, что искусный машинистъ, дѣлая постоянныя усовершенствованія въ

---

[1]) La solidarite morale par M. Marion 2 ed. 1883.

[2]) Crit. philos. 20 Janv. 1883.

машинѣ, тѣмъ самымъ постепенно все болѣе и болѣе уменьшаетъ количество силы, требующейся отъ человѣка для приведенія машины въ дѣйствіе: „пользуясь, говоритъ Жанэ, извѣстнымъ у математиковъ инфинитезимальнымъ методомъ вычисленій, Курно пришелъ къ заключенію, что не невозможенъ и такой случай, когда количество этой посторонней работы уменьшится до О. [1]). Сенъ-Венанъ воспользовался этою мыслію Курно для своей записки *„О согласіи свободы воли съ законами механики“*, которую онъ читалъ въ собраніи академіи наукъ. „Въ этой запискѣ, говоритъ Буссинескъ, Сенъ-Венанъ прежде всего сводитъ дѣйствіе механики воли на очень малую работу, которую онъ называетъ *„пусканьемъ“*, потому что онъ сравниваетъ ее съ легкимъ дѣломъ рабочаго, спускающаго съ крючка петлю веревки, держащей на значительной высотѣ бабу, которою вколачиваются сваи, или съ дѣломъ спускающаго курокъ заряженнаго ружья. Потомъ онъ выражаетъ и развиваетъ мысль, что постепенное усовершенствованіе механизма можетъ до неопредѣленной степени уменьшать количество этой работы, и что природа, превосходящая искусство, по всей вѣроятности, довела нѣкоторые живые организмы до такой степени совершенства, что въ нихъ эта дополнительная работа оказывается совсѣмъ излишнею и совсѣмъ не имѣетъ мѣста“. Теперь,—представимъ себѣ шаръ какой угодно величины и тяжести, который находится въ равновѣсіи на вершинѣ конуса какой угодно величины. Само собою понятно, что чѣмъ большею будетъ, съ одной стороны, однородность, круглость, гладкость массы шара, а съ другой, заостренность конца конуса, тѣмъ меньше потребуется силы, которая бы столкнула шаръ съ конуса и заставила его упасть. Очевидно, что сила эта должна уменьшаться все далѣе и далѣе въ параллель съ возрастаніемъ совершенства шара и конуса, и если допустить, что это совершенство дойдетъ, наконецъ, до своего послѣдняго предѣла увеличенія, то и сила дой-

[1]) Rapport de M. Janet sur un memoire de M. Boussinesk p. 13.

детъ до послѣдняго предѣла уменьшенія, т. е. станетъ меньшею всякой данной силы и, значитъ, по крайней мѣрѣ практически равною нулю. Итакъ, въ физическомъ мірѣ сила ничтожная нулевая можетъ производить очень большія дѣйствія и слѣдствія; почему же, спрашивается, наша свободная воля, не создавая отъ себя никакой новой силы, не можетъ производить новыхъ дѣйствій, событій?

На это возражали и, какъ кажется, справедливо, что до какого бы совершенства ни была доведена такая или иная механическая система, но для приведенія ея въ дѣйствіе, т. е. въ движеніе, все-же нужна сила, пусть и невообразимо малая, тѣмъ не менѣе реальная. На альпійскихъ ледникахъ довольно ворону нѣсколько разъ встряхнуть крыльями и концами ихъ задѣть нависшую лавину, чтобы она покатилась и увлекла въ своемъ паденіи нѣсколько другихъ, но все же это движеніе крыльевъ необходимо, ибо безъ него лавина, правда, все-таки покатилась бы, но не въ этотъ моментъ, а позже. Конечно, можно сказать, что эта сила столь мала въ сравненіи съ слѣдствіями, ею произведенными, что можетъ и не идти въ счетъ при вычисленіяхъ; но, изъ того, что вычисленія, въ которыхъ такія мелочи не принимаютъ въ расчетъ, относительно вѣрны, вовсе не слѣдуетъ, что они абсолютно точны. Банкиръ, которому кто либо долженъ огромную сумму, положимъ, два или три милліарда франковъ, конечно, пренебрежетъ, даже по необходимости, пренебрежетъ слѣдуемыми ему по точному расчету еще $^2/_{1.000.000}$ или $^3/_{1.000\,000}$ сантима, но изъ этого не слѣдуетъ, что расчетъ былъ бы вполнѣ точенъ и безъ этой дроби, или что эта ничтожная дробь равна нулю. А между тѣмъ, говорятъ оппоненты, такой именно недосмотръ или недочетъ и допускаетъ Сенъ-Венанъ, и даже впадаетъ въ паралогизмъ, принимая количества неглижируемыя за нулевыя и превращая въ реальность чистыя искусственныя фикціи счисленія.

Еще прежде упомянутой записки Сенъ-Венана, М. Буссинескъ читалъ въ „обществѣ наукъ“ въ Лиллѣ свой мемуаръ

подъ заглавіемъ „Примиреніе истиннаго механическаго детерминизма съ существованіемъ жизни и нравственной свободы,“ [1])— мемуаръ, который потомъ онъ представилъ въ Академію моральныхъ наукъ и о которомъ М. Жанэ далъ такой отзывъ: „главная идея Буссинеска состоитъ въ утилизированіи, для уясненія и доказательства возможности нравственной свободы, теоріи извѣстной у геометровъ подъ именемъ „особыхъ или рѣдкихъ рѣшеній“, частный примѣръ которой (остающійся и доселѣ въ тѣни) составляетъ то, что можетъ быть названо парадоксомъ Пуассона. По этой теоріи могутъ быть, говоритъ Буссинескъ, случаи совершенной механической индетерминаціи, т. е. случаи, когда движущееся тѣло, достигши извѣстныхъ точекъ, которыя авторъ называетъ точками бифуркаціи, можетъ принять безразлично и одно, и другое, и третье, и четвертое направленіе, удовлетворяя при томъ въ каждомъ изъ нихъ вполнѣ всѣмъ требованіямъ математическаго уравненія. Возможны и бываютъ случаи, когда тѣло можетъ безразлично или оставаться въ покоѣ, или двигаться впередъ, или назадъ, направо или налѣво, не будучи предшествующимъ состояніемъ детерминируемо съ необходимостію ни къ какой изъ этихъ возможностей преимущественно предъ всѣми остальными, и въ каждой изъ нихъ одинаково удовлетворяя всѣмъ принципамъ механики, такъ что для осуществленія которой либо одной изъ нихъ не требуется никакой новой работы, или силы. Не трудно понять, что въ этомъ предположеніи дѣйствіе экстра-физическое, экстра-механическое можетъ быть слѣдствіемъ направляющей силы“ [2]). Это значитъ, что шаръ, о которомъ сейчасъ была рѣчь, достигшій равновѣсія на вершинѣ конуса, можетъ упасть направо, налѣво, впередъ, назадъ, или по какой угодно образующей конуса, и что сила, необходимая для паденія шара, въ каждомъ изъ этихъ случаевъ будетъ совершенно одинакова, хотя слѣдствіе въ каждомъ слу-

[1]) Rapport de-M. Janet. p. 15.

[2]) Conciliation du veritable determinisme mecanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale.

чаѣ будетъ иное, чѣмъ въ каждомъ другомъ. Это значитъ, далѣе, что та мощь, которая изберетъ ту или другую образующую конуса, по которой упадетъ шаръ, и которая направитъ паденіе шара, не произведетъ, не введетъ въ дѣйствіе никакой новой силы, никакой самой малѣйшей доли ея, и однако произведетъ въ мірѣ реальныя слѣдствія. А изъ этого слѣдуетъ, что и наша свободная воля можетъ быть разсматриваема, какъ такая направляющая мощь, которая, не создавая и не вводя въ дѣйствіе никакой новой силы, можетъ нарушать индетерминацію извѣстныхъ сингулярныхъ уравненій движенія, и что она не только не противорѣчитъ математикѣ и не опровергается ею, но даже оказывается необходимою для дѣйствительнаго наступленія одной изъ многихъ возможностей и для осуществленія одного изъ возможныхъ рѣшеній. Не трудно видѣть, чѣмъ отличаются другъ отъ друга мнѣнія этихъ ученыхъ. Курно силу импульсіи полагаетъ равною нулю; Сенъ-Венанъ считаетъ ее меньшею всякой данной силы и равною нулю въ сравненіи съ своими слѣдствіями, наконецъ, Буссинескъ усвояетъ ей положительную величину, но за то полагаетъ, что для направленія ея въ одну сторону предпочтительно предъ другими въ иныхъ случаяхъ не требуется никакой прибавки въ ней самой, и тѣмъ болѣе—никакой новой силы.

Однако-жъ, и противъ мнѣнія Буссинеска ученые Бертранъ [1]), Дюбуа-Раймонъ [2]), Дельбефъ [3]) нашли многое возразить. Отдавая ему предпочтеніе предъ Курно и Сенъ-Венаномъ въ томъ, что онъ не превращаетъ, подобно имъ, искусственныхъ математическихъ фикцій въ реальность и не смѣшиваетъ практики съ теоріею, они однако и его попытку примиренія механическаго детерминизма съ свободою воли находятъ несостоятельною. Для того, говорятъ они, чтобы совершенно равный

[1]) Journal des Savants. Cahier de Sept. 1878

[2]) Les sept enigmes du monde,—discours prononcé devant l'Academie de Berlin 8 Juillet 1880.

[3]) Revue philosophique—Mai, Juin, Aout 1882.

импульсъ могъ быть достаточнымъ для того, чтобы шаръ могъ упасть по какой угодно изъ образующихъ конуса, необходимо, чтобы и шаръ и конусъ имѣли абсолютную однородность, а также, чтобы сила движущая была абсолютно-равномѣрно близка ко всѣмъ точкамъ системы. Не трудно понять, до какой степени все это на практикѣ не осуществимо. А если такъ, то вся эта математическая махинація есть въ сущности не что иное, какъ еще разъ воскрешенная гипотеза ослицы Буридановой. Эта гипотеза понятна, постижима, осуществима въ представленіи, но неосуществима на практикѣ, а между тѣмъ проблема свободной воли есть прежде всего проблема практическая. Поэтому, и здѣсь направляющая сила не можетъ быть разсматриваема, какъ равное нулю; на самомъ дѣлѣ и тутъ нужно больше силы для того, чтобы шаръ упалъ на одну сторону, и меньше, чтобы упалъ на другую, смотря по положенію источника энергіи и по устройству шара и конуса.

Аргументируя такимъ образомъ въ числѣ другихъ, Дельбефъ однако явно не терялъ надежды на возможность примирить свободную волю съ механизмомъ, если своимъ возраженіямъ противъ названныхъ ученыхъ далъ заглавіе „Свобода, доказанная механикою“. Несмотря на то, что его аргументація на этотъ тезисъ снабжена очень внушительнымъ ученымъ математическимъ аппаратомъ, она въ сущности очень проста. „Свобода, говоритъ онъ, есть сила, дѣйствія которой не могутъ быть предусмотрѣны, потому что движенія, совершаемыя свободно, не содержатся въ движеніяхъ, которыя имъ предшествуютъ“ [1]). Это, впрочемъ, вовсе не значитъ, что свободное существо, дѣлая свободныя движенія, производитъ новую силу. Дельбефъ крѣпче, чѣмъ кто-бы-то ни было, держится за принципъ сохраненія энергіи и даже дополняетъ его съ своей стороны новымъ закономъ собственнаго изобрѣтенія, который онъ называетъ закономъ фиксаціи силы [2]); тѣмъ не менѣе, онъ полагаетъ, что

[1]) Revue philos. Août 1882, p. 163.

[2]) Ibid. Juin 1882, p. 613.

движенія, производимыя свободнымъ существомъ, не содержатся въ предыдущихъ движеніяхъ, такъ какъ они имѣютъ характеръ, рѣзко отличающій ихъ отъ движеній чисто-механическихъ, именно дискретный въ противоположность непрерывности, сплошности, господствующей въ чистой механикѣ. Дискретность есть характеристическій признакъ свободнаго движенія и она наблюдается въ движеніяхъ всѣхъ живыхъ существъ; прекраснымъ типомъ этихъ движеній можетъ служить жукъ Тенфера, который своимъ сверломъ, если его окунуть въ чернила, дѣлаетъ, ползая по бѣлому листу бумаги, очень милые и самые непредвидѣнные импровизированные рисунки [1]). Мобиль неорганическій дѣлаетъ траекторіи непрерывныя и опредѣленныя, такъ что изъ одного какого нибудь элемента траекторіи можно легко и безошибочно вывести всѣ остальные; напротивъ, траекторія мобилей живыхъ почти всегда есть неправильная, разбитая, дискретная, а потому не доступная точному предрасчисленію. Такова она еще въ большей степени, если живой мобиль есть вдобавокъ свободный. Отчего же происходитъ тутъ эта дискретность движенія? Оттого, что мобиль измѣняетъ направленіе въ непредвидѣнное время, оттого что онъ или останавливается и приходитъ въ покой, или двигается направо, налѣво, впередъ, назадъ, когда захочетъ. А это, въ свою очередь, потому, что живой свободный мобиль располагаетъ для своихъ дискретныхъ движеній, т. е. для измѣненій направленія въ движеніи, временемъ, а кромѣ времени для свободы движеній ничего больше и не нужно. „Поэтому, свободнымъ существомъ будетъ то, которое можетъ замедлять превращеніе въ живую силу той силы напряженія, которая въ данную минуту въ немъ находится въ той или другой части двигательной системы“ [2]). Такое существо, конечно, не произведетъ никогда никакой новой силы, количество силы во вселенной будетъ всегда одно и то же, но, благодаря времени,

---

[1]) Ibid. Juin p. 633.

[2]) Revue philos. Août 1882, p. 163.

которымъ оно можетъ располагать по своей волѣ, оно будетъ въ состояніи располагать порядокъ событій такъ или иначе, словомъ, дѣйствовать, поступать, какъ пожелаетъ. Вотъ примѣръ такого дѣйствованія, который даетъ самъ Дельбефъ: „вотъ, носимая волнами лодка спасается къ берегу, имѣя одного гребца на носу, а другого сзади на кормѣ. На берегу человѣкъ стоитъ и выжидаетъ удобнаго момента кинуть имъ канатъ. Куда онъ его кинетъ,—переднему ли, заднему ли, или мимо? Все зависитъ отъ того, какой моментъ онъ выберетъ“ [1]). Такимъ образомъ человѣкъ можетъ превратить силу напряженія въ живую наружную силу въ тотъ моментъ, въ какой ему угодно, и сообразно съ избраннымъ моментомъ можетъ стать виновникомъ или спасенія или гибели лодки съ пловцами, не создавая при этомъ никакой новой силы; онъ, слѣдовательно, свободенъ, и своими свободными дѣйствіями не нарушаетъ никакого закона механики. Мало того,—такъ какъ существу присущи движенія дискретныя, не допускающія точнаго предрасчисленія, то механика даже требуетъ существованія свободныхъ существъ для того, чтобы эти движенія могли быть изъяснены.

Противъ этого мнѣнія докторъ Гроклеръ [2]) и Фуйлье [3]) сдѣлали много возраженій, между которыми самымъ важнымъ можно считать слѣдующее: для того, чтобы живое существо могло располагать временемъ и избирать тотъ моментъ для дѣйствія, какой ему угодно, ему необходимо прежде всего пріостановить, задержать силу напряженія, которая безъ этого сама собою, безъ всякаго спроса, можетъ перейти въ дѣйствіе, а для произведенія этой задержки развѣ не нужна такая или иная реальная сила? Вѣдь задержка, пріостановка не есть простое сохраненіе, простой покой силы, а есть сопротивленіе силы, борьба съ нею, имѣющая цѣлію или обузданіе силы или даже деривацію ея въ другую сторону. Вѣдь, для того, чтобы извѣст-

[1]) Ibid. p. 160.

[2]) Ibid. Novembre 1882.

[3]) Ibid. Decembre 1882. La liberté et le déterminisme p. 153.

ныя движенія молекулъ-мозга не имѣли своего естественнаго послѣдствія и вмѣсто его могло совершиться дискретное или свободное дѣйствіе, необходимо, чтобы возникло совсѣмъ иное движеніе и иныхъ молекулъ, которое бы парализовало и прекратило то первое движеніе. Поэтому, предположеніе, что дискретность движенія есть дѣло свободной воли, равносильно допущенію, что не что иное, а та же свободная воля производитъ это новое движеніе другихъ мозговыхъ молекулъ, и, значитъ, способна производить и вводить въ дѣйствіе новыя силы, а это было бы явнымъ нарушеніемъ закона сохраненія силы, который, по мысли самого Дельбефа, не допускаетъ нигдѣ никакихъ ни нарушеній, ни исключеній.

Поэтому, если желательно во что-бы ни стало признать и обосновать возможность существованія и проявленія въ мірѣ свободной воли,—приходится идти гораздо дальше, чѣмъ названные ученые, оказывается неизбѣжнымъ поставить въ сомнѣніе непреложность, абсолютность закона сохраненія силы вмѣстѣ съ другими законами, признать, по примѣру метафизиковъ схоластики, контингенцію законовъ природы. На этой мысли остановился и ее въ особомъ сочиненіи послѣдовательно и многосторонне развилъ молодой еще, но глубокомысленный ученый Бутру [1]). Но, между тѣмъ какъ схоластики контингенцію законовъ природы выводили прямо изъ контингенціи, даже чистой свободы, самого акта творенія, Бутру ставитъ себѣ задачу наблюсти исторически, какимъ образомъ наука приходила и приходитъ къ открытію и установленію законовъ природы, и убѣдившись изъ этого изслѣдованія въ чистой контингентности человѣческихъ наблюденій, открытій, выводовъ, гипотезъ, теорій, заключаетъ отъ нея къ контингенціи, построенныхъ на нихъ, или изъ нихъ, обобщеній, т. е. законовъ. Прежде всего, по его указанію, то—фактъ безспорный, что вещи и существа, изъ которыхъ состоитъ природа, различны по своей консти-

[1]) De la contingence des lois de la nature, 1874.

туціи и что одни изъ нихъ представляютъ низшія ея формы, другія—высшія, и нѣтъ никакой логической возможности прямо вывести и изъяснить высшія формы изъ низшихъ, какъ это дѣлаетъ О. Контъ со своими послѣдователями; въ особенности же нѣтъ никакой возможности доказать и показать, какимъ образомъ такіе феномены, какъ мысль, желаніе и т. п. проистекаютъ изъ чисто-механическихъ движеній молекулъ мозга, и какъ они могутъ содержаться въ какомъ-бы-то ни было математическомъ законѣ. Но,—возражаютъ ученые,—вѣдь, вездѣ и всегда высшая форма выводится изъ своихъ низшихъ первичныхъ условій, или сводится на нихъ. „Пусть и такъ,—отвѣчаетъ Бутру,—согласенъ, но знайте-же и помните, что въ такомъ разѣ вы дѣлаете модальный силлогизмъ, подлинная форма котораго есть именно контингенція. Если бы наука получила даже, наконецъ, дедуктивную форму, то и тогда заключенія ея не имѣли бы объективной необходимости, потому что сила заключеній всегда зависитъ отъ силы основныхъ принциповъ, и если эти послѣдніе контингентны, то контингенція неизбѣжно войдетъ во всѣ посылки, изъ которыхъ построенъ силлогизмъ“ [1]). Всѣ науки извлекаютъ свои принципы изъ опыта, а опыты, каждый въ частности и всѣ вмѣстѣ, неизбѣжно контингентны; поэтому, какъ извлеченные изъ нихъ путемъ абстракціи принципы, такъ и полученные изъ этихъ принциповъ путемъ дедукціи заключенія выводы, никоимъ образомъ не могутъ быть чуждыми всякой контингенціи, или необходимыми. Итакъ, все контингентно въ мірѣ реальныхъ существъ,—на каждомъ шагу въ немъ встрѣчается и наблюдается индетерминація и произвольность,—и если что или кто вноситъ въ него искусственную однородность и кажущуюся необходимость, такъ это нашъ же разумъ, дѣлающій это въ своихъ собственныхъ видахъ именно для достиженія однообразія въ наукѣ. Вездѣ въ мірѣ мы видимъ контингенцію, и эта контингенція является, какъ жизнь въ ра-

[1]) De la contingence, p. 151.

стеніяхъ, какъ произвольность въ животныхъ и, наконецъ, какъ свободная воля въ человѣкѣ, благодаря тому обстоятельству, что онъ обладаетъ мыслящимъ разумомъ. А если такъ, если опытъ вовсе не показываетъ намъ въ дѣйствительности той необходимости, которую нашъ разумъ старается сообщить своимъ абстрактнымъ построеніямъ, то это значитъ, что необходимость не имѣетъ никакого другого существованія, кромѣ этого абстрактнаго или идеальнаго, и что истинный принципъ дѣйствительныхъ вещей есть произвольность и свобода. Въ этомъ пунктѣ Бутру согласенъ съ Секретаномъ, и развитіе этого тезиса представляетъ очень цѣнный вкладъ въ литературу философіи свободы.

Итакъ, всѣ научныя попытки примирить свободную волю съ закономъ сохраненія силы и съ предполагаемою необходимостію всѣхъ вообще законовъ природы, были настолько неудачны, что привели людей, столь глубоко вѣрившихъ въ свободу, какъ Секретанъ, Бутру и др., даже къ сомнѣнію въ самой наукѣ,—къ мысли, что наука не содержитъ адекватной истины, не отображаетъ въ себѣ полно и вѣрно живой дѣйствительности, а представляетъ изъ себя лишь тощую абстракцію, голый скелетъ, блѣдную тѣнь ея. Среди этой борьбы мнѣній, теорій, системъ, современная опытная и экспериментальная психологія съ своей стороны старается по крайней мѣрѣ всячески подготовить почву для рѣшенія вопроса о волѣ путемъ тщательнаго изученія психическихъ феноменовъ вообще, и, въ частности, феноменовъ ненормальныхъ, патологическихъ. Большую группу этихъ феноменовъ, извѣстную подъ именемъ болѣзней воли основательно изучилъ и обстоятельно изложилъ въ особомъ всѣмъ извѣстномъ сочиненіи—М. Рибо. Къ сожалѣнію, Рибо въ немъ прямо предупреждаетъ, что не хочетъ и не будетъ касаться запутанной и неразрѣшимой проблемы свободной воли [1]), потому что свободная воля, если она существуетъ, во

[1]) Maladies de la volonté 1883, p. 2.

всякомъ случаѣ есть причина, причинами же занимается метафизика, между тѣмъ какъ его интересы и задачи лежатъ всецѣло и единственно только въ области психологіи. Впрочемъ, это еще вовсе не значитъ, что сочиненіе его ровно ничего не можетъ дать для названной проблемы. Показавши въ немъ на фактахъ, какъ воля можетъ быть ослаблена, съ одной стороны, недостаткомъ, съ другой, излишкомъ импульсіи, какъ можно придти въ состояніе нехотѣнія ничего, при отсутствіи всякихъ желаній и въ состояніе долгой, ничѣмъ не разрѣшающейся, нерѣшительности, при избыткѣ разнородныхъ желаній и незнаніи, котораго изъ нихъ нужно слушаться, Рибо затѣмъ описываетъ довольно часто встрѣчающійся антагонизмъ между силою разсудка и рѣшимостію воли, опредѣлительностію и твердостію характера и показываетъ, какъ чрезмѣрная подвижность воли, представляющая живую быструю игру „царства капризовъ", постепенно и неминуемо ведетъ къ совершенному разслабленію и даже уничтоженію воли... Изъ всѣхъ этихъ наблюденій онъ считаетъ возможнымъ сдѣлать заключеніе, что воля, т. е. хотѣніе и рѣшимость, есть финальный феноменъ или актъ сознанія, результирующій изъ болѣе или менѣе сложной координаціи или группы состояній сознательныхъ, полусознательныхъ и безсознательныхъ (т. е. чисто-физіологическихъ), которыя всѣ вмѣстѣ выражаются и какъ бы переводятся однимъ дѣйствіемъ, или отклоненіемъ, задержкою его. Воля, значитъ, есть всегда слѣдствіе подобнаго рода болѣе или менѣе сложной психологической работы, изъ которой только нѣкоторая часть входитъ въ ясное сознаніе въ формѣ делиберація, а *вовсе не есть причина чего-бы-то ни было*. Дѣйствія и движенія, которыя слѣдуютъ за делибараціею и рѣшимостію, прямо результируютъ изъ влеченій, ощущеній, чувствъ, образовъ, идей, привычекъ, склонностей и т. п., которыхъ совмѣстное дѣйствіе координируется и какъ-бы завершается въ формѣ избранія и рѣшимости. Вся эффикація, понятно, исходитъ изъ всей этой группы, а вовсе не изъ ея вершины, и,—чтобы не было никакой

двусмысленности,—психологическая работа делиберації, по ученію Рибо, заканчивается, съ одной стороны, тѣмъ состояніемъ сознанія, которое называется хотѣніемъ или рѣшеніемъ, а съ другой—группою движеній положительнаго или отрицательнаго характера; сознаніе, что „я хочу, я рѣшился, лишь констатируетъ, и то отчасти, положеніе дѣла, но не констатируетъ его,—оно есть слѣдствіе, не будучи причиной[1])". Но, трактуя такимъ образомъ, Рибо не заходитъ ли гораздо дальше, чѣмъ обѣщалъ, не рѣшаетъ ли отрицательно вопроса о свободѣ воли, котораго обѣщалъ совсѣмъ не касаться? „Вовсе нѣтъ, отвѣчаетъ онъ одному корреспонденту въ письмѣ, содержаніе котораго позволяетъ обнародовать[2]),—строго-научная психологія можетъ сойтись съ какою угодно доктриной, хотя бы съ церковно-католической. Во всѣхъ своихъ монографіяхъ я имѣлъ въ виду лишь одно,—найти типическіе факты и сдѣлать возможно-близкую и точную интерпретацію ихъ, все же остальное было для меня безразлично, и меньше всего меня интересовало и интересуетъ то, какая на нихъ можетъ быть построена метафизика". Оказывается, что Рибо ничего больше не желалъ, какъ изъяснить волю; для изъясненія же ея нужно было найти тѣ антецеденты ея, измѣненіемъ которыхъ обусловливаются ея измѣненія, что онъ и сдѣлалъ. Изъ того, что на его взглядъ хотѣніе и выборъ зависятъ отъ физіологическихъ и психологическихъ антецедентовъ, развѣ слѣдуетъ необходимо, что у насъ совсѣмъ нѣтъ никакой свободы? Нисколько, потому что и Менъ-де-Биранъ и Ренувье проводили почти такую-же доктрину, и не смотря на то допускали свободу воли. Хотѣніе, говоритъ Рибо согласно съ Локкомъ и Менъ-де-Бираномъ, зависитъ отъ делиберації. Поэтому требуется еще знать, входитъ ли въ актъ делиберації, какъ элементъ, свободное вниманіе, или нѣтъ. Понятно, что

---

[1]) Maladies..... p. 174. 175.

[2]) Къ автору сей книги, который нарочно обращался къ Рибо за разъясненіемъ въ этомъ пунктѣ.

только въ послѣднемъ случаѣ свобода самого хотѣнія можетъ быть отрицаема. Но Рибо нигдѣ не говоритъ, что актъ деліберації, вниманія наравнѣ съ желаніями детерминируется своими антецедентами съ необходимостію, которая исключаетъ всякое участіе личной свободы [1]). Въ виду всего этого, едва ли было-бы справедливо относить Рибо къ числу прямыхъ, явныхъ и рѣшительныхъ противниковъ свободы воли.

Но всѣ остальные французскіе психологи новой экспериментальной, точнѣе физіологической школы, съ М. Рише и М. Бони во главѣ, не имѣютъ этой мудрой осторожности и сдержанности: на основаніи наблюденія и изслѣдованія разныхъ патологическихъ состояній, въ особенности же на основаніи гипнотическихъ опытовъ, они отрицаютъ свободу воли безъ всякихъ колебаній и всецѣло безъ всякихъ уступокъ и ограниченій. Вѣдь нынѣ, говорятъ они, уже всѣмъ извѣстно, что какое ни дать приказаніе загипнотизированному субъекту, и онъ его выполнитъ, безъ всякаго размышленія и колебанія, притомъ какъ-разъ въ назначенный срокъ, хотя бы этотъ срокъ былъ довольно далекій. Такъ, Рише внушаетъ одной дамѣ придти къ нему на домъ въ извѣстный день и часъ, и она приходитъ точно въ срокъ, при чемъ объясняетъ свое посѣщеніе своими личными мотивами и соображеніями. Бони внушаетъ двумъ женщинамъ украсть послѣ пробужденія въ такомъ-то мѣстѣ такія-то золотыя вещи, и онѣ крадутъ. „Я, говоритъ Бони, скажу гипнотику—чрезъ десять дней, въ такой то часъ принесите мнѣ такую-то вещь, и тутъ же запишу это мое приказаніе, датирую его, вложу въ конвертъ и запечатаю. Онъ исполнитъ мое приказаніе въ назначенный день и часъ съ пунктуальною точностію, съ полнымъ убѣжденіемъ, что онъ это сдѣлалъ по своей волѣ свободно, что онъ самъ этого потому-то пожелалъ, и что онъ могъ этого и не сдѣлать, могъ поступить совсѣмъ иначе, если бъ захотѣлъ. А между тѣмъ, что онъ мнѣ скажетъ, если

[1]) См. Maladies de la volonté, с. 3.

я сломаю печать, вскрою конвертъ и дамъ ему прочесть, что мнѣ за десятъ дней былъ извѣстенъ весь этотъ рядъ его дѣйствій съ безошибочною точностію? Изъ этого слѣдуетъ, что мы можемъ вѣрить въ свободу своихъ дѣйствій даже тамъ, гдѣ ея нѣтъ несомнѣнно и абсолютно. Какую же, спрашивается, имѣетъ теперь цѣну свидѣтельство нашего сознанія? Не въ правѣ-ли мы игнорировать и отвергать его, если оно такъ явно обманываетъ насъ? И какой послѣ этого можетъ имѣть вѣсъ доказательство свободы воли, основывающееся большею частію и главнымъ образомъ на этомъ свидѣтельствѣ? [1])“ На выраженіе, что далеко не всѣ гипнотики бываютъ до такой степени послушны чужой волѣ, что многіе противятся внушеніямъ и дѣйствуютъ вопреки, что многіе вполнѣ здоровые субъекты даже гипнотизму, если захотятъ, совсѣмъ не поддаются, —Бони отвѣчаетъ, что это пустяки, что загипнотизировать можно всякаго, учащая опыты, разнообразя пріемы, что всякое внушеніе тоже можно заставить выполнить, повторяя его, настаивая. Субъектамъ же, которые сами были подвергаемы подобнымъ опытамъ и потомъ говорили, что внушеніе вовсе не вынуждало такого-то дѣйствія и что они легко могли-бы, вмѣсто его, совершить такое-то другое, Рише отвѣчаетъ, что это чистая иллюзія, и вмѣстѣ съ Бони полагаетъ, что гипнотики не дѣйствуютъ и не могутъ дѣйствовать иначе, какъ чистые автоматы [2]).

Но, не одни только гипнотисты, а почти всѣ, работающіе новыми экспериментальными методами и въ нихъ однихъ вычитывающіе послѣднее слово истины, или обходятъ молчаніемъ вопросъ о свободѣ воли, какъ совсѣмъ потерянный и потерявшій всякій смыслъ, или рѣшаютъ его съ плеча въ отрицательномъ смыслѣ, такъ что какъ-будто оказывается неизбѣжнымъ одно изъ двухъ, —или допустить универсальную контингенцію вмѣстѣ съ Ренувье и Бутру, или отрицать абсолютно всякую

---

[1]) Recherches experimentales sur l'hypnotisme, p. 77.

[2]) Revue philosophique Mars 1883, p. 349.

контингенцію вмѣстѣ съ представителями чистой науки и позитивной философіи. Въ первомъ случаѣ за наукою остается право претендовать не на полную и совершенно-точную, а лишь на приблизительную и неполную истину, но за то мораль можетъ быть обоснована на прочныхъ началахъ; въ послѣднемъ случаѣ наука стоитъ незыблемо на фундаментѣ неизмѣнныхъ законовъ природы и опирающихся на нихъ точныхъ выкладокъ и экспериментальныхъ демонстрацій, но за то мораль рушится за неимѣніемъ подъ собою твердой почвы. А между тѣмъ человѣкъ имѣетъ равно-великую нужду и въ наукѣ и въ морали: безъ первой онъ не можетъ мыслить и быть мудрымъ и сильнымъ въ мірѣ, безъ послѣдней не можетъ дѣйствовать и быть добрымъ и счастливымъ. Неужели же эти двѣ одинаково глубокія и существенныя потребности нашего духа не примиримы между собою, неужели разумъ нашъ долженъ разъ навсегда отказаться отъ всякой надежды найти между ними примиреніе? Да, отвѣчаетъ Дюбуа-Раймондъ, свобода человѣческой воли рядомъ съ механизмомъ природы составляетъ одну изъ семи міровыхъ загадокъ, неразрѣшимыхъ для нашего разума. „Мы, говоритъ онъ, довольно легко еще соглашаемся принимать себя за механизмъ извѣстныхъ и неизвѣстныхъ причинъ, пока рѣчь идетъ о дѣйствіяхъ безразличныхъ; но на самаго рѣшительнаго и полнаго моиста находитъ страхъ и трепетъ, когда ему, въ виду требованій практической жизни, приходится убѣдить себя, что все существованіе человѣческое есть не болѣе, какъ условленная басня, по которой механическая необходимость даетъ Каю роль преступника, а Семпронію роль судьи, и Кай такъ же равнодушно—необходимо идетъ на висѣлицу, какъ Семпроній послѣ суда идетъ завтракать. А когда Кетле еще буквально пальцемъ показываетъ тотъ естественный законъ, который требуетъ, чтобы въ каждый годъ, хорошій ли-то или дурной, было непремѣнно въ такомъ-то городѣ столько, а въ такомъ столько воровъ, убійцъ, поддѣльщиковъ монеты и т. п., то сама собою приходитъ на умъ мысль, что если и мы не попали въ число

этихъ негодяевъ, такъ это только потому, что они имѣли несчастье вынуть, вмѣсто насъ, этотъ злой жребій. Метафизическія книги наполнены попытками примиренія свободной воли и нравственнаго закона съ механизмомъ воли и природы; но онѣ и до сихъ поръ неудачны, потому что вѣчныя проблемы неразрѣшимы“ [1]). Итакъ, намъ ничего не остается, какъ вѣрить разомъ и въ необходимость механизма и въ свободу воли, съ отреченіемъ отъ всякой надежды примирить въ себѣ ту и другую вѣру.

Совсѣмъ не таково было мнѣніе Фуйлье въ то время, когда онъ печаталъ первымъ изданіемъ свою книгу „Свобода и детерминизмъ“, въ которой онъ, подвергнувъ строгой обстоятельной критикѣ и ученіе детерминизма, и ученіе индетерминизма, и показавши научную несостоятельность того и другого, старался, между прочимъ, доказать, что самъ детерминизмъ чрезъ посредство идеи свободы ведетъ къ индетерминизму или къ дѣйствительной свободѣ воли. Въ самомъ дѣлѣ, въ современной психологіи считается прочно установленнымъ, между прочимъ, тотъ законъ, что всякая идея обладаетъ тенденціею продолженія, развитія и осуществленія. Каждая идея въ себѣ самой содержитъ силу своего осуществленія всегда тѣмъ большую, чѣмъ большее благо или удовольствіе отъ этого ожидается. Значитъ, на ряду съ другими идеями и даже преимущественно предъ другими,—по причинѣ ожидаемаго очень великаго и существеннаго блага, должна стремиться къ осуществленію и идея свободы, и тѣмъ сильнѣе и быстрѣе, чѣмъ глубже и жизненнѣе она будетъ въ нашемъ духѣ и чѣмъ несомнѣннѣе для насъ.

Предполагая, что эта ея сила осуществленія будетъ возрастать послѣдовательно и непрерывно, естественно допустить, что она достигнетъ когда нибудь того крайняго предѣла, гдѣ способность, потенція равна будетъ бытію, или когда свобода сама собою осуществится и превратится въ фактическую дѣй-

[1]) Revue philosophique. Febrier 1882 p. 183.

ствительность. Но этотъ предѣлъ не можетъ быть достигнутъ возрастаніемъ одного эгоистическаго желанія свободы. Свобода есть дѣло прекрасной и доброй, т. е. незаинтересованной, чуждой всякаго эгоизма любви: находить свободу столь прекрасною и вожделѣнною, чтобы она казалась заслуживающею любви и исканія сама по себѣ, и въ то же время любить другихъ до такой степени, чтобы желать имъ всякаго добра безъ всякаго личнаго расчета, и слѣдовательно желать привѣтствовать ихъ свободу, даже самому ея не имѣя,—вотъ чѣмъ характеризуется тотъ моментъ, когда идея свободы, достигши полнаго возраста силы, начинаетъ необходимо осуществляться и не только переходить въ дѣйствительность, но и овладѣвать ею, господствовать надъ нею. Таковъ смыслъ той аллегоріи, которою Фуйле оканчиваетъ свою книгу: мыслить свободу или имѣть ее въ идеѣ—это первая ступень свободы, нѣжный зачатокъ ея,—желать, хотѣть свободы,—это тоже нѣжный, но самый полножизненный ростокъ ея,—движеніе и приближеніе къ ней; наконецъ, полюбить свободу всѣми силами духа—это завоеваніе ея,—полный расцвѣтъ и спѣлый плодъ. Такимъ-то образомъ свобода оказывается вовсе не противною и враждебною детерминизму, а, напротивъ, вполнѣ съ нимъ примиренною и согласною, такъ какъ она возникаетъ, развивается, становится дѣйствительностію по силѣ законовъ самого детерминизма: необходимые законы бытія, подобно всему остальному, и свободу производятъ необходимо; по законамъ общей необходимой причинности слѣпая механическая сила будетъ раньше или позже побѣждена разумною, нравственною силою и свобода будетъ необходимо завоевана силою любви. Кажется, впрочемъ, что авторъ этой смѣлой идиллической теоріи самъ чувствовалъ, что это примиреніе есть больше мнимое, чѣмъ реальное и что подъ оболочкою его все-таки кроются элементы столь противоположные и враждебные, что полный миръ между ними невозможенъ,—думаемъ такъ потому, что онъ въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ и въ

статьяхъ [1]), которыя приложены ко второму изданію названнаго сочиненія уже, съ одной стороны, совсѣмъ понижаетъ и смягчаетъ свой тонъ, когда обозрѣваетъ и критикуетъ положенія детерминизма, а съ другой, и возвышаетъ тонъ и усиливаетъ строгость и тонкость критики, чтобъ опровергнуть и побѣдить тѣхъ, которые пытаются ослабить силу и непреложность научной необходимости и ввести въ міръ человѣческихъ дѣйствій индетерминацію и контингенцію.

Наконецъ, можно и еще однимъ способомъ попытаться примирить детерминизмъ съ свободою, науку съ моралью, разумъ—разсужденіе съ дѣйствіемъ. Это тотъ самый способъ, который, какъ мы видѣли, лежитъ въ основѣ христіанской доктрины, къ которому прибѣгалъ отчасти и Лейбницъ и къ которому въ наше время обратился М. Равессонъ. „Необходимость“, говоритъ онъ, „которая детерминируетъ насъ дѣлать то, что мы считаемъ за лучшее, вовсе не исключаетъ собою свободы, а, напротивъ, содержитъ ее въ себѣ. Мудрецъ не способенъ дѣлать зла, не можетъ ничего иного дѣлать, кромѣ добра,—но развѣ онъ отъ этого менѣе свободенъ? Только тотъ, кого побораютъ и порабощаютъ страсти, колеблется между добромъ и зломъ; мудрый же избираетъ всегда одно добро неодолимо, неуклонно и въ то же время съ самою полною свободой. Это, вѣроятнѣе всего, потому, что благо или красота есть въ дѣйствительности не что иное, какъ любовь, которая, въ свою очередь, есть воля во всей своей чистотѣ, такъ что для воли желать истиннаго блага значитъ желать самой себя“ [2]). И, чтобы сдѣлать свою мысль болѣе понятною, онъ прибавляетъ: „въ логикѣ необходимость между положеніемъ и его условіями имѣетъ абсолютный характеръ, между тѣмъ, какъ въ природѣ необходимость аналогична отношенію цѣли къ своимъ средствамъ. Конечно, и

[1]) La science sociale contemporaine 1880. Articles divers Revue philosophique. December 1882, Avril, Juin, Juillet 1883. L'homme automate. Revue de deux mondes 1886.

[2]) Rapport sur la philosophie en France au XIX siecle p. 268.

цѣль есть своего рода причина, опредѣляющая нужныя для нея средства, но идущая отъ цѣли необходимость есть такая-же относительная, какъ и та, которая детерминируетъ волю, насколько воля дѣйствуетъ по цѣлямъ. Поэтому-то, вообще говоря, никакое событіе не влечетъ за собою слѣдующаго событія съ необходимостью абсолютною и геометрическою; лишь въ несобственномъ смыслѣ оно можетъ быть принимаемо за причину своего послѣдующаго, на самомъ же дѣлѣ оно есть лишь одинъ изъ элементовъ, притомъ отрицательный элементъ той относительной необходимости мотивовъ, которыми воля опредѣляется къ дѣйствію, или, правильнѣе, той моральной необходимости, которая вовсе не препятствуетъ, а, напротивъ, требуетъ, чтобы причина, о которой говорятъ, что она детерминируетъ, детерминировалась сама собою... Фатальность въ этомъ мірѣ, если имѣть въ виду правильное теченіе вещей, есть лишь простая видимость, истину же въ немъ составляетъ произвольность и свобода“ [1]). Но эта произвольность и эта свобода совсѣмъ не то, что чистый произволъ каприза безъ всякаго основанія и смысла. Верховный разумъ, соединенный съ совершенной свободой, производитъ мудрость, любовь, совершенство, красоту. Все свободно, и однако ничто не произвольно въ мірѣ, устроенномъ и текущемъ по принципамъ этой свободы, разумности, доброты и красоты; все въ немъ также разумно, все совершается по основаніямъ, и однакожъ ничто въ немъ не насилуется и не вынуждается. Таковъ-же и тотъ идеалъ, который человѣкъ долженъ имѣть всегда предъ своими глазами и къ достиженію котораго, по мѣрѣ силъ своихъ, долженъ стремиться. Свобода, конечно, составляетъ для этого средство, но она есть также и цѣль; она есть способность, потенція, но она также и активность; она служитъ условіемъ, средствомъ, орудіемъ достиженія добродѣтели, но и сама она есть добродѣтель. Тутъ-то легко и примиряется перипатетическая точка зрѣнія съ стоическою: свободная воля перипа-

[1]) Ibid. p. 269.

тетиковъ пролагаетъ путь къ достиженію свободы стоическаго мудреца; сила неопредѣленная и неразумная должна стать разумною и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлать диктуемое разумомъ добро неуклонно и свободно; наша несовершенная свобода должна постепенно все болѣе и болѣе уподобляться совершенной свободѣ Божества.

Намъ думается, что мы въ главныхъ чертахъ вѣрно представили различные способы и формы постановки рѣшенія проблемы свободной воли въ наше время во Франціи. Между тѣмъ эклектическая школа, идя по слѣдамъ Менъ-де-Бирана, освобождается отъ сенсуалистическаго детерминизма и старается доказать свободу воли указаніемъ на свидѣтельство сознанія и моральными дедукціями,—позитивизмъ хочетъ всецѣло замкнуться въ мірѣ экспериментальныхъ реальностей, совсѣмъ игнорируя ихъ сверхъопытныя причины,—въ томъ числѣ и волю, какъ причину. Но совсѣмъ игнорировать волю значитъ все изъяснять безъ нея, или, что то же, совсѣмъ отрицать ее, какъ это недавно показалъ Л. Доріакъ [1]). Итакъ, позитивизмъ изъясняетъ все такъ, какъ будто воля совсѣмъ не существуетъ, и вотъ чѣмъ объясняется смѣлость и рѣшительность детерминистическихъ утвержденій у большинства позитивистовъ. Современная наука въ этомъ пунктѣ еще болѣе смѣла и неуступчива: если свободная воля существуетъ, она должна производить вмѣстѣ съ новыми дѣйствіями и новую силу; но количество силы въ мірѣ неизмѣнно, а потому или свободная воля совсѣмъ не возможна, или наука невозможна при отреченіи отъ принципа сохраненія силы. Ренувье охотно принимаетъ эту поставленную ему антиномію, но доказываетъ, что необходимость, которой требуетъ для себя наука, есть такая-же гипотеза, какъ и свободная воля, въ которой нуждается мораль, и что человѣкъ

---

[1]) Lionel Dauriac—La psychologie independent.—Critique philosophique 27 Octobre 1883.

можетъ и долженъ изъ этихъ двухъ гипотезъ свободно избрать ту, которая на своей сторонѣ имѣетъ больше преимуществъ. Въ то же самое время Лекье настаиваетъ, что система необходимости необходимо ведетъ къ скептицизму, такъ какъ въ ней ложь столь-же необходима, какъ и истина и что должна быть свободно избрана гипотеза свободы, какъ такая, которая одна спасаетъ и мораль и науку. Наконецъ, въ параллель съ этимъ, нѣкоторые ученые, склонные больше къ абстрактнымъ математическимъ соображеніямъ и вычисленіямъ, чѣмъ къ наблюденію конкретныхъ дѣйствующихъ причинъ, полагаютъ и доказываютъ, что сила математически-равная нулю способна въ иныхъ случаяхъ если не производить, то направлять движеніе, что въ живыхъ существахъ это въ особенности возможно, свободныя-же существа сверхъ того располагаютъ и временемъ для направленія движенія. Но,—строгая наука иронизируетъ надъ этими компромиссами, которые, на ея взглядъ, утверждаются на ложныхъ понятіяхъ. Поэтому, ничего, повидимому, не остается болѣе, какъ отрицать одинъ изъ двухъ терминовъ,—свободу или необходимость, мораль или науку, такъ какъ совмѣстное существованіе ихъ представляетъ противорѣчіе, которое нашимъ разумомъ не можетъ быть разрѣшено или примирено. Уже Боссюэтъ училъ, что слѣдуетъ крѣпко держать оба конца цѣпи, не пытаясь уразумѣть, какимъ именно образомъ и чѣмъ они соединены между собою. Но между нимъ и Дюбуа Раймондомъ въ томъ состоитъ важное различіе, что послѣдній, какъ кантіанецъ, рѣшаетъ вопросъ съ точки зрѣнія субъективныхъ вѣрованій, тогда какъ первый стоитъ на почвѣ объективныхъ реальностей: по ученію послѣдняго, истинная основа вещей сокрыта отъ насъ, и вотъ почему на нее даже не можетъ быть переносимъ вопросъ о примиреніи двухъ противоположныхъ вѣрованій или идей; для перваго же въ самомъ существѣ, въ самой основѣ вещей существуютъ вмѣстѣ свобода и необходимость, провидѣніе и свободная воля и мы только не можемъ знать, какъ эти противоположности согласуются и соединяются

между собою, хотя можемъ и должны твердо вѣровать въ ихъ согласіе. Другіе умы болѣе глубокіе, или по крайней мѣрѣ болѣе смѣлые, полагаютъ, что разумъ нашъ можетъ найти примиреніе, и сами пытаются найти его. Фуйлье указываетъ на идею свободы, какъ на средній между двумя противоположными терминъ и старается доказать,—больше, впрочемъ, обнаруживая оригинальности и тонкости, чѣмъ вѣры въ успѣхъ,—что сама необходимость порождаетъ и упрочиваетъ свободу естественною силою идеи свободы, желанія свободы и любви къ свободѣ. Наконецъ, Равессонъ, соединяя высшія болѣе чистыя идеи древнихъ религій съ основною идеею христіанства и имѣя въ этомъ себѣ предшественникомъ Паскаля [1]),—намѣчаетъ въ главныхъ чертахъ такой возвышенный синтезъ двухъ противоположностей, въ которомъ свобода составляетъ истинную внутреннюю основу вещей, а необходимость—лишь ея наружную и абстрактную форму, въ которомъ благость, красота, совершенство составляютъ ту единственную вѣчную цѣль, къ которой съ вожделѣніемъ стремятся всѣ существа, влекомыя всемогущею и вмѣстѣ нѣжною силою любви,—любовію, которая неодолима, но въ то же время свободно идетъ и внушается съ одной стороны, и съ такою же свободой воспріемлется и отвѣтствуется другою.

Намъ теперь извѣстны главнѣйшіе пути и стадіи, которыя проходилъ человѣческій разумъ, ища рѣшенія проблемы, которая насъ занимаетъ. Всегда, во всѣ времена, человѣкъ чувствовалъ, какъ внутреннее откровеніе, сокрытую въ себѣ силу желанія и дѣйствованія; но вмѣстѣ съ тѣмъ горькій опытъ всегда указывалъ ему и на тѣ границы, которыми замыкается и о которыя на всякомъ шагу ударяется эта его сила и власть.

---

[1]) La philosophie de Pascal. Revue des deux mondes 15 Mars 1887.

Вслѣдствіе этого онъ во всѣ времена колебался и наклонялся то въ одну, то въ другую сторону, то больше склонялся вѣрить въ свою жалкую рабскую зависимость, то въ свою свободу. Въ самое раннее время своей исторіи онъ особенно сильно долженъ былъ чувствовать свою слабость и безпомощность предъ исполинскими всеобъемлющими, и всепроизводящими, и всепоглощающими силами природы; въ эту пору естественно преобладала идея зависимости и подвластности. Этого мало: за отсутствіемъ научнаго знанія о чисто-физическихъ слѣпыхъ силахъ природы и ихъ чисто-механическихъ законахъ, по естественной склонности младенчествующаго воображенія къ олицетворенію или антропоморфизму,—всѣ міровыя событія, особенно-же поразительныя и разрушительныя, казались дѣломъ личнаго усмотрѣнія и капризнаго произвола живыхъ божествъ; эти божества, страшныя своимъ могуществомъ, казалось людямъ, какъ будто находятъ удовольствіе и интересъ разбивать въ прахъ всѣ человѣческія надежды, расчеты и планы; они зорко слѣдятъ за судьбою людей и чуть кто-либо возвысится надъ другими, тотчасъ устраиваютъ его гибель, чтобъ онъ наравнѣ со всѣми остальными чувствовалъ предъ ними свою подчиненность, униженность, ничтожность; а потому, чтобъ не возбуждать въ нихъ къ себѣ той зависти ихъ—φθόνος τῶν θεῶν, о которой такъ часто говорятъ древніе поэты, со стороны человѣка ничего болѣе не оставалось, какъ смиреніе сердца, обузданіе ума, покорность воли,—полное самоотреченіе. Вотъ почему почти во всѣхъ древнихъ религіяхъ догматъ безусловной зависимости человѣка отъ Божества или отъ судьбы стоялъ на первомъ планѣ. Позднѣе, когда наблюденіе неизмѣннаго теченія вещей создало убѣжденіе въ существованіи неизмѣнныхъ законовъ и основаннаго на нихъ незыблемаго міроваго порядка, мѣсто многихъ независимыхъ произвольныхъ божествъ занялъ одинъ верховный, универсальный, непреложный разумъ, предъ которымъ однако человѣкъ чувствовалъ себя едва ли даже не болѣе еще слабымъ, немощнымъ, безсильнымъ. Неудивительно,

поэтому, что изъ всѣхъ философовъ языческой древности только двое—Аристотель и Епикуръ имѣли смѣлость думать и доказывать людямъ, что у нихъ есть своя воля и притомъ свободная, между тѣмъ, какъ остальные мыслители древности были того мнѣнія, что такая свободная измѣнчивая воля нарушала бы неизмѣнный порядокъ міра и непреложныя опредѣленія судьбы, а потому невозможна и не принадлежитъ человѣку.

По христіанскому ученію, міръ творитъ и имъ правитъ и движетъ сколько вѣчная премудрость верховнаго неизмѣннаго разума, столько же и вѣчная любовь всеблагой воли. Тутъ свободная воля оказывается возможною и даже необходимою. Свободная воля человѣка изъясняетъ явленіе зла въ мірѣ, а свободная воля Бога изъясняетъ явленіе добра. Вѣчная безконечная любовь Божія отъ вѣчности и всегда сообщается съ тѣми, изливается въ особенности на тѣ существа, которыя способны ее чувствовать и на нее отвѣчать, и такъ какъ она сама абсолютно-свободна, то и въ нихъ творитъ свободу способную подражать ей хотя несовершеннымъ образомъ. Противорѣчіе, которое въ языческомъ мірѣ существовало между измѣнчивою человѣческою волею и неизмѣннымъ порядкомъ міра, здѣсь уступаетъ мѣсто примиренію, которое возможно между свободою человѣка и свободою Бога: два свободныя разумныя существа могутъ всегда придти къ соглашенію, какъ бы ни различались они во всемъ остальномъ. Это согласіе, эта гарантія можетъ установиться между ними, конечно, не иначе, какъ посредствомъ и въ формѣ любви. Но христіанство по самому существу своему есть религія благодати или безконечной любви, и вотъ почему церковь Христова равно считала невѣрными и осуждала какъ тѣхъ, которые отрицали свободу человѣческой воли ради и во имя непреложнаго всемогущества Божія, такъ и тѣхъ, которые отрицали свободу божественной благодати ради и во имя свободы человѣческой воли,—осуждала потому, что ея собственная глубочайшая вѣра есть вѣра въ гармоническое сліяніе обѣихъ этихъ свободъ въ живомъ союзѣ любви. Въ христіанствѣ,

говоритъ Равессонъ, все, до крестныхъ страданій и смерти включительно, есть лишь подготовленіе и фигуральное выраженіе одной единственной истины, состоящей въ томъ дарѣ, который Богъ творитъ изъ себя сердцу по благодати своей. Не сказалъ ли самъ Іисусъ Христосъ, что послѣ него придетъ иной Утѣшитель, который научитъ всей истинѣ прямо безъ всякихъ фигуръ или притчей? Этотъ иной утѣшитель есть Духъ Святый, который христіанскими теологами отождествляется съ любовію или благодатію. Къ этому утѣшителю стремится, имъ живетъ, движется и есть все христіанство.

Новая философія приняла въ свой кругъ изъ всѣхъ истинъ христіанства только одну—истину провидѣнія, но и ту она передѣлала на иной, на чисто-раціональный, абстрактный и, можно сказать, языческій ладъ: не оживляемое ни единой искрой любви, истекающее единственно изъ чистаго абстрактнаго разума, оно сводится здѣсь на непреложный законъ и неизмѣнный, неуклонный порядокъ событій, среди котораго философіи приходится неизбѣжно или прямо и совершенно отрицать человѣческую свободу, какъ Спиноза, или допуская ее, въ то же время сомнѣваться въ ней, колебаться и противорѣчить себѣ, какъ Декартъ и Малебраншъ. Только Лейбницъ, болѣе чѣмъ кто другой изъ философовъ, чуткій къ духу и внутреннему смыслу христіанства, глубже другихъ чувствовалъ это противорѣчіе и болѣе другихъ усиливался разрѣшить или примирить его. Но и онъ отдавался главнымъ образомъ чисто-научнымъ интересамъ, которые скоро наклонили его въ сторону детерминизма и почти фатализма: подобно Декарту и онъ a priori изъ чисто-метафизическихъ посылокъ пришелъ къ заключенію, что количество силы во вселенной остается неизмѣннымъ,—къ заключенію, которое, по его убѣжденію, должно быть положено, въ качествѣ непреложной аксіомы, въ основу всей физики, такъ какъ безъ нея никакое точное знаніе природы невозможно. Такъ оно и въ самомъ дѣлѣ случилось: эта аксіома легла въ основу всей дальнѣйшей положительной науки. Въ этомъ пунктѣ нѣтъ уже

болѣе противорѣчія между провидѣніемъ неизмѣняемаго Бога и свободною волею человѣка: понятіе Бога, постоянно опустошаемое абстракціями чистаго разума, доводится, наконецъ, до того, что не представляетъ болѣе собою ни блага или провидѣнія, ни даже порядка или закона, а означаетъ лишь слѣпую причину событій, чистую голую силу, или даже—чистую матерію, изъ которой все возникаетъ и въ которую все возвращается, и наши современники замѣчаютъ вполнѣ справедливо, что такой идеѣ совсѣмъ не приличествуетъ великое и святое имя Божества; вся жизненность, вся благость, которая дѣлала удобоносимымъ и легкимъ иго верховнаго божественнаго могущества, исчезла и осталась одна грубая, слѣпая сила, которую самъ Лейбницъ назвалъ „невыносимою“. Таковы плоды абстрактнаго разума, который въ упованіи на самого себя, съ увлеченіемъ дѣлаетъ свои прямолинейныя геометрическія дедукціи, не замѣчая даже, что тутъ онъ удаляется отъ живоноснаго источника эмоціи, чувства жизненности, въ безводную, сухую, мертвящую пустыню; онъ и не подозрѣваетъ, что самъ подрываетъ свои силы, самъ лишаетъ себя своей естественной пищи, отталкивая отъ себя всякую метафизику и отдаваясь всецѣло наукамъ такъ называемымъ позитивнымъ. Вѣдь, положительная наука, внѣ всякой метафизики, есть не что иное, какъ чистый эмпиризмъ, а эмпиризмъ, какъ это доказали Юмъ и Ст. Милль, есть отрицаніе разума. Что свобода воли, прежде и безвозвратнѣе всего другого, выбрасывается за бортъ такою чисто положительною наукой,—объ этомъ и упоминать нечего. Поэтому, если желательно допустить и отстоять свободную волю, не прибѣгая къ акту вѣры, похожей на отчаяніе, то это возможно не иначе, какъ путемъ критики, опредѣлить настоящую силу и цѣну притязаній этой науки и затѣмъ точно указать тѣ предѣлы, далѣе которыхъ не простирается ея компетенція и власть, а кромѣ того выяснить, что если для абстрактнаго теоретическаго разума логическая необходимость неизбѣжна и строгообязательна, то для разума во всей его широтѣ и цѣлости,

названнаго у Канта практическимъ, не составляетъ никакого противорѣчія допустить, по примѣру Лейбница, такія гармоническія отношенія во вселенной, при которыхъ можетъ найти себѣ мѣсто и оправданіе и свобода. Тогда, быть можетъ, окажется, что наука и мораль вовсе не враждебны между собою, а, напротивъ, согласны и дружественны, не только другъ друга не отрицаютъ и не исключаютъ, а напротивъ, другъ друга подкрѣпляютъ и требуютъ, могутъ и должны всегда идти лишь рядомъ, рука-объ-руку. И въ самомъ дѣлѣ, какъ творить добро, если не знать его, и какъ познать его, если не полюбить его, если не искать его, если не стремиться къ нему всѣми силами души, какъ училъ Платонъ?

Чтобы видѣть въ краткомъ обзорѣ истинное положеніе нашего вопроса во всѣхъ его главнѣйшихъ моментахъ, мы должны, на основаніи нашего историческаго анализа, признать пять возможныхъ рѣшеній:

1) Или принимается во всей широтѣ и полнотѣ принципъ сохраненія силы и абсолютное единство вселенной, истекающее изъ единаго имманентнаго или трансцендентнаго принципа, и тогда обезпечивается строгая точность и абсолютная достовѣрность науки, но за то отрицается свобода воли и мораль, т. е. всѣ нравственныя понятія и обязанности изъясняются безъ нея. Таково было ученіе стоиковъ, Декарта, Малебранша, Спинозы, новѣйшихъ англійскихъ и греческихъ монистовъ—Спенсера, Геккеля; на немъ же стоитъ и большинство современныхъ ученыхъ.

2) Или допускается свободная воля, какъ реальная причина, способная начинать абсолютно отъ самой себя новые ряды дѣйствій, и въ такомъ разѣ оспаривается абсолютное значеніе научныхъ и метафизическихъ принциповъ; этимъ, конечно, развѣнчивается и ставится въ опасность абсолютная точность науки, но за то спасается и легко обосновывается

мораль. Такова была доктрина Епикура, Пелагія, Скота-Эригены, а въ наше время—Секретана, Ренувье и всей его школы.

3) Или принимаются разомъ и вѣра въ свободу, и вѣра въ необходимость и противорѣчіе между ними признается неразрѣшимымъ. Таково было мнѣніе Боссюэта и Дюбуа-Раймонда.

4) Или разомъ отрицаются въ своихъ абсолютныхъ притязаніяхъ и необходимость, и свобода, и эти противники примиряются тѣмъ, что усмиряются. Таково положеніе Юма и Ст. Милля.

5) Или, наконецъ, дѣлается попытка примиренія этихъ двухъ различныхъ доктринъ въ высшемъ и болѣе глубокомъ воззрѣніи, по смыслу котораго, не столько абстрактная истина, сколько благо господствуетъ въ мірѣ, что все въ немъ дѣйствуетъ свободно, и въ то же время согласно съ разумными основаніями, единство міра есть не абстрактное, а живое, гармоническое, эстетическое, моральное еще болѣе, чѣмъ геометрическое; съ этой точки зрѣнія антиномія необходимости и свободы примиряется, разрѣшается и если не совсѣмъ исчезаетъ, то все же превращается въ простую кажущуюся видимость. Такова, вѣроятно, въ основѣ своей была мысль Платона и Аристотеля, такова въ основѣ мысль христіанскаго ученія, таково было воззрѣніе бл. Августина, Ѳ. Аквината, а въ наше время такова доктрина Равессона.

Если разсуждать a priori или по чистой логикѣ, то тоже получается только пять логическихъ возможностей въ рѣшеніи какъ нашего, такъ и всякаго подобнаго вопроса: тезисъ, антитезисъ, совмѣстное принятіе тезиса и антитезиса съ отрицаніемъ возможности синтеза, отрицательный синтезъ и, наконецъ, синтезъ положительный. Мы видѣли, что разумъ человѣческій, руководимый въ своемъ познаніи и изслѣдованіи своею имманентною логикою, которая составляетъ саму сущность его, и въ самомъ дѣлѣ испробовалъ всѣ эти пять возможностей, пять различныхъ путей и способовъ рѣшенія нашего вопроса. По-

елику же, кромѣ этихъ пяти, не представляется возможнымъ открыть и испробовать еще какой-либо новый путь и способъ, то намъ ничего не остается, какъ избрать какой-либо одинъ изъ этихъ пяти путей или способовъ для своего изслѣдованія и рѣшенія, и только найти и установить достаточныя основанія для такого избранія и предпочтенія. Наша задача, конечно, скромна, но и къ ней мы приступаемъ далеко не съ полною смѣлостію и увѣренностію, а напротивъ, съ сомнѣніемъ и трепетомъ, припоминая, какъ на всемъ историческомъ пути волны человѣческой мысли, вздымаемыя самыми великими, иногда геніальными умами, боролись другъ съ другомъ, дѣлали то приливъ, то отливъ, и все это какъ будто понапрасно, безъ успѣха, безъ прочнаго результата для той цѣли, изъ за которой все это дѣлалось.



