

Артур Шопенгауэр

ДВЕ  
ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
ЭТИКИ,

рассмотренные  
в двух академических конкурсных  
сочинениях  
*доктора Артура Шопенгауэра,*  
*члена Норвежской Королевской*  
*Академии Наук*

Megale e aletheia cai uperischuei.  
(Велика истина и сильнее всего<sup>1.</sup>)

---

Артур Шопенгауэр  
Свобода воли и нравственность  
Москва  
Издательство "Республика"  
1992

Примечания А. П. Скрипника, 1992  
В переводе и под редакцией Ю. И. Айхенвальда

---

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Возникнув независимо друг от друга, по внешнему поводу, предлагаемые два трактата слагаются, однако, в единую систему основных истин этики — систему, которая, можно надеяться, будет признана шагом вперед в этой науке, вот уже полстолетия не двигавшейся с места. Но ни в одном из них я не мог сослаться на другой, точно так же как и на мои прежние сочинения, потому что оба написаны для разных академий, а при этом, как известно, должно соблюдаться строгое инкогнито. Вот почему некоторые вопросы оказались неизбежно затронутыми в том и другом: ничего нельзя было предполагать за данное, и всюду приходилось начинать ab ovo (с самого начала<sup>2</sup> (лат.)). Это в особенности касается детального развития двух учений, которые в своих основных чертах содержатся в четвертой книге «Мира как воли и представления»; но там они выводятся из своей метафизики, стало быть, синтетически и a priori, — здесь же, где по обстоятельствам дела надлежало отказаться от всяких предпосылок, они получают себе аналитическое и апостериорное обоснование: таким образом, что там было первым, здесь оказывается последним. Но именно благодаря тому, что здесь исходным пунктом служит общепринятая точка зрения, а также благодаря подробному изложению учения эти много выиграли в удобопонятности и

убедительности, и важность их разъяснена гораздо полнее. По этой причине эти два трактата надо рассматривать как добавление к четвертой книге моего главного труда, подобно тому как мое сочинение «О воле в природе» является очень существенным и важным дополнением его второй книги. Впрочем, как ни разнородна их тема с темой только что названного сочинения, тем не менее между последним и ними существует действительная связь, — сочинение это можно даже до некоторой степени назвать ключом к настоящей книге, и только уразумение этой связи обеспечит вполне законченное понимание их обоих. Если когда-нибудь со временем меня будут читать, то убедятся, что моя философия подобна стовратным Фивам: вход открыт со всех сторон, и отовсюду прямой путь ведет к центру.

Замечу еще, что первый из этих двух трактатов уже был напечатан в девятом томе выходящих в Дронтгейме «Записок Королевской Норвежской Академии Наук». Академия эта, ввиду отдаленности Дронтгейма от Германии, с величайшей готовностью и любезностью исполнила мою просьбу и разрешила мне издать эту конкурсную работу для Германии, за что я публично приношу здесь ей свою искреннюю благодарность.

Второй трактат Королевской Датской Академией Наук не был удостоен премии, хотя на конкурсе не было представлено никакого другого труда. Так как Академия опубликовала свой отзыв о моей работе, то я вправе подвергнуть его разбору и представить свои возражения. Отзыв помещен мною вслед за соответствующим трактатом<sup>3</sup>, и читатель узнает из него, что Королевская Академия не нашла в моей работе решительно никаких достоинств, а только одни недостатки и что недостатки эти сформулированы в трех различных пунктах, которые я теперь последовательно и рассмотрю.

Первый и главный аргумент, по отношению к которому остальные два имеют лишь второстепенное значение, заключается в том, будто я не понял темы, ошибочно вообразив, что требуется установить принцип этики, тогда как на самом деле вопрос главным образом касался *связи между метафизикой и этикой*. Я совершенно-де не занялся выяснением этой связи (*omisso enim eo, quod potissimum postulabatur*), говорится в начале отзыва; однако через три строчки это забывается и говорится противоположное, именно: я будто бы выяснил эту связь (*principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit*), но сделал это в приложении, притом дав вопросу более широкую постановку, чем требовалось.

Не буду совсем касаться этого противоречия отзыва с самим собою: на мой взгляд, оно порождено тем затруднительным положением, в какое попала Академия. Я только попрошу беспристрастного и научно подготовленного читателя прочесть повнимательнее выставленную Датской Академией *тему с предпосланным ей введением* — оно напечатано перед самим трактатом вместе со сделанным мною их переводом<sup>4</sup>: и тогда пусть он решит, *о чем, собственно, идет речь в этой теме*, о последнем ли основании, принципе, фундаменте, истинном и подлинном источнике этики или же о связи между этикой и метафизикой. Чтобы помочь читателю, я подвергну здесь введение и тему аналитическому разбору и постараюсь представить их смысл в самом ясном виде. Во введении к теме говорится: «Существует необходимая идея моральности, или первичное понятие о моральном законе, выступающее в двояком виде, именно, с одной стороны, в морали как науке, а с другой, *в действительной жизни*; в этой последней оно сказывается опять-таки двояко, именно частью в суждении о нашем

собственном поведении, частью в суждении о поступках других. К этому первоначальному понятию моральности стали примыкать впоследствии еще другие, на него опирающиеся. На этом-то. введении Академия и основывает свой вопрос: где же надо искать *источник и основу морали*? Не в первоначальной ли какой-нибудь идее моральности, которая, быть может, фактически и непосредственно дана в сознании или совести? — тогда надлежало бы анализировать эту идею, а также вытекающие из нее понятия. Или же мораль имеет какой-либо иной познавательный принцип?» По- латыни тема, если отбросить несущественное и дать словам вполне удобопонятное расположение, будет гласить: «*Ubinam sunt quaerenda fans et fundamentum philosophiac moralis? Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?*» («Где искать источник и фундамент моральной философии: в объяснении идеи моральности, которая существует; в непосредственном сознании, или же в ином познавательном принципе?» (лат.).) Этот последний вопрос самым ясным образом показывает, что вообще тут речь идет о *познавательном принципе морали*. Для пущей вразумительности прибавлю еще парафрастическое толкование данной темы. Введение исходит из двух вполне *эмпирических* положений: «существует фактически, — говорит оно, — наука о морали; факт точно так же, что в *действительной жизни* обнаруживается наличие моральных понятий, именно частью когда мы сами, в своей совести, делаем моральную оценку нашим собственным поступкам, частью когда мы обсуждаем в моральном отношении поступки других. Равным образом имеются разного рода моральные понятия, например долг, вменяемость и т. п., с которыми все считаются. Во всем этом явно проглядывает какая-то исконная идея моральности, основная мысль о каком- то моральном законе, необходимость которого, однако, особого свойства, а не чисто *логическая*, т. е. ее нельзя доказать на основании одного закона противоречия, из подвергаемых оценке поступков или из лежащих в их основе правил. Из }ггггп морального первопонятия вышли потом остальные главные моральные понятия, которые от него зависят, а потому с ним нераздельны. На что же все это опирается? — ведь решение этого вопроса имеет большое значение. Поэтому Академия и предлагает следующую задачу: надо *искать (quaerenda sunt) источник, т. е. первоначало морали, ее основу*. Где же искать его, т. е. где можно его найти? Быть может, в какой-нибудь врожденной нам *идее моральности*, содержащейся в нашем сознании, или совести? В таком случае оставалось бы только проанализировать (explicandis) эту идею вместе с зависящими от нее понятиями. Или же его надо искать где-нибудь в другом месте? Т. е. не имеет ли мораль своим источником какой-либо совершенно иной познавательный принцип наших обязанностей, нежели только что приведенный в виде предположения и примера?» Таково содержание введения и темы, выраженное пространнее и яснее, но вполне правильно и точно.

У кого же останется теперь хотя бы малейшее сомнение в том, что Королевская Академия спрашивает об *источнике*, первом начале, основе, последнем познавательном принципе *морали*? Но ведь у *морали* безусловно не может быть иного источника и основы, чем у самой *моральности*: ибо то, что теоретически и в идее есть мораль, практически и реально будет *моральностью*. Но источником *моральности* необходимо должно быть последнее основание ко всякому морально добропорядочному поведению: именно это основание должна, таким образом, выставить со своей стороны также и

мораль, чтобы опираться и ссылаться на него во всем, что она предписывает человеку, если только она не желает диктовать свои предписания совершенно произвольно или строить их на ложной основе. Она должна, следовательно, указать это последнее основание всякой моральности; ибо оно служит краеугольным камнем ее научных построений, как в нем же черпает свое начало практическая моральность. Это и есть, бесспорно, то *fundamentum philosophiae moralis* (основание моральной философии (лат.)), о котором спрашивает тема: ясно, стало быть, как день, что тема действительно предлагает искать и выставить *принцип этики* (*ut principium aliquod Ethicae conderetur*), не в смысле просто высшего предписания, основного правила, а как *реальную основу всякой моральности и потому познавательную основу морали*. А меж тем рецензия *отрицает* это, говоря, что мой трактат не может быть премирован ввиду такого моего понимания задачи. Но так поймет и должен понять ее всякий, кто прочтет тему: это прямо напечатано там в ясных, недвусмысленных выражениях и не может быть толкуемо иначе, пока слова латинского языка сохраняют свой смысл.

Я пустился здесь в подробности; но это дело важное и достойное внимания. Ибо из сказанного с несомненностью явствует, что, *по словам Академии, она не задавала вопроса, который, очевидно и бесспорно, ей был задан*. Она утверждает, напротив, что спрашивала нечто иное. Именно: главным предметом конкурсной темы (только ее можно разуместь под словами *ipsum thema*) была будто бы *связь между метафизикой и моралью*. Пусть теперь читатель соблаговолит взглянуть, говорится ли об этом хоть *одно слово* в самой теме или во введении: ни звука, ни намека даже. Ведь кто спрашивает о связи двух наук, тот должен по крайней мере их обе назвать, — но о метафизике не упоминается ни в теме, ни во введении. Впрочем, вся эта главная фраза в отзыве станет яснее, если нместо извращенной конструкции дать ей естественную, так что при сохранении совершенно тех же самых выражений она будет гласить: «*Ipsum thema eiusmodi disputationem flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, iippendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret*» («Эта тема требовала такого исследования, в котором прежде всего должна рассмафиваться связь метафизики и этики; но, пренебрегая тем, что от него требовалось в первую очередь, автор посчитал, что речь должна идти об установлении некоего принципа этики, поэтому он представил ту часть своего сочинения, в которой толкуется связь установленного им этического принципа с его метафизикой, только в приложении, в каковом он к тому же излагает больше, чем от него требовалось» (лат.)). Да вопрос о связи между метафизикой и моралью совершенно не вяжется и с той точкой зрения, из которой исходит *введение* к теме: ведь последнее начинается с *эмпирических* замечаний, ссылается на моральные суждения, имеющие применение в *обыденной жизни*, и т. п., затем спрашивает, на чем же все это в конце концов *основано?* — и наконец предлагает, как пример возможного решения, врожденную, данную в сознании идею моральности, т. е. в своем примере, в виде опыта и предположительно, принимает за решение чисто *психологический факт*, а не какое-либо метафизическое умозрение. Но из этого ясно можно заключить, что тут высказано требование, чтобы мораль была



обоснована на каком-либо *факте*, в сознании ли или во внешнем мире, а не желание видеть ее выведенной из фантазий какой-либо метафизики; поэтому Академия с полным правом могла бы отвергнуть сочинение, разрешающее вопрос этим последним способом. Над этим стоит подумать. А тут еще присоединяется и то обстоятельство, что якобы поставленный, хотя нигде не выраженный вопрос о *связи между метафизикой и моралью* совершенно не допускает ответа и, следовательно, если признать за Академией хоть какое-нибудь понимание дела, был бы *невозможен*: на него *не может быть ответа* потому именно, что *просто метафизики* нет, а существуют лишь различные (притом в высшей степени различные) *метафизики*, т. е. всякого рода попытки к метафизике, — их очень много, именно столько, сколько когда-либо было философов, так что каждая из них поет совершенно иную песню, и потому все они в корне расходятся и разногласят одна с другой. Поэтому позволительно, конечно, спрашивать о связи между этикой и аристотелевской, эпикуровской, Спинозовской, Лейбницевской, Локковской или иной какой определенно указанной метафизикой; но никогда и ни в коем случае нельзя спрашивать о связи между этикой и *просто метафизикой*, — ибо вопрос этот был бы лишен всякого определенного смысла, предполагая соотношение между вещью данной и вещью совершенно неопределенной, быть может — даже невозможной. Ибо пока не существует признанная объективной и неоспоримая метафизика, т. е. *просто метафизика*, мы не знаем даже, возможна ли вообще подобная метафизика, а также — какова она будет и может быть. Если, впрочем, возразят, что у нас все-таки есть совершенно общее, стало быть, конечно, неопределенное понятие о *метафизике вообще*, с точки зрения которого и можно было бы спросить о связи вообще между этой метафизикой *in abstracto* и этикой, то с этим придется согласиться; однако ответ на взятый в этом смысле вопрос был бы настолько легок и прост, что смешно было бы назначать за него премию. Именно: он не мог бы заключаться ни в чем ином, как только в утверждении, что истинная и законченная метафизика должна доставить прочную опору, последние основания также и этике. К тому же эта мысль развита мною в самом первом параграфе моего трактата, где я между трудностями предстоящей мне задачи в особенности отмечаю то, что она по самому своему характеру исключает обоснование этики с помощью какой-либо данной метафизики, которая служила бы отправным пунктом и на которую можно было бы опереться.

Итак, здесь мною неопровержимо доказано, что Королевская Датская Академия действительно поставила вопрос, от которого она отрекается; вопрос же, который, по ее словам, она задала, *не был*, да и не мог быть ею задан. Такое поведение Королевской Датской Академии, по выставленному мною моральному принципу, будет, конечно, неправильным, но так как она моего морального принципа не признает, то для нее само собою найдется какой-нибудь другой, согласно которому она будет права.

А на то, о чем *действительно* спрашивала Датская Академия, мною дан точный ответ. Прежде всего, в *отрицательном* отделе трактата я доказал, что за принципом этики надо обращаться не туда, где в последние 60 лет с уверенностью полагают его местопребывание. Затем, в *положительном* отделе я раскрыл подлинный источник морально одобряемых поступков и действительно *доказал*, что они исходят из этого источника и ниоткуда более исходить не могут. В заключение я выяснил связь, в какой эта реальная основа этики стоит — не с *моей* метафизикой, как ложно утверждает рецензия, да и

вообще не с какой-либо определенной метафизикой, — а с общей основной мыслью, присущей очень многим метафизическим системам, быть может — большинству, несомненно во всяком случае — древнейшим, по моему мнению, наиболее истинным из них. Этот метафизический очерк дан мною не в качестве приложения, как говорится в рецензии, а в качестве последней главы трактата: это — заключительный камень всего построения, завершающая его высшая точка зрения. Если я при этом упомянул, что даю здесь больше, чем собственно требуется темой, то это именно потому, что последняя ни одним словом не указывает на метафизическое истолкование вопроса, а тем менее будто бы его только собственно и имеет в виду, как утверждает это рецензия. Впрочем, будет ли этот метафизический разбор прибавлением, т. е. чем-то представляющим собою излишек сравнительно с тем, что требовалось, или нет, — это вещь второстепенная, даже вовсе безразличная: достаточно, что он имеется. Если же рецензия *это* желает поставить мне в вину, то в этом обнаруживается то затруднительное положение, в котором очутились ее авторы: они хватаются за все, чтобы только найти какое-нибудь возражение против моей работы. И по самой сути дела, впрочем, названный метафизический очерк должен был составить заключение трактата. Ибо будь он предпослан в начале, принцип этики пришлось бы выводить из негосинтетически, — а это возможно было бы в том лишь случае, если бы Академия указала, какую из многочисленных, столь резко отличающихся между собою метафизик угодно ей выбрать для выведения этического принципа; но истинность последнего была бы тогда в полной зависимости от принятой при этом метафизики, т. е. оставалась бы проблематичной. Таким образом, характер вопроса делал необходимым *аналитическое* обоснование морального первопринципа, иными словами, обоснование, которое черпается из действительного строя вещей, без предположения какой-либо метафизики. Именно потому, что в новейшее время путь этот всеми был признан за единственно надежный, *Кант*. и попытался обосновать моральный принцип аналитически, независимо от всяких метафизических предпосылок, как это сделали еще раньше английские моралисты. Вновь отказываться от этого метода было бы явным шагом назад. Если бы Академия все-таки этого требовала, она должна была бы по крайней мере самым определенным образом это высказать: но в ее теме нет даже и намека на подобное требование.

Если уж Датская Академия великодушно умолчала об основном недостатке моего труда, то и у меня нет причины открывать его. Боюсь только, что это нам несколько не поможет, — ибо предвижу, что чутье проницательного читателя все-таки наведет его на след и укажет, где дело нечисто. Может, пожалуй, ввести его в заблуждение то обстоятельство, что мой норвежский трактат по крайней мере в такой же степени страдает этим самым основным недостатком. Правда, это не помешало Королевской Норвежской Академии увенчать мою работу. Зато и принадлежать к этой Академии есть честь, значение которой я с каждым днем начинаю яснее видеть и полнее ценить. Ибо, как истинная Академия, она не знает никаких иных интересов, кроме интересов истины, света, содействия человеческому пониманию и познанию. Академия — не религиозный трибунал. Но прежде чем предлагать в качестве конкурсных тем столь высокие, серьезные и опасные вопросы, как оба те, которым посвящены эти два трактата, каждая академия должна, конечно, отдать себе самой отчет и твердо установить, действительно ли она готова публично стать на сторону истины, что бы последняя

ни гласила (ибо какова будет истина, этого она заранее знать не может). Ведь потом, когда на серьезный вопрос последует серьезный ответ, поздно будет брать его назад. И раз уже приглашен каменный гость, то при его приходе даже Дон Жуан — слишком джентльмен, чтобы отрекаться от своего приглашения. Опасения за последствия и есть, без сомнения, та причина, почему европейские академии обычно весьма остерегаются выставлять подобные темы. В самом деле, два разработанных здесь конкурсных вопроса — первые в этом роде, с которыми, насколько я помню, пришлось мне встретиться в жизни: поэтому-то, pour la rarete du fait (из-за редкости дела (*фр.*)) я и взялся дать на них ответ. Ибо хотя мне давно уже стало ясно, что я слишком серьезно отношусь к философии, чтобы мог сделаться ее профессором, но я все-таки не думал, что тот же самый порок может повредить мне и в глазах какой-либо академии.

Второй недостаток моего трактата выражен Королевской Датской Академией в словах: «Scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit» («автор не удовлетворил нас и самой формой диссертации»). Против этого возражать нечего: это — субъективное суждение Королевской Датской Академии, для иллюстрации которого я публикую мой труд, присоединив к нему рецензию, чтобы она не утратилась, а сохранилась в целости.

Est'an udor te ree cai dendrea macra tethele Helios t'anion phaine lampre te selene Cai potamoi plethosin, ananlyze de thalassa, Aggeleo parioysi, Midas oti tede tethaptai.

(«Пока течет вода и цветут высокие деревья, светит восходящее солнце и ясная луна, пока реки несут полные воды и плещется море, — буду вещать проходящим, что здесь погребен Мидас<sup>5</sup>».)

Замечу при этом, что я даю здесь трактат в том самом виде, как он был отправлен в Академию, т. е. в нем не сделано никаких поправок, никаких изменений; немногие же коротенькие и несущественные добавления, внесенные мною уже после его отсылки, отмечены крестиком в начале и конце каждого из них, чтобы предупредить всякие отводы и оговорки (Это имеет силу лишь для первого издания: в настоящем же крестики опущены, потому что в них есть нечто мешающее; к тому же теперь присоединилось много новых добавлений. Таким образом, кто желает познакомиться с трактатом совершенно в том виде, в каком он был послан Академии, тот должен обратиться к первому изданию.).

Рецензия добавляет к вышеприведенному: «... neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit» («да и на самом деле он не доказал достаточность этой основы»). В ответе я сошлюсь на то, что мое обоснование морали действительно и серьезно мною *доказано*, со строгостью, близкой к математической. Относительно *морали* я не имел себе в этом предшественников, и это стало для меня возможно лишь благодаря тому, что глубже, чем кто-либо до меня, проникнув в природу человеческой воли, я вскрыл и обнаружил три ее конечные пружины, которыми определяются все ее действия.

Мало того, в рецензии следует далее еще: «... quin ipse contra esse confiteri coactus est» («даже сам он вынужден высказаться против»). Если это должно означать, будто я сам объявил свое обоснование морали недостаточным, то читатель убедится, что об этом нет и речи и ничего подобного мне не приходило в голову. Быть может, однако, этой фразой имелось в виду сделать намек на высказанное мною в одном месте замечание, что порочность противоестественных удовлетворений сладострастия нельзя выводить из того же принципа, что и добродетели справедливости и человеколюбия; но это значило бы

из мухи делать слона и было бы только еще новым подтверждением того, что для забракования моей работы готовы были ухватиться за что угодно. В заключение и на прощание Королевская Датская Академия делает мне затем еще резкий выговор, на что я не могу признать за ней права, даже если бы повод к нему был основательным. Я постараюсь поэтому, чтобы выговор этот не пропал для нее даром. Он гласит: «Plures recentioris aetatis *summos philosophos* tarn indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat» («О некоторых *величайших философах* новейшего времени отзывается так неприлично, что возбуждает справедливое и сильное негодование»). Эти «*summi philosophi*», оказывается, — *Фихте и Гегель!* Ибо только о них я высказался в сильных и резких выражениях, следовательно, только к ним возможно было бы еще отнести употребленную Датской Академией фразу; и конечно, заключающийся в ней упрек сам по себе был бы даже справедлив, если бы люди эти действительно были «*summi philosophi*». А в этом единственно и заключается здесь все дело.

Что касается *Фихте*, то в своем трактате я лишь повторил и развил отзыв, высказанный мною уже 22 года назад в моем главном труде. В настоящем произведении я только мотивировал этот отзыв в специально посвященном *Фихте* обстоятельном параграфе, из которого достаточно явствует, насколько автор этот далек от того, чтобы быть «*summus philosophus*»; но я все-таки поставил его, как «человека с талантом», гораздо выше *Гегеля*. Только над этим последним я без комментариев произнес мое безусловное осуждение в самых решительных выражениях. Ибо, по моему убеждению, он не только не имеет никаких заслуг перед философией, но оказал на нее и через это вообще на всю немецкую литературу крайне пагубное, поистине отупляющее, можно сказать, тлетворное влияние: выступать при всяком удобном случае с самым энергичным противодействием этому есть долг каждого, кто способен самостоятельно судить. Ведь если будем молчать мы, кто же будет тогда говорить? Таким образом, сделанный мне в конце рецензии выговор имеет в виду наряду с *Фихте Гегеля*: о нем-то именно, так как ему всего больше досталось, и идет прежде всего речь, когда Королевская Датская Академия говорит о «*recentioris aetatis summis philosophis*», к которым я будто бы неприличным образом не проявил должного почтения. Итак, она публично, с того же самого судейского кресла, с которого ею с безусловным порицанием отвергаются труды, подобные моему, объявляет Гегеля «*summus philosophus*».

Когда соединившиеся в заговор для прославления ничтожеств журнальные писатели, когда наемные профессора гегельянины и алчущие кафедры приват-доценты эту зауряднейшую голову, но незаурядного шарлатана неустанно и с беспримерным бесстыдством на все четыре стороны света превозносят как величайшего философа, какого когда-либо видел мир, то это не заслуживает серьезного внимания, — тем более что грубая корыстность такого недостойного поведения постепенно должна делаться очевидной даже малоопытному человеку. Но когда дело доходит до того, что наш философских дел мастер обретает себе защиту в иностранной академии, величающей его «*summus philosophus*» и даже позволяющей себе оскорблять человека, который честно и бесстрашно выступает против ложной, проискамы, деньгами и солидарною ложью добытой славы, выступает с энергией, какая необходима по отношению к подобному наглому расхваливанию и навязыванию того, что фальшиво, негодно и губительно для ума, то это уже вещь серьезная, ибо имеющий такую санкцию отзыв может вовлечь



несведущих в большое и вредное заблуждение. Его влияние надо, следовательно, *нейтрализовать*, а так как у меня нет авторитета Академии, мне приходится прибегнуть к основаниям и доказательствам. И я хочу поэтому изложить их здесь в такой ясной и понятной форме, что они, можно надеяться, заставят Датскую Академию помнить на будущее время о совете Горация:

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox Incutiant aliena tibi peccata pudorem (Другу кого представляешь, еще и еще осмотри ты. Стыд чтоб потом на тебя за чужие не пал прегрешенья<sup>6</sup> (лат.)).

Итак, я буду прав, если с этой целью скажу, что так называемая философия этого Гегеля — колоссальная мистификация, которая и у наших потомков будет служить неисчерпаемым материалом для насмешек над нашим временем: что это — псевдофилософия, расслабляющая все умственные способности, заглушающая всякое подлинное мышление и ставящая на его место помощью беззаконнейшего злоупотребления словами пустейшую, бессмысленнейшую и потому, как показывают результаты, умопомрачительнейшую словесную чепуху; что она, имея своим ядром неведомо откуда взятую и вздорную выдумку, не знает ни снований, ни следствий, т. е. ничем не доказывается и сама ничего не доказывает и ничего не объясняет и к тому же, лишенная оригинальности, является простой пародией на схоластический реализм и одновременно на Спинозизм, — чудовище, долженствующее притом же еще, с оборотной своей стороны, представлять собою христианство:

Prosthe Icon, opithen de dracon, messe de chimaira (Лев головою, задом дракон и коза серединой<sup>7</sup> (греч.)).

И если я скажу далее, что этот «*summus philosophus*» Датской академии размазывал бессмыслицу, как ни один смертный до него так что кто может читать его наиболее прославленное произведение, так называемую «Феноменологию духа», не испытывая в то же время такого чувства, как если бы он был в доме умалишенных, — того надо считать достойным этого местожительства, — то я буду не менее прав. Но Датская Академия может, пожалуй, здесь извернуться, заявив, что высокие учения этой мудрости недоступны низменным интеллектам, подобным моему, и что то, что мне кажется бессмыслицей, на самом деле — бездонное глубокомыслие. Мне надо, стало быть, поискать какой-нибудь более надежный прием, который действовал бы наверняка, и так прижать противника к стене, чтобы для него не было уже никакого выхода. Поэтому я теперь непрерываемо докажу, что у этого «*summus philosophus*» Датской Академии не доставало даже обыденного здравого смысла, несмотря на всю его обыденность. А что и без него можно быть «*summus philosophus*», такого тезиса Академия не выставит. Для подтверждения же своих слов я приведу *три* различных примера, причем примеры эти будут взяты из той книги, где Гегель наиболее должен был бы отдать себе отчет, сосредоточиться и подумать над тем, что он писал, — именно из его учебного компедиума, озаглавленного «Энциклопедия философских наук», — книги, которую один гегельянец назвал библией гегельянцев.

Итак, там, в отделе «Физика», § 293 (второе издание 1827 г.), он говорит об удельном весе, именующемся у него удельной тяжестью, и, оспаривая положение, что вес этот зависит от различия в пористости, пользуется такого рода аргументом: «Примером *существования* специфического разнообразия веса тела служит следующее явление: железный стержень, установленный в равновесии на своей точке опоры, теряет равновесие, как только его *намагничивают*, и он

оказывается теперь более тяжелым на одном конце, чем на другом. Здесь одна часть железного стержня благодаря его намагничиванию делается тяжелее, не изменяя своего объема; таким образом, материя, масса которой не изменилась, сделалась удельно тяжелее<sup>8</sup>. — Здесь, стало быть, «*summus philosophus*» Датской Академии делает такое заключение: «Если стержень, имеющий опору в своем центре тяжести, станет потом тяжелее на одном своем конце, то он наклонится в эту сторону; но железный стержень, подвергнутый действию магнита, опускается одним своим концом, следовательно, он стал тут тяжелее». Достойная аналогия к выводу: «Все гуси имеют две ноги, у тебя две ноги, следовательно, ты — гусь». Ибо приведенный в категорическую форму гегелевский силлогизм гласит: «Все, что становится тяжелее на одной стороне, наклоняется в эту сторону; этот стержень под действием магнита наклоняется одним своим концом, следовательно, он стал здесь тяжелее». Такова силлогистика нашего «*summi philosophi*» и реформатора логики, которому, к сожалению, забыли втолковать, что «*e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur*» (из двух утвердительных посылок во второй фигуре нельзя извлечь вывода (*лат.*)) Говоря же серьезно, уже сама *врожденная* логика делает такого рода заключения невозможными для всякого здравого и правого рассудка; и именно ее отсутствие обозначается словом *недомыслие*. Нет нужды разъяснять, насколько учебник, содержащий подобного рода аргументации и толкующий о приобретении телами большей тяжести без увеличения их массы, способен направить вкривь и вкось здравый рассудок молодых людей. Вот первый образчик. Второй пример, свидетельствующий об отсутствии у «*summus philosophus*» Датской Академии обыкновенного здравого смысла, содержится в § 269 того же главного и учебного произведения в виде такой фразы: «Тяготение непосредственно противоречит закону инерции, ибо вследствие тяготения материя выйдет из самой себя и перейти к другой материи<sup>9</sup>. Как?! Не понять, что притяжение одного тела другим столь же мало противоречит закону инерции, как и передача толчка от одного тела к другому?! И в том и в другом случае существующие раньше покой или движение прекращаются либо изменяются благодаря вмешательству внешней причины, и притом так, что и при притяжении и при толчке действие и противодействие взаимно равны. И с таким нахальством расписывать подобный вздор! И это — в учебнике для студентов, которые таким путем получают и, быть может, навсегда совершенно превратное представление о первых основных понятиях естествознания, обязательных для всякого ученого! Воистину чем незаслуженнее слава, тем с большею наглостью выступает она. Кто умеет мыслить (чего не водилось за нашим «*summus philosophus*», который лишь на языке постоянно держал слово «мысль», подобно тому как на вывеске гостиниц бывают изображены князья, никогда туда не заглядывавшие), для того движение тела от толчка нисколько не понятнее, чем движение его от притяжения: в основе того и другого явления лежат неведомые нам силы природы, каковые предполагаются всяким причинным объяснением. Если поэтому говорить, что тело, привлекаемое другим телом вследствие тяготения, «само собою» к нему стремится, то надо также говорить, что тело, получившее толчок, «само собою» бежит перед телом, его толкающим, — и в обоих случаях закон инерции надо считать нарушенным. Закон инерции непосредственно вытекает из закона причинной связи, даже, собственно, представляет лишь его обратную сторону. «Всякое изменение производится какой-либо причиной», — говорит закон причинности; «где не

привходит какая-либо причина, там не наступает изменения», — говорит закон инерции. Вот почему факт, противоречащий закону инерции, непременно должен противоречить и закону причинности, т. е. тому, что достоверно a priori, и являть перед нами действие без причины, — а такого рода допущение есть ядро всякого *недомыслия*. Это второй пример.

Третий образчик только что названного врожденного свойства «*summus philosophus*» Датской Академии дает в § 298 того же шедевра. Здесь он, полемизируя против объяснения упругости порами, говорит: «Хотя абстрактно признают, что материя преходяща, а не абсолютна, но все же начинают восставать против этого положения при его применении... так что фактически материя принимается лишь как утвердительная, как *абсолютно самостоятельная, вечная*. Это заблуждение получило силу благодаря всеобщему заблуждению рассудка...<sup>10</sup>, и т. д. Какой дурак полагал когда-либо, что *материя преходяща*? И какой дурак называет противное заблуждением? Что материя *пребывает*, т. е. не возникает и не погибает, подобно всему остальному, а, неразрушимая и не возникшая, все время сохраняет свое существование, так что ее количество не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, — это априорное познание, столь же твердое и несомненное, как любая математическая истина. Мы, безусловно, не в состоянии хотя бы только представить себе возникновение и гибель материи: этого не позволяет форма нашего рассудка. Отрицать это, объявлять это заблуждением — значит, стало быть, напрямик отказываться от всякого рассудка. Это вот третий пример.

Материи можно даже с полным правом придать предикат *абсолютной*, выражающий, что ее бытие лежит всецело вне сферы причинности и не входит в бесконечную цепь причин и действий, которая охватывает и связывает одна с другой лишь ее акциденции, состояния, формы: только на эти последние, на происходящие с материей *изменения*, а не самое материю простираются закон причинности и предполагаемое им возникновение и уничтожение. Этот предикат *абсолютной* даже собственно только к материи и приложим, приобретает здесь реальность и допустимость: помимо того, это будет сказуемое, для которого совсем нет подлежащего, т. е. из воздуха схваченное, никакого реального воплощения не позволяющее понятие, просто-напросто как бы упругий мяч в руках философов-забавников. Между прочим, вышеприведенное изречение этого *Гегеля* очень наивно раскрывает, какой, собственно, старушечьей и благонамеренной философии детски предан в сердце своем столь возвышенный, гипертрансцендентный, выпренный и бездонно-глубокий философ и к каким вещам он никогда не осмеливался отнести критически.

Итак, «*summus philosophus*» Датской Академии прямо учит, что тела могут становиться тяжелее без увеличения их массы и что это, в частности, бывает с железным стержнем, подвергнутому действию магнита; далее, что тяготение противоречит закону инерции; наконец, еще, что материя преходяща. Этих трех примеров достаточно, конечно, чтобы во всей прелести показать, что за зрелище предстает нам, если приподнять плотный покров насмехающейся над всяким человеческим разумом, бессмысленной галиматьи, в которую обычно кутается наш «*summus philosophus*», важно в ней выступая и импонируя тем, кто умственно убог. Говорят: «*Ex ungue leonem*» («По лапе (узнают) льва» (*лат.*)), я же должен, *decenter* или *indecenter* (прилично или неприлично (*лат.*)), сказать: «*Ex aure asinum*» («По ушам (узнают) осла»<sup>11</sup> (*лат.*)). Впрочем, пусть теперь люди

справедливые и беспристрастные судят по предложенным здесь трем *speciminibus philosophiae Hegelianae* (примерам гегелевской философии (*лат.*)), кто, собственно, *indecenter commemoravit* (неприлично отзывается (*лат.*)): тот ли, кто подобного глашатая нелепицы без околичностей назвал шарлатаном, или тот, кто *ex cathedra academica* ((с академической кафедры *лат.*)) возвел его в «*summus philosophus*»?

Надо к тому же прибавить, что при столь богатом выборе всякого рода нелепостей, какой мы находим в произведениях этого «*summi philosophi*», я потому остановился на трех только что представленных, что здесь речь идет не о трудных, быть может, неразрешимых философских проблемах, допускающих из-за этой трудности различие во взглядах; с другой стороны, здесь не затрагиваются и какие-либо частные физические истины, предполагающие более детальные эмпирические познания; нет, дело касается априорных усмотрений, т. е. вопросов, которые всякий может решить простым размышлением. Поэтому-то превратные взгляды в подобного рода вопросах и служат решительным и бесспорным признаком совершенно необычного недомыслия, а наглое выставление таких бессмысленных положений в учебнике для студентов показывает нам, в какое бесстыдство впадает дюжинная голова, когда ее провозглашают великим умом. Вот почему не следует делать этого, какая бы цель ни имелась в виду. С тремя данными здесь *speciminibus in physicis* (примерами в физике (*лат.*)) сопоставьте место в § 98 того же шедевра, начинающееся словами «поставив, далее, рядом с силой отталкивания<sup>12</sup>, — и посмотрите, с каким безграничным высокомерием этот грешник взирает на ньютоновское всеобщее притяжение и кантовские «Метафизические начала естествознания». У кого хватит терпения, пусть прочтет еще хотя бы § 40—62, где наш «*summus philosophus*» дает запутанное изложение кантовской философии и, неспособный оценить огромные заслуги *Канта*, а к тому же слишком низко одаренный природою, чтобы радоваться столь несказанно редкому зрелищу истинно великого ума, вместо того, в высоком сознании собственного бесконечного превосходства, бросает надменный взгляд на этого трижды великого человека как на такого, подобных которому он будто бы видит сотни и в слабых, ученических опытах которого он с холодным пренебрежением, полуиронически, полусострадательно отмечает ошибки промахи в назидание своим ученикам. Сюда же принадлежит § 254. Это важничанье перед подлинными заслугами, конечно, общеизвестная уловка всех шарлатанов всякого рода и сорта; однако оно редко остается без влияния на слабые головы. Вот почему и у этого шарлатана, наряду с размазываньем бессмыслиц, главным приемом было важничанье, так что он при всяком случае надменно, брезгливо, презрительно и насмешливо взирал с высоты своих словопостроений не только на чужие философеми, но также и на всякую науку и ее метод, на все, что человеческий ум в течение веков завоевал своей проницательностью, трудом и прилежанием. И этим он на самом деле возбудил у немецкой публики высокое мнение о заключенной в его абракадабре премудрости, — ведь немцы думают:

Sie sehen stolz und unzufrieden aus.  
Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

(«У них гордый и недовольный вид: по-видимому, они из благородной семьи»<sup>13</sup>.)



Самостоятельность суждений — привилегия немногих; остальными руководят авторитет и пример. Они смотрят чужими глазами, слышат чужими ушами. Нет поэтому никакого труда думать так, как в данное время думает весь свет; но думать, как все будут думать через тридцать лет, на это способен не всякий. Таким образом, кто, приученный к «*estime sur parole*» (уважению на слово (*фр.*)), приняв в *кредит* авторитет какого-нибудь писателя, пожелает потом внушить его и другим, тот легко может попасть в положение человека, который учел фальшивый вексель: когда он предъявит его для акцептации и получит обратно с обидным протестом, это научит его в другой раз внимательнее относиться к подписи векселедателя и тех, кто поставил на векселе свой бланк. Мне пришлось бы отречься от своего искреннего убеждения, если бы я не признал, что почетный титул «*summi philosophi*», употребленный Датской Академией по отношению к этому губителю бумаги, времени и ума, объясняется главнейшим образом теми хвалебными криками, какие искусственно вызваны по его адресу в Германии, а также большим числом его сподвижников. Мне представляется поэтому целесообразным напомнить Королевской Датской Академии прекрасные слова, которыми некий действительный «*summus philosophus*», Локк (удостоившийся чести получить от *Фихте* название самого плохого из всех философов), заканчивает предпоследнюю главу своего знаменитого шедевра. В угоду отечественным читателям привожу здесь это место в переводе:

«Как ни много кричат на свете по поводу заблуждений и мнений, я должен, однако, отдать людям справедливость и заявить, что во власти заблуждений и ложных мнений находятся не столь многие, как это обычно принимают. Не то чтобы я полагал, будто они признают истину, — но на самом деле у них совсем нет никаких мнений и мыслей относительно тех учений, которыми они доставляют столько хлопот себе и другим. Ибо если бы кто-нибудь немножко поисповедовал огромное большинство всех сторонников большей части сект на свете, тот не нашел бы, чтобы сами они держались какого-либо мнения относительно вещей, из-за которых они так ужасно усердствуют; еще менее оказалось бы у него причин думать, будто мнение это усвоено ими благодаря исследованию оснований и вероятным признакам истины. Нет, они просто решили крепко придерживаться той партии, в ряды которой поставило *hu* воспитание или ныгода, и, подобно простому солдату в войске, прилагают свое мужество и рвение по указанию своих предводителей, никогда не стараясь разобраться в том деле, которое они же защищают, или даже не имея о нем никакого понятия. Если все поведение человека показывает, что он не уделяет серьезного внимания религии, с какой стати нам предполагать, что он будет ломать себе голову и надсаживаться над церковными догматами, обсуждая основания того или иного учения? С него достаточно, если он, покорный своим руководителям, всегда держит наготове руки и язык для защиты общего дела, чтобы этим зарекомендовать себя в глазах тех, кто может доставить ему положение, поддержку и протекцию в обществе, к которому он принадлежит. Так становятся люди последователями и поборниками таких мнений, в которых они никогда не были убеждены, прозелитами которых они никогда не состояли и которые даже никогда в голову к ним не заглядывали. Хотя, таким образом, нельзя сказать, чтобы число невероятных и ошибочных мнений на свете было меньше, чем кажется, несомненно, однако, что их действительно придерживается и ложно считает их за истины меньшее число людей, чем это обычно себе представляют<sup>14</sup>.

*Локк*, конечно, прав: кто хорошо платит, тот всегда найдет себе армию, хотя бы он шел на самое дурное дело в мире, риличными субсидиями можно некоторое время поддержать на высоте не только сомнительного претендента, но и сомнительного философа. *Локк*, однако, упустил здесь из виду еще целый класс приверженцев ошибочных мнений и распространителей фальшивой славы, которые именно и составляют главный обоз, gros de l'armée (главные силы армии (*фр.*)): я разумею тех, кто не претендует, например, сделаться профессором гегельянщины или заполучить иное доходное местечко, но как чистые простофили (gulls), чувствуя свое полное умственное бессилие, болтают со слов людей, умеющих им импонировать, спешат присоединиться туда, где видят сборище, и сами начинают кричать там, где слышится шум. Чтобы с этой стороны пополнить данное *Локком* объяснение во все времена повторяющегося явления, я приведу здесь одно место из моего любимого испанского писателя — отрывок, который во всяком случае доставит удовольствие читателям, так как он чрезвычайно забавен и взят из прекрасной книги, почти неизвестной в Германии. В особенности же место это должно служить зеркалом для многих наших немецких молодых и старых простаков, которые в тихом, но глубоком сознании своей умственной несостоятельности поют вслед за плутами хвалу *Гегелю* и притворяются, что в лишенных содержания или даже преисполненных бессмыслицы изречениях этого философского шарлатана находят дивную глубину премудрости. «Exempla sunt odiosa» («Примеры предосудительны» (*лат.*)); вот почему я беру этих господ лишь in abstracto, посвящая им поучение, что ничем мы так глубоко себя не унижаем по части интеллекта, как удивлением и похвалами по адресу того, что плохо. Ибо справедливо говорит Гельвеции: «Le degre d'esprit necessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degre d'esprit que nous avons» («Степень ума, необходимая, чтобы нам понравиться, является довольно точной мерой степени нашего собственного ума»<sup>15</sup> (*фр.*)). Гораздо скорее можно извинить, если некоторое время не пользуется признанием заслуга; ибо всякого рода совершенство, благодаря своей самобытности, появляется перед нами в столь новом и чуждом виде, что для того, чтобы признать его с первого взгляда, требуется не только рассудок, но и близкое знакомство с соответствующей областью; поэтому-то оно обычно находит себе позднее признание, и тем более позднее, чем к высшему разряду относится: действительные просветители человечества разделяют судьбу неподвижных звезд, свет которых лишь через много лет может попасть в пределы человеческого кругозора. Напротив, почитание плохого, фальшивого, бездарного или даже вздорного и прямо бессмысленного не допускает никакого оправдания: человек здесь раз навсегда доказывает, что он олух и, следовательно, таким до конца своих дней и останется — уму научиться нельзя. С другой стороны, я, пользуясь данным мне поводом для того, чтобы по заслугам отнестись к гегельянщине, этой чуме немецкой литературы, уверен в благодарности людей честных и понимающих, какие, быть может, еще существуют. Ибо они всецело будут разделять мнение, которое с удивительным единодушием высказывают Вольтер и Гёте в таких выражениях: «La faveur prodiguee aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progres de l'esprit que le dechainement centre les bons» («Благосклонность, растрачиваемая плохим произведениям, столь же вредит успехам ума, как и ожесточенное гонение против хороших» (*фр.*)) (письмо к герцогине дю Мэн). «Подлинный обскурантизм не в том, что мешают распространению истинного, ясного, полезного, а в том, что дают ход фальши»

(«Nachgelassene Werke», т. 9, с. 54). А в какую же эпоху можно было наблюдать столь планомерное и насильственное культивирование безусловно негодного, как в Германии за эти последние двадцать лет? Когда еще можно отметить подобный апофеоз бессмыслицы и сумасбродства? Для какого другого времени столь пророческим указанием были стихи Шиллера:

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze  
Auf der gemeinen Stirn entweiht

(«Я видел священные венцы славы оскверненными на низких лбах».).

Поэтому-то испанский отрывок, который я приведу, чтобы повеселее закончить это предисловие, так удивительно подходит к современности, что может возникнуть подозрение, не написан ли он в 1840 г. вместо 1640 г.; я заявляю, однако, что он представляет собою точный перевод из «Критикона» Валтасара Грасиана, ч. III, кризис 4, стр. 285 первого тома первого антверпенского in-quarto издания «Obras de Lorenzo Gracian», 1702<sup>16</sup>.

"... Но путеводитель и отрезвитель двух наших путешественников (Критило, отец, и Андриено, сын. «Отрезвитель» — Desengano, т. е. освобождение от обмана; это второй сын истины, первенец которой есть ненависть: *veritas odium parit* (истина родит ненависть).) нашел возможным из всех похвалить лишь одних канатчиков — за то, что они идут в обратном направлении, не так, как все.

Когда они наконец приехали, внимание их было привлечено звуками. Осмотревшись во все стороны, они увидели на обыкновенных дощатых подмостках ловкого краснобая, окруженного большим мельничным колесом публики, которую именно тут обмолачивали и обдывали.

Он крепко держал эту публику как своих пленников, прицепленных за уши, — хотя и не золотой цепью фиванца (Автор разумеет Геркулеса, о котором он (ч. II, кр. 2. с. 133<sup>17</sup>, а также в «Agudcza y arte». Disc. 19, равным образом — в «Discrete», с. 398) говорит, что с его языка исходили цепочки, привязывавшие к нему окружающих за уши. Автор смешивает, однако (введенный в заблуждение одной эмблемой у Альчиати<sup>18</sup>), Геркулеса с Меркурием, который изображался в таком виде, как бог красноречия.), а железною уздой. И вот этот молодчик с ужасающим многословием, которое в этом деле необходимо, предлагал напоказ различные диковины. «Теперь, господа, — говорил он, — я предьявлю вам крылатое чудо, которое притом же чудо по уму. Мне приятно, что я имею дело с лицами понимающими, с людьми настоящими: должно, однако, заметить, что если как-нибудь среди вас окажутся не одаренные совершенно необыкновенным умом, то им надо поскорее удалиться, потому что им не могут быть понятны высокие и тонкие вещи, какие сейчас будут происходить. Итак, внимание, господа с понятием и умом! Сейчас появится орел Юпитера, который говорит и рассуждает, как таковому подобает, шутит, как Зоил, язвит, как Аристарх<sup>19</sup>. Всякое слово, выходящее из его уст, заключает в себе какую-нибудь тайну, какую-нибудь остроумную мысль с сотней намеков на сотню вещей. Все, что он ни скажет, все это будут сентенции *самой возвышенной глубины*» (Выражение Гегеля в гегелевском издании «Jahrbucher der wissenschaftlichen Literatur». 1827. No 7. В оригинале сказано просто: «profundidades y sentencias» («глубокие мысли и высказывания»)). — «Это, без сомнения, — сказал Критило, — будет какой-нибудь богач или вельможа: ибо, будь он беден, все им сказанное было бы никуда

не годным. Хорошо, когда поешь серебряным голосом, а еще лучше — когда говоришь золотым клювом». — «Ну! — продолжал шарлатан. — Пусть-ка теперь откланяются господа, кто сам не орел по уму; ибо им тут делать теперь нечего». — «Что это? Никто не уходит? Никто не трогается с места?» Дело было в том, что никто не склонялся к пониманию, что у него нет понимания; все, напротив, считали себя очень понимающими, необычайно ценили свой ум и имели о себе высокое мнение. И вот он потянул за какую-то грубую узду, и появилось — глупейшее из животных, ибо даже и назвать-то его составляет оскорбление. «Здесь вы видите, — кричал обманщик, — орла, орла по всем блестящим качествам, по мысли и по речи. Пусть только никто не вздумает сказать противоположное, ибо в таком случае он сделает плохую честь своему уму». — «Ей-богу, — воскликнул один, — я вижу его крылья: о, как они величавы!» — «А я, — сказал другой, — могу пересчитать на них перья: ах, как они прекрасны!» — «Разве вы не видите этого?» — обратился один к своему соседу. «Я не вижу? — вскричал тот, — конечно, вижу, да и как еще ясно!» Но один правдивый и рассудительный человек сказал своему соседу: «Как честный человек, я не вижу, чтобы это был орел и чтобы у него были перья; но вон, бесспорно, четыре хромы ноги и весьма почтенный хвост». — «Тесс!.. Тесс!.. — обратился к нему на это один его приятель, — не говорите этого, вы себя совсем погубите: они вообразят, будто вы большой... et cetera. Ведь вы слышите, что говорим и делаем мы; ну и следуйте за течением». — «Клянусь всеми святыми, — сказал другой, тоже правдивый человек, — что это не только орел, но даже прямо его антипод: я говорю, что это большой... et cetera». — «Молчи, молчи! — остановил, толкая его локтем, приятель, — ты хочешь, чтобы тебя все подняли на смех? Ты не должен называть его иначе, как орлом, хотя бы ты думал совсем противное: ведь мы все так поступаем». — «Замечаете ли вы, — закричал шарлатан, — ту тонкость ума, какую он перед нами обнаруживает? Кто ее не уловит и не поймет, того должно признать лишенным всякой гениальности». Тотчас выскочил какой-то бакалавр, восклицая: «Какая прелесть! Что за великие мысли! Великолепнее нет ничего на свете! Какие изречения! Дайте мне их записать! Вечно пришлось бы жалеть, если бы из них пропала хоть йота (а после его кончины я издам свои записки)» (*Lectio spuria, uncis inclusa* (слов, помещенных в скобках, нет в оригинале).). В эту минуту чудесное животное затянуло свою раздирающую уши песнь, которая может сбить с толку целое собрание магистрата, и сопровождало ее таким потоком непристойностей, что все стояли ошеломленные, смотря друг на друга. «Глядите, глядите, разумные люди (Надо писать по-немецки «gescheut», а не «gescheit»; в основе этимологии этого слова лежит мысль, которую очень удачно выразил *Шамфор* в словах: «L'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la cramte des homines» («В Писании сказано, что началом премудрости был страх Божий, я же думаю, что это страх перед людьми»)<sup>20</sup>), — поспешно закричал хитрый плут, — глядите и становитесь на цыпочки! Это я называю говорить! Существует ли другой такой Аполлон, как этот? Как полагаете вы о тонкости его мыслей, о красноречии его языка? Есть ли на свете более великий ум?» Окружающие взирали друг на друга, но никто не осмелился заикнуться и высказать, что он думает и в чем именно дело, — из боязни, чтобы его только не сочли за дурака: напротив, все в один голос разразились похвалами и одобрениями. «Ах, — воскликнула смешная болтуня, — этот клюв совсем меня пленил: я готова была бы слушать его целый день». — «А



меня пусть возьмет дьявол, — сказал потихоньку один разумник, — если это не осел и таким везде не останется: однако я остерегусь высказать это». — «Честное слово, — сказал другой, — это была, конечно, не речь, а ослиный крик, но горе тому, кто захочет сказать что-либо подобное! Так уж теперь ведется на свете: крот сходит за рысь, лягушка за канарейку, курица за льва, сверчок за щегла, осел за орла. Какая же мне нужда идти наперекор? Свои мысли я храню про себя, говорю же при этом, как все, и оставьте меня в покое! В этом вся суть».

*Критило* пришел в крайнее негодование, будучи свидетелем такой пошлости — с одной, и такого лукавства — с другой стороны. «Неужели глупость может до такой степени овладеть головами?» — думал он. Но наглый фанфарон смеялся над всеми под прикрытием своего большого носа и, обращаясь, как в комедии, в сторону, с торжеством говорил самому себе: «Каково мы их всех дурачим? Мог ли быть такой успех даже у сводни?» И он снова угощал их сотнями несуразностей, опять восклицая: «Пусть только никто не говорит, будто это не так, иначе он выдаст себе патент на дурака». И это только все больше усиливало низко угодливое одобрение публики; уже и *Андренио* поступал подобно прочим. Но *Критило*, которому уже стало не вмоготу, ютов был лопнуть. Он обратился к своему смолкнувшему отрезвителю со словами: «До каких пор этот человек будет злоупотреблять нашим терпением и доколе будешь ты молчать? Ведь бесстыдство и наглость переходят все границы!» Тот возразил: «Имей немножко терпения, дай сказать свое слово времени

— оно непременно принесет с собой истину, как это всегда бывает. Подожди только, чтобы чудовище обратилось к нам своей задней частью, и ты услышишь тогда, как его будут проклинять те самые, кто теперь им восхищается». И это как раз случилось, когда обманщик вновь завел свой дифтонг об орле и осле (столь вымышленный относительно первого и столь справедливый относительно второго). В то же мгновение там и сям стали раздаваться откровенные голоса. «Честное слово, — сказал один, — а ведь это был совсем не гений, а осел». — «Что за дураки мы были!» — вскричал другой, — и таким образом они взаимно ободряли друг друга, пока не пришли к такому заключению: «Видан ли был когда-либо подобный обман? Ведь на самом деле он не сказал ни одного слова, в котором была бы доля правды, а мы ему рукоплескали. Словом, это был осел, а мы стоим того, чтобы нас навьючили».

Но в это самое время шарлатан выступил снова, обещая другое и пущее чудо. «Теперь вот, — сказал он, — я действительно предложу вам не более и не менее как знаменитого великана, рядом с которым *Энцелад и Тифей*<sup>21</sup> не смели бы и показаться. Я должен, однако, вместе с тем предупредить, что кто будет звать его «исполин», тот этим создаст свое благополучие, ибо тому он доставит большие почести, осыплет богатствами, снабдит тысячами, даже десятками тысяч пиастров дохода, а сверх того — чинами, должностями и местами. Напротив, горе тому, кто не признает в нем великана: тот не только не получит никаких знаков милости, но его постигнет даже громовая кара. Взирайте, весь мир! Вот он идет, вот он показывается — о, как он высок!» Поднялась занавеска, и появился человек, который скрылся бы из глаз, если бы стал на колодезное коромысло, — величиною как от локтя до кисти, — ничтожество, пигмей во всех отношениях, по своему существу и манерам. «Но что же вы делаете? Почему вы не кричите? Почему вы не аплодируете? Поднимайте ваш голос, ораторы! Пойте, поэты! Пишите, гении! Да будет вашим кличем: знаменитый, необыкновенный, великий

человек!» Все стояли в оцепенении и спрашивали глазами друг друга: «Что же тут исполинского? В чем же тут сказывается герой?» Но уже толпа льстецов начала все громче и громче кричать: «Да, да! Исполин, исполин! Первый человек на свете! Какой великий государь был тот-то! Какой храбрый полководец тот-то! Какой отличный министр тот-то и тот-то!» Тотчас посыпался на них дождь дублонов. Тут-то пошли писать авторы! — и не историю уже, а панегирики. Поэты, даже сам *Педро Матео* (Он воспел Генриха IV; см.: «Критикой», ч. III, кризис 12, с. 376<sup>22</sup>), стали грызть себе ногти, чтобы не упустить кусок хлеба. И никого там не оказалось, кто бы решился сказать противное. Нет, все наперебой кричали: «Исполин! Великий, величайший из всех исполинов!» Ибо каждый надеялся получить чин, доходное место. Про себя и в глубине души они, конечно, говорили: «Здорово же я лгу! Он еще не успел вырасти, он — карлик. Но что же мне делать? Попробуй скажи, что думаешь, — тогда и увидишь, что из этого для тебя выйдет. Поступая же, как теперь, я имею на что одеться, пить и есть и могу блеснуть, стану великим человеком. Пусть поэтому он будет, чем угодно; вопреки всему на свете, пусть будет исполином». *Андренио* начал следовать за течением и тоже кричал: «Исполин, исполин, огромный исполин!» И в то же мгновение на него посыпались подарки и дублоны; он воскликнул тогда: «Вот, вот в чем житейская мудрость!» Но *Критило* стоял, готовый прийти в исступление. «Я тресну, если не буду говорить», — сказал он. «Молчи, — возразил отрезвитель. — и не навлекай на себя гибели. Подожди немного, когда этот исполин повернется к нам спиной, и ты увидишь, как обстоит дело». Так и случилось: едва тот сыграл свою роль исполина и удалился в гардероб саванов, как все стали говорить: «Что, однако, за простофили мы были! Ведь это был не исполин, а пигмей, в котором не было ничего и который был совершенное ничто», — и они спрашивали друг друга, как только это могло случиться. Критило же сказал: «Какая, однако, разница, говорят ли о человеке при его жизни или же после его смерти! Как отсутствие изменяет речь! Велико же расстояние между тем, что над нашими головами, и тем, что под нашими ногами!"

Но обманы нашего нового *Синона*<sup>23</sup> этим еще не кончились. Теперь он ударился в противоположную сторону и достал выдающихся людей, подлинных исполинов, которых он выдавал за карликов, за людей никуда не годных, ничтожных, даже менее чем ничтожных: и этому все поддакивали, за это тем и пришлось сойти, причем люди, способные к суждению и критике, не смогли и рта разинуть. Он вывел даже феникса, сказав, что это жук. Все согласились, что это правильно: с такой аттестацией феникс и должен был остаться».

Все это — из Грасиана, и все это — насчет «*summo philosopho*», насаждать почтение к которому Датская Академия вполне серьезно считает своею обязанностью: этим она дала мне повод за сделанное поучение отблагодарить ее контрпоучением.

Я должен еще заметить, что предлагаемые два конкурсных сочинения были бы выпущены в свете на полгода ранее, если бы я не пребывал в твердой уверенности, что Королевская Датская Академия, как это подобает и как поступают все академии, сообщит о результате конкурса в том же самом издании, где она печатает для заграницы предлагаемые ею темы (в данном случае это — «*Hallesche Literaturzeitung*»). Этого она, однако, не делает, так что приходится добывать ее приговор из Копенгагена, а это тем труднее, что в конкурсной теме не указывается даже и срок, когда приговор этот воспоследует. Таким образом, я обратился к

этому пути на шесть месяцев позже, чем следовало (Впрочем, Академия опубликовала все-таки свой приговор впоследствии, т. е. после появления предлагаемой этики и этой моей отповеди. Именно: она поместила его в объявлениях «Halleschen Literaturzeitung» (ноябрь 1840, No 59), а также в объявлениях «Ienaischen Literaturzeitung» за тот же месяц; таким образом, в ноябре опубликовано было то, что решили в январе.).

Франкфурт-на-М., сентябрь 1840 г.

## ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

В оба конкурсные сочинения внесены в этом втором издании довольно значительные добавления, которые по большей части невелики по объему, но вставлены во многих местах и должны способствовать основательному уразумению целого. О них нельзя судить по числу страниц — благодаря большему формату настоящего издания. Кроме того, они были бы еще многочисленнее, если бы неизвестность, доживу ли я до этого второго издания, не вынудила меня за это время пока что последовательно вставлять относящиеся сюда мысли, где только я мог, именно — частью во втором томе моего главного произведения, гл. 47, а частью в «Парергах и паралипоменах», т. 2, гл. 8.

Итак, отвергнутый Датской Академией и удостоенный лишь публичного выговора трактат об основе морали появляется здесь, спустя двадцать лет, во втором издании. Нужные разъяснения относительно приговора Академии даны мною уже в первом предисловии, где прежде всего доказано, что в приговоре этом Академия отрицает, будто она спрашивала то, что она спрашивала действительно, и, напротив, утверждает, будто она спрашивала то, чего она совсем не спрашивала, — и это разобрано мною настолько ясно, подробно и основательно, что ее не сможет обелить никакой крючкотворец на свете. Относительно же значения этого факта мне уже нет нужды здесь говорить. По поводу поведения Академии вообще я могу теперь, имея двадцатилетний период времени для самого хладнокровного обсуждения, добавить еще следующее.

Если бы целью академий было по возможности подавлять истину, посильно душить ум и талант и рьяно поддерживать славу пустозвонов и шарлатанов, то наша Датская Академия на сей раз превосходно оправдала бы такое назначение. А так как я не могу предложить к ее услугам требуемого от меня почтения перед пустозвонами и шарлатанами, которые подкупленными панегиристами и одураченными простаками провозглашены за великих мыслителей, то я дам взамен господам членам Датской Академии один полезный совет. Если господа эти хотят предлагать конкурсные темы, они должны сначала запастись способностью суждения, насколько, по крайней мере, она нужна в домашнем хозяйстве, хоть бы для того только, чтобы в случае нужды все-таки уметь отличить овес от мякины. Ибо кроме того, что отсутствие такого умения совсем скверно аттестовано в *secunda Petri* («*Dialectices Petri Rami*» *pars secunda, quae est «De iudicio»*). (Во второй части "Диалектики" Петра Рамуса под названием "О суждении" <sup>1</sup>.), можно попасть впросак. Именно: за судом Мидаса следует участь Мидаса, притом неизбежно. Ничто не может спасти от нее — не помогут никакие глубокомысленные лица и важные мины. И все выйдет на свет Божий. Какие густые парики ни надевайте, все же отыщутся нескромные брадобреи и болтливый тростник, — в наше время даже не дают себе труда предварительно вырыть для

этого ямку в земле. А ко всему этому присоединяется еще детская самоуверенность, с какой мне делают публичный выговор и печатают его в немецких литературных изданиях, выговор за то, что я не был настолько простофилей, чтобы развесить уши перед затянутым преданными министерскими креатурами и долго распевавшимся безмозглою литературною чернью хвалебным гимном и под его влиянием, вместе с Датской Академией, считать за «*summi philosophi*» простых фигляров, которые никогда не искали истины, а всегда заботились лишь о собственной выгоде. Неужели же этим академикам не пришлось даже в голову задать себе сначала вопрос, имеют ли они хотя бы только тень права делать мне публичные выговоры за мои воззрения? Разве они совершенно оставлены всеми богами, что им не пришла на ум подобная мысль? Теперь обнаруживаются последствия: явилась Немезида, шумит уже тростник! Вопреки многолетнему совокупному противодействию всех профессоров философии я проложил наконец себе дорогу, и у ученой публики все больше открываются глаза на «*summi philosophi*» наших академиков: если их и поддерживают еще чуточку своими слабыми силами жалкие профессора философии, которые давно скомпрометированы связью с ними и к тому же нуждаются в них как в материале для лекций, — они все-таки очень сильно пали в общественном мнении, а особенно Гегель быстрыми шагами идет навстречу презрению, ожидающему его у потомства. Мнение о нем за эти двадцать лет уже на три четверти приблизилось к тому исходу, каким заканчивается сообщенная в первом предисловии аллегория Грасиана, и в несколько лет совершенно его достигнет, чтобы всецело совпасть с суждением, которое двадцать лет назад причинило Датской Академии «*tarn justam et gravem cffensionem*» («справедливое и сильное негодование» (*лат.*)). Поэтому, чтобы не остаться в долгу за ее выговор, я посвящаю в альбом Датской Академии гётевское стихотворение:

Das Schlechte kannst du immer loben, Du hast dafiir sogleich den Lohn! — In deinem Pfuhle schwimmst du oben Und *hist tier Pfuscher Schulzpafron* Das Gute schelten? Magst's probieren! Es geht, wenn du dich frech erkiihnst: Doch treten, wenn's die Menschen spiiren, Sie dich in Quark, wie du's verdienst (Плохое ты можешь всегда хвалить ты тотчас получишь за это награду! В своей луже ты плаваешь сверху и *состоишь патроном пачкунов*. Хорошее бранить? Попробуй! Это удастся, если ты обнаружишь достаточную наглость: но если люди разгадают, в чем дело, они втопчут тебя в грязь, как ты того заслуживаешь<sup>2</sup> (*нем.*)).

То, что наши немецкие профессора философии не сочли содержание предлагаемых конкурсных этических сочинений достойным внимания, не говоря уже о признании, это уже получило себе надлежащую оценку в моем трактате о законе основания, с. 47—49 второго издания, да и помимо того само собою понятно. С какой стати высокие умы этого рода станут прислушиваться к тому, что говорят людишки, подобные мне! — людишки, на которых они в своих сочинениях, самое большее, мимоходом и сверху вниз бросают взор пренебрежения и порицания. Нет, то, что мною написано, их не касается: они остаются при своей свободе воли и своем нравственном законе, — хотя бы доводы против этого были столь же многочисленны, как ягоды ежевики. Ибо все это относится к обязательному символу веры, и им известно, для чего они существуют: они существуют «*in majorem Dei gloriam*» («в великую хвалу Богу» (*лат.*)) и все заслуживают стать членами Королевской Датской Академии.



Франкфурт-на-М., в августе 1860 г.

---

## КОНКУРСНОЕ СОЧИНЕНИЕ

НА ТЕМУ

## О СВОБОДЕ ВОЛИ,

увенчанное

*Норвежской Королевской Академией Наук  
в Дронтенгейме  
26 января 1839 г.*

Д е в и з:

La liberté est un mystère.  
(Свобода есть тайна<sup>1</sup>.)

---

Предложенная Королевской Академией тема гласит: «Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?»

В переводе: «Можно ли свободу человеческой воли доказать из самосознания?»

### I

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ

По отношению к столь важному, серьезному и трудному вопросу, совпадающему в своих существенных чертах с главной проблемой всей философии среднего и нового времени, уместна, конечно, большая точность, и потому мы начнем с анализа содержащихся в теме главных понятий.

1) Что называется свободой?

Понятие «свобода» при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех; эти последние, напротив, выражая силу, должны представлять собою нечто положительное. Соответственно возможным свойствам помех понятие это имеет три весьма различных подвида — свобода физическая, интеллектуальная и моральная.

а) *Физическая свобода* есть отсутствие всякого

рода *материальных* препятствий. Вот почему мы говорим: свободное небо, свободный вид, вольный воздух, свободное поле, свободное место, свободная (не связанная химически) теплота, свободное электричество, свободный бег реки, когда ее не сдерживают более горы или шлюзы, и т. д. Даже выражения «свободная квартира», «свободный стол», «свободная пресса», «свободное от почтовых расходов письмо» обозначают отсутствие обременительных условий, с какими обычно сопряжено пользование перечисленными вещами. Всего же чаще в нашем мышлении понятие свободы служит предикатом животных существ, особенность которых — то, что движения их исходят от *их* воли, произвольны и потому именуются *свободными* — в тех случаях, когда нет материальных препятствий, делающих эти движения невозможными. А так как препятствия эти бывают очень разнородны, наталкивается же на них всегда *воля*, то ради простоты понятие «свобода» предпочитают брать с положительной стороны и разумеют под ним все то, что движется исключительно своею волей или поступает только по своей воле, — и такое обращение понятия, в сущности, несколько не меняет дела. Таким образом, в этом *физическом* значении понятия свободы животные и люди тогда называются *свободными*, когда их действия не сдерживаются ни узами, ни тюрьмою, ни параличом, т. е. вообще никакими *физическими*, *материальными* препятствиями, но совершаются в соответствии с их *волею*.

Это *физическое* значение понятия свободы, в особенности, в качестве предиката животных существ есть его исконное, непосредственное и потому самое частое значение, и в нем именно поэтому оно, понятие, и не подлежит никакому сомнению либо возражению, и реальность его во всякое время может найти себе удостоверение в опыте. Ибо коль скоро животное существо действует только по своей *воле*, оно в этом значении свободно, — причем совсем не принимаются в расчет влияния, какие, быть может, руководят самой его волей. Ибо в этом своем первоначальном, непосредственном и потому общепринятом значении слова понятие касается лишь внешней *возможности*, т. е. именно отсутствия *физических* помех для поступков данного существа. Потому и говорят: свободна птица в воздухе, зверь в лесу; свободно дитя природы; только свободный счастлив. И народ называют свободным, понимая под этим, что он управляется только по законам, которые он сам же себе дал, ибо в этом случае он всюду соблюдает лишь свою собственную волю. Таким образом, политическую свободу надо отнести к физической.

Но лишь только мы, оставив эту *физическую* свободу, обращаемся к рассмотрению двух других ее видов, нам приходится иметь дело уже не с общепринятым, а с *философским* значением этого понятия, и тут, как известно, открываются многие трудности. Здесь перед нами два совершенно различных вида свободы — свобода интеллектуальная и свобода моральная.

б) *Интеллектуальная свобода*, το εὐνοῦσιον καὶ ἀνοῦσιον κατὰ διανοίαν (относящаяся к произвольной и непроизвольной мыслительной способности (*греч.*)) у Аристотеля<sup>2</sup>, рассматривается нами только ради полноты в подразделении понятия; я позволю себе поэтому отложить ее разбор до самого конца этого трактата, когда уже будут разъяснены нужные для этой цели понятия, так что можно будет изложить дело в кратких словах. В подразделении же интеллектуальная свобода, находящаяся в ближайшем родстве с физической, должна была занять место рядом с этой последней.

в) итак, я обращаюсь прямо к третьему виду, к *моральной свободе*, которая,

собственно, и есть та *liberum arbitrium* (свобода воли (*лат.*)), о какой говорится в теме Королевской Академии.

Понятие моральной свободы связано с понятием свободы физической с той стороны, которая проясняет нам его гораздо более позднее происхождение. Физическая свобода, как сказано, имеет отношение лишь к материальным препятствиям: отсутствие последних равносильно ее наличности. Но вот замечено было, что в иных случаях человек, не встречая помех в материальных обстоятельствах, удерживается от поступков простыми мотивами вроде угроз, обещаний, опасности и т. п. — поступков, которые в противном случае он наверняка совершил бы по указанию своей воли. Таким образом возник вопрос: можно ли считать этого человека еще *свободным*? или действительно ли сильный противоположный мотив может точно так же останавливать и делать невозможным согласный с первоначальной волей поступок, как и физическое препятствие? Ответить на это здравому смыслу было нетрудно, — именно, мотив никогда не может действовать так, как физическое препятствие: в то время как последнее сплошь и рядом превышает всякие человеческие телесные силы, мотив никогда сам по себе не может быть неопределенным, никогда не обладает абсолютной властью, но всегда может быть превзойден каким-нибудь *более сильным противоположным мотивом*, если только таковой найдется и человек в данном индивидуальном случае окажется доступным для его воздействия. Ведь и в самом деле, мы часто видим, что даже обычно наиболее сильный из всех мотивов, сохранение своей жизни, все же побеждается другими мотивами, например, при самоубийстве и пожертвовании жизнью ради других, ради мнений и ради разного рода интересов; наоборот, люди иной раз переносят какие угодно изощренные мученья и пытки при одной мысли, что иначе они потеряют жизнь. Но если отсюда и явствует, что с мотивами не связано никакого чисто объективного и абсолютного принуждения, то все-таки за ними можно было признать принудительность субъективную и относительную — именно для данного заинтересованного лица, — что в итоге дает одно и то же. Оставался, таким образом, вопрос: свободна ли самая воля? Здесь, стало быть, понятие свободы, которое до тех пор мыслилось лишь по отношению к *возможности*, было уже применено к *хотению*, и возникла проблема, *свободно* ли само хотение. Но при ближайшем рассмотрении первоначальное, чисто эмпирическое и потому общепринятое понятие о свободе оказывается неспособным войти в эту связь с *хотением*. Ибо в понятии этом «*свободный*» обозначает «соответствующий собственной воле»; коль скоро, следовательно, спрашивают, свободна ли сама воля, то это, значит, спрашивают, соответствует ли воля себе самой; хотя это само собою разумеется, однако это ничего нам и не говорит. Эмпирическое понятие свободы выражает следующее: «я свободен, если могу *делать то, что я хочу*», — причем слова «что я хочу» уже решают вопрос о свободе. Но теперь мы спрашиваем о свободе самого хотения, так что вопрос этот должен принять такой вид: «Можешь ли ты также хотеть того, что ты хочешь?» — выходит так, как будто бы данное хотение зависело еще и от какого-то другого, за ним скрывающегося хотения. И положим, что на этот вопрос дан утвердительный ответ, — тогда тотчас возникает опять вопрос: «можешь ли ты также хотеть, чего ты хочешь хотеть?» — и таким образом пришлось бы подниматься все выше и выше в бесконечность, причем одно хотение мы всегда мыслили бы в зависимости от другого, более раннего или глубже лежащего,

тщетно стремясь таким путем достигнуть наконец хотения, которое пришлось бы мыслить и признать уже за совершенно ни от чего не зависящее. Если же мы захотим принять таковое, мы с таким же удобством могли бы взять для этого первое, как и произвольно выбранное последнее, а в таком случае вопрос свелся бы просто-напросто к следующему: «Можешь ли ты хотеть?» Но устанавливается ли свобода воли простым утвердительным ответом на этот вопрос — вот что желательно бы знать и что остается не решенным. Таким образом, первоначальное, эмпирическое, из практической области заимствованное понятие свободы отказывается войти в прямую связь с понятием воли. А чтобы понятие свободы все-таки могло найти себе применение к воле, пришлось поэтому видоизменить его в том смысле, что ему было придано более абстрактное значение. Это произошло так: в понятии *свободы* стали мыслить лишь вообще отсутствие всякой *необходимости*. При этом понятие получает *отрицательный* характер, какой я признал за ним в самом начале. Прежде всего поэтому надлежит разобрать понятие *необходимости* как *положительное* понятие, дающее смысл нашему *отрицательному* понятию свободы.

Итак, мы спрашиваем: что называется *необходимым*? Обычное объяснение: «Необходимо то, противоположность чего невозможна или что не может быть иным», — есть объяснение чисто словесное, описание понятия, ничего не дающее для уразумения дела. В качестве же реального истолкования я предлагаю такое положение: *необходимо то, что следует из данного достаточного основания*, — положение, которое, подобно всякому настоящему определению, может быть также перевернуто наоборот. И смотря по тому, будет ли это достаточное основание логическим, математическим или физическим, называемым причиною, и *необходимость* бывает логической (как необходимость заключения, когда даны посылки), математической (например, равенство сторон треугольника при равенстве его, углов) либо физической, реальной (как наступление действия, коль скоро имеется причина); но всегда она с одинаковой строгостью присуща следствию, если дано основание. Поскольку мы понимаем что-либо как следствие из данного основания, постольку лишь усматриваем мы его необходимость, и наоборот, коль скоро мы признаем что-либо за следствие достаточного основания, для нас становится ясным, что оно необходимо: ибо все основания обладают принудительностью. Это реальное объяснение оказывается настолько адекватным и исчерпывающим, что необходимость и следствие из данного достаточного основания — понятия синонимические, т. е. везде на место одного можно поставить другое (Разбор понятия необходимости в моем трактате «О законе основания», второе издание, § 49.). Таким образом, отсутствие необходимости будет тождественно с отсутствием определяющего достаточного основания. Однако в качестве противоположности *необходимому* мыслится *случайное*, которое не идет вразрез с необходимостью. Именно, всякая случайность бывает лишь *относительной*. Ибо в реальном мире, где только и встречается случайное, всякое событие *необходимо* лишь по отношению к своей причине: по отношению же ко всему остальному, с чем оно может оказаться связанным в пространстве и времени, оно будет *случайным*. Но если так, свобода, отличительным признаком которой является отсутствие необходимости, должна была бы быть безусловной независимостью от всякой причины, а потому определяться как *абсолютно*



*случайное*: в высшей степени проблематичное понятие, за мыслимость которого я не ручаюсь, которое, однако, странным образом совпадает с понятием *свободы*. Во всяком случае, за свободным остается значение ни в каком отношении не необходимого, иными словами — ни от какого основания не зависящего. Понятие это, стало быть, в применении к воле человеческой выражало бы, что какая-либо индивидуальная воля в своих проявлениях (волевых актах) не определяется причинами либо вообще достаточными основаниями: в противном случае, так как следствие из данного основания (какого бы рода это основание ни было) всегда бывает необходимым, ее акты были бы не свободны, а необходимы. На этом основано кантовское определение, по которому свобода есть способность *самостоятельно* начинать ряд изменений. Ибо это «самостоятельно», приведенное к своему истинному смыслу, означает «без предшествующей причины», а это тождественно с отсутствием «необходимости». Таким образом, хотя приведенное кантовское определение дает понятию свободы такой вид, как если бы оно было положительным, однако при ближайшем рассмотрении перед нами опять выступает его отрицательный характер. Свободной, следовательно, будет такая воля, которая не определяется основаниями, а так как все, определяющее что-либо, должно быть основанием, для реальных вещей — реальным основанием, т. е. причиной, то она и будет лишена всякого определения: иными словами, ее отдельные проявления (волевые акты) безусловно и вполне независимо будут вытекать из нее самой, не порожаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами, а стало быть, также и не подчиненные никаким правилам. С этим понятием у нас прекращается ясное мышление по той причине, что закон основания, во всех своих значениях, есть существенная форма всей нашей познавательной способности, здесь же от него приходится отказаться. Однако и для этого понятия имеется свой *terminus technicus* (технический термин(*лат*)): это *liberum arbitrium indifferentiae* (безразличная свобода воли (*лат*)). Это, впрочем, единственное ясно определенное, прочное и *глубокое* понятие о том, что называется свободой воли: вот почему нельзя от него удаляться, не впадая в шаткие, туманные объяснения, за которыми скрывается нерешительная двойственность, как, например, если бы стали говорить об основаниях, не порождающих с необходимостью своих следствий. Всякое следствие из какого-нибудь основания необходимо, и всякая необходимость есть следствие из какого-нибудь основания. Если принять такую *liberum arbitrium indifferentiae*, то ближайшим, само это понятие характеризующим следствием, которое поэтому надо установить в качестве его отличительного признака, явится то, что для одаренного этой *arbitrio* человеческого индивидуума, при данных, вполне индивидуально и во всей полноте определенных внешних обстоятельствах одинаково возможны два диаметрально друг другу противоположных поступка.

## 2) Что называется самосознанием?

Ответ: сознание *собственного я* в противоположность сознанию *других* вещей, которое есть познавательная способность. Правда, эта последняя, еще прежде чем в ней явятся эти другие вещи, содержит известные формы, определяющие способ их появления, которые служат поэтому условиями для возможности их объективного бытия, т. е. их бытия в качестве объектов для нас: таковы, как известно, время, пространство, причинность. Но хотя эти формы познания заложены в нас самих, они все-таки имеют ту лишь цель, чтобы у нас могло

образоваться сознание *других вещей* как таковых и непременно в отношении к этим вещам: вот почему, хотя формы эти и содержатся в нас, однако мы должны смотреть на них не как на принадлежащие к *самосознанию*, а, напротив, как на обуславливающие *сознание других вещей*, т. е. объективное сознание.

Далее, несмотря на двусмысленность употребленного в теме слова «conscientia» (сознание, совесть (*лат.*)), я остерегусь отнести к самосознанию моральные побуждения человека, известные под именем совести, а также практического разума, с его, по учению Канта, категорическими императивами; с одной стороны, побуждения эти образуются лишь в результате опыта и рефлексии, т. е. в результате сознания других вещей, с другой — еще не проведено резкой и бесспорной границы между тем, что в них является исконной и подлинной принадлежностью человеческой природы, и тем, что добавляется нравственным и религиозным воспитанием. К тому же намерение Королевской Академии не может, конечно, заключаться в том, чтобы, причислив совесть к самосознанию, перенести вопрос на почву морали и тем дать повод для повторения кантовского нравственного доказательства, вернее, постулата свободы из a priori создаваемого морального закона, с помощью умозаключения: «Ты можешь, так как ты должен».

Из сказанного ясно, что во всем вообще нашем сознании гораздо значительнейшая часть принадлежит не *самосознанию*, а *сознанию других вещей*, или познавательной способности. Эта последняя всеми своими силами направлена вовне и служит ареною (с более же глубокой точки зрения, необходимым условием) для реального внешнего мира, по отношению к которому она прежде всего действует как наглядно представляющая, а затем, как бы перемалывая добытые этим путем данные, перерабатывает их в понятия: бесконечные, с помощью слов осуществляемые комбинации понятий и составляют *мышление*. Таким образом, *самосознанием* будет то только, что останется за вычетом этой далеко значительнейшей части всего нашего сознания. Уже отсюда видно, что область его не может быть велика, так что если действительно в ней должны лежать искомые данные для доказательства свободы воли, то мы вправе надеяться, что они не ускользнут от нашего внимания. В качестве органа самосознания указывали также на *внутреннее чувство* (Оно встречается уже у Цицерона в виде «tactus interior» [«внутреннего чувства»] («Академические вопросы», 4, 7). Яснее у Августина («О свободном произволении», 2, 3). Затем у Декарта («Начала философии», 4, 190), а в совершенно законченной форме — у Локка.), которое, однако, надо понимать более в фигуральном, нежели в прямом, смысле, ибо самосознание имеет непосредственный характер. Как бы то ни было, ближайшим нашим вопросом будет: что же содержится в самосознании? — или: в какой форме человек непосредственно сознает свое собственное «я»? Ответ: непременно как нечто *волящее*. Всякий при наблюдении собственного самосознания скоро заметит, что предметом последнего во всех случаях бывает собственное хотение. Но под этим, конечно, надо понимать не одни только окончательные, тотчас же в дело переходящие волевые акты и формальные решения вместе с вытекающими из них поступками; кто только способен улавливать сущность, несмотря на различные видоизменения степени и рода, тот не замедлит отнести к проявлениям воли также всякое вожелание, стремление, желание, потребность, тоску, надежду, любовь, радость, ликование и т. п., равно как нежелание или неохоту, всякое отвращение, уклонение, боязнь, гнев, ненависть, печаль, страдание, словом, все

аффекты и страсти. Ибо все эти аффекты и страсти суть лишь более или менее слабые либо сильные, то энергичные и бурные, то тихие движения встретившей преграду либо получившей простор, удовлетворенной либо не удовлетворенной собственной воли, и все они многообразными путями имеют отношение к достижению или неполучению желаемого и к претерпению либо отклонению того, что ненавистно; но, таким образом, это несомненные состояния той же воли, которая действует в решениях и поступках (Замечательно, что такое понимание дела вполне обнаруживается уже у отца церкви *Августина*, тогда как оно отсутствует у столь многих новейших авторов с их пресловутой «способностью чувствования». Именно в «О граде Божием», кн. XIV, гл. 6, Августин говорит об «*affectionibus animi*» [«аффектах души»], который он в предыдущей книге распределил по четырем категориям: «*cupiditas*», «*timor*», «*laetitia*», «*tristitia*» [вожделение, страх, радость, печаль] — и замечает: «*Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?*» [«Именно в них во всех пребывает воля, более того, все они суть не что иное, как побуждения воли: ибо чем могут быть вожделение и радость, как не волей одобрять то, чего мы хотим? И чем могут быть страх и печаль, как не волей не одобрять того, чего мы не хотим?»]). Сюда именно относится даже и то, что называют чувством удовольствия или неудовольствия; правда, состояния эти имеются в большом разнообразии степеней и видов, но их все-таки всегда можно свести к состояниям вожделения либо отвращения, т. е. к самой воле, сознающей самое себя как удовлетворенную или неудовлетворенную, встретившую себе препятствие или освободившуюся. Это относится даже и к телесным, приятным или болезненным и всем другим перечисленным ощущениям, лежащим между этими двумя категориями, ибо сущность всех этих состояний заключается в том, что они непосредственно вступают в сознание как нечто сообразное с волей либо ей противное. Да и собственное свое тело, строго говоря, мы сознаем непосредственно лишь как вовне действующий орган воли и носитель восприимчивости к приятным и болезненным ощущениям, которые, однако, сами, согласно только что сказанному, вводятся к совершенно непосредственным состояниям воли, ей соответственным либо противным. Впрочем, относить ли сюда эти простые чувства. удовольствия и неудовольствия или нет, во всяком случае, мы находим, что все эти движения воли, вся эта смена хотения и нехотения, которая в своих непрестанных приливах и отливах составляет единственный объект самосознания или, если угодно, внутреннего чувства, — это все находится в непременной и всеми признаваемой связи с тем, что воспринято и познано во внешнем мире. А это последнее, как сказано, не лежит уже в области непосредственного *самосознания*, на границе которого, стало быть, где оно сталкивается с областью *сознания других вещей*, мы оказываемся всякий раз, коль скоро приходим в соприкосновение с внешним миром. Но воспринятые во внешнем мире объекты являются материалом и поводом для всех названных движений и актов воли. И это нельзя толковать как *petitio principii* (предвосхищение основания доказательства (*лат.*)), ибо никто не может оспаривать, что *in rem* наше всегда имеет своим предметом внешние вещи, на которые оно направлено, около которых оно вращается и которые, по крайней мере, дают ему толчок в качестве мотивов, — в противном случае пришлось бы признавать только вполне от внешнего мира замкнутую и в темной

глубине самосознания заключенную волю. Проблематичной для нас остается в настоящее время еще только необходимость, с какой волевые акты определяются этими во внешнем мире лежащими вещами.

Итак, оказывается, самосознание очень сильно, собственно даже исключительно занято *волею*. Теперь надо решить, находит ли оно в этом своем единственном материале данные, из которых вытекала бы *свобода* этой именно воли в вышеизложенном, да и единственно ясном и определенном смысле слова: вот та цель, к какой мы отселе хотим прямо направить свой путь, после того как до сих пор мы, хотя и лавируя, все-таки уже заметно к ней приблизились.

## II

### ВОЛЯ ПЕРЕД САМОСОЗНАНИЕМ

Когда человек *хочет*, он всегда хочет чего-нибудь: его волевой акт неизменно направлен на какой-либо предмет и может быть мыслим лишь по отношению к какому-нибудь такому предмету. Что же значит «хотеть чего-нибудь»? Это значит: волевой акт, сам представляющий собою прежде всего лишь предмет самосознания, возникает по поводу чего-либо, принадлежащего к сознанию *других вещей*, т. е. являющегося объектом познавательной способности, объектом, который в этом качестве носит название *мотива* и в то же время дает содержание для волевого акта; последний на него направлен, т. е. имеет целью какое-либо его изменение, следовательно, реагирует на него,— в такой *реакции* и заключается вся сущность этого акта. Уже отсюда ясно, что он не может наступить без какого-либо подобного мотива, так как в противном случае ему не доставало бы как повода, так и содержания. Но возникает вопрос: раз имеется такой объект для познавательной способности, *должен* ли также явиться и данный волевой акт, или же он может не наступить, так что или совершенно не будет никакого волевого акта, или получится совсем иной, пожалуй, даже противоположный,— иными словами, может ли упомянутая реакция отсутствовать или, при вполне одинаковых обстоятельствах, оказаться различной, даже противоположной. Короче говоря, это значит: вызывается ли волевой акт мотивом с необходимостью, или же при вступлении мотива в сознание воля может сохранить полную свободу хотеть либо не хотеть? Здесь, стало быть, понятие свободы берется в вышеизъясненном абстрактном смысле, какой, согласно доказанному, единственно только и применим здесь именно как простое отрицание необходимости, и этим проблема наша получает себе определенную постановку. Но данных для ее решения нам надо искать в непосредственном *самосознании*, и мы тщательно разберем его показания в этом отношении, вместо того чтобы разрубать узел одним ударом, подобно *Декарту*, который без околичностей выставил такое утверждение: «*Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios, esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus*» (Princ. phil., I, § 41) («...В свободе и безразличии внутри нас мы уверены настолько, что для нас нет ничего более ясного».<sup>3</sup>(*лат.*)). Несостоятельность подобного утверждения порицал уже *Лейбниц* (Theod., I, § 50 и III, § 292)<sup>4</sup>, который, однако, сам в этом вопросе оказался лишь колеблющейся по воле ветра тростинкой и после самых противоречивых положений пришел наконец к такому результату, что хотя мотивы и склоняют волю в ту или иную сторону, но в то же время это их воздействие не имеет необходимого характера. Именно, он говорит: «*Omnes*



actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, поп tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat» («Все поступки детерминированы и никогда не бывают безразличными, ибо всегда имеется основание, склоняющее, хотя и не принуждающее, к такому, а не иному действию<sup>5</sup> (лат.).) (Лейбниц, «De libertate», в «Opera», изд. Эрдмана, с. 669). Это дает мне повод заметить, что такого рода средний путь между поставленной выше альтернативой не выдерживает критики и что нельзя в угоду какой-то излюбленной половинчатости говорить, будто мотивы определяют волю лишь до некоторой степени, будто она действительно подчиняется их влиянию, но лишь в известной мере, а затем может от него уклоняться. Ибо коль скоро мы признали за данной силой причинное значение, т. е. допустили, что она оказывает какое-либо действие, то при сопротивлении, какое ей может встретиться, нужно только, чтобы она увеличилась соразмерно сопротивлению,— и ее действие осуществится. Кто противится подкупу, когда ему дают 10 дукатов, но обнаруживает при этом колебание, того подкупят 100 дукатов, и т. д.

Итак, мы обращаемся со своей проблемой к непосредственному *самосознанию* в том смысле этого слова, какой мы установили выше. Какие же указания дает нам это самосознание относительно нашего абстрактного вопроса, именно относительно приложимости или неприложимости понятия *необходимости* к совершению волевого акта после данного, т. е. представившегося интеллекту, мотива или относительно возможности либо невозможности его несовершенства в подобном случае? Мы оказались бы в большом заблуждении, если бы стали ожидать от самосознания основательных и глубоких разъяснений насчет причинности вообще и мотивации в частности, а также насчет необходимости, с какой, может быть, проявляется та и другая. Ведь самосознание это, как оно присуще всем людям, есть нечто слишком простое и ограниченное, чтобы оно могло подавать свой голос при рассмотрении такого рода понятий: эти понятия почерпнуты скорее из чистого рассудка, направленного вовне, и могут быть представлены на суд только рефлектирующего разума. А то природное, простое, даже наивное самосознание просто не в состоянии понять подобных вопросов, не то что ответить на них. Его свидетельство о волевых актах, какое каждый может уловить в глубине своего собственного «я», допускает, если его освободить от всего постороннего и несущественного и свести к его доподлинному содержанию, приблизительно такого рода формулировку: «Я могу хотеть, и когда я захочу совершить какое-либо действие, то подвижные члены моего тела тотчас, всегда и непременно его выполняют, стоит только мне захотеть». Это значит, короче говоря: «*Я могу делать то, что я хочу*». Далее этого свидетельство непосредственного самосознания не идет, как бы мы его ни переворачивали и в какой бы форме мы ни ставили вопрос. Свидетельство это, стало быть, всегда касается возможности действовать согласно с волею: но это и есть с самого начала установленное нами эмпирическое, истинное и общераспространенное понятие свободы, по которому «*свободный*» означает «*сообразный с волею*». Такая свобода безусловно удостоверяется самосознанием. Но это не та свобода, о которой мы спрашиваем. Самосознание свидетельствует о свободе *действия* при допущении *хотения*, тогда как у нас речь идет о свободе *хотения*. Именно: нас занимает вопрос о том, в каком отношении стоит к мотиву само хотение; и касательно этого самосознание со своим «я могу делать то, что я хочу» совсем не дает никаких указаний.

Зависимость нашего поведения, т. е. наших телесных действий, от нашей воли, несомненно подтверждаемая самосознанием, есть нечто совсем иное, нежели независимость наших волевых актов от внешних условий, под которой понимается свобода воли и о которой самосознание ничего не может нам сообщить: она вне его компетенции, так как касается причинной связи между внешним миром (данным нам как сознание других вещей) и нашими решениями, самосознание же не может судить об отношении того, что лежит совершенно вне его сферы, к тому, что находится в его пределах. Ибо никакая познавательная способность не в состоянии определить такое соотношение, один из членов которого никоим способом не может быть ей дан. А ведь очевидно, что *объекты* хотения, которыми именно определяется волевой акт, лежат вне границ *самосознания*, в сознании *других вещей*; в самосознании содержится единственно сам волевой акт, а вопрос идет о причинном соотношении между этими объектами и этим актом. Самосознанию подлежит исключительно волевой акт вместе с его абсолютной властью над членами тела, которую, собственно, и разумеют под «что я хочу». И волевым актом он становится, даже для самосознания, только через применение этой власти, т. е. через поступок. Пока же он только назревает, его называют *желанием*, когда он готов — *решением*; а что он перешел в эту стадию, в этом и самосознание убеждается лишь через посредство поступка, ибо до тех пор он может изменяться. И здесь мы стоим уже как раз у главного источника той во всяком случае несомненной иллюзии, в силу которой человек простой (т. е. чуждый философии) воображает, будто для него в каком-либо данном случае были возможны противоположные волевые акты, и при этом самоуверенно ссылается на свое самосознание, которое якобы об этом свидетельствует. Именно — он смешивает желание с хотением. *Желания* у него могут быть противоположные (См. об этом: «Парерги», т. 2, § 327 первого издания.), но *хотение* бывает лишь одно; каково оно будет, это даже для самосознания впервые обнаруживается лишь *поступком*. Относительно же закономерной необходимости, благодаря которой из противоположных желаний волевым актом и поступком становится то, а не другое, самосознание потому именно ничего не может нам открыть, что оно, по сказанному, узнает результат исключительно а posteriori, не имея о нем сведений а priori. Противоположные желания со своими мотивами возникают перед ним и исчезают, сменяясь и повторяясь: о каждом из них самосознание удостоверяет, что оно превратится в поступок, если станет волевым актом. И правда, для каждого из них существует эта последняя, чисто *субъективная* возможность, которая именно и выражается словами «я могу делать то, что я хочу». Но такая *субъективная* возможность есть возможность чисто гипотетическая, она означает только: «Если я этого захочу, я могу это *сделать*». Нужные же для хотения условия находятся не здесь, ибо самосознание содержит лишь само хотение, а не его определяющие основания, которые лежат в сознании других вещей, т. е. в познавательной способности. Дело же решает объективная возможность, а она лежит вне самосознания, в мире объектов, к которым принадлежат мотив и человек как объект, и поэтому она чужда самосознанию и относится к сознанию других вещей. (*Субъективная* же возможность однородна со скрытой в камне возможностью давать искры, которая, однако, обусловлена воздействием стали, представляющей собою *объективную* возможность. Я подойду к этому вопросу с другой стороны в следующем отделе, где мы будем обнаруживать волю уже не изнутри, как здесь, а

снаружи, и потому должны будем исследовать *объективную* возможность волевого акта: тогда, после того как дело будет таким образом разобрано с двух различных точек зрения, оно предстанет в своем полном освещении, а также будет пояснено примерами.

Итак, обнаруживающееся в самосознании чувство «я могу делать то, что я хочу» хотя постоянно нас сопровождает, но свидетельствует лишь о том, что решения или окончательные акты нашей воли, возникая в темной глубине нашего внутреннего «я», всегда, однако, тотчас переходят в наглядный мир, ибо к нему принадлежит наше тело, как и все прочее. Сознание это образует мост между внутренним и внешним миром, которые иначе оставались бы разделенными бездонной пропастью: в мире внешнем перед нами открывались бы одни лишь во всех смыслах независимые от нас наглядные представления в виде объектов, а в мире внутреннем — просто безрезультатные и только чувствуемые волевые акты. Спросите какого-нибудь непредубежденного человека, и он это непосредственное сознание, столь часто принимаемое якобы за сознание свободы воли, выразит приблизительно в таких словах: «Я могу делать то, что я хочу: хочу я идти налево, иду налево; хочу идти направо, иду направо. Это зависит исключительно только от моей воли — я, стало быть, свободен». Показание это, конечно, вполне верно и справедливо: только волевой акт уже им предполагается, а именно оно принимает, что воля уже решилась, так что, значит, отсюда ничего нельзя извлечь по вопросу ее собственной свободы. Ибо здесь совсем не утверждается о зависимости либо независимости совершения самого волевого акта, а лишь о *следствиях* этого акта, коль скоро он наступил, или, точнее говоря, об его непременно проявлении в виде телесного действия. А между тем только сознание, лежащее в основе приведенного рассуждения, и заставляет этого непредубежденного человека, т. е. чуждого философии (который, однако, при этом может быть великим ученым в других областях), считать свободу воли за нечто вполне непосредственно достоверное, так что он признает ее несомненной истиной и, собственно, совсем не в состоянии думать, будто философы серьезно в ней сомневаются, — он полагает в сердце своем, что весь разговор о ней простое состязание в школьной диалектике и, в сущности, только шутка. Но именно благодаря тому, что даваемая этим сознанием и бесспорно имеющая большое значение уверенность до такой степени всегда у нас под руками, и благодаря еще тому, что человек, как существо прежде всего и главным образом практическое, а не теоретическое, гораздо яснее сознает активную сторону своих волевых актов, т. е. их действие, нежели *пассивную*, т. е. их зависимость, — оказывается трудным растолковать профану в философии подлинный смысл нашей проблемы и довести до его понимания, что вопрос идет теперь не о *следствиях*, а об *основаниях* каждого его хотения. Хотя *поступки* его зависят исключительно от его *воли*, но теперь желательно знать, от чего же зависит *самая его воля*: не связана она никакой зависимостью или связана чем-нибудь? Он может, конечно, *делать* одно, когда хочет, и точно так же *делать* другое, когда хочет; но теперь надо отдать себе отчет, способен ли он также в одинаковой мере *хотеть* одного, как и другого. Предложите-ка с этой целью человеку вопрос приблизительно в такой форме: «Действительно ли можешь ты из возникших в тебе противоположных желаний последовать одинаково как одному, так и другому, например, при выборе между двумя исключаящими друг друга объектами обладания отдать предпочтение безразлично тому или другому?» На это он скажет: «Быть может, выбор окажется

для меня трудным, но все же всегда исключительно от меня, а не от какой-либо другой власти будет зависеть, захочу ли я выбрать тот или иной объект, ибо я имею полную свободу избрать тот, какой *хочу*, причем мною всегда будет руководить исключительно только моя *воля*». Если вы возразите: «Но от чего же зависит самое твое хотение?», — то собеседник ответит вам, основываясь на самосознании: «Решительно ни от чего другого, кроме как от меня! Я могу хотеть, что я хочу, — что хочу, то и хочу». И он утверждает так, не помышляя при этом о тавтологии и не опираясь, хотя бы только в самой глубине своего сознания, на закон тождества, от которого одного только и зависит истина такого утверждения. Но, припертый к стене, он говорит о каком-то хотении своего хотения, что то же самое, как если бы он стал говорить о каком-нибудь «я» своего «я». Его загнали к самому ядру его самосознания, где он наталкивается на свое «я» и свою волю как на вещи взаимно неразличимые, для суждения о которых у него не остается, однако, никаких указаний. Так как его личность и объекты выбора принимаются здесь за данные, то вопрос, может ли при этом выборе *самое* его *хотение* того, а не другого объекта оказаться при случае иным, нежели то, каким оно в конце концов выходит, или же оно с такой же необходимостью определяется упомянутыми сейчас данными, как и то, что в треугольнике против наибольшего угла лежит и наибольшая сторона, — вопрос этот настолько чужд природному *самосознанию*, что последнее нельзя даже привести к его уразумению, не говоря уже о том, чтобы оно заключало в себе ответ на него, уже готовый или хотя бы лишь в зачаточном состоянии, так что оставалось бы только дать человеку простодушно высказаться. Итак, человек непредубежденный, но чуждый философии, попав в затруднение, неизбежно связанное с этим вопросом, где последний действительно понят, попытается означенным образом укрыться за свою непосредственную уверенность: «Что́ я хочу, то я могу делать, и я хочу, что́ хочу», — как было сказано выше. И он будет повторять эту попытку снова и снова сколько угодно раз, так что трудно будет задержать его перед подлинным смыслом вопроса, от которого он постоянно старается отделаться. И его нельзя осуждать за это, ибо вопрос этот на самом деле сопряжен с величайшими трудностями. Он устремляет испытующий взор в сокровеннейшую сущность человека, желая выяснить, будет ли и человек также, подобно всему остальному на свете, самую своей природой раз навсегда заверщенное существо, которое, как и всякое другое, обладает своими определенными, стойкими свойствами, с необходимостью обуславливающими его реакции на данный внешний повод, так что реакции эти сохраняют с этой стороны неизменный характер и, стало быть, в своих возможных переменах всецело предоставлены определенному воздействию внешних поводов, или же человек составляет единственное исключение во всем мире. Если в конце концов все-таки удастся задержать внимание простодушного смертного на этом столь затруднительном вопросе и втолковать ему, что здесь речь идет о происхождении самих его волевых актов, о возможной правильности или полной беспорядочности их возникновения, то окажется, что непосредственное самосознание ничего не может дать в этом отношении: наш собеседник сам здесь от него отрекается и обнаруживает свою беспомощность размышлениями и всякого рода придуманными объяснениями, основания для которых он пытается брать то из опыта, пройденного им на себе и на других, то из общих правил рассудка. При этом, однако, неуверенность и колебания в его объяснениях достаточно показывают, что его непосредственное самосознание



безмолвствует перед правильно понятым вопросом, тогда как раньше, при ошибочном понимании последнего, оно тотчас давало готовый ответ. Факт этот в конечном итоге объясняется тем, что воля человека есть его подлинное «я», истинное ядро его существа: она составляет поэтому основу его сознания, как нечто абсолютно данное и сущее, дальше чего он идти не может. Ибо он сам есть, как он хочет, а хочет, как он есть. Вот почему спрашивать его, мог ли бы он хотеть и иначе, нежели он хочет, значит спрашивать, не мог ли бы он также и быть другим, чем он есть,— а этого он не знает. Поэтому-то и философ, отличающийся от него только большим навыком в подобного рода вопросах, желая уяснить себе это трудное дело, должен обратиться к своему рассудку, доставляющему познания а priori, к обдумывающему их разуму и к опыту, который открывается перед ним в деятельности его самого и других для истолкования и контроля этого рассудочного познания; здесь — последняя и единственно компетентная инстанция, решение которой хотя и не будет так легко, так непосредственно и просто, как решение самосознания, тем зато всегда будет целесообразным и удовлетворяющим. Вопрос поставлен умом — ум должен на него и отвечать.

Нас не должно, впрочем, удивлять, что непосредственное самосознание не может дать никакого ответа на такой отвлеченный, умозрительный, трудный и опасный вопрос. Ибо оно — очень ограниченная часть всего нашего сознания, которое, темное в своей глубине, всеми своими объективными познавательными силами направлено вовне. Все его вполне достоверные, т. е. а priori известные, познания касаются ведь исключительно внешнего мира, и здесь действительно оно может по известным общим законам, имеющим корень в нем самом, с уверенностью решать, что именно там, вне нас, возможно, что невозможно, что необходимо, — и таким путем а priori создает чистую математику, чистую логику, даже чистое фундаментальное естествознание. Затем применением его а priori сознаваемых форм к полученным в чувственном ощущении данным у нас складывается наглядный, реальный внешний мир и вместе с тем опыт; далее, применение логики и лежащей в ее основе мыслительной способности к этому внешнему миру создает мир мыслей, откуда опять-таки возникают науки, их выводы и т. д. Там *снаружи*, следовательно, перед сознанием все очень светло и ясно; но *внутри* его темно, как в хорошо зачерненной зрительной трубе: никакие априорные положения не освещают ночь его собственной глубины, — эти маяки направляют свои лучи лишь вовне. Перед так называемым внутренним чувством, как объяснено выше, открывается одна только собственная воля, к движению которой в конце концов можно свести и все так называемые внутренние ощущения. Но все, что мы извлекаем из этого внутреннего восприятия воли, сводится, по вышесказанному, к хотению и нехотению вместе с пресловутой уверенностью: «Что я *хочу*, то я могу *делать*», — уверенностью, которая, собственно, означает: «Я вижу, что всякий акт моей воли тотчас (совершенно непостижимым для меня образом) выражается как действие моего тела, что, в сущности, для познающего субъекта есть положение эмпирическое. Больше этого здесь ничего нельзя найти. Поставленный вопрос предложен, стало быть, на решение некомпетентного суда, — его даже совсем нельзя, в его истинном смысле, предъявлять на это суд, ибо последний его не понимает.

Ответ, полученный на наш запрос к самосознанию, я резюмирую теперь еще раз в более краткой и удобопонятной форме. *Самосознание* каждого человека очень ясно свидетельствует, что он может делать то, что он хочет. А так как в

качестве объектов его *хотения* могут быть мыслимы и совершенно противоположные поступки, то отсюда следует, без сомнения, что он может делать и противоположное, *если хочет*. Но неразвитой рассудок смешивает это с тем, что человек в данном отдельном случае может будто бы также и *хотеть* противоположного, — и это называют *свободою воли*. Между тем, чтобы он в данном случае мог *хотеть* противоположного, это вовсе не содержится в вышеприведенном свидетельстве самосознания, оно говорит лишь, что, если он *хочет одного* из двух противоположных поступков, он может его совершить, а если *хочет другого*, тоже может его совершить. Но *может* ли он в данном единичном случае хотеть одного из них в той же мере, как другого, это остается здесь невыясненным, и есть вопрос, требующий более глубокого исследования, — простое самосознание его решить не может. Самая краткая, хотя схоластическая формула для такого заключения будет гласить: свидетельство самосознания касается воли лишь *a parte post* (относительно следствий (*лат.*)), вопрос же о свободе — *a parte ante* (относительно предпосылок (*лат.*)). Итак, это бесспорное показание самосознания: «Я могу делать то, что я хочу», — совершенно ничего не содержит и не решает относительно свободы воли, которая должна бы состоять в том, чтобы самый волевой акт в каждом отдельном индивидуальном случае, т. е. при данном индивидуальном характере, не определялся с необходимостью внешними обстоятельствами, в каких окажется здесь наш индивидуум, но мог быть как таким, так и иным. А об этом самосознание молчит совершенно, ибо это лежит всецело вне его области, основываясь на причинном соотношении между внешним миром и человеком. Если человека со здравым рассудком, но без философского образования спросить, в чем же состоит свобода воли, столь доверчиво защищаемая им на основании свидетельства его самосознания, то он ответит: «В том, что я могу делать то, что я хочу, коль скоро мне не мешают физические препятствия». Иными словами, он опять-таки говорит об отношении его *действий* к его хотению. А это, как показано в первом отделе, есть еще просто *физическая* свобода. Если спросить его, далее, может ли он, если так, в каком-либо данном случае *хотеть* одного точно так же, как и противоположного, то в первом порыве он, правда, ответит на это утвердительно; но коль скоро он начнет постигать смысл вопроса, начнутся и колебания — он обнаружит наконец неуверенность и замешательство, и тогда он всего охотнее вновь постарается укрыться за свое прежнее «я могу делать то, что я хочу» и тем оградить себя от всех доводов и всякого рассуждения. Законным возражением на это будет, однако, как я с несомненностью надеюсь доказать в следующем отделе, такое замечание: «Ты можешь делать то, что ты хочешь; но в каждое данное мгновение твоей жизни ты можешь *хотеть* лишь чего-то определенного и, безусловно, ничего иного, кроме этого одного».

Содержащийся в этом отделе анализ может уже, собственно, служить ответом на вопрос Королевской Академии, ответом отрицательным, хотя лишь в общих чертах, так как и это изложение фактического содержания самосознания еще получит себе некоторое дополнение в последующем. Но и для нашего отрицательного ответа еще возможна одна проверка. В самом деле, если мы обратимся теперь со своим вопросом к тому судилищу, которое в предшествующем изложении оказалось единственно компетентным, именно к чистому рассудку, к рефлектирующему над его данными разуму и к получающемуся из них обоим опыту и решение его будет приблизительно таким,

что *liberum arbitrium* вообще не существует, а поведение человека, как и все прочее в природе, для каждого отдельного случая с необходимостью определяется как действие известных причин, то это доставит нам еще уверенность, что в непосредственном самосознании *не могут даже и заключаться* те данные, на основании которых можно было бы доказать искомое *liberum arbitrium*. Отсюда с помощью заключения *a non posse ad non esse* (от невозможности к недействительности (*лат.*)), представляющего единственно возможный путь для априорного установления *негативных* истин, решение наше к вышеизложенному эмпирическому получило бы еще и рациональное обоснование, приобрело бы, следовательно, тогда двойную достоверность. Ибо нельзя признать возможность решительного противоречия между непосредственными показаниями самосознания и выводами из основных положений чистого рассудка вместе с их применением к опыту: наше самосознание не может быть таким лживым. Здесь надо заметить, что даже построенная *Кантом* на эту тему так называемая антиномия, по его собственному признанию, возникает не оттого, чтобы тезис и антитезис исходили из разных познавательных источников, один, например, из показаний самосознания, другой из разума и опыта, но тезис и антитезис умствуют оба на почве якобы объективных оснований, причем, однако, тезис опирается исключительно только на ленивый разум, т. е. на потребность остановиться где-нибудь наконец при регрессивном переходе от оснований к причинам, антитезис же действительно имеет за собой все объективные основания.

Таким образом, предпринимаемое нами теперь *косвенное* исследование на почве познавательной способности и открытого для нее внешнего мира вместе с тем, однако, прольет много света и на предыдущий *прямой* анализ и тем послужит к его дополнению, так как вскроет естественные заблуждения, возникающие из ложного истолкования крайне простого свидетельства нашего самосознания, когда это последнее приходит в столкновение с сознанием других вещей, которое представляет собою познавательную способность и имеет свой корень в том же субъекте, что и самосознание. Мало того, лишь в конце этого косвенного исследования у нас получится некоторое понимание истинного смысла и содержания того «я хочу», которое сопровождает все наши поступки, и сознания изначальности и самодеятельности, сознания, превращающего их в *наши* поступки, — тогда только будет завершено занимавшее нас до сих пор прямое исследование.

### III

#### ВОЛЯ ПЕРЕД СОЗНАНИЕМ ДРУГИХ ВЕЩЕЙ

Обращаясь теперь со своей проблемой к познавательной способности, мы заранее знаем, что так как способность эта по существу своему направлена вовне, то воля не может быть для нее предметом непосредственного восприятия, каким она была для самосознания, оказавшегося, однако, некомпетентным в нашем деле. Здесь мы можем оперировать лишь с одаренными волею *существами*, которые предстоят перед познавательной способностью в качестве объективных и внешних явлений, т. е. как предметы опыта, и их надо теперь исследовать и анализировать как таковые, частью по общим, господствующим над всем вообще опытом, что касается его возможности, а *prigori* известным правилам; частью по фактам, какие

дает готовый и действительно имеющийся опыт. Тут уже, стало быть, мы имеем дело не с самою *волею*, открытой лишь для внутреннего чувства, а с хотящими, *движимыми волею существами*, которые служат объектами внешних чувств. Если же с этим и связан тот недостаток, что нам приходится рассматривать подлинный предмет наших изысканий лишь косвенно и на более далеком расстоянии, то недостаток этот перевешивается тем преимуществом, что мы можем теперь пользоваться при своем исследовании гораздо более совершенным органом, нежели темное, глухое, одностороннее прямое самосознание, так называемое внутреннее чувство, — именно *рассудком*, снабженным всеми внешними чувствами и всеми средствами для *объективного* понимания.

Самой общей и коренной формой этого рассудка оказывается *закон причинности*, так как даже только благодаря его посредству осуществляется созерцание реального внешнего мира, в котором мы ощущаемые в наших органах чувств состояния и изменения тотчас и вполне непосредственно понимаем как «действия» и (без постороннего руководства, наставления и опыта) мгновенно делаем переход от них к их «*причинам*», которые именно благодаря этому рассудочному процессу и представляются нам в виде *объектов в пространстве* (Обстоятельное изложение этого учения находится в трактате «О законе основания», §.21 второго издания.). Отсюда, бесспорно, явствует, что *закон причинности* сознается нами а priori, с. е. как *необходимый* для возможности всякого вообще опыта, причем мы не нуждаемся в косвенном, трудном, даже просто неудовлетворительном доказательстве, какое дано для этой важной истины *Кантом*. Закон причинности дан а priori, как всеобщее правило, которому подчинены все реальные объекты внешнего мира без исключения, — этим отсутствием исключений он обязан именно своей *априорности*. По самой своей сущности он прилагается к одним только изменениям и гласит, что где и когда в объективном, реальном, материальном мире что-нибудь сильно или слабо, много или мало *изменяется*, то непременно как раз» *перед этим должно измениться* и что-нибудь другое, а чтобы *изменилось это последнее, перед ним* опять должно что-нибудь измениться, и так далее до бесконечности, так что никогда нельзя усмотреть какого-либо начального пункта в этом регрессивном ряду изменений, наполняющем время, как материя пространство, или хотя бы только мыслить его возможность, не говоря уже о том, чтобы принимать его за данный. Ибо неустанно возобновляющийся вопрос: «Чем вызвано это изменение?» — никогда не дает рассудку последней точки опоры, как бы он при этом регрессе ни утомился: вот почему первая причина совершенно так же немыслима, как начало времени или граница пространства. Равным образом, по закону причинности, раз предшествующее изменение, *причина*, наступило, то проводимое им позднейшее изменение, *действие*, должно наступить с полной неизбежностью, т. е. следует за ним *необходимо*. Эта черта *необходимости* выявляет в законе причинности особый вид *закона основания*, который есть самая общая форма всей нашей познавательной способности: проявляясь в реальном мире в виде причинности, он обнаруживается в мире мыслей как логический закон об основании познания и даже в пустом, но а priori созерцаемом пространстве — как закон строго необходимой взаимной зависимости положения всех частей пространства по отношению друг к другу, — детальное доказательство этой необходимой зависимости для частных случаев составляет всю задачу геометрии. Поэтому-то, как уже разъяснено мною в начале, *быть необходимым и быть следствием*



данного основания — понятия взаимнообратимые.

Таким образом, все *изменения*, происходящие с объективными, в реальном внешнем мире лежащими предметами, подчинены закону *причинности*, и потому, когда и где бы они ни совершались, они всегда совершаются *необходимо* и неизбежно. Отсюда не может быть исключения, ибо это априорное правило обуславливает всякую возможность опыта. Что касается его *применения* к какому-либо данному случаю, то остается лишь вопрос, идет ли дело об *изменении* какого-либо во внешнем опыте данного реального объекта; *εἰρη* так, то его изменения подлежа ведению закона причинности, т. е. должны вызываться какой-нибудь причиной, а потому именно наступают *с необходимостью*.

Если мы теперь с этим всеобщим, а *priori* известным и потому для всякого возможного опыта без исключения действительным правилом подойдем ближе к самому этому опыту и будем рассматривать данные в нем реальные объекты, к возможным изменениям которых прилагается наше правило, то мы скоро заметим в этих объектах некоторые глубоко идущие коренные различия, давным-давно уже послужившие основой для их классификации.. Именно: мы видим тут частью предметы неорганические, т. е. неодушевленные, частью органические, т. е. живые, которые в свой черед разделяются на растения и животных. Эти последние опять-таки, оставаясь в существенных чертах сходными друг с другом и отвечающими своему понятию, все-таки представляют собою чрезвычайное разнообразие и тонко дифференцированную шкалу совершенства, начиная с еще близко родственного растению, трудно от него отличаемых, вплоть до самых законченных, наиболее полно отвечающих понятию животного; на вершине этой шкалы стоит человек — мы сами.

Если теперь мы, не смущаясь этим разнообразием, будем рассматривать все вообще эти существа лишь как объективные, реальные предметы опыта и соответственно тому приступим к применению нашего закона причинности, а *priori* обуславливающего возможность всякого опыта, к возможным с такими существами изменениям, то мы найдем, что хотя опыт всюду складывается согласно этому а *priori* известному закону, однако упомянутой большой *разнице* в сущности всех объектов опыта отвечают также сообразные с ней видоизменения в том способе, как причинность осуществляет на них свое право. Точнее, соответственно трехчленной разнице неорганических тел, растений и животных, всеми их изменениями управляющая причинность обнаруживается тоже в трех формах, именно как *причина* в теснейшем смысле слова, как *раздражение* и как *мотивация*, причем эти видоизменения причинности ничуть не умаляют ее априорного значения и, следовательно, обусловленной ими необходимости результата.

*Причиной* в теснейшем смысле слова будет то, в силу чего наступают все механические, физические и химические изменения предметов опыта. Она всегда характеризуется двумя признаками. Во-первых, при ней находит свое применение третий ньютоновский основной закон «действие и противодействие равны между собой», иными словами, предыдущее состояние, называемое причиной, испытывает одинаковое изменение, как и последующее, называемое действием. Во-вторых, согласно второму ньютоновскому закону, степень действия всегда точно соответствует степени причины, т. е. усиление последней влечет за собою также одинаковое усиление первой, так что, если только известен характер действия, тотчас по степени интенсивности причины можно знать, измерить и

вычислить также степень действия — и *vice versa* (наоборот (*лат*)). При эмпирическом приложении этого второго признака не надо, однако, подлинное действие смешивать с его видимым для глаза проявлением. Не надо, например, ожидать, что при сжатии тела его объем будет убывать в том же отношении, в каком прибывает сжимающая сила. Ибо пространство, до которого сдавливают тело, все уменьшается, следовательно, сопротивление возрастет, — и хотя и здесь тоже реальное действие, уплотнение, действительно увеличивается соразмерно с причиною, как свидетельствует закон Мариотта, однако этого нельзя усмотреть по его наружному проявлению. Далее сообщаемая воде теплота до известного градуса производит нагревание, сверх же этого градуса лишь быстрое испарение; но при последнем опять получается то же самое отношение между степенью причины и степенью действия, — и так бывает во многих случаях. Такие *причины в теснейшем смысле* слова вызывают изменения *всехнеодушевленных*, т. е. *неорганических*, тел. Познание и предположение такого рода причин руководит исследованием всех изменений, составляющих предмет механики, гидродинамики, физики и химии. Определяемость исключительно только такими причинами есть поэтому подлинный и существенный признак неорганического, или неодушевленного, тела.

Второй вид причин есть *раздражение*, т. е. такая причина, которая, во-первых, сама не испытывает *никакого* противодействия, соотносительного с ее воздействием, а во-вторых, между интенсивностью которой и интенсивностью действия совсем нет никакой соразмерности. Здесь, следовательно, степень действия не может быть измерена и заранее определена по степени причины: незначительная прибавка в раздражении может повлечь за собой очень значительное усиление действия или же, наоборот, совершенно прекратить прежнее действие, даже вызвать действие противоположное. Растение, например, как известно, с помощью теплоты, а также примешивая к земле известь, можно побудить к чрезвычайно быстрому росту, так как эти причины действуют в качестве раздражений для его жизненной силы. Но если при этом немножко перейдена подобающая степень раздражения, то в результате, вместо повышенной и ускоренной жизни, произойдет смерть растения. Точно так же с помощью вина или опиума мы можем напрячь и значительно повысить свои умственные силы, но если при этом переступить надлежащую меру раздражения, то эффект получится прямо противоположный. Этого рода причинами, т. е. *раздражениями*, определяются все изменения организмов *как таковых*. Все перемены и стадии развития у растений и все чисто органические и растительные изменения или функции животного тела совершаются через *раздражения*. В этом смысле действуют на них свет, теплота, воздух, пища, всякое лекарственное средство, всякое прикосновение, оплодотворение и т. д. В то время как в жизни животных имеется еще сверх того совсем иная сфера, о которой я сейчас буду говорить, вся жизнь *растений*, напротив, определяется исключительно *раздражениями*. Все их ассимилятивные процессы, рост, стремление верхушки к свету, корней — к лучшей почве, их оплодотворение, прорастание и т. д., все это — изменения через раздражения. У отдельных немногих родов сюда присоединяется еще своеобразное быстрое движение, которое тоже следует лишь за раздражениями, но за которое, однако, они получили название чувствующих растений. Это, как известно, главным образом *Mimosa pudica*, *Hedysarum gygans* и *Dionaea muscipula*<sup>6</sup>. Определяемость во всех

без исключения случаях одними только *раздражениями* есть отличительный признак растения. *Растением*, стало быть, будет всякое тело, в котором своеобразные, его природе свойственные движения и изменения всегда и исключительно бывают результатом *раздражений*.

Третий вид движущих причин есть тот, который служит отличительным признаком *животных*: это — *мотивация*, т. е. причинность, проходящая через *познание*. Она появилась в иерархии естественных объектов там, где существо, обладающее более сложными и потому разнообразными потребностями, не могло уже удовлетворять их только реакцией на раздражения, которых еще надо дожидаться, но должно было обладать способностью выбора, уловления, даже отыскивания средств для их удовлетворения. Вот почему у этого рода существ вместо простой восприимчивости к *раздражениям* и последующих за ними движений появляется восприимчивость к *мотивам*, т. е. способность представления, интеллект в бесчисленных степенях совершенства, со своим материальным воплощением — нервной системой и головным мозгом, а с этим вместе и сознание. Что в основе животной жизни лежит жизнь растительная, которая как таковая совершается именно лишь через *раздражения*, — дело известное. Но все движения, какие животное исполняет *как животное* и которые именно поэтому зависят от того, что физиология называет *животными функциями*, все они происходят в результате познания какого-либо объекта, т. е. *по мотивам*. Поэтому *животным* будет всякое тело, своеобразные, свойственные его природе внешние движения и изменения которого всякий раз следуют *по мотивам*, т. е. по известным *представлениям*, содержащимся в его сознании, которое при этом уже предполагается данным. Какие а { бесконечные градации в ряду животных ни являла способность к представлениям и, стало быть, сознание, однако у каждого животного она содержится в такой мере, что оно представляет себе мотив, обуславливающий его движение, причем уже данному здесь самосознанию внутренняя движущая сила, отдельные проявления которой бывают вызваны мотивами, открывается в качестве того, что мы обозначаем словом «*воля*».

Но движется ли данное тело по *раздражениям* или по *мотивам* — относительно этого никогда не может быть сомнения даже и при внешнем наблюдении, на которое мы здесь опираемся: с такой очевидностью различаются по своему способу действия раздражение и мотив. Именно: раздражение всегда действует через непосредственное прикосновение или даже внедрение, хотя бы это не было заметно для глаз, как, например, когда раздражение исходит от воздуха, света, теплоты: мы все-таки заключаем о нем из того, что действие состоит в бесспорном соотношении к продолжительности и интенсивности раздражения, хотя соотношение это не при всех степенях раздражения остается одним и тем же. Где, напротив, движение причиняется *мотивом*, все подобные различия совершенно отпадают. Ибо здесь подлинным и ближайшим проводником воздействия служит не атмосфера, а исключительно только *познание*. Чтобы действовать в качестве мотива, объекту нужно всего только быть *воспринятым*, *познанным*, причем решительно все равно, как долго, на каком расстоянии, близко или далеко и с какой отчетливостью был он апперципирован. Все эти различия ничуть не влияют здесь на степень его действия: раз только он воспринят, он действует совершенно одинаково, — предполагая, что он вообще является основанием, определяющим возбуждаемую здесь волю. Ведь физические и

химические причины, равно как раздражения, тоже действуют в том лишь случае, если подлежащее воздействию тело к ним *восприимчиво*. Я сказал только что «возбуждаемую здесь волю», ибо, как уже упомянуто, в качестве так называемой *воли* здесь внутренне и непосредственно дает о себе знать самому существу то, что, собственно, сообщает мотиву силу действовать, — тайная пружина вызываемого им движения. У тел, движущихся исключительно по раздражениям (растений), мы называем это пребывающее внутреннее условие движения жизненной силой; у тел, движущихся только по причинам в самом тесном смысле этого слова, мы называем его силой природы, или качеством: оно предполагается всякими объяснениями как необъяснимый далее элемент, потому что в глубине этих существ нет самосознания, которому оно было бы непосредственно доступно. Если теперь, оставя в стороне *явление вообще*, мы захотим заняться тем, что Кант называет вещью в себе, то не окажется ли это лежащее в лишенных познания и даже жизни существах внутреннее условие их реакции на внешние *orphwhm*{ тождественным по своей сущности с тем, что мы называем в себе *волею*, как в этом хотел действительно убедить нас один философ новейшего времени? Вопрос этот я оставляю открытым, не желая, однако, прямо противоречить такому его решению (Само собою разумеется, что я здесь имею в виду самого себя и не мог говорить в первом лице только ввиду требовавшегося для конкурса инкогнито.).

Но я не могу оставить без разъяснения ту разницу, какая обнаруживается в мотивации из-за особенности человеческого сознания сравнительно с сознанием всякого животного. Особенность эта, обозначаемая, собственно, словом *разум*, состоит в том, что человек в противоположность животному не только способен к интуитивному пониманию внешнего мира, но может еще из этого понимания абстрагировать общие понятия (*notiones universales*), а чтобы фиксировать и удерживать их в своем чувственном сознании, он отмечает эти понятия словами: это дает ему возможность строить из них бесчисленные комбинации, которые, относясь везде, как и составляющие их понятия, к наглядно познаваемому миру, в то же время образуют собственно то, что мы называем «*мыслить*» и благодаря чему становятся возможными огромные преимущества человеческого рода перед всеми остальными, — именно язык, рассудительность, взгляд на прошлое, забота о будущем, цель, умысел, планомерная, совокупная деятельность многих индивидуумов, государство, науки, искусства и т. д. Все это основывается на одной только способности — способности иметь неинтуитивные, абстрактные, общие представления, называемые *понятиями* (т. е. совокупностями вещей) из-за того, что каждое из них объемлет собою много отдельных объектов. Животные, даже умнейшие, лишены этой способности, так что у них имеются единственно только наглядные представления, и они, следовательно, познают лишь непосредственно данное, живут исключительно настоящим. Поэтому мотивы, которыми приводится в движение их воля, всегда должны быть наглядными и наличными. Отсюда получается, что они располагают крайне незначительным выбором, именно лишь выбором между тем, что наглядно дано их ограниченному кругозору и способности понимания, т. е. между наличной во времени и пространстве действительностью; и здесь более сильный в качестве мотива элемент тотчас определяет их волю, вследствие чего причинность мотива выступает тут очень ясно. *Кажущимся* исключением из этого правила является *дрессировка* — страх,



действующий через посредство привычки; *подлинное* до некоторой степени исключение есть инстинкт, поскольку благодаря ему животное во *всей совокупности* своего поведения приводится в движение, собственно, не мотивами, а внутренним влечением и стремлением, которое, однако, свое ближайшее определение в подробностях *отдельных* поступков и для каждого мгновения опять-таки получает от мотивов, т. е. сводится к тому же правилу. Ближайшее рассмотрение инстинкта отвлекло бы меня здесь слишком далеко от моей темы: ему посвящена 27-я глава второго тома моего главного произведения<sup>7</sup>. Что же касается человека, то он благодаря своей способности к неинтуитивным представлениям, позволяющей ему *думать и размышлять*, обладает бесконечно более широким кругозором, обнимающим отсутствующее прошлое и будущее: поэтому он обладает гораздо более обширной сферой для воздействия мотивов, а следовательно, и для выбора, нежели животное, ограниченное узким настоящим. Его деятельность обычно определяется не тем, что предлежит его чувственному созерцанию, непосредственно дано в пространстве и времени; определение это исходит, скорее, просто от *мыслей*, которые он всюду носит с собою в своей голове и которые делают его независимым от впечатлений наличной действительности. Если же они такого действия не оказывают, поведение человека носит название неразумного; напротив, мы признаем *разумность* за таким образом действий, который основывается исключительно на хорошо обдуманых мыслях и потому совершенно не зависит от впечатлений созерцаемой действительности. То, что поведением руководит особый класс представлений (абстрактные понятия, мысли), которого лишено животное, это проявляется даже и вовне: на все его поступки, хотя бы самые незначительные, даже на все его движения и шаги обстоятельство это накладывает печать *умысла и преднамеренности*, благодаря чему его поведение так явно отличается от поведения животных, что мы прямо-таки видим, как его движения направляются как бы тонкими незаметными нитями (мотивами, состоящими из одних мыслей), тогда как животных заставляют двигаться грубые, заметные для глаз канаты данной в созерцании действительности. Но разница этим и ограничивается. *Мотив* становится мыслью, как созерцание становится *мотивом*, если только оно в состоянии действовать на данную волю. Но все мотивы — причины, а всякая причинность сопряжена с необходимостью. Человек, благодаря своей мыслительной способности, подмечая всякие мотивы, действующие на его волю, может представлять себе эти мотивы в любом порядке, попеременно и повторно: он преподносит их своей воле, что и называется «*обдумывать*»; он способен к взвешиванию, и в силу этой способности для него открыт гораздо больший *выбор*, нежели какой возможен для животного. Это делает его, конечно, *относительно свободным*, именно свободным от непосредственного принуждения *наглядных, наличных*, мотивирующих его волю объектов, принуждения, какому безусловно подчинено животное; он, напротив, ставит свои решения независимо от наличных объектов, сообразно мыслям, которые и служат *его* мотивами. Эта *относительная* свобода, конечно, и есть в *сущности* то, что образованные, но не глубоко думающие люди разумеют под свободой воли, которая якобы составляет явное превосходство человека над животным. Однако свобода эта — чисто *относительная*, именно по отношению к наглядной наличности, и чисто *сравнительная*, именно в сравнении с *животным*. От нее изменяется исключительно только *способ* мотивации, *необходимый* же характер действия мотивов ничуть не

исчезает, даже не умалывается. *Абстрактный*, в одной только *мысли* состоящий мотив — это внешняя, определяющая волю причина, совершенно как и мотив интуитивный, являющийся в виде реального, наличного объекта; это, следовательно, такая же причина, как и всякая другая, и даже, подобно всем другим причинам, мы всегда находим тут что-либо реальное, материальное, так как в конце концов этот абстрактный мотив всегда опирается все-таки на какое-либо когда-нибудь и где-нибудь полученное впечатление *извне*. Его преимущество лишь в длине направляющей проволоки, — я хочу этим сказать, что он не связан, подобно чисто *наглядным* мотивам, с известною *близостью*, в пространстве и времени, но может действовать на огромнейшем расстоянии, через самое продолжительное время и через посредство длинного сцепления понятий и мыслей: это — следствие особых свойств и выдающейся чувствительности того органа, который прежде всего испытывает и воспринимает его воздействие, именно человеческого мозга, или *разума*. Это, однако, нисколько не уничтожает его *причинности* и данной с нею *необходимости*. Вот почему только при очень поверхностном взгляде на дело можно считать указанную относительную и сравнительную свободу абсолютной, *liberum arbitrium indifferentiae*.

Обусловливаемая ею способность взвешивания на самом деле не дает ничего иного, кроме очень часто тягостного *конфликта мотивов*, при котором руководящую роль играет нерешительность и ареною для которого служит уже все сердце и сознание человека. Именно: последний допускает мотивам повторно испытывать свою взаимную силу на его воле, отчего последняя попадает в такое же точно положение, в каком находится тело, на которое в противоположных направлениях действуют различные силы, пока, наконец, заведомо сильнейший мотив, вытеснив остальные, не определит собою волю: этот исход называется решением и наступает с полной *необходимостью*, как результат борьбы.

Бросив теперь опять взгляд на весь ряд форм причинности, в котором ясно друг от друга отделяются *причины* в теснейшем смысле слова, затем *раздражения* и, наконец, *мотивы*, в свой черед, распадающиеся на наглядные и абстрактные, мы заметим, что, если обозреть в этом отношении всю лестницу существ снизу вверх, причина и ее действие все более и более расходятся, все яснее обособляются и становятся разнородными, *orphwel* причина принимает все менее материальный и осязаемый характер, так что содержание причины как будто становится все меньше, а содержание действия все больше: от всего этого вместе связь между причиною и действием теряет в своей непосредственной очевидности и понятности. Именно, все только что сказанное меньше всего наблюдается в *механической* причинности, которая поэтому *наиболее понятна* из всех видов причинного соотношения: отсюда возникло в прошлом веке ложное стремление, еще теперь сохраняющееся во Франции, а в недавнее время появившееся и в Германии, — стремление сводить к ней все другие причинности, объяснять механическими причинами все физические и химические процессы, а этими последними, в свой черед, пользоваться для объяснения явлений жизни. Движущееся тело толкает находящееся в покое и, сообщая ему движение, настолько же теряет в движении само: здесь перед нашими глазами причина как бы переходит в действие, — оба вполне однородны, точно соизмеримы и к тому же осязаемы. И так обстоит дело, собственно, со всеми чисто механическими действиями. Но чем выше мы будем подниматься по лестнице существ, тем это соответствие становится все меньше и меньше, уступая место

вышеизложенному разобщению, мы найдем это, если на каждой ступени будем рассматривать отношение между причиной и действием, например, между теплотой как причиной и ее различными действиями, каковы расширение, накаливание, плавление, испарение, сгорание, термоэлектричество и т. д.; или между испарением как причиной и охлаждением или кристаллизацией как действиями; или между трением стекла как причиной и свободным электричеством с его удивительными явлениями как действием; или между медленным окислением металлических пластинок как причиной и гальванизмом со всеми его электрическими, химическими, магнитными явлениями как действием. Итак, причина и действие все более и более *обособляются*, становятся *разнородными*, их связь делается *непонятнее*, действие как будто содержит больше, нежели могла дать ему причина, ибо последняя всегда оказывается менее материальной и осязаемой. Все это выступает еще яснее, когда мы переходим к *органическим* телам, где причинами являются простые *раздражения*, частью — внешние, как световые, тепловые, от воздуха, почвы, пищи; частью — внутренние, в виде влияния соков и частей тела друг на друга, а их действием оказывается жизнь, в ее бесконечной сложности и ее бесчисленном разнообразии проявлений, в многообразных формах мира растительного и животного (Более подробное изложение такого расхождения причины и действия содержится в «Воле в природе», рубрика «Астрономия», с. 80 и сл. второго издания<sup>8</sup>).

Но, быть может, при этой все более и более сказывающейся разнородности, несоизмеримости и непонятности отношения между причиной и действием страдает также и создаваемая этим отношением *необходимость*? Нисколько, ничуть. Как катящийся шар приводит в движение покоящийся, с такой же необходимостью должна разряжаться и лейденская банка при прикосновении к ней другой руки, — с такой же необходимостью должен и мышьяк убивать все живое, а зерно, которое в сухом виде сохранялось тысячелетия, не обнаруживая никакого изменения, перенесенное в надлежащую почву, подвергнутое влиянию воздуха, света, теплоты, влажности, должно прорасти, вырасти и развиваться в растение. Причина здесь сложнее, действие разнороднее, но необходимость, с какой оно наступает, от этого ни на волос не меньше.

В жизни растения и в вегетативной жизни животного раздражение, правда, во всех отношениях чрезвычайно отличается от вызванной им органической функции, причем это раздражение и функция ясно обособлены друг от друга; однако они еще, собственно, *не разделены*: между ними должно существовать соприкосновение, как бы оно ни было тонко и незаметно. Полное разделение наступает лишь в животной жизни, проявления которой вызываются мотивами, благодаря чему причина, до сих пор все еще материально связанная с действием, оказывается здесь уже совсем от него оторванной, совсем иной природы, чем-то прежде всего нематериальным, — простым представлением. Таким образом, в *мотиве*, вызывающем движение животного, указанная разнородность между причиной и действием, обособление их друг от друга, их несоизмеримость, нематериальность причины и потому кажущаяся бедность ее содержания в сравнении с действием достигает высшего предела, а непостижимость их взаимного отношения превратилась бы в абсолютную, если бы мы и это причинное отношение знали лишь *извне*, как остальные. Но здесь внешнее познание дополняется познанием совершенно иного рода,

познанием *внутренним*, и процесс, совершающийся тут как действие после появления причины, известен нам интимным путем: мы обозначаем его с помощью особого *terminus ad hoc* (термин для данного случая (*лат.*)) — «воля». Но что и тут, точно так же как и выше, при раздражении, причинное отношение не утратило своей *необходимости*, это выражается уже в том, что мы признаем его за *причинное отношение* и мыслим в этой форме, существенной для нашего рассудка. К тому же мы находим мотивацию совершенно аналогичной двум другим разобранным выше видам причинного отношения и представляющей только высшую ступень, какой эти последние достигают путем самого постепенного перехода. На самых низших ступенях животной жизни *мотив* еще близко родствен *раздражению*: зоофиты, все вообще радиарии, акефалы среди моллюсков обладают лишь слабым проблеском сознания, именно настолько, насколько это необходимо, чтобы подмечать свою пищу или добычу и захватывать ее к себе, когда она попадется, и разве еще менять свое место на более удобное, так что на этих низких ступенях действие мотива обнаруживается перед нами с такой же полной ясностью, непосредственностью, решительностью и несомненностью, как и действие раздражения. Блеск света привлекает маленьких насекомых в самое пламя; мухи доверчиво садятся на голову ящерицы, только что перед их глазами проглотившей их собрата. Кто станет мечтать здесь о свободе? У высших, более разумных животных действие мотивов становится все более косвенным, именно: мотив явственнее отделяется от вызывающего его действия, так что этой разницей в расстоянии между мотивом и действием можно было бы даже пользоваться в качестве мерки для интеллекта животных. У человека расстояние это становится неизмеримым. У животных же, даже самых умных, представление, делающееся мотивом их поведения, все еще должно быть *наглядным*: даже там, где уже образуется возможность выбора, выбор этот может происходить лишь между интуитивной наличностью. Пес стоит в колебании между призывом своего хозяина и находящейся перед ним самкой. Более сильный мотив определит его движение, но тогда оно последует с такой же необходимостью, как и механическое действие. Ведь мы и при этом последнем видим, как тело, выведенное из равновесия, некоторое время попеременно колеблется в ту и другую сторону, пока не определится, где лежит его центр тяжести, и оно упадет в этом направлении. Пока же мотивация ограничена *наглядными* представлениями, ее родство с раздражением и вообще причину очевидно еще из того, что мотив, в качестве действующей причины, должен являть собою нечто реальное, наличное, должен прямо действовать на чувства через свет, звук, запах, хотя бы очень окольным, но все еще физическим путем. Сверх того, причина здесь столь же открыта для наблюдателя, как и действие: он видит, что появление мотива неизбежно сопровождается данным поведением животного, раз нет противодействия со стороны какого-либо, другого, столь же очевидного мотива или дрессировки. Относительно связи между этим мотивом и поведением сомнения быть не может. Вот почему никому не придет в голову приписывать животным *liberum arbitrium indifferentiae*, т. е. поступки, не определяемые никакой причиной.

Там же, где сознание разумно, иными словами, способно к неинтуитивному познанию, т. е. к понятиям и мыслям, мотивы становятся совершенно независимы от настоящего и реальной обстановки и потому бывают скрыты для зрителя. Ибо здесь это просто мысли, которые человек носит с собой в своей голове,



возникновение которых, однако, лежит вне ее, часто даже в далеком прошлом, именно то в собственном опыте прежних лет, то в чужом предании, словесном и письменном, даже из самых отдаленных времен, при том, впрочем, условии, что *происхождение* их всегда *реально* и *объективно*, хотя часто вследствие запутанного сочетания сложных внешних условий среди мотивов фигурирует много заблуждений, а предание сохраняет много обманов, стало быть, и много глупостей. Сюда присоединяется еще то обстоятельство, что человек часто скрывает мотивы своего поведения от всех других, иной раз даже от себя самого, именно когда он боится признать, что, собственно, побуждает его к тому или иному поступку. Между тем мы, видя его действия, стараемся с помощью догадок отыскать их мотивы, которые при этом предполагаются нами с такой же твердостью и уверенностью, как причина любого движения в области неодушевленных тел, наступление которого нам случится увидеть: мы убеждены, что и то и другое без причины не бывает. Точно так же и, наоборот, при своих собственных планах и предприятиях мы принимаем в расчет действие мотивов на людей с уверенностью, которая была бы вполне равносильна той, с какой мы высчитываем механические действия механических сооружений, если бы мы столь же точно знали индивидуальные характеры замешанных в данном случае людей, как знаем длину и толщину балок, поперечных колес, вес груза и т. д. Этой предпосылки держится всякий, пока он смотрит вовне, имеет дело с другими и осуществляет практические цели: ибо человеческий рассудок предназначен для этих последних. Но если человек попытается разобрать дело с теоретической и философской сторон, к чему, собственно, его интеллект не предназначен, и сделает теперь предметом обсуждения себя самого, то рассмотренный сейчас нематериальный характер абстрактных, из одних мыслей состоящих мотивов, которые не связаны ни с какой реальной наличной обстановкой и самые препятствия для которых опять-таки образуются лишь простыми мыслями в виде противоположных мотивов, — характер этих мотивов настолько собьет его с пути, что он усомнится в их существовании или, по крайней мере, в Необходимости их действия, полагая, будто то, что он делает, могло бы точно так же остаться и неисполненным, будто воля ставит свои решения сама собою, без причины, и всякий ее акт есть первое начало для необозримого ряда вызванных им изменений. Заблуждение это находит себе самую решительную поддержку в ложном истолковании того достаточно разобранного в первом отделе свидетельства самосознания, которое гласит: «Я могу делать то, что я хочу», — особенно если это свидетельство, как всегда бывает, слышится также и при воздействии нескольких, пока только еще побуждающих и друг друга исключаящих, мотивов. Все это вместе и служит, таким образом, источником естественной иллюзии, откуда развивается заблуждение, будто в сознании нашем содержится удостоверение в свободе нашей воли, в том смысле, что она, вопреки всем законам чистого рассудка и природы, есть нечто, ставящее свои решения без достаточных оснований, решения, которые при данных обстоятельствах у одного и того же человека могут оказаться как такими, так и противоположными. Чтобы на частном примере и возможно нагляднее пояснить возникновение этой столь важной для нашей темы иллюзии и тем дополнить проведенное в предыдущем отделе исследование самосознания, представим себе человека, который, стоя, например, на улице, сказал себе самому: «Теперь 6 часов вечера, дневной труд окончен. Я могу теперь прогуляться или пойти в клуб; могу также подняться на башню

посмотреть на закат солнца; могу также отправиться в театр; могу также навестить того, а равным образом и этого друга; могу выбраться за городские ворота в большой мир и никогда не возвращаться назад. Все это зависит исключительно от меня; у меня для этого полная свобода. Однако я не делаю ничего подобного, а точно так же добровольно иду домой, к своей жене». Это совершенно все равно, как если бы вода сказала: «Я могу вздыматься высокими волнами (да — в море при буре), могу быстро катиться вниз (да — по ложу реки), могу низвергаться с пеной и кипением (да — в водопаде), могу свободной стрелой подниматься в воздух (да — в фонтане), могу, наконец, даже выкипать и исчезать (да — при 80° тепла), но я не делаю теперь ничего такого, а добровольно остаюсь спокойной и ясной в зеркальном пруду». Как вода все это может исполнить в том лишь случае, если появятся причины, определяющие ее к тому или другому, точно так же и наш человек может сделать то, что он мнит для себя возможным, не иначе как при том же самом условии. Пока не явятся соответствующие причины, данный поступок для него невозможен, зато тогда он *должен* его исполнить точно так же, как вода, если она поставлена в соответствующие условия. Его ошибка и вообще заблуждение, возникающее здесь из ложно истолкованного голоса самосознания, при ближайшем рассмотрении основывается на том, что в его фантазии может в данную минуту рисоваться лишь один образ, исключаящий для этого мгновения все остальное. Представит он себе мотив к одному из тех, рисующихся в возможности поступков, — и он тотчас чувствует его побуждающее действие на свою волю: это обозначается техническим термином *velleitas* (побуждение воли (*лат.*)). Но он начинает воображать, будто он может возвести это *velleitas* и в *voluntas* (воление (*лат.*)), т. е. исполнить предположенный поступок: это уже обман. Ибо тотчас выступит на сцену рассудительность и приведет ему на память мотивы, которые направляют в другие стороны или оказывают противодействующее влияние; тогда для него станет ясно, что дело не выходит. При таком последовательном представлении различных, исключаящих друг друга мотивов, под постоянный аккомпанемент внутреннего голоса «я могу делать то, что я хочу», воля, как бы наподобие флюгера на хорошо смазанном стержне и при переменном ветре, тотчас поворачивается в сторону каждого мотива, какой предъявит ей воображение, и все рисующиеся в возможности мотивы последовательно оказывают на нее свое влияние: при каждом из них человек думает, будто он может *захотеть* его и таким образом фиксировать флюгер в этом положении, что есть чистый обман. Ибо его «я могу этого хотеть» на самом деле гипотетично и сопряжено с условием «если я не захочу скорее того-то другого» — условием, которое между тем уничтожает предполагаемую возможность хотеть. Если мы вернемся к нашему рассуждающему в 6 часов человеку и представим себе теперь, будто он замечает, что я стою сзади него, философствую на его счет и оспариваю его свободу по отношению ко всем тем якобы возможным для него поступкам, то легко может случиться, что он, желая меня опровергнуть, совершит какой-либо из них; но тогда принудительным к этому мотивом было бы для него именно мое отрицание и действие последнего на его дух противоречия. Однако мотив этот мог бы понудить лишь к тому либо иному из более *легких* среди вышеперечисленных поступков, например, привести его в театр, но отнюдь не к самому последнему из них, именно путешествию по белому свету; для этого такой мотив был бы слишком слаб. Точно так же ошибочно полагают иные, держа в руке заряженный пистолет, будто они могут из него застрелиться. Для этого данное

механическое орудие — самое второстепенное условие, главное же — чрезвычайно сильный и потому редкий мотив, обладающий тем огромным могуществом, которое необходимо, чтобы преодолеть любовь к жизни или, вернее, страх смерти: лишь когда появится такого рода мотив, может человек действительно застрелиться и должен это сделать, разве только этому помешает какой-либо еще более сильный противомотив, если вообще такой в данном случае возможен.

Я могу делать то, что я хочу: могу, *если хочу*, все свое состояние отдать бедным и через это сам впасть в бедность — если *хочу*. Но я не в силах *хотеть* этого; ибо противоположные мотивы имеют надо мною слишком большую власть, чтобы я мог этого хотеть. Напротив, будь у меня другой характер притом в такой мере, чтобы я был святым, тогда я мог бы хотеть этого, но тогда я и не мог бы этого не хотеть, т. е. должен был бы сделать это. Все это прекрасно совмещается с показанием самосознания «я могу делать то, что я хочу» — показанием, в котором еще и в наше время некоторые безголовые философских дел мастера мнят видеть свободу воли, выставляя ее по этой причине за данный факт сознания. Среди них отличается г. Кузен<sup>9</sup>, который заслуживает за это здесь mention honorable (почетного упоминания (*лат.*)), так как он в своем курсе истории философии, читанном в 1819—20 гг и изданном Вашеро в 1841 г. (Cousin. Cours d'histoire de la philosophie, professée en 1819/20, et publiée par Vacherot, 1841), учит, что свобода воли — наиболее несомненный факт сознания (т. 1, с. 19—20), и порицает *Канта* за то, что тот доказывал ее лишь на основании нравственного закона и выставлял ее в качестве постулата, тогда как она ведь есть факт: «Pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?» («Зачем доказывать там, где достаточно констатации» (*фр.*)) (с. 50); «La liberté est un fait, et non une croyance» («Свобода — это факт, а не вера» (*фр.*)) (там же). Однако и в Германии нет недостатка в невеждах, которые, игнорируя все, что за два последние столетия было сказано об этом великими мыслителями, и носясь с анализированным в предыдущем отделе и ложно понимаемым ими, вместе с толпой, фактом самосознания, возвещают свободу воли как фактически данную. Впрочем, пожалуй, я к ним несправедлив: возможно, что они не так невежественны, как кажутся, а просто голодны, и потому за очень черствый кусок хлеба учат всему, что может быть угодно высокому министерству.

Совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка. И ждать, что человек сделает что-либо, к чему его не побуждает решительно никакой интерес, это все равно что ожидать, чтобы ко мне начал двигаться кусок дерева, хотя я не притягиваю его никакой веревкой. Если кто, защищая где-нибудь в обществе подобную мысль, натолкнется на упорное возражение, то он всего скорее решит дело, если поручит третьему лицу внезапно, громким и серьезным голосом закричать: «Потолок валится!"; тогда его оппоненты придут к уразумению, что мотив точно так же способен выбрасывать людей за дверь, как и самая сильная механическая причина.

Ибо человек, как и все объекты опыта, есть явление во времени и пространстве, а так как для всех этих явлений закон причинности имеет силу а

природы и, значит, без исключения, то и человек должен ему подчиняться. Так говорит чистый рассудок а priori, так подтверждает проходящая через всю природу аналогия, так ежесекундно свидетельствует опыт, если мы не даемся в обман видимости, получающейся оттого, что, так как существа в природе, восходя выше и выше, становятся сложнее и восприимчивость их с чисто механической поднимается и утончается до химической, электрической, раздражительной, сенситивной, интеллектуальной и, наконец, рациональной, то и природа *воздействующих причин* должна таким же образом совершенствоваться и на каждой ступени обнаруживать соответствие с существами, подлежащими их воздействию; поэтому-то и причины оказываются все менее осязаемыми и материальными, так что они в конце концов уже не видны для глаз, хотя, конечно, достижимы для рассудка, который в каждом отдельном случае предполагает их с непоколебимой уверенностью, а при надлежащем исследовании и открывает. Ибо здесь действующие причины возвысились до простых мыслей, борющихся с другими мыслями, пока не одержит верх наиболее могущественная из них и не приведет человека в движение: все это совершается по такой же точно строгой причинной зависимости, с какою чисто механические причины в сложном соединении действуют одна против другой, неминуемо приводя к вычисленному результату. Кажущейся беспричинностью, благодаря невидимости причины, обладают не только движения человека, но в такой же мере присуща она и наэлектризованному пробковому шарикам, во всех направлениях скачущим в склянке; но суждение принадлежит не глазам, а рассудку.

При предположении свободной воли всякое человеческое действие было бы необъяснимым чудом — действием без причины. И если мы решимся на попытку представить себе подобное *liberum arbitrium indifferentiae*, мы скоро увидим, что тут действительно рассудок отказывается нам служить: у него нет формы, чтобы мыслить что-либо подобное. Ибо закон основания, основоположение о безусловном определении явлений друг другом и их взаимной зависимости есть самый общий принцип нашей познавательной способности, который, сообразно различию ее объектов, и сам принимает различные формы. Здесь же нам приходится мыслить нечто такое, что определяет, не будучи определяемо, что ни от чего не зависит, но от чего зависит другое, что без принуждения, стало быть, без основания, производит в данном случае действие А, тогда как точно так же могло бы производить В, или С, или D, притом могло бы безусловно, при тех же самых обстоятельствах, т. е. так, что теперь в А не содержится ничего, дающего ему преимущество перед В, С, D (ибо в противном случае тут была бы мотивация, т. е. причинность). Мы опять встречаемся здесь с выставленным в самом начале понятием *абсолютно случайного*. Повторяю: в этом деле рассудок решительно отказывается служить нам, если мы только в состоянии подключить его сюда.

Но вспомним теперь также о том, что такое вообще причина предшествующее изменение, которое делает необходимым изменение последующее. Ни одна причина в мире вовсе не вызывает своего действия безусловно, не создает его из ничего. Напротив, всегда имеется нечто, на что она действует, и она только в данном месте и в данном определенном существе обуславливает изменение, постоянно соответствующее природе этого существа, так что в последнем должна уже заключаться *способность* к такому изменению. Таким образом, всякое действие возникает из двух факторов; внутреннего и внешнего, именно из первоначальной способности того существа, которое служит объектом действия, и



из определяющей причины, которая принуждает эту способность проявиться теперь и здесь. Первоначальная способность предполагается всякой причинностью и всяким объяснением из нее; поэтому- то ни одно объяснение никогда всего не объясняет, а всегда скрывает за собой нечто необъяснимое. Мы видим это во всей физике и химии: всюду в их объяснениях предполагаются силы природы, которые обнаруживаются в явлениях и в сведении к которым состоит все объяснение! Сама сила природы не подлежит никакому объяснению, служа принципом всякого объяснения. Точно так же сама она не подчинена никакой причинности, а есть именно то, что всякой причине сообщает причинность, т. е. способность действовать. Сама она — общий субстрат всех этого рода действий, присутствует в каждом из них. Так, явления магнетизма сводятся к основной силе, называемой электричеством; на этом объяснение останавливается: оно указывает только условия, при которых такая сила обнаруживается, т. е. причины, вызывающие ее деятельность. Объяснения небесной механики предполагают тяготение как силу, благодаря которой тут действуют отдельные причины, определяющие движение небесных тел. Объяснения химии предполагают наличие тайных сил, проявляющихся в виде избирательного сродства, по известным стехиометрическим соотношениям<sup>10</sup> и служащих конечною основою для всех тех действий, которые непременно наступают, будучи вызваны указываемыми для них причинами. Точно так же всеми объяснениями физиологии предполагается жизненная сила, определенно реагирующая на особые внутренние и внешние раздражения. И так всегда и всюду. Даже причины, которыми занимается столь понятная механика, толчок и давление, имеют своей предпосылкой непроницаемость, сцепление, неподатливость, твердость, инертность, которые не менее только что упомянутых факторов являются неисповедимыми силами природы. Таким образом, причины всегда определяют только временные и местные условия для *проявлений* истонных, необъяснимых сил, при допущении которых они только и бывают причинами, т. е. с необходимостью производят известные действия.

Но если это справедливо для причин в теснейшем смысле и для раздражений, то не менее верно это и для *мотивов*, ибо ведь мотивация по своей сущности не отличается от причинности и есть лишь ее особый вид, именно причинность, проходящая через среду познания. И здесь, стало быть, причина вызывает лишь проявление силы, не сводимой более к причинам, следовательно, не допускающей дальнейшего объяснения, но силы, которая, называясь здесь *волей*, известна нам не снаружи только, как другие силы природы, а, благодаря самосознанию, также изнутри и непосредственно. Лишь при предположении, что имеется такая воля и что в каждом отдельном случае она обладает определенными свойствами, действуют направленные на нее причины, именуемые тут мотивами. Эти в частности и индивидуально определенные свойства воли, благодаря которым ее реакция на один и тот же мотив в каждом человеке оказывается разной, образуют то, что называется *характером* человека, притом известным не а priori, а лишь из опыта, — *эмпирическим характером*. Ими прежде всего определяется способ действия различных мотивов на данного человека. Ибо он точно так же лежит в основе всех вызываемых мотивов действий, как общие силы природы — в основе действий, вызываемых причинами в теснейшем смысле слова, а жизненная сила — в основе действий от раздражений. И как силы природы, так и характер отличается изначальностью, неизменностью, необъяснимостью. У животных он иной для

каждого вида, у человека — для каждого индивидуума. Только у самых высших, наиболее умных животных обнаруживается уже заметный индивидуальный характер, хотя при решительном преобладании характера видового.

*Характер человека:* 1) *индивидуален*; он у каждого свой. Правда, у всех личных характеров в основе лежит характер вида, так что главные свойства повторяются у каждого. Но здесь сказывается такая значительная разница в степени, такое разнообразие во взаимной комбинации и модификации свойств, что моральную разницу характеров можно признать равной разнице в интеллектуальных способностях, которая очень значительна, а обе эти разницы несравненно большими, нежели физическая разница между великаном и карликом, Аполлоном и Терситом. Вот почему действие одного и того же мотива на разных людей бывает совершенно различное, подобно тому как солнечный свет делает воск белым, а хлористое серебро черным, или теплота размягчает воск, но уплотняет глину. Поэтому-то знание одного только мотива недостаточно, чтобы предсказать поступок, а для этого надо еще точно знать также и характер человека.

2) *Характер человека — эмпирический*. Мы знакомимся с ним не только в других, но и в самих себе, исключительно путем опыта. Поэтому мы часто разочаровываемся как в других, так и в самих себе, открывая, что мы не обладаем тем или иным свойством, например справедливостью, бескорыстием, мужеством, в той мере, как мы простодушнейшим образом предполагали. Вот почему также, когда нам предоставляется трудный выбор, наше собственное решение, как и чужое, до тех пор остается для нас самих тайной, пока этот выбор не сделан: нам кажется, что он падет то на ту, то на эту сторону, по мере того как воля ближе знакомится через посредство познания с тем либо иным мотивом и испытает на себе его силу, причем и выступает на сцену пресловутое «я могу делать то, что я хочу», создавая кажущуюся свободу воли. Наконец, более сильный мотив захватывает власть над волей, и выбор часто оказывается иным, чем мы полагали вначале. Вот почему в конце концов никто не может знать, как поступит кто-нибудь иной, а также и он сам в каком-либо определенном положении; сначала надо побывать в нем, и лишь после выдержанного испытания бываем мы уверены в других, и только тогда также мы полагаемся на самих себя. Но тогда в нас появляется эта уверенность: изведенные друзья, испытанные слуги надежны. Вообще мы относимся к хорошо известному нам человеку, как ко всякой другой вещи, со свойствами которой мы уже ознакомились: мы без опасения предвидим, что от него можно ждать и что нет. Кто раз что-нибудь сделает, тот в представшемся случае опять это повторит, и это как в добре, так и во зле. Поэтому кто нуждается в большой, неординарной услуге, тот обратится к человеку, который дал доказательства своего великодушия, а кто хочет нанять убийцу, тот будет искать людей с уже обгабренными кровью руками. По рассказу Геродота (VII, 164), Гелон Сиракузский был поставлен перед необходимостью вполне доверить кому-нибудь очень большую сумму денег, так как ее нужно было отправить с ним в чужую землю, предоставив ее в полное его распоряжение. Гелон выбрал для этой цели Кадма, который раньше на деле показал редкую, даже неслыханную честность и добросовестность, — и доверие его было вполне оправдано<sup>11</sup>. Равным образом только опыт и подходящий случай дает нам знакомство с нами самими, знакомство, на котором основывается наша уверенность или неуверенность в себе. Смотря по тому, обнаружили мы в данном случае обдуманность, мужество, честность, молчаливость, хитрость либо какое-

нибудь иное потребное для дела качество или же в нас не оказалось подобных добродетелей, будем мы потом, узнав себя, довольны собою или, наоборот, недовольны. Лишь точное знание своего собственного эмпирического характера дает человеку то, что называют *приобретенным характером*: им обладает тот, кто точно знает свои собственные качества, как хорошие, так и дурные, и оттого отдает себе полный отчет, в чем он может себе доверять и чего может от себя требовать, а чего нет. Свою собственную роль, которую он раньше, в силу своего эмпирического характера, только импровизировал, он играет теперь по всем правилам искусства и методически, с твердостью и последовательностью, никогда, как говорится, не сбиваясь с характера, уклонение от которого всегда доказывает, что мы в данном частном случае находились в заблуждении относительно самих себя.

3) Характер человека *постоянен*: он остается одинаковым в течение всей жизни. Под изменчивой оболочкой своих лет, своих отношений, даже своих знаний и взглядов скрывается, как рак в своей скорлупе, тождественный и подлинный человек, совершенно неизменный и всегда одинаковый. Лишь в направлении и в материале испытывает его характер кажущиеся видоизменения, как следствие различия возрастов и их потребностей. *Человек никогда не меняется*: как он поступил в одном случае, так при совершенно одинаковых обстоятельствах (к которым, однако, принадлежит и правильное знание этих обстоятельств) будет он всегда поступать. Подтверждение этой истины можно найти в повседневном опыте; всего же ярче проявляется она, когда мы снова, через 20—30 лет, встречаемся со старым знакомым и тут скоро ловим его совершенно на тех же штуках, как некогда. Правда, некоторые на словах будут отрицать эту истину; однако они сами предполагают ее в своем поведении, никогда не доверяя тому, кто однажды оказался нечестным, но охотно полагаясь на того, кто раньше доказал свою честность. Ибо на этой истине основана возможность всякого знания людей и прочное доверие к тем, кто испытан, проверен, доказан; даже если такое доверие к кому-нибудь нас обманет, мы никогда не говорим: «Его характер изменился», а: «Я в нем ошибся». На ней же основывается и то, что, желая составить суждение о моральной ценности поступка, мы прежде всего стараемся выяснить себе его мотив, а затем наша похвала либо порицание касается не мотива, а характера, который был доступен действию подобного мотива и который есть второй и единственно человеку присущий фактор деяния. На той же истине основывается, что подлинная честь (не рыцарская, или дурацкая), однажды будучи утрачена, никогда опять восстановлена быть не может, — пятно одного-единственного недостойного поступка навсегда остается на человеке, клеймит его, как говорят; отсюда поговорка: «Кто раз украл, тот навеки вор». На ней основывается и то, что если в важных государственных делах может иногда понадобиться измена, так что ищут изменника, пользуются его услугами и награждают его, — то потом, по достижении цели, мудрость повелевает удалить этого человека, так как обстоятельства изменчивы, а его характер неизменен. На ней основывается, что величайший недостаток драматического писателя, — это если его характеры невыдержанны, т. е. не проведены с постоянством и строгой последовательностью сил природы, как это бывает с характерами у великих авторов; последнее показано мною в обстоятельном примере на Шекспире («Парерги», т. 2, § 118, с. 196 первого издания)<sup>12</sup>. На той же истине основывается даже и возможность совести, так как последняя часто уже в глубокой старости

укоряет нас в преступлении юношеских лет, как, например, Ж. Ж. Руссо через 40 лет мучился тем, что свалил на служанку Марион воровство<sup>13</sup>, совершенное им самим; подобная вещь возможна лишь при допущении, что характер остался без изменения тот же, ведь, с другой стороны, самые смешные заблуждения, грубейшее невежество, удивительнейшие глупости нашей молодости не заставляют нас стыдиться в старости ибо их уже нет, они зависели от состояния нашего познания, мы от них избавились, давно уже их отбросили, как свою юношескую одежду. На той же истине основано, что человек, хотя бы при самом ясном знании нравственных недостатков и пороков, даже при отвращении к ним, даже при чистосердечнейшем намерении исправиться, все-таки на самом деле не исправляется, а, несмотря на серьезные намерения и честные обещания, при новом случае опять-таки, к собственному изумлению, оказывается на той же стезе, как раньше. Улучшиться может лишь его *познание* — он может прийти к уразумению, что те или иные средства, раньше им применявшиеся, не ведут к его цели или приносят больше вреда, чем пользы: тогда он меняет средства, а цели остаются те же. На этом построена американская карательная система: она не ставит себе задачей исправлять *характер, сердце* человека, но имеет в виду именно привести в порядок его *голову* и показать ему, что дела, к которым он неизменно стремится в силу своего характера, гораздо труднее и с гораздо большими усилиями и опасностями достигаются нечестным путем, какого он до сих пор держался, нежели путем честности, труда и умеренности. Вообще арена и область всякого исправления и облагораживания простирается исключительно на познание. Характер неизменен, мотивы действуют с необходимостью, но они должны проходить через *познание*, которое есть посредник мотивов. А познание способно к многообразнейшему расширению, к постоянному исправлению в безграничной степени; в этом направлении действует всякое воспитание. Развитие разума с помощью всякого рода знаний и уразумений имеет то важное для морали значение, что открывает доступ мотивам, которые иначе не могли бы оказать на нас своего действия. Пока мы их не могли понять, они не существовали для нашей воли. Вот почему при одинаковых внешних условиях положение человека во второй раз все-таки может оказаться на деле совсем иным, нежели в первый, именно если только он за этот промежуток времени стал способен правильно и вполне постичь эти условия, благодаря чему на него теперь действуют мотивы, для которых раньше он был недоступен. В этом смысле схоласты очень верно говорили: «Causa finalis (цель, мотив) movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum» («Конечная причина действует не по своей реальной, а по своей познанной сущности<sup>14</sup> (лат.)»). Но далее, чем на исправление познания, не простирается никакое моральное воздействие, и намерение устранить недостатки в характере человека путем речей и нравоучений, чтобы таким образом преобразовать самый его характер, его подлинный моральный облик, вполне равносильно попытке с помощью внешних воздействий превратить свинец в золото или тщательным уходом заставить дуб приносить абрикосы.

Твердо выраженное убеждение в неизменности характера мы находим уже у *Апулея*, в его «Oratio de magia», где он, защищаясь от обвинения в колдовстве, ссылается на свой всем известный характер и говорит: «Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus firmum argumentus est accipiendi criminis aut respuendi» («Верный показатель для каждого человека есть душа, которая, всегда одаренная одинаковым образом склонностью



к добродетели или к злодейству, есть надежный аргумент для того, чтобы признать вину или отвергнуть ее» (лат.)).

4) Индивидуальный характер *врожден*: он не создается искусством либо подверженными случайности обстоятельствами, а есть произведение самой природы. Он сказывается уже в ребенке, обнаруживая там в малом масштабе, чем ему предстоит быть в большом. Вот почему при совершенно одинаковом воспитании и обстановке у двух детей мы очевиднейшим образом наблюдаем самые различные характеры; с этими самыми характерами им придется жить до старости. Мало того, характер в своих основных чертах переходит по наследству, хотя лишь от отца, тогда как интеллект наследуется от матери, — по этому вопросу я отсылаю читателя к гл. 43 второго тома моего главного произведения<sup>15</sup>.

Из изложенной сущности индивидуального характера с несомненностью следует, что добродетели и пороки врожденные. Истина эта, быть может, окажется неудобной для иных предрассудков и иных ханжествующих философов с их так называемыми практическими интересами, т. е. их мелкими, узкими понятиями и ограниченными школьными воззрениями; но она была уже убеждением отца морали, *Сократа*, который, по свидетельству *Аристотеля* («*Ethica magna*», 1, 9), утверждал: «... οὐς εἰναι γενεσθαι το σποϋδαίους εἶναι ε φαιλύους с. т. l» ("... не в нашей власти стать хорошими или дурными"<sup>16</sup> (греч.)). Упоминаемые здесь Аристотелем возражения явно слабы; да и сам он разделяет мнение Сократа, вполне определенно высказывая его в «*Никомаховой этике*» («*Ethica ad Nicomachum*», 6, 13): «*Pasi gar docei ton ethon yparchein physei pos. Cai gar dicaioi cai sophronicoi cai andreioi cai talla echomen eythys ec genetes*» («Действительно, всем кажется, что каждая [черта] нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения<sup>17</sup> (греч.)). И если пересмотреть все добродетели и пороки в книге Аристотеля о добродетелях и пороках («*De virtutibus et vitiis*»)<sup>18</sup>, где они сопоставлены в кратком обзоре, то мы найдем, что все они у живых людей мыслимы лишь в качестве *врожденных* свойств и только как таковые могут быть *действительными* добродетелями и пороками; выйдя же из рефлексии и усвоенные преднамеренно, они сведутся, собственно, к какому-то *притворству*, будут неподлинны, так что в таком случае совсем нельзя будет рассчитывать и на то, что они сохранятся на будущее время и выдержат давление обстоятельств. И даже если сюда присоединить еще отсутствующую у Аристотеля и у других древних христианскую добродетель любви, *caritas*, то и с ней дело обстоит не иначе. Да и каким образом неустанная доброта одного и неисправимая, глубоко коренящаяся злоба другого, характер *Антонинов*, *Адриана*, *Тита* — с одной стороны, и характер *Калигулы*, *Нерона*, *Домициана* — с другой, могут прилететь извне, быть делом случайных обстоятельств или простого знания и поучения! Ведь как раз у *Нерона* воспитателем был *Сенека*. Нет, корень всех наших добродетелей и пороков лежит во врожденном характере, этом подлинном ядре всего человека. Это естественное для беспристрастного человека убеждение водило также рукою *Веллея Патеркула*<sup>19</sup>, когда он (II, 35) писал о Катоне следующее: «*Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat*» («Человек, самый близкий к добродетели и во всем по духу более напоминающий богов, чем людей, он никогда не поступал правильно для того, чтобы видели другие, а потому, что не мог поступать иначе». Это место

постепенно делается неперенным оружием в арсенале детерминистов — честь, которая, конечно, и не грезила добродетели старому историку, жившему 1800 лет назад. Впервые его похвалил *Гоббс*, после него *Пристли*. Затем его привел *Шеллинг* в своей статье «О свободе», с. 478, переводя его в несколько поддельном виде для своих целей, почему он и не называет по имени Веллея Патеркула, а говорит столь же благоразумно, сколь важно, — «один древний писатель»<sup>20</sup>. Наконец, и я не преминул его указать, так как оно действительно идет к делу.).

При предположении же свободной воли совершенно не видно, откуда, собственно, происходит добродетель и порок или вообще тот факт, что два одинаково воспитанных индивидуума при совершенно одинаковых условиях и поводах поступают самым несходным, даже противоположным образом. Фактически данная, исконная коренная разница характеров несовместима с признанием такой свободы воли, которая состояла бы в том, что для каждого человека в каждом положении должны были бы быть одинаково возможны противоположные действия. Ибо в таком случае его характер с самого начала должен бы представлять собою *tabula rasa* (чистую доску (*лат.*)), как интеллект, по убеждению *Локка*, и не мог иметь никакой врожденной склонности ни в ту, ни в другую сторону, ибо эта склонность уже нарушала бы полное равновесие, какое разумеют под *libero arbitrio indifferentiae*. Таким образом, при подобном предположении причина разбираемой разницы образа действий у разных людей не может заключаться в *субъективных* условиях; но еще менее заключается она в *объективной* обстановке, ибо в таком случае поведение определялось бы именно объектами и от требуемой свободы совсем ничего не осталось бы. Тогда в нашем распоряжении был бы разве только еще один выход — отнести происхождение той большой разницы, какую мы фактически наблюдаем в поведении людей, в промежуточную среду между субъектом и объектом, именно объяснить ее различием в том, как объективное понимается субъективным, т. е. как оно *познается* различными людьми. Но тогда все свелось бы к правильному или ложному *познанию* представляющихся обстоятельств, так что моральная разница в поведении стала бы равносильна просто разнице в правильности суждения и мораль превратилась бы в логику. Приверженцы свободной воли в конце концов все-таки пытались спастись от этой неприятной дилеммы утверждением, что хотя врожденной разницы характеров и не существует, однако такая разница возникает под влиянием внешних обстоятельств, впечатлений, опытов, примеров, наставлений и т. д., и коль скоро этим путем успел развиваться характер, в характере этом лежит объяснение для разницы в последующем поведении. На это надо сказать, во-первых, что в таком случае характер должен образовываться очень поздно (между тем на деле он обнаруживается уже в детском возрасте) и большинство людей умрут прежде, чем приобретут характер; во-вторых же, что все эти внешние обстоятельства, которым приписывается создание характера, совершенно не зависят от нашей власти и так либо иначе должны быть отнесены на долю случая (или, если угодно, провидения). А если, таким образом, из них возникает характер, из него же, далее, разница в поведении, то совершенно и целиком отпала бы всякая нравственная ответственность за это послед-нее, так как, очевидно, в конечном итоге оно было бы делом случая либо провидения. Итак, стало быть, при признании свободной воли начало разницы в образе действий и, следовательно, добродетели либо порока вместе с вменяемостью

оказывается ни с чем не связанным и лишенным всякой точки опоры, где бы оно могло пустить корни. А отсюда следует, что признание это, сколь оно ни соответствует, с первого взгляда, голосу простого рассудка, все-таки, в сущности, находится в таком же противоречии с нашим моральным убеждением, как и с верховным основным правилом нашего рассудка, о чем уже достаточно было сказано.

Необходимость, с которой, как это подробно изложено мною выше, действуют мотивы, подобно всем вообще причинам, не безусловна. Теперь мы ознакомились с предполагаемым его условием, той основой и почвой, на которую оно опирается: это — врожденный *индивидуальный характер*. Как всякое действие в неодушевленной природе есть необходимый продукт двух факторов, именно проявляющейся здесь всеобщей *силы природы* и вызывающей здесь это проявление отдельной *причины*, совершенно так же всякое деяние человека бывает необходимым продуктом его *характера* и присоединившегося *мотива*. Коль скоро оба эти условия даны, оно наступает с неизбежностью. Чтобы деяние это было иным, надо предположить иной мотив или иной характер. И мы могли бы с уверенностью предсказать, даже вычислить всякий поступок, если бы, с одной стороны, не было очень трудно изучить характер, а с другой, также мотив не был часто тайным и постоянно открытым для противодействия других мотивов, которые содержатся лишь в сфере идей одного человека, оставаясь недоступным для других. Врожденным характером человека уже определены в существенных чертах все вообще цели, к каким он невольно стремится; средства, избираемые им при этом, определяются частью внешними условиями, частью его пониманием последних — пониманием, правильность которого, в свой черед, зависит от его рассудка и образования. Конечным результатом всего этого и оказываются его отдельные деяния, следовательно, вся та роль, какую ему предстоит играть на свете. Поэтому столь же верно, сколь и поэтично, то понимание, в каком результат изложенного здесь учения об индивидуальном характере выражен в одной из прекраснейших строф Гёте:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,  
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,  
Bist alsobald und fort und fort gediehen,  
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.  
So musst du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,  
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;  
Und keme Zeit und keine Macht zerstückelt  
Gepragte Form, die lebend sich entwickelt.

(Со дня, как звезд могучих сочетанье,  
Закон дало младенцу в колыбели,  
За мигом миг твое существованье  
Течет по руслу к прирожденной цели.  
Себя избегнуть — тщетное старанье;  
Об этом нам еще сивиллы пели.  
Всему наперекор вовек сохранен  
Живой чекан, природой  
отчеканен<sup>21</sup>.) .

Итак, то предположение, на котором вообще основывается необходимость действия всех причин, есть внутренняя сущность всякой вещи, будь это просто воплощенная в ней всеобщая сила природы, будь это жизненная сила, будь это воля: всегда всякое существо, к какому бы разряду оно ни принадлежало, будет

реагировать на воздействующие причины сообразно своей особой природе. Закон этот, которому подчинены все вещи на свете, был выражен схоластами в формуле «operari sequitur esse» («действие следует за бытием»)<sup>22</sup>. В силу его химия проверяет тела реагентами, а человек человека — испытаниями, каким он его подвергает. Во всех случаях внешние причины с необходимостью вызывают то, что скрывается в данном существе: ибо последнее не может реагировать иначе как в согласии со своей природой.

Здесь уместно будет напомнить, что всякая *existentia* (существование (*лат.*)) предполагает *essentia* (сущность (*лат.*)): иными словами, все существующее должно точно так же быть и *чем-нибудь*, иметь определенную сущность. Оно не может существовать и притом все-таки быть *ничем*, именно представлять собою нечто такое, как *ens metaphysicum* (метафизическая вещь (*лат.*)), т. е. вещь, которая *есть* и больше ничего, как есть, без всяких определений и свойств, а следовательно, и без обусловленного ими вполне определенного образа действий; но как *essentia* без *existentia* не дает реальности (что разъяснено Кантом на известном примере о ста талерах)<sup>23</sup>, точно так же невозможно это и для *existentia* без *essentia*. Ибо все существующее должно обладать существенной для него своеобразной природой, в силу которой оно есть то, что оно есть, которую оно всегда выражает, проявления которой с необходимостью вызываются причинами, между тем как сама эта природа вовсе не есть дело этих причин и не может быть ими модифицируема. Но все это справедливо относительно человека и его воли в той же мере, как и относительно всех остальных существ в природе. И он для *existentia* обладает *essentia*, т. е. существенными основными свойствами, которые именно образуют его характер и для своего обнаружения нуждаются лишь во внешнем поводе. Ожидать, стало быть, чтобы человек при одном и том же поводе один раз поступил так, другой же совершенно иначе, было бы равносильно ожиданию, что одно и то же дерево, принеся этим летом вишни, на следующее произведет груши. Свобода воли при ближайшем рассмотрении есть *existentia* без *essentia*: это значит, что нечто *есть*, и притом все-таки *есть ничто*, а это опять-таки значит, что оно *не есть*, т. е. получается противоречие.

Уразумением этого обстоятельства, а также того а priori достоверного и потому не допускающего исключений значения, какое имеет закон причинности, надо объяснять тот факт, что все действительно глубокие мыслители всех времен, как бы ни были различны другие их воззрения, единодушно отстаивали необходимость волевых актов при появлении мотивов и отвергали *liberum arbitrium*. Мало того, поскольку именно огромное большинство толпы, не способной к мышлению и отданной во власть видимости и предрассудков, всегда упорно противостояло этой истине, они даже особенно ее подчеркивали, давая ей самые решительные, даже самые резкие выражения. Наиболее известное из таких выражений — буриданов осел, которого, однако, вот уже около ста лет напрасно ищут в дошедших до нас сочинениях *Буридана*. У меня у самого есть, очевидно, еще в пятнадцатом столетии напечатанное издание его «*Sophismata*» без указания города, года и без нумерации страниц: я часто и напрасно разыскивал это место, хотя здесь почти на каждой странице попадаются ослы в качестве примеров. *Бейль*, статья которого «Буридан» служит основой всего с тех пор об этом написанного, совсем неверно говорит, будто известен лишь один софизм Буридана: я обладаю целым томом его софизмов. Точно так же Бейль, с такой подробностью разбирающий дело, должен был знать — это, впрочем, и до сих пор,



по-видимому, осталось незамеченным, — что пример этот, ставший до некоторой степени символом или типом защищаемой мною здесь великой истины, гораздо старше, чем *Буридан*. Он встречается у Данте, который усвоил все знание своего времени, жил до Буридана и говорил не об ослах, а о людях в следующих словах, начинающих четвертую книгу его «Paradise»:

Intra duo cibi, distanti e moventi  
D un modo, pma si morria di fame,  
Che liber'uomo Tun recasse a'denti.

(Поставленный между двумя блюдами, одинаково отдаленными и одинаково влекущими, человек скорее умрет, чем, обладая абсолютной свободой, возьмет в рот одно из них<sup>24</sup>.)

Он встречается даже уже у *Аристотеля* («De caelo», II, 13), который говорит: «Cai o logos toy peinontos cai dipsonotos sphodra men, omoios de cai ton edodimon cai poton ison apechontos cai gar toyton eremein anagcaion» (По аналогии «[с человеком], испытывающим одинаково сильные голод и жажду и равно удаленным от еды и пиявки; он, дескать, вынужден не трогаться с места<sup>25</sup> (*греч*)). Буридан, заимствовавший свой пример из этих источников, заменил человека ослом просто потому, что такова привычка этого убогого схоласта — брать для примера либо Сократа и Платона, либо asinum (осла (*лат.*)).

Вопрос о свободе воли действительно является пробным камнем, с помощью которого можно различать глубоко мыслящие умы от поверхностных, или пограничным столбом, где те и другие расходятся в разные стороны: первые все стоят за необходимость данного поступка при данном характере и мотиве, последние же, вместе с большинством, придерживаются свободы воли. Затем существует еще средний класс людей, которые, чувствуя себя в затруднении, лавируют из стороны в сторону, сбивают себя и других с пути, укрываются за словами и фразами или до тех пор треплют и переворачивают вопрос, пока нельзя уже понять, в чем же, наконец, дело. Так было уже с *Лейбницем*, который в гораздо большей степени был математиком и полигистором, нежели философом (Неустойчивость взглядов Лейбница по этому вопросу всего яснее обнаруживается в его письме к Косту («Opera philophae», издание Эрдмана, с. 447), а также в «Теодицее», § 45—53<sup>26</sup>). Но чтобы поставить таких говорящих то то, то другое господ перед самым вопросом, надо предложить им его в следующей формулировке, ни на шаг от нее не отступая:

1. Возможны для данного человека при данных обстоятельствах два поступка или лишь *один*? — Ответ всех глубоких мыслителей: только один.
2. Мог ли жизненный путь, пройденный данным человеком, — принимая, что, с одной стороны, его характер сохраняется неизменным, а с другой, что обстоятельства, воздействию которых ему пришлось подвергнуться, всецело и до малейших подробностей неуклонно были определены внешними причинами, которые постоянно появляются со строгой необходимостью и цепь которых, состоящая исключительно из одних столь же необходимых звеньев, простирается в бесконечность, — мог ли этот путь в чем-либо, хотя бы лишь в самом ничтожном, в каком-либо происшествии, какой-либо

сцене, быть иным, нежели он был?

— Нет! так должен гласить последовательный и правильный ответ.

Вывод из обоих этих положений таков: *все, что случается, от самого великого до самого малого, случается необходимо. Quidquid fit necessario fit.*

Кого пугают эти положения, тому надо еще кое- чему поучиться и кое-чему разучиться, тогда для него станет ясно, что они являются богатейшим источником утешения и успокоения. Наши действия, конечно, не представляют собою первого начала, так что в них не осуществляется ничего действительно нового; но *исключительно через то, что мы делаем, узнаем мы, что мы такое.*

Хотя и не ясно сознанное, а чувством подсказанное убеждение в строгой необходимости всего происходящего лежит и в основе столь прочно державшегося у древних понятия о *fatum*, *heimarmene* (судьбе (*лат.*, *греч.*)), а также магометанского фатализма и даже неискоренимой повсеместной веры в *omina* (предзнаменование (*лат.*)), ибо ведь даже ничтожнейший случай наступает с необходимостью, и все события, так сказать, идут согласованным темпом, так что все находит себе отзвук во всем. С убеждением этим связан, наконец, и тот факт, что если кто без малейшего умысла и совершенно случайно искалечит или убьет другого человека, то он скорбит об этом *riaculum* (несчастье (*лат.*)) в течение всей своей жизни, испытывая чувство, по-видимому родственное чувству виновности; и в глазах других этот человек, как *persona riacularis* (неудачливая личность (*лат.*)), пользуется особым рода недоверием. Да и на христианское учение о предопределении не могло, конечно, не повлиять смутно сознаваемое убеждение в неизменности характера и необходимости его проявлений. Наконец, мне хотелось бы сделать здесь мимоходом еще следующее замечание, которое каждый может по произволу принять или отбросить, в зависимости от того, как он смотрит на известные вещи. Если не признать строгую необходимость всего происходящего в виде причинной цепи, связывающей все без различия события, но допустить, что эта последняя в бесчисленных местах прервана абсолютной свободой, тогда и всякое *предвидение будущего*, во сне, в ясновидении сомнамбулизма и во втором зрении (*second sight*), станет даже *объективно*, следовательно, абсолютно *невозможным* и потому *немыслимым*; ибо тогда не существует решительно никакого объективно действительного будущего, которое можно было бы предвидеть хотя бы лишь в потенции, меж тем как теперь мы все-таки сомневаемся лишь в *субъективных* данных для такою предвидения, т. е. в его *субъективной* возможности. И даже это сомнение в настоящее время не может более существовать у хорошо осведомленного человека, после того как подобное предвосхищение будущего твердо установлено бесчисленными показаниями самых достоверных свидетелей.

Добавлю еще несколько соображений в качестве короллари-ев к установленному учению о необходимости всего происходящего.

Во что превратился бы наш мир, если бы все вещи не были проникнуты и связаны необходимостью, особенно же если бы она не управляла зарождением индивидуумов? В нечто безобразное, в беспорядочную груду, карикатуру без смысла и значения — именно в дело истинной и подлинной случайности.

Желать, чтобы какое-либо прошлое событие не случилось, — глупое самоистязание, ибо это значит желать вещи абсолютно невозможной, и это столь же неразумно, как желание, чтобы солнце всходило на западе. Ибо все

совершающееся, великое и малое, наступает со *строгой* необходимостью, и совершенно пустое дело — размышлять о том, как ничтожны и случайны были причины, вызвавшие данное происшествие, и как легко они могли бы быть иными. Это иллюзорно: все они явились со столь же строгой необходимостью и действовали с такой же полной властью, как и причины, в силу которых солнце встает на востоке. Мы должны смотреть на наступающие перед нами события теми же глазами, как на печатные страницы, которые мы читаем, — вполне сознавая, что они уже имелись налицо, прежде чем мы стали их читать.

#### IV

### ПРЕДШЕСТВЕННИКИ

Чтобы доказать сделанное выше утверждение относительно решения, какое все глубокие мыслители давали нашему вопросу, я напому о некоторых из великих людей, высказавшихся в этом смысле.

Прежде всего, чтобы успокоить тех, кто, пожалуй, подумает, будто защищаемая мною истина стоит в противоречии с религиозными основаниями, я отмечу, что уже Иеремия (10, ст. 23) сказал: «Дела человека не в его руках, и никто не имеет власти над тем, как он живет и направляет свои шаги<sup>27</sup>. Особенно же я сошлюсь на *Лютера*, который в специально для этого написанной книге «О рабстве воли» («De servo arbitrio») со всей своей горячностью восстает против свободы воли. Достаточно привести отсюда два-три места, чтобы охарактеризовать его взгляд, который он, конечно, поддерживает не философскими, а теологическими доводами.

Цитирую по изданию Себастьяна Шмидта, Страсбург, 1707. Там на с. 145 говорится: «Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate»\*. С. 214: «Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium»\*\*. С. 220: «Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scripturajndice causam agimus, omnibus modis vicero; ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii»\*\*\*.

\* «Поэтому также у всех в сердцах написано, что свободная воля — ничто, хотя это и затемнено таким количеством противоречивых рассуждений и авторитетом стольких мужей, долгое время учивших совсем другому<sup>28</sup> (лат.). — *Ред.*

\*\* «Здесь в то же время я хотел бы напомнить защитникам свободной воли, что, утверждая свободную волю, они отрицают Христа<sup>29</sup> (лат.). — *Ред.*

\*\*\* «... Все эти свидетельства выступают против свободной воли и говорят о Христе. Таких не счесть, ими полно все Писание. Поэтому если мы ведем дело в соответствии с судом Писания, то я окажусь победителем по всем статьям, потому что нет там ни йоты, которая не осуждала бы учения о свободной воле»<sup>30</sup> (лат.). — *Ред.*

Обратимся теперь к философам. Древних нельзя здесь серьезно брать в расчет,

потому что их философия, как бы находясь еще в состоянии невинности, не пришла еще к ясному сознанию двух глубочайших и труднейших проблем философии новых времен, а именно — проблемы о свободе воли и проблемы о реальности внешнего мира, или об отношении идеального к реальному. Насколько, впрочем, вопрос о свободе воли выяснился для древних, это можно достаточно видеть из аристотелевской «Никома-ховой этики» (III, гл. 1—8), где мы найдем, что мышление автора по этому вопросу касается, в сущности, лишь физической и интеллектуальной свободы, так что он постоянно говорит лишь об *εὐνομία καὶ ἀνομία*\*, принимая за одно произвольность и свободу. Гораздо более трудная проблема *моральной свободы* еще не представлялась его уму, хотя, без сомнения, его мысли порой доходят до нее, особенно в «Никомаховой этике» (II, 2 и III, 7), где, однако, он впадает в ошибку — выводит характер из поступков, а не наоборот. Точно так же он весьма неудачно критикует приведенное мною выше убеждение Сократа; в других же местах убеждение это опять становится его собственным, например, «Никомахова этика», X, гл. 10: «Τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δὲλον, ὅς οὐκ ἐφ' ἑμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὅς ἀληθὲς εὐτυχῶς ὑπάρχει»\*\*. Далее: «Δεῖ δὲ τὸ ἐθὺς προὑπάρχειν πρὸς οἰκείον τῶν ἀρετῶν, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραίνον τὸ αἰσχρὸν»\*\*\*. Это согласуется с цитированным мною выше местом, а также с «Большой этикой» («Ethica magna», I, 11): «Ὅτι οὐκ εἶμαι ὁ προαἰροῦμενος εἶναι σποῦδαιότατος, ἀνὰ μὲν καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ ὑπάρχει, βέλτιον μὲν τοῖς εἶναι»\*\*\*\*. В том же духе разбирает Аристотель вопрос о свободе воли в «Большой этике» (I, 9—18) и в «Эвдемовой этике» («Ethica Eudemia», II, 6—10), где он еще несколько ближе подходит к подлинной проблеме; все это, однако, неопределенно и поверхностно. Всюду сказывается его метод: он не подходит прямо к делу с помощью анализа, а выводит свои заключения синтетически из внешних признаков: вместо того чтобы проникать внутрь, добраться до края вещей, он придерживается внешних примет, даже слов. Метод этот легко сбивает с пути и в более глубоких проблемах никогда не ведет к цели. Здесь, например, Аристотель останавливается перед мнимой противоположностью между необходимым и произвольным, ἀναγκαῖον καὶ εὐνομία, как перед стеной; между тем лишь по ту ее сторону лежит уразумение того, что добровольное *необходимо* именно *как таковое* благодаря мотиву, без которого волевой акт столь же невозможен, как и без хотящего субъекта, — мотиву, представляющему собою такую же причину, как и причина механическая, от которой он отличается лишь несущественно. Ведь Аристотель сам же говорит (Ethica Eudemia, II, 10): «Ἐγὰρ οὐκ ἐν ἑαυτῇ τῇ αἰτίᾳ ἐστὶν»\*\*\*\*\*. Поэтому такого рода противоположность между произвольным и необходимым в корне ошибочна, хотя для многих якобы философов она до сих пор продолжает иметь такое же значение, как и для Аристотеля. Уже довольно ясно излагает проблему о свободе воли *Цицерон* в книге «De fato», гл. 10 и гл. 17<sup>35</sup>. Правда, к этому весьма легко и естественно приводит самая тема его трактата. Сам он — сторонник свободы воли; но мы видим, что уже Хрисипп и Диодор, несомненно, отдавали себе более или менее ясный отчет в нашей проблеме. Достоин замечания также тридцатый диалог мертвых у *Лукиана*, между Миносом и Состратом, где отрицается свобода воли, а с нею и ответственность<sup>36</sup>.

- \* произвольном и непроизвольном (греч.). — Ред



- \*\* «Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым»<sup>31</sup> (греч) — Ред.
- \*\*\* «Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное»<sup>32</sup> (греч) — Ред.
- \*\*\*\* «Человек, стремящийся быть самым добродетельным, тоже не станет им, если его природа этому не способствует, но более достойным станет»<sup>33</sup> (греч) — Ред.
- \*\*\*\*\* «Ибо цель есть одна из причин»<sup>34</sup> (греч.). — Ред.

Но уже четвертая книга Маккавеев, в Септуагинте (у Лютера ее нет) до известной степени является трактатом о свободе воли, поскольку она стремится доказать, что разум (logismos) обладает силою преодолевать все страсти и аффекты, причем делается ссылка на иудейских мучеников, о которых идет речь во второй книге.

Древнейшее известное мне ясное понимание нашей проблемы мы находим у Климента Александрийского, который (Stromata. I, 17)<sup>37</sup> говорит: «Oyte de oi epaihoi oyte oi psogoi oyth'ai timai oyth'ai colaseis dinaiai, me tes psyches echoyses ten exoysian tes ormes cai aphormes, all'acoysioy tes cacias oyses»\*; затем, после вводного предложения, относящегося к прежде сказанному, следует: «In oti malista o theos men emin cacias anaitios»\*\*. Это в высшей степени характерное добавление показывает, в каком смысле церковь тотчас стала понимать проблему и какое решение она немедленно поторопилась дать ей в соответствии со своими интересами. Почти 200 лет спустя учение о свободе воли уже подробно рассматривается Немезием<sup>38</sup> в его произведении «О природе человека» («De natura hominis», гл. 35 в конце и гл. 39—41). Свобода воли здесь без дальних слов отождествляется с произволом или свободным выбором, и потому автор самым энергичным образом ее утверждает и доказывает. Но это все еще только предварительная постановка вопроса.

\* «Ни похвалы, ни порицания, ни почести, ни наказания не будут справедливы, если душа не обладает свободной способностью стремиться и сопротивляться и если порок произволен» (греч.). — Ред.

\*\* «Чтобы Бог не стал для нас причиной порока» (греч.). — Ред.

Вполне же развитое осознание нашей проблемы со всем, что с ней связано, мы находим впервые у отца церкви Августина, на котором мы здесь поэтому и остановимся, хотя он гораздо более теолог, чем философ. Но мы Сразу же видим, что проблема эта повергла его в заметное смущение и неуверенные колебания, породившие непоследовательность и противоречивость в трех книгах его «De libero arbitrio»\*. С одной стороны, он не хочет, подобно Пелагию<sup>39</sup>, предоставить свободе воли столько места, чтобы упразднили первородный грех, искупление и свободная благодать, т. е. чтобы человек собственными силами мог стать праведным и достойным блаженства. Он даже дает понять в «Argumento» в «De libero arbitrio» (кн. I, гл. 9), retractationum desumpto\*\*, что он еще сильнее высказался бы за такое решение спора (столь энергично защищаемое впоследствии Лютером), если бы названный его трактат не был написан до

появления *Пелагия*, против воззрений которого он сочинил тогда книгу «De natura et gratia»\*\*\*. Однако уже в книге «О свободе воли» (III, 18) он говорит: «Nunc autem homo non est bonus, nee habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo, qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt»\*\*\*\*. Далее: «Vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat, quid recte faciendum sit, et velit nee possit implere»\*\*\*\*\*. Также в упомянутом «Аргументе»: «Voluntas ergo ipsa nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortaiibus»\*\*\*\*\*.

\* «О свободе воли» (лат.). — Ред.

\*\* отрекаясь от себя (лат.). — Ред.

\*\*\* «О природе и милости» (лат.). — Ред.

\*\*\*\* «Но теперь дело обстоит так, что человек не благ и не в его власти быть благим, потому ли, что он не видит, каким он должен быть, или же потому, что он видит, каким должен быть, но не хочет быть таким, каким видит, что должен быть» (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «От неведения ли он не обладает свободным волевым решением выбирать то, что он, собственно, должен делать, или же вследствие плотской привычки, которая в определенной мере по природе своей еще более усиливается властью смертоносного наследственного греха, он, видя, как надо поступать правильно, и желая этого, не может, однако, этого совершить» (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Самая воля, стало быть, если она благодатью Божьей не будет освобождена от рабства, в каком она находится у греха, и не получит помощи для преодоления пороков, не может жить праведно и благочестиво из-за человеческой слабости» (лат.). — Ред.

С другой стороны, однако, следующие три основания заставляли Августина отстаивать свободу воли.

1) Его борьба с *манихеями*, против которых специально направлен трактат «De libero arbitrio», ибо они отрицали свободу воли и признавали иной первоисточник для зла, как и несчастья. На них он намекает уже в последней главе книги «О количестве души» («De animae quantitate»): «Datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefaetare conantur, usque adeo caeci sunt, ut... etc.»\*.

2) Естественное, раскрытое мною заблуждение, благодаря которому «я могу делать то, что я хочу», считается за свободу воли, и «произвольное» без дальних слов признается тождественным «свободному» («De libero arbitrio», I, 12. «Quid enim tarn in voluntate quam ipsa voluntas situm est?»\*\*).

3) Необходимость согласовать моральную ответственность человека с правосудием Божиим. Именно, от пронизательности Августина не укрылось одно в высшей степени серьезное сомнение, устранение которого настолько трудно, что, как мне известно, все позднейшие философы, за исключением трех — этих последних мы сейчас же поэтому коснемся ближе — предпочли лучше тихомолком его обойти, как если бы его совсем не было. Августин же высказывает его с благородной откровенностью, без всяких уверток, в самых начальных строках книги «De libero arbitrio»: «Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor

mail?"\*\*\* А затем подробнее уже во второй главе: «Movel autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum»\*\*\*\*. На это собеседник отвечает: «Id nunc plane ads te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat»\*\*\*\*\*. Это крайне опасное соображение снова выдвигается *Лютером*, который высказывает его со всем жаром своего красноречия («De servo arbitrio». С. 144). «At talem oportere esse Deum, qui *libertate* sua *necessitatem* imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia sequitur naturaliter irrefragabili consequentia nos per nos ipsos non esse factos nee vivere nee agere quidquam, sed per illius omnipotentiam... Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Qmnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infailibili et immutabili», etc.)\*\*\*\*\*.

- \* «Душе дана свобода воли, и те, кто пытается поколебать эту свободу вздорными размышлениями, до такой степени слепы, что... и т. д.» (лат.). — *Ред.*
- \*\* «Ибо что в такой мере заложено в воле, как сама воля?» (лат.). — *Ред.*
- \*\*\* «Скажи, пожалуйста, не Бог ли источник зла?» (лага.). — *Ред.*
- \*\*\*\* «Беспокоит меня вопрос: если грехи исходят из тех душ, которые созданы Богом, а души эти от Бога, то где же, как не в Боге, находится опосредованный исток зла» (лат.). — *Ред.*
- \*\*\*\*\* «Теперь ты прямо высказал то, что и меня сильно мучит в раздумьях» (лат.). — *Ред.*
- \*\*\*\*\* «Бог живой и истинный должен быть таким, который по своей свободной воле возлагает на нас необходимость... Если же принять во внимание Его предвидение и всемогущество, то с неизбежностью следствия, естественно, следует, что мы созданы, живем и совершаем что-либо не сами по себе, но по всемогуществу Божьему... Предвидение и всемогущество Божье диаметрально противоположны нашей свободной воле... Все будут вынуждены принять и неизбежное следствие: ничего мы не совершаем по своей воле, а все происходит по необходимости. Таким образом, мы ничего не делаем по свободной воле, но все — в зависимости от предвидения Божьего и от того, как Он творит по непогрешимой и неизменной Своей воле» и т. д.<sup>40</sup> (лат.). — *Ред.*

Вполне проникнут этой мыслью в начале XVII века Ванини<sup>41</sup>. Она была ядром и душою его упорного, хотя под давлением времени как можно хитрее скрываемого протеста против теизма. При любом поводе он вновь к ней возвращается и неустанно излагает ее с самых различных точек зрения. Например, в его «Amphitheatre aeternae providentiae»\*, упражнение 16, он говорит: «Si Deus vult peccata, igitur facit; scriptum est enim: «Omnia quaecunque voluit, fecit». Si non vult, tamen committuntur, erit ergo dicendus improvidus, vel impotens vel crudelis, cum voti sui compos fieri aut nesciat aut nequeat aut negligat... Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deopatrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit

inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est; si meliorem vellet, meliorem haberet»\*\*. А в упражнении 44 говорится: «Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur; sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale; ergo si haec male operatur, Deo imputandum est... Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet; quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet... Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae vel malae voluntatis operationes, si haec ad illium se habet velut instrumentum»\*\*\*.

Относительно *Ванини* надо, однако, иметь в виду, что он всюду пользуется такой уловкой: выдвигая в лице противника свое действительное мнение как такое, которое он отвергает и хочет разбить, и давая ему убедительное и основательное изложение, он затем выступает против него со слабыми доводами и несостоятельными аргументами, после чего с триумфом уходит, *tanquam re bene gesta\*\*\*\**, полагаясь на лукавство своего читателя. С помощью этой хитрости он ввел в соблазн даже высокоученую Сорбонну, которая, принимая все это за чистую монету, простодушно снабдила его безбожнейшие сочинения своей подписью к печати: Тем искреннее была ее радость, когда он три года спустя был сожжен живым, причем ему предварительно вырезали богохульный язык. Ведь это именно и есть действительно могущественный аргумент теологов, и, с тех пор как он у них отнят, дела их идут сильно под гору.

\* «Амфитеатр вечного провидения» (лат.). — *Ред.*

\*\* «Если Бог желает грехов, то, стало быть, Он их совершает, ибо написано. «Он сделал все, что ни захотел». Если Он их не желает, а они совершаются, значит, его надо назвать непровидящим, или немогущественным, или жестоким будучи господином своего желания, он или не знает об их совершении, или не может либо не хочет их предотвратить... Философы говорят если бы Бог не желал, чтобы на свете процветали прегрешения и безбожные деяния, то Он, без сомнения, одним мановением удалил бы и изгнал за пределы мира все мерзости, — ибо кто из нас может противиться божественной воле? Каким образом злодейства совершаются без желания Божия, если злодеи получают от него силы для каждого греховного акта? Если же человек падает против воли Бога, то Бог будет слабее человека, который ему противится и одерживает верх. Отсюда выводят: Бог желает этого мира таким, каков он есть; если бы он желал его лучшим, то лучшим бы и имел».

\*\*\* «Орудие движется так, как его направляет хозяин; но воля наша в своих действиях представляется как орудие, Бог же как главный деятель, если, следовательно, она действует плохо, то виновен в этом Бог... Воля наша не только в своих действиях, но и в своем существе зависит от Бога, поэтому нет ничего, что можно было бы поистине поставить ей в вину, ни со стороны ее сущности, ни со стороны ее действия, но все надо вменить в вину Богу, который сотворил волю такую и так ею движет... Так как сущность и движения воли зависят от Бога, то Ему же надо приписать и добрые и злые деяния воли, если она выступает как Его орудие» (лат.). — *Ред.*

\*\*\*\* как если бы он хорошо сделал свое дело (ит.). — *Ред.*



Среди философов в более узком смысле слова *Юм*, если не ошибаюсь, был первый, который не захотел обойти молчанием впервые Августин<sup>ом</sup> выдвинутое затруднение и, не думая, однако, об Августине или Лютере, а тем более о Ванини, без обиняков излагает его в своем «*Essay on liberty and necessity*»\*, где в конце говорится: «The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest»\*\*. Юм делает попытку разрешить это сомнение, но в заключение сознается, что считает его неразрешимым.

\* «Опыт о свободе и необходимости» (англ.). — *Ред.*

\*\* Для некоторых читателей будет желателен перевод этого и остальных английских мест:

«Последний родоначальник всех наших волевых актов есть творец мира, который впервые привел в движение эту огромную машину и поставил все существа в такое особое положение, что всякое последующее событие должно получаться с неизбежной необходимостью. Поэтому человеческие действия или совсем не могут быть порочными, исходя от такой благой причины, или же, если с ними может быть связана какая-либо низость, то тот же самый упрек падает и на *нашего творца*, раз он признан за их конечную причину и виновника. Ибо как человек, поджегший мину, ответствен за все последствия этого, будет ли фитиль длинным или коротким, — точно так же там, где установлена непрерывная цепь необходимо действующих причин, существо, конечное или бесконечное, произведшее первую из них, является виновником всех остальных».

И *Кант*, независимо от своих предшественников, нападает на тот же самый камень преткновения в «Критике практического разума», с. 180 и сл. четвертою издания и с. 232 розенкранцевского: «... как только признают, что *бог* как всеобщая первосущность есть *причина* также и *существования субстанции* (положение, от которого нельзя отказаться, не отказавшись в то же время от понятия о боге как сущности всех сущностей и тем самым от понятия о вседовлении его, на котором зиждется вся теология), необходимо, по-видимому, также допустить, что поступки человека имеют свое определяющее основание в том, что находится *целиком вне его власти*, а именно в причинности отличной от него высшей сущности, от которой полностью зависит его существование и все определение его причинности... Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайшие причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и

высшая причина находится целиком в чужой власти<sup>42</sup>. И Кант пытается устранить это великое затруднение с помощью различения между вещью в себе и явлением: но различие это ничего не меняет в сущности дела, и это настолько очевидно, что, по моему убеждению, Кант совсем не относился к нему серьезно. Да и сам он сознается в недостаточности своего решения, присоединяя на с. 184: «А разве легче и понятнее всякое другое решение, которое пытались и будут пытаться дать? Скорее, можно было бы сказать, что догматические учителя метафизики показали здесь больше хитрости, чем искренности, когда они старались как можно дальше запрятать этот трудный пункт в надежде, что если они совсем не будут о нем говорить, то никто не будет о нем думать»<sup>43</sup>.

После этого весьма знаменательного сопоставления крайне разнородных голосов, которые все сходятся на одном и том же, возвращаясь к нашему отцу церкви. Доводы, какими он надеется устранить сомнение, трудность которого он уже вполне чувствовал, имеют теологический, а не философский характер, т. е. не обладают безусловной силой. Их влияние, как сказано, является третьим основанием, помимо двух вышеприведенных, почему он стремится отстоять *liberum arbitrium*, полученную человеком от Бога. И действительно, свобода эта, становясь между творцом и грехами его творений и разделяя их, была бы достаточна для устранения всего сомнения, если бы только легко выражаемая словами и во всяком случае способная удовлетворить мысль, идущую немногим далее слов, она оставалась по крайней мере *мыслимой* также при серьезном и более глубоком рассмотрении. Но как можно себе представить, чтобы существо, которое во всей своей *existentia* и *essentia* есть произведение кого-то другого, все-таки способно было к исконному и изначальному самоопределению и потому ответственно за свои деяния? Положение *operari sequitur esse*, т. е. действия всякого существа вытекают из его природы, опровергает такого рода гипотезу, само оставаясь неопровержимым. Если человек поступает худо, то это происходит потому, что он плох. Но к приведенному положению примыкает его королларий: «*Ergo unde esse, inde operari*»\*. Что бы сказали о часовщике, который сердится на свои часы за то, что они неверно ходят? Как бы мы ни были склонны делать из воли *tabula rasa*, мы все же должны будем согласиться, что если, например, из двух людей один поступает в моральном отношении совершенно противоположно другому, то разница эта, которая все-таки должна иметь какой-нибудь источник, обусловлена либо внешними обстоятельствами, и в таком случае вина, очевидно, не падает на людей, либо какой-нибудь исконной разницей в самой их воле, — и тогда опять-таки вина и заслуга падают не на них, раз все их бытие и существо есть дело кого-то другого. После того как указанные великие мыслители тщетно старались найти выход из этого лабиринта, я охотно признаю, что и мое воображение отказывается представить себе нравственную ответственность человеческой воли без ее самодеятельности. Та же самая невозможность, без сомнения, диктовала *Спинозе* седьмое из восьми определений, которыми начинается его «*Этика*»: «*Ea res libera dicitur, quae ex sola naturae suae necessitate exisist et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum*»\*\*.

\* «Следовательно, откуда бытие, оттуда и действие» (*лат.*). — *Ред.*

\*\* «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только

сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу<sup>44</sup> (лат.). — *Ред.*

Именно, если дурной поступок возникает из природы, т. е. врожденных качеств человека, то вина за него лежит, очевидно, на создателе этой природы. Поэтому-то и придумали свободную волю. Откуда же при ее признании данный поступок происходит, это совершенно неизвестно: ибо она, в сущности, есть чисто *отрицательное* свойство и означает только, что ничто не вынуждает и не удерживает человека поступить так или иначе. Но этим нисколько не уясняется, *где* же в конце концов источник поступка: его нельзя приписать врожденной или приобретенной природе человека, так как тогда его надо вменить нашему творцу; но его нельзя объяснить и одними внешними обстоятельствами, так как тогда его придется отнести на долю случая. Таким образом, человек во всяком случае остается неповинным, а между тем его все-таки делают ответственным за его поведение. Физическим символом свободной воли служат необремененные грузом весы: они остаются в покое и никогда не выйдут из своего равновесия, пока что-нибудь не положено на одну из их чашек. Как они не могут производить движения сами из себя, точно так же и свободная воля сама собою не ведет к данному поступку, по той именно причине, что из ничего ничего не получается. Чтобы весы опустились в какую-нибудь сторону, для этого на них должно быть положено какое-либо постороннее тело, которое тогда и будет источником движения. Точно так же и человеческие поступки должны производиться чем-нибудь таким, что действует *положительно* и есть нечто большее, нежели просто *отрицательная* свобода. Но это возможно лишь в двоякой форме: или таким фактором являются мотивы сами по себе, т. е. внешние обстоятельства, — в таком случае, очевидно, человек не отвечает за свой поступок, и тогда все люди при одинаковых обстоятельствах должны были бы поступать совершенно одинаково; или же поступок человека обуславливается его восприимчивостью к такого рода мотивам, стало быть, врожденным характером, т. е. исконно присущими человеку склонностями, которые у разных индивидуумов могут быть различными и в силу которых действуют мотивы. Но тогда воля не будет уже свободной, ибо склонности эти представляют собою тяжесть, положенную на чашку весов. Ответственность возвращается на того, кто их вложил, т. е. кто произвел человека с такими склонностями. Вот почему человек ответствен за свое поведение при том лишь условии, что он сам есть собственное произведение, т. е. обладает самодеятельностью.

Изложенный здесь взгляд на дело обнаруживает перед нами все то значение, какое принадлежит свободе воли: она необходимо создает пропасть между творцом и грехами его творения. Отсюда понятно, почему теологи так упорно за нее держатся, а их щитоносцы, профессора философии, лояльнейшим образом их в этом поддерживают с таким рвением, что, оставаясь глухими и слепыми к самым убедительным доводам всяких мыслителей, никак не хотят расстаться со свободной волей и борются за нее как «*pro ara et focis*»\*.

Но пора же закончить нашу прерванную выше речь об Августине: его мнение, в общем, сводится к тому, что человек, собственно, обладал вполне свободной волей лишь до грехопадения, после же него подпал первородному греху и может ожидать своего спасения только от милости и искупления, — так и подобает

говорить отцу церкви.

Между тем благодаря *Августину* и его полемике с манихеями и пелагианцами у философов пробудилось сознание рассматриваемой проблемы. С тех пор в трудах схоластов она выступала перед ними все яснее и яснее, о чем свидетельствуют софизм *Буридана* и приведенное выше место у *Данте*. Но кто первый проник в самый корень дела, это, по всему вероятно, *Томас Гоббс*, сочинение которого «*Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum*»\*\*, специально посвященное этому вопросу, появилось в 1656 г.; оно теперь стало редкостью. На английском языке оно содержится в нравственных и политических сочинениях Т. Гоббса (*Hobbes Th. Moral and political works. London, 1750, с. 469 и сл.*), отсюда я приведу здесь следующие главные места.

\* «за алтарь и очаг»<sup>45</sup> (лат.). — Ред.

\*\* «Вопросы свободы и необходимости, против д-ра Бранхола» (лат.). Ред.

С. 483: «6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other, things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are *necessitated*.

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect*, then there wanted somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow».

С. 485: «Evere accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily*»\*.

\*«6) Ничто не начинается само собою, а лишь благодаря действию какого-либо другого непосредственного извне данной фактора. Таким образом, когда у человека появляется стремление или воля к чему-нибудь, относительно чего у него только что не было ни стремления, ни хотения, то причина его хотения — не само это хотение, а нечто иное, от него не зависящее. Поэтому так как воля, бесспорно, служит необходимою причиною произвольных действий и так как, по сказанному, воля тоже с необходимостью обусловлена другими, от нее независимыми вещами, то отсюда следует, что все произвольные действия имеют *необходимые* причины и, стало быть, бывают *вынуждены*.

1) Достаточной причиной я признаю *такую*, в которой имеется в наличности



все, что нужно для произведения *действия*. Это будет в то же время *необходимая* причина, ибо если бы было возможно, чтобы *достаточная* причина не вызывала *действия*, то должно было бы отсутствовать нечто такое, что нужно для его произведения, а в таком случае причина не была бы *достаточной*. Но если невозможно, чтобы *достаточная* причина не произвела действия, то причина *достаточная* есть причина *необходимая*. Отсюда очевидно, что все происходящее производится с *необходимостью*. Ибо все, что производится, имело *достаточную* причину для его произведения — иначе оно не произошло бы. Следовательно, и произвольные действия бывают *вынуждены*.

8) Обычное определение свободного деятеля (именно что тот деятель свободен, который, при наличности всех условий, нужных для произведения действия, может тем не менее не произвести его) содержит противоречие и есть бессмыслица это все равно как если сказать, что причина может быть *достаточной*, т. е. *необходимой*, а действие все-таки не последует»<sup>46</sup>.

С. 485: «Всякое событие, как бы оно ни казалось *случайным* или как бы оно ни было *произвольным*, наступает с *необходимостью*»<sup>47</sup>.

В своей знаменитой книге «О гражданине» (гл. 1, § Гоббс говорит: «Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est inors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum»\*.

Непосредственно за Гоббсом тем же убеждением проникнут *Спиноза*. Чтобы дать понятие о его учении по этому вопросу, (достаточно будет привести два-три места.

«Этика», ч. I, теор. 32. «Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria»\*\*.

Колларий 2: «Nam voluntas ut reliqua omnia causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur»\*\*\*.

Там же, ч. II, схолия последняя: «Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aequae ab eo distant) fame et siti peribit»\*\*\*\*.

Там же, ч. III, теор. 2, схолия: «Mentis decreta eadem necessitate I in mente oriuntur ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quidquam agere, oculis somniant»\*\*\*\*\*.

Письмо 62: «Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinate ratione. Ex. gr. lapis a causa externa ipsum impellente certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii et causarum, a quibus determinantur, ignari... His, quatenus mea de libera at coacta necessitate deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui»\*\*\*\*\*.

Достойно замечания, однако, что к этому ясному пониманию дела *Спиноза* пришел в последние (т. е. сороковые) годы своей жизни. Раньше же,

в 1665 г., когда он был еще картезианцем, он в своих «Метафизических размышлениях» (гл. 12) решительно и энергично защищает противоположное мнение, высказав даже мысль, прямо противоречащую только что приведенной последней схолии из 2-й части: «Si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat»\*\*\*\*\*.

\* «Природа каждого склоняет к тому, чтобы искать то, что он считает добром, и избегать того, что он считает злом, в особенности величайшего из естественных зол — смерти; это происходит с не меньшей естественной необходимостью, чем падение брошенного кверху камня<sup>48</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\* «... Воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой» (лат.). — Ред.

\*\*\* «... Как и все остальное, она нуждается в причине, которой она определялась бы к существованию и действию по известному образу<sup>49</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\*\* «Наконец, что касается до четвертого возражения (о буридановой ослице), то я скажу, что я совершенно согласен, что человек, находясь в таком равновесии (именно человек, который не ощущает ничего, кроме голода и жажды, и имеет перед собой пищу и питье на одинаковом расстоянии), погибнет от голода и жажды<sup>50</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «... Эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих. Таким образом, те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву<sup>51</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «... Каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определенным образом. Далее, представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, так как он осознает только свое собственное стремление и так **jj** он отнюдь не индифферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают „причины, коими они детерминируются... Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной необходимости и о мнимой человеческой свободе»<sup>52</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Если в такое равновесие вместо осла поставить человека, то его следовало бы считать не мыслящей вещью, но глупейшим из ослов, если бы он погиб от голода и жажды<sup>53</sup> (лат.). — Ред.

Такую же перемену взглядов и возвращение к истине мне придется отметить ниже у двух других великих мыслителей. Это доказывает, насколько трудно и как глубоко кроется правильное уразумение нашей проблемы.

Юм в своем «Опыте о свободе и необходимости», откуда я уже имел случай выше заимствовать одно место, обнаруживает самое отчетливое убеждение в необходимости отдельных волевых актов при данных мотивах, чрезвычайно ясно

выражая это убеждение своим общедоступным языком. Он говорил: «Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature». И далее: «It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct»\*.

Но ни один автор не изобразил необходимости волевых актов с такой подробностью и убедительностью, как Пристли<sup>54</sup> в своем произведении «The Doctrine of philosophical necessity»\*\*, специально посвященном этому вопросу. Кого не убедит эта чрезвычайно ясно и понятно написанная книга, у того ум должно признать действительно парализованным предрассудками. Для характеристики выводов Пристли привожу здесь несколько мест, цитируемых мною по второму изданию, Бирмингем, 1782.

\* «Таким образом, оказывается, что связь между мотивами и произвольными действиями столь же закономерна и единообразна, как связь между причиною и действием в любой области природы». «Поэтому представляется почти невозможным заниматься каким-либо отделом науки или практической деятельности, не признавая учения о необходимости и заключений от мотивов к действиям, от характера к поведению».

\*\* «Учение о философской необходимости» (англ.). — Ред.

Предисловие, с. XX: «There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty». С. 26. «Without a miracle, or the intervention of some forcing cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been». С. 37: «Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone». С. 43: «Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*». С. 66: «In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else». С. 84: «It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same». С. 90: «A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception*; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did». С. 287: «In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense»\*.

\*С. XX: «Для моего рассудка нет более очевидной нелепости, чем понятие

моральной свободы»; с. 26: «Без чуда или вмешательства какой-либо посторонней причины никакое хотение или действие человека не могло бы быть иным, нежели оно было», с. 37: «Хотя склонность или настроение духа не есть сила тяготения, однако это оказывает на меня такое же определенное и необходимое влияние и воздействие, как та на камень»; с. 43. «Выражение, что воля *сама себя определяет*, совершенно не дает никакого представления или, вернее, содержит абсурд, именно — что *определение*, которое есть *действие*, получается совершенно без всякой причины. Ибо, если исключить все, что подходит под название *мотива*, на деле не останется решительно ничего, что вело бы к определению. Какими бы *словами* мы ни пользовались, нам так же трудно составить себе *понятие*, каким образом мы можем иногда определяться мотивами, а иногда без всякого мотива, как трудно представить себе, чтобы весы иногда опускались под влиянием гирь, иногда же — под влиянием какой-то субстанции, совсем не имеющей веса, которая, чем бы она ни была сама по себе, по отношению к весам будет *ничем*»; с. 66: «На истинно философском языке мотив надлежало бы назвать *подлинной причиной* действия. Он в такой же мере заслуживает этого названия, как что-нибудь в природе может быть названо причиной чего-нибудь другого»; с. 84: «Никогда не будет в нашей власти выбрать две разные вещи, раз все предшествующие обстоятельства вполне одинаковы»; с. 90: «Правда, человек, упрекая себя за какое-либо определенное действие в своем прошлом поведении, может воображать, будто, попав опять в то же самое положение, он поступил бы по-другому. Но это простой *самообман*: присмотревшись к себе поближе и приняв в расчет все обстоятельства, он может убедиться, что, при том же внутреннем настроении и при точно таком же взгляде на вещи, какой у него был тогда, если притом исключить все другие воззрения, приобщенные им с *тех пор* путем размышления, он не мог бы поступить иначе, чем прежде»; с. 287: «Словом, здесь не может быть иного выбора, кроме как между учением о необходимости или абсолютной бессмыслицей».

И надо отметить, что с *Пристли* было то же самое, что со *Спинозой* и еще одним истинно великим мыслителем, о котором мы сейчас упомянем. Именно: *Пристли* в предисловии к первому изданию, с. XXVII, говорит: «I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously. the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me»\*.

Третий великий человек, прошедший через то же самое, это — *Вольтер*, который сообщает об этом со свойственной ему любезностью и простодушием. Именно, в своем «*Traite de metaphysique*», гл. 7, он подробно и энергично отстаивал так называемую свободу воли<sup>56</sup>. Но в своей книге «*Le philosophe ignorant*», написанной более сорока лет спустя, он учит о строгой обусловленности и волевых актов, именно в гл. 13, заканчивающейся таким образом: «*Archimede est egalement necessite de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupe d'un probleme, qu'il ne recoit pas l'idee de sortir*».

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

*L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pens'e de meme*», mais il est enfin



contraint de se rendre»\*\*.

\* «Однако я нелегко сделался адептом учения о необходимости. Как и сам д-р Гартли<sup>55</sup>, я лишь с большой неохотой отказался от своей свободы: в одной продолжительной переписке, которую я некогда вел по этому вопросу, я очень ревностно защищал учение о свободе и совсем не сдавался на доводы, какие тогда против меня выставлялись».

\*\* «Архимед одинаковым образом вынужден оставаться в своей комнате, когда его там запирают и когда он так сильно занят какой-то проблемой, что ему в голову не приходит идея выйти:

Покорных рок ведет, влечет строптивного<sup>57</sup>.

Невежда, думающий так, никогда раньше так не думал, но в конце концов вынужден был сдаться»<sup>58</sup> (*фр.*). — *Ред.*

В следующей затем книге «Le principe d'action», гл. 13, он говорит: «Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court necessairement et volontairement apres un cerf, ce cerf, qui franchit un fosse immense avec non moms de necessite et de volonte: tout cela n'est pas plus invinciblement determine que nous le sommes a tout ce que nous faisons»\*.

\* «Шар, толкающий другой шар; охотничья собака, с необходимостью, но добровольно преследующая оленя, или этот олень, перепрыгивающий глубочайший ров с меньшей неизбежностью и охотой, лань, порождающая на свет другую лань, а та, в свою очередь, третью, — все это не более неодолимо предопределено, чем мы предопределены ко всему, что мы делаем»<sup>59</sup> (*фр.*). — *Ред.*

Тот факт, что три столь высокоодаренных ума одинаково перешли к нашему воззрению, должен же, конечно, заставить призадуматься всех тех, кто, ссылаясь на свое бесхитрое самосознание с его совсем не относящимся к делу «но ведь я могу делать то, что я хочу» берется опровергать вполне обоснованные истины.

Нас не должно удивлять поэтому, что *Кант* после этих своих ближайших предшественников считал необходимость, с какой эмпирический характер определяется мотивами к поступкам, вполне уже *теоретическим* как для себя, так и для других, и не стал тратить время на то, чтобы вновь ее доказывать. Его «Идея всеобщей истории» начинается таким образом: «Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления воли*, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы»<sup>60</sup>. В «Критике чистого разума» (с. 548 первого или с. 577 пятого издания) Кант говорит: «Так как сам этот эмпирический характер должен быть выведен из явлений как из действий и из правила их, находимого опытом, то все поступки человека в явлении определены из его эмпирического характера и других содействующих причин согласно естественному порядку; и, если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы, а ведь только исходя из этого эмпирического характера можем мы рассматривать

человека, если занимаемся исключительно *наблюдением* и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии»<sup>61</sup>. Там же, на с. 798 первого или на с. 826 пятого издания, говорится: «Пусть воля свободна, но это может иметь отношение только к умопостигаемой причине нашего хотения. В самом деле, что касается феноменов проявления воли, т. е. поступков, то согласно ненарушимой основной максиме, без которой мы не можем пользоваться разумом в эмпирическом применении, мы должны объяснять их так же, как и все остальные явления природы, а именно исходя из ее неизменных законов»<sup>62</sup>. Далее, в «Критике практического разума», с. 177 четвертого издания или с. 230 розенкранцевского: «... Можно допустить, что если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое, даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение...»<sup>63</sup>

Но в связи с этим Кант выставляет свое учение о сосуществовании свободы с необходимостью, именно благодаря различению между характером умопостигаемым и эмпирическим, — воззрение, к которому я всецело присоединяюсь и к которому мне поэтому придется еще вернуться далее. *Кант* изложил его дважды: в «Критике чистого разума», с. 532—554 первого или с. 560—582 пятого издания, еще же яснее — в «Критике практического разума», с. 169—179 четвертого издания или с. 224—231 розенкранцевского<sup>64</sup>; с этими чрезвычайно глубоко продуманными местами должен познакомиться всякий, кто хочет как следует уразуметь совместимость человеческой свободы с необходимостью поступков.

От разработки вопроса у всех этих благородных и досточтимых предшественников настоящий трактат до сих пор отличается главным образом в двух отношениях: во-первых, тем, что я, руководствуясь темой, строго ограничил внутреннее восприятие воли в самосознании от внешнего и каждое из них рассмотрел отдельно, благодаря чему только и стало возможно раскрыть источник иллюзии, с такой непреодолимой силой действующей на большинство людей; во-вторых, тем, что я разобрал волю в связи со всей прочей природой, чего никто до меня не делал и благодаря чему только и можно было обсудить вопрос с доступной для него основательностью, методической глубиной и полнотой.

Теперь еще два-три слова о некоторых авторах, писавших после *Канта*, которых, однако, я не считаю за своих предшественников.

Пояснительную парафразу только что упомянутого чрезвычайно важного учения *Канта* об умопостигаемом и эмпирическом характере дал *Шеллинг* в своих «Исследованиях о человеческой свободе» (с. 465—471)<sup>65</sup>. Парафраза эта, благодаря живой яркости языка, может помочь некоторым лучше разобраться в деле, нежели основательное, но сухое кантовское изложение. Однако при упоминании о ней я должен в угоду истине и *Канту* выставить против *Шеллинга* тот упрек, что, излагая тут одно из важнейших и достойных наибольшего удивления, даже, по моему мнению, глубокомысленнейшее из всех кантовских учений, он не высказывается ясно, что эти его рассуждения по своему содержанию принадлежат *Канту*, напротив, он выражается так, что большинство читателей, не имея точного представления о содержании обширных и трудных произведений великого философа, должны подумать, будто здесь перед ними

собственные мысли *Шеллинга*. Насколько при этом результат соответствовал умыслу, покажу лишь на одном примере из многих. Еще в настоящее время один молодой профессор философии в Галле, г. Эрдман<sup>66</sup>, в своей книге, появившейся в 1837 г. и озаглавленной «Тело и душа» (с. 101), говорит: «Хотя Лейбниц, подобно Шеллингу в его трактате о свободе, признает за душою предвечное самоопределение», и т. д. Таким образом, Шеллинг оказывается здесь по отношению к Канту в счастливом положении *Америго* по отношению к *Колумбу*: его именем окрещено чужое открытие. Но и обязан он этим своему уму, а не случайности. Именно: на с. 465 он пишет: «Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе воли до той области...»<sup>67</sup>, и т. д., а затем непосредственно следуют кантовские мысли. Таким образом, вместо того чтобы, по долгу честности, сказать здесь «*Кант*», Шеллинг благоразумно говорит *идеализм*. Но под этим многосмысленным выражением всякий поймет здесь философию *Фихте* и первую, фихтеанскую систему самого *Шеллинга*, а не учение *Канта*; ведь последний протестует против названия *идеализм* для своей философии (например, «*Prolegomena*», с. 51 и с. 155 изд. Розенкранца<sup>68</sup>) и даже внес в свое второе издание «Критики чистого разума» (с. 274) «Опровержение идеализма». И вот, на следующей странице *Шеллинг* весьма благоразумно в мимоходом брошенной фразе упоминает о «кантовском понятии», именно — чтобы успокоить тех, кто уже знает, что то, что с такой помпой выставляется здесь как собственный товар, заимствовано из кантовского богатства. Но затем еще на с. 472, вопреки всякой истине и справедливости, говорится, будто *Кант* не поднялся до такого воззрения в теории и т. д.; между тем из двух рекомендованных мною выше для прочтения бессмертных мест *Канта* всякий ясно может видеть, что как раз это воззрение единственно его и имеет своим родоначальником — без него оно никогда не могло бы выработаться даже у тысячи таких голов, как господа *Фихте* и *Шеллинг*. Так как мне пришлось говорить здесь о трактате *Шеллинга*, то я не вправе был умолчать об этом обстоятельстве и лишь исполнил свой долг перед тем великим учителем человечества, который один только наряду с *Гёте* составляет справедливую гордость немецкой нации; я отстаиваю его право на то, что бесспорно принадлежит ему одному, — тем более в такое время, когда в полной силе осуществляются слова Гёте: «Дорога находится в руках мальчишек». Впрочем, в этом же трактате *Шеллинг* точно так же не поцеремонился присвоить, себе мысли и даже слова *Якоба Бёме*, не выдавая своего источника.

Кроме этой парафразы кантовских мыслей помянутые «Исследования о свободе» не содержат ничего, что могло бы способствовать приобретению новых либо основательных разъяснений по нашему вопросу. Это обнаруживается уже с самого начала в определении: свобода будто бы есть «способность добра и зла». Такое определение может быть пригодно для катехизиса; в философии же оно лишено всякого смысла, а стало быть, и ничего нельзя на нем построить. Ведь добро и зло далеко не представляют собою простых понятий (*notiones simplices*), которые, ясные сами по себе, не нуждались бы ни в каком объяснении, определении и обосновании. Вообще о свободе идет речь лишь в небольшой части этого трактата: главное же его содержание, скорее, заключается в подробных сообщениях о некоем Боге, с которым господин автор обнаруживает близкое знакомство, так как он описывает нам даже его возникновение, — жаль только, что у него ни словом не упомянуто, каким же это образом приобрел он такое

знакомство. Начало трактата состоит из сплетения софизмов, пустопорожность которых признает всякий, кого нельзя запугать дерзостью тона.

И вот, с тех пор благодаря этому и подобным произведениям в немецкой философии ясные понятия и добросовестное исследование заменилось «интеллектуальной интуицией» и «абсолютным мышлением»; импонировать, озадачивать, мистифицировать, всячески изощряться для пускания читателю пыли в глаза — все это обратилась в метод, и вместо мысли всюду раздается голос умысла. Благодаря всему этому философия, если только ее еще можно так называть, должна была, конечно, все глубже и глубже падать, пока она в конце концов не достигла последней степени унижения в лице министерской креатуры — *Гегеля*. Последний, чтобы вновь задушить завоеванную *Кантом* свободу мышления, сделал теперь философию, дочь разума и будущую мать истины, орудием государственных целей, обскурантизма и протестантского иезуитизма. А чтобы прикрыть этот позор и вместе с тем содействовать возможно большему отуплению голов, он прибег к помощи вздорнейшего пустословия и бессмысленнейшей галиматии, какую когда-либо приходилось слышать, по крайней мере — вне стен сумасшедшего дома.

В Англии и Франции философия, в общем, почти не двинулась с того места, где ее оставили *Локк* и *Кондильяк*. *Мен де Биран*<sup>69</sup>, которого его издатель г-н *Кузен* назвал «le premier metaphysicien francais de mon temps»\*, в своих «Новых размышлениях о физике и морали», появившихся в 1834 г., выступает фанатическим приверженцем *liberi arbitrii indifferentiae* и принимает ее за нечто такое, что всецело само собою разумеется. Не иначе обстоит дело с некоторыми из новейших немецких писак по философии: *liberum arbitrium indifferentiae*, под именем «нравственной свободы», является у них делом решенным, как будто все вышеуказанные великие люди никогда и не были на свете. Они объявляют свободу воли данной в непосредственном самосознании; это утверждает ее на столь непоколебимом основании, что все аргументы против нее не могут де быть не чем иным, кроме как софизмом. Эта высокая уверенность возникает просто оттого, что простаки совсем не знают, что такое представляет собою и означает свобода воли: в своей невинности они понимают под ней не что иное, как анализированную нами выше, во втором отделе, власть воли над членами тела, в которой ведь, конечно, никогда не сомневался никакой разумный человек и выражением для которой именно и служит пресловутое «я могу делать то, что я хочу». В этом заключается свобода воли, вполне добросовестно мнят они, нажимая на то, что она стоит вне всякого сомнения. Таково то состояние невинности, в какое после стольких великих предшественников вернула мыслящий немецкий ум гегелевская философия. Людям этого пошиба можно, конечно, крикнуть:

Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig  
Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,  
Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?\*

\* первый французский метафизик нашего времени (*фр.*) — *Ред.*

\*\* Вы оба не на женщин ли похожи,  
Которые все вновь свое твердят,



Впрочем, быть может, у иных из них тайком действуют отмеченные выше теологические мотивы.

А взять современных писателей в области медицины, зоологии, истории, политики и беллетристики: с какой чрезвычайной готовностью пользуются они всяким случаем, чтобы упомянуть о «свободе человека», о «нравственной свободе»! Они почитают себя от этого большими умниками. В объяснение этой свободы они, конечно, не вдаются; но если бы можно было их проэкзаменовать, то оказалось бы, что они либо совсем ничего под ней не подразумевают, или же имеют в виду нашу старую почтенную хорошо известную *liberum arbitrium indifferentiae*, каким бы высоким стилем они ее ни выражали: в несостоятельности этого понятия никогда, конечно, не удастся убедить большую публику, но ученым следовало бы воздержаться от столь невинных о нем разговоров. Поэтому-то среди них и попадаются малодушные, которые представляют очень забавное зрелище, так как не решаются уже повествовать о свободе *воли*, а чтобы поискуснее выйти из затруднения, говорят вместо того о «свободе духа», думая в этом найти для себя лазейку. Что они под этим разумеют, об этом я, к счастью, могу сообщить вопросительно взирающему на меня читателю: ничего, положительно-таки ничего; это просто, по доброй немецкой манере и привычке, неразрешенное, даже, собственно, ничего не Говорящее выражение, которое дает желанное убежище для их пустоты и трусости. Слово «дух» — это, собственно, метафизическое выражение, всегда означающее *интеллектуальные* способности в противоположность воле; но способности эти вовсе не могут быть свободными в своем действии, а должны сообразоваться, приноравливаться и подчиняться прежде всего правилам логики, затем данному каждому *разобъекту* их познания; их задача — чистое, т. е. *объективное*, понимание, и тут совсем нет места для «*stat pro ratione voluntas*»\*. Вообще этот «дух», всюду отирающийся в теперешней *melevjni* литературе, — чрезвычайно подозрительный тип, у которого поэтому надо спрашивать при встрече его паспорт. Наиболее обычное его занятие — служить маскою для убожества мысли, связанного с трусостью. Между прочим немецкое слово «*Geist*» («дух», «ум»), как известно, находится в родстве со словом «*Gas*» («газ»), которое, исходя от арабского и из алхимии, обозначает пар или воздух, точно так же как и «*spiritus*», «*pneuma*», «*animus*», родственные с «*anemon*»\*\*.

Вот как, следовательно, обстоит дело с нашей темой в философских и более широких ученых кругах — после всего того, что о ней было высказано названными великими умами. Здесь еще раз подтверждается, что не только природа во все времена производила лишь крайне немногих действительных мыслителей в виде редких исключений, но что и сами эти немногие всегда существовали лишь для очень немногих. Вот почему призраки и заблуждения все время продолжают сохранять свое господство.

При обсуждении морального вопроса имеет вес также и свидетельство великих поэтов. Их суждения не основаны на систематическом исследовании, но их зоркий глаз глубоко проникает в человеческую природу, поэтому в их словах непосредственно выражается сама истина. У Шекспира в «Мере за меру» (действ. 2, сц. 2) Изабелла просит правителя-регента Анджело помиловать ее брата, приговоренного к смерти:

Angelo. I will not do it.  
Isab. But can you, if you would?  
Ang. Look, what I *will* not, that I cannot do\*\*\*.

В «Двенадцатой ночи» (действ. I) говорится:

Fate, show thy force, ourselves we do not owe.  
What is decree'd must be, and be this so\*\*\*\*.

\* «Вместо разумного основания выступает воля<sup>71</sup> (лат.). — Ред.

\*\* Ветер (греч.). — Ред.

\*\*\* Апджело. Я не хочу этого сделать.

Изабелла. Но вы могли бы, если б захотели?

Анджело. Видите, чего я не хочу, того я не могу<sup>72</sup>.

\*\*\*\* Теперь, судьба, яви свою силу, мы не принадлежим себе:

Что определено, то должно быть, и пусть так будет<sup>73</sup>.

Также Вальтер Скотт, этот великий знаток и изобразитель человеческого сердца и его сокровеннейших побуждений, ясно высказал ту же глубокую истину в своем «St. Ronans Well» (т. 3, гл. 6). Он представляет здесь смерть кающейся грешницы, которая на смертном одре пытается облегчить свою встревоженную совесть признаниями, и среди этих признаний автор влагает ей в уста такие слова:

«Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd — detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!"\*

\* «Ступайте и предоставьте меня моей судьбе. Я — отвратительнейшая тварь, какая когда-либо жила, больше всего противная себе самой. Ведь даже в моем раскаянии мне слышится таинственный шепот, что, попади я опять в прежнее положение, я снова проделала бы все совершенные мною гадости|и даже гораздо худшие. О, Господи, как подавить нечестивую мысль!»

Доказательство в пользу верности *этого* поэтического изображения дает следующий аналогичный случай из жизни, служащий в то же время самым ярким подтверждением для учения о постоянстве характера. Случай этот в 1845 г. попал из французской газеты «La Presse» в «Times» от 2 июля 1845 г., откуда я перевожу и рассказ о нем. Заголовок гласит: «Военная казнь в Оране». «24 марта был приговорен к смерти испанец Агвиляр, иначе Гомец. Накануне казни он в разговоре со своим тюремщиком сказал: «Я не столь виновен, как меня представили — меня обвиняют в совершении 30 убийств, тогда как на самом деле я совершил их всего 26. С детства жаждал я крови: семи с половиной лет от роду я заколол ребенка. Я умертвил беременную женщину, а потом одного испанского офицера, вследствие чего мне и пришлось бежать из Испании. Я скрылся во Францию, где совершил два убийства, прежде чем поступить в иностранный легион. Среди всех моих преступлений я больше всего раскаиваюсь в следующем: в 1841 г. я во главе своей роты захватил приглашенного для переговоров генерал-комиссара, которого сопровождали сержант, капрал и 7 рядовых, — я приказал всех их обезглавить. Смерть этих людей сильно меня тяготит: они являются мне во сне, и я увижу их завтра в солдатах, которым будет поручено расстрелять меня. Тем не менее, если бы я снова получил свободу, я совершил бы еще другие

убийства».

Сюда же относится и следующее место в «Ифигении» Гёте (действ. 4, сц. 2):

Аркад. Но ты советы друга отвергаешь.  
Ифигения. Все, что могла, я совершила, друг!  
Аркад. Еще не поздно слово изменить.  
Ифигения. Не в нашей власти изменять его!<sup>74</sup>

Та же основная истина высказана в знаменитом месте шиллеровского «Валленштейна»:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst!  
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.  
Die inn're Welt, sem Mikrokosmos, ist  
Die tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.

Sie sind *nothwendig*, wie des Baumes Frucht,  
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.  
Hab'ich des Menschen Kern erst untersucht,  
So wie ich auch sein Wollen und sein Handeln.

(Деяния и помыслы людей —  
Не пережат слепой морскою вала;  
Мир внутренний — вот дум их и страстей  
Всегдашнее сокрытое начало;  
Как древа плод, невольные оне,  
Случайного для них нет измененья.  
Кого узнал природу я вполне,  
Того дела я знаю и хотенья<sup>75</sup>.)

## V

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ВЫСШАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Я с удовольствием вспомнил здесь о всех этих поэтах и философах, моих славных предшественниках в защищаемом мною учении. Но оружием философа служат не авторитеты, а доводы; только ими поэтому отстаивал я свой взгляд и надеюсь все-таки, что доказал его с такой очевидностью, которая дает мне теперь бесспорное право сделать вывод *a non posse ad non esse*\*. Благодаря этому отрицательное решение выставленного Королевской Академией вопроса, обоснованное выше при рассмотрении самосознания непосредственно и фактически, т. е. *a posteriori*, получает теперь также косвенное и априорное обоснование, ибо чего вообще не существует, для доказательства того и в самосознании не может найтись никаких данных.

И хотя, быть может, защищаемая здесь истина принадлежит к тем, которые могут идти вразрез с предвзятыми мнениями близорукой толпы и даже казаться предосудительными в глазах людей слабых и невежественных, однако это не могло удержать меня от того, чтобы высказать ее без околичностей и недомолвок, — принимая во внимание, что я обращаюсь тут не к народу, а к просвещенной Академии, поставившей свой весьма современный вопрос не для утверждения предрассудка, а в честь истины. Сверх того, честный искатель истины, пока дело идет еще о том, чтобы установить и удостоверить какую-либо истину, всегда будет иметь в виду исключительно только ее основания, а не ее следствия, для которых настанет свое время тогда, когда она сама получит себе твердую опору. Не

заботиться о следствиях, оценивать одни основания, не задаваясь сначала вопросом, согласуется или нет какая-либо познанная истина также с системой наших остальных убеждений, — вот что рекомендует уже *Кант*, и я не могу удержаться от того, чтобы не повторить здесь его слова: «...оно подтверждает уже признанную другими и восхваляемую максиму — в каждом научном исследовании спокойно идти своим путем со всей возможной тщательностью и прямоотой, не обращая внимания на то, в чем оно могло бы ошибиться вне своей сферы, а верно и до конца вести его, насколько это возможно, только ради ег одного. Частое наблюдение убедило меня, что когда такая работа доведена до конца, тогда то, что мне в середине работы порою казалось в отношении других посторонних учений сомнительным, если только я до тех пор упускал из виду эти сомнения и обращал внимание только на свою работу, пока она не была совсем закончена, в конце концов неожиданным образом совершенно совпадало с тем, что обнаруживалось само собой, без принятия в соображение этих учений, без пристрастия к ним и предпочтения. Писатели избавились бы от многих ошибок и сэкономили бы немало труда (бесполезно потраченного на иллюзии), если бы могли решиться приступить к работе с несколько большей прямоотой» («Критика практического разума», с. 190 четвертого издания или с. 239 розенкранцевского)<sup>76</sup>.

\* от невозможности к недействительности (*лат.*). — *Ред.*

Все наши метафизические сведения все-таки, конечно, еще, как небо от земли, далеки от такой достоверности, чтобы надлежало отвергать какую-либо основательно доказанную истину по той причине, что ее выводы с ними не согласуются. Напротив, всякая добытая и установленная истина — это завоеванный участок в области проблем знания вообще и прочный опорный пункт для приложения рычагов, которые приведут в движение другие тяжести: мы можем даже в благоприятных случаях разом вознестись с этого пункта до более высокого взгляда на целое, чем мы имели до сих пор. Ибо во всяком отделе знания сцепление истин настолько велико, что кто вполне надежно овладел только одной из них, тот во всяком случае может надеяться покорить с ее помощью всю область. Как при трудной алгебраической задаче единственная положительно данная величина имеет *menvemhlne* значение, обуславливая возможность решения, точно так же в труднейшей из всех человеческих задач, каковою является метафизика, надежное, а *priori* и а *posteriori* доказанное уразумение строгой необходимости, с какой вытекают деяния из данного характера и данных мотивов, представляет собою такое драгоценное указание, которое одно само по себе может служить исходной точкой для решения всей задачи. Поэтому все, что не имеет за собой прочной научной достоверности, сталкиваясь с такой хорошо обоснованной истиной, должно отступать перед ней, а не она должна сторониться. И она совсем не вправе идти на компромиссы и уступки, чтобы поставить себя в согласие с недосказанными и, быть может, ошибочными утверждениями.

Я позволю здесь себе еще одно общее замечание. Если бросить взгляд на наши выводы, то надо будет признать, что относительно двух проблем, которые уже в предыдущем отделе были отмечены как глубочайшие в философии нового времени, тогда как древние не дошли до их ясного осознания, — именно относительно проблемы свободы воли и проблемы отношения между идеальным и реальным, здравый, но неразвитый ум не только оказывается некомпетентным, но



даже обнаруживает явную природную склонность к заблуждению, от которого его может избавить лишь очень разработанная философия. Ему действительно свойственно от природы в вопросе о *познании* слишком много относить на долю *объекта*; вот почему нужны были *Локк* и *Кант*, чтобы показать, какую значительную роль играет в познании субъект. Что же касается *хотения*, то у человека сказывается обратное стремление — слишком мало приписывать *объекту* и слишком много *субъекту*, относя волею все целиком к *последнему* и не придавая надлежащего веса фактору, заложенному в *объекте*, мотивам, которые, собственно, определяют все индивидуальные особенности поступков, тогда как от *субъекта* исходят лишь их общие и существенные черты, именно — их основной моральный характер. Нас не должна, однако, удивлять такая естественная для ума превратность суждений в умозрительных исследованиях: ведь по своему происхождению он предназначен исключительно для практических, а вовсе не для спекулятивных целей.

Если мы теперь в результате нашего предыдущего изложения признали, что человеческое поведение совершенно лишено всякой свободы и что оно сплошь подчинено строжайшей необходимости, то этим самым мы приведены к точке зрения, с которой получаем возможность постичь *истинную моральную свободу*, свободу высшего порядка.

Именно: есть еще один факт в сознании, который я до сих пор совершенно оставлял в стороне, чтобы не отвлекаться в своем исследовании. Он заключается во вполне ясном и твердом чувстве *ответственности* за то, что мы делаем, *вменяемости* наших *onqrsojnb*, основанной на непоколебимой уверенности в том, что мы сами являемся *авторами наших* действий. В силу этого сознания никому, даже и тому, кто вполне убежден в доказываемой нами выше необходимости, с какой наступают наши поступки, никогда не придет в голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступок и сваливать вину с себя на мотивы, поскольку при их появлении данное деяние было неизбежно. Ибо человек отлично понимает, что необходимость эта имеет *субъективное* условие и что *objective\**, т. е. при данных обстоятельствах, при воздействии определивших его мотивов, все-таки вполне возможно было совершенно иное поведение, даже прямо противоположное его собственному., и оно осуществилось бы, *если бы только он был другим*: в этом-то лишь и было все дело. Для *него*, ибо он такой, а не иной, ибо он имеет такой-то и такой характер, невозможно было, конечно, никакое иное поведение; но само по себе, т. е. *objective*, оно было возможно. Таким образом, *ответственность*, которую он сознает за собой, только на поверхности и с виду касается его поступка, в сущности же она касается *его характера*: он чувствует себя ответственным за *этот последний*. И именно за *характер* делают его ответственным также другие люди, тотчас же оставляя в своем суждении самое деяние, чтобы определить свойства деятеля: «это дурной человек, злодей», или «это плут», или «это мелкая, фальшивая, низменная душа» — таков их приговор, и их упреки направлены на его *характер*. Деяние вместе с мотивом принимается при этом в расчет лишь как свидетельство о характере деятеля, но получает значение его верного симптома, по которому он устанавливается непреложно и навсегда. Чрезвычайно верно говорит поэтому Арлстотель: «Egcomiazomen praxantas ta d'erga semeia tes exeos esti, epei epainoimen an cai me peprgota, ei pisteyoimen einai toioyton»\*\* («Rhetorica», 1, 9). Итак, ненависть, отвращение и презрение постигают не преходящее деяние, а

пребывающие свойства деятеля, т. е. характера, которым оно обусловлено. Вот почему на всех языках эпитеты моральной порочности, обозначающие ее бранные слова, скорее служат предикатами *человека*, нежели поступков. Они относятся к *характеру*, ибо он должен нести вину, в которой он по поводу деяний только был изобличен.

Там, где находится *вина*, должна находиться также и *ответственность*. А так как последняя является единственным данным, позволяющим заключить о моральной свободе, то и *свобода* должна содержаться там же, именно в *характере* человека, тем более что мы достаточно уже убедились, что ее нельзя непосредственно найти в отдельных поступках, которые наступают со строгой необходимостью, раз определен характер. Характер же, как было показано в третьем отделе, врожден и неизменен.

Итак, остановимся теперь несколько поближе на свободе этом единственном действительно обоснованном смысле, чтобы, после того как мы открыли ее по известному факту в сознании и нашли для нее место, понять ее, насколько это окажется возможным, также и философски.

\* объективно (*лат.*). — *Ред.*

\*\* «Поэтому-то мы и прославляем в эпитафиях<sup>77</sup> людей, совершивших что-нибудь, деяния же служат признаком известного нравственного характера; ведь мы могли бы хвалить и человека, который не совершил таких деяний, если бы были уверены, что он способен их совершить<sup>78</sup> (*греч.*). — *Ред.*

В отделе третьем было выяснено, что всякий поступок человека определяется двумя факторами: характером этого человека и мотивом. Это вовсе не значит, будто он представляет собою нечто среднее, какой-то компромисс между мотивом и характером: в нем находят себе полное выражение и тот и другой, так как вся его возможность обусловлена ими обоими вместе, именно тем, что действующий мотив попадает на данный характер, а данный характер доступен действию такого мотива. Характер — эмпирически познанная, постоянная и неизменная природа данной индивидуальной воли. А так как характер этот является столь же необходимым фактором каждого поступка, как и мотив, то этим и объясняется наше чувство, что деяния наши исходят от нас самих, или то «я хочу», которое сопровождает все наши поступки и в силу которого всякий должен признать их *своими* деяниями, чувствуя себя поэтому морально за них ответственным. А это опять-таки и есть то отысканное нами выше при исследовании самосознания «я хочу, и хочу всегда лишь то, что я хочу», которое подбивает простой рассудок упорно отстаивать абсолютную свободу поведения, *liberum arbitrium indifferentiae*. Между тем это не что иное, как сознание второго фактора поступков, который один, сам по себе был бы совершенно не в состоянии их вызвать, при появлении же мотива точно так же не в состоянии от них отказаться. Но лишь когда он, характер, приводится таким образом в действие, тогда только его собственная природа обнаруживается перед познавательною способностью, которая, направленная по самой своей сущности вовне, а не внутрь, даже и со свойствами собственной воли знакомится лишь эмпирически, по ее поступкам. В этом ближайшем и все более тесном знакомстве и заключается, собственно, то, что называют *совестью*; вот почему также последняя *непосредственно* обнаруживается лишь *после* поступка, тогда как *раньше* она дает о себе знать разве только *косвенно*; порою при обсуждении принимается в расчет ее будущее вмешательство на основании рефлексии и

воспоминания о подобных случаях, относительно которых она уже высказалась.

Здесь уместно будет вернуться к упомянутому уже в предыдущем отделе кантовскому учению об отношении между эмпирическим и умопостигаемым характером и вытекающей из него совместимости свободы с необходимостью — учению, которое принадлежит к самому прекрасному и глубокомысленному, что когда-либо дал этот великий ум, да и вообще человеческий интеллект. Мне остается только сослаться на него, так как повторять его здесь было бы излишним многословием.

Но только из этого учения можно, насколько это доступно человеческим силам, постичь, каким образом строгая необходимость наших поступков все-таки совмещается с их свободой, о которой свидетельствует чувство ответственности и благодаря которой мы являемся авторами наших деяний и последние могут быть нам морально вменяемы. Это устанавливаемое *Кантом* отношение эмпирического и умопостигаемого характера всецело опирается на то, что служит основной чертой всей его философии, именно на различие между явлением и вещью в себе, и, подобно тому как у него полная эмпирическая реальность опытного мира совмещается с его трансцендентальной идеальностью, точно так же и строгая эмпирическая необходимость поведения совместима с трансцендентальной свободой. Именно эмпирический характер, подобно всему человеку, как объект опыта, есть простое явление, а потому связан с формами всякого явления — временем, пространством и причинностью — и подчиняется их законам; напротив, независимое, как вещь в себе, от этих форм и потому не подверженное никаким временным различиям, стало быть, пребывающее и неизменное условие и основа всего этого явления заключается в его умопостигаемом характере, т. е. его воле как вещи в себе, которой в таковом качестве должна принадлежать, конечно, и абсолютная свобода, т. е. независимость от закона причинности (представляющего собою просто форму явлений). Но это свобода трансцендентальная, т. е. она не обнаруживается в явлении, а имеется лишь постольку, поскольку мы отвлекаемся от явления и всех его форм, чтобы добраться до того, что должно быть мыслимо вне всякого времени как внутренняя сущность человека сама в себе. Благодаря этой свободе все поступки человека суть его собственное дело, с какой бы необходимостью они ни вытекали из эмпирического характера при его соединении с мотивами; ведь этот эмпирический характер есть просто лишь обнаружение характера умопостигаемого — в нашей познавательной способности, связанной со временем, пространством и причинностью, г. е. способ, каким она получает представление о сущности в себе нашего собственного «я». Таким образом, хотя воля и свободна, но она свободна лишь сама в себе и за пределами явления; в явлении же она дана уже с определенным характером, которому должны соответствовать все ее деяния, так что, получая ближайшее определение от приводящих мотивов, они с необходимостью будут такими, а не иными.

Легко видеть, что путем таких соображений мы придем к тому, что дело нашей свободы приходится искать уже не в наших отдельных поступках, как обычно полагают, а во всем бытии и сущности (*existentia et essentia*) самого человека, которое следует считать его свободным деянием и которое только для познавательной способности, связанной временем, пространством и причинностью, представляется во множественности и разнообразии поступков: на деле же именно благодаря исконному единству того, что в них представляется, все

эти поступки должны носить совершенно одинаковый характер и потому в каждом случае со строгой необходимостью обусловлены наличными мотивами, которыми они вызываются и ближайшим образом определяются. Таким образом, мир опыта во всем без исключения подчинен правилу «operari sequitur esse».

Всякая вещь действует сообразно своей природе, и эта природа сказывается в ее действиях, совершающихся по причинам. Всякий человек поступает в соответствии с тем, каков он, так что его поступки всегда бывают необходимы, определяясь в данном отдельном случае исключительно мотивами. *Свобода*, которой поэтому нечего искать в «operari», *должна содержаться в «esse»*. Коренной ошибкой, hysteron proteron\* всех времен было приписывать необходимость «esse», а свободу — «operari». Наоборот, *только в «esse» содержится свобода*, но из этого «esse» и мотивов «operari» получается с необходимостью, и *по тому, что мы делаем, мы познаем, что мы такое*. Вот на чем, а не на воображаемом libero arbitrio indifferentiae основывается сознание ответственности и моральная тенденция жизни. Все сводится к тому, каков кто *есть*: отсюда, как необходимый королларий, само собою получится то, что он *делает*. Таким образом, сознание самодеятельности и изначальности, бесспорно сопровождающее все наши действия, невзирая на их зависимость от мотивов, благодаря которому это именно *наши* действия, не обманывает: но его истинное содержание простирается дальше действий и имеет начало выше, так как на самом деле им охватываются само наше бытие и сущность, откуда необходимо (под влиянием мотивов) исходят все деяния. В этом смысле упомянутое сознание самодеятельности и изначальности, а также сознание ответственности, сопровождающее все наши поступки, Infmн сравнить со стрелкою, указывающей на более отдаленный предмет, нежели тот, который находится в том же направлении ближе и на который она как будто направлена.

\* последующее вместо предыдущего (*грея.*). — *Ред.*

Одним словом, человек всегда делает лишь то, что хочет, и делает это все-таки по необходимости. А это зависит от того, что он уже *есть* таков, как он хочет, ибо из того, что он *есть*, с необходимостью вытекает все, что он каждый раз делает. Если брать его поведение objective, т. е. извне, то, бесспорно, придется признать, что оно, как и действия всего существующего в природе, должно быть подчинено закону причинности во всей его строгости; subjective же каждый чувствует, что он всегда делает лишь то, что он *хочет*. Но это значит только, что его образ действий есть просто обнаружение его подлинной сущности. То же самое чувство испытывалось бы поэтому всеми, даже самыми низшими существами в природе, если бы они могли чувствовать.

Таким образом, в моем рассуждении *свобода* не изгоняется, а только перемещается именно из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не так ясно доступную нашему познанию, т. е. она трансцендентальна. И в таком именно смысле, хотелось бы мне, чтобы было понято изречение Мальбранша: «La liberte est un mystere<sup>79</sup>», — под эгидою которого в настоящем трактате сделана попытка разрешить поставленный Королевской Академией вопрос.



## ПРИЛОЖЕНИЕ

в добавление к первому отделу

В самом начале трактата было сделано подразделение свободы на физическую, интеллектуальную и моральную; покончив с первой и последней, мне надлежит теперь еще заняться разбором второй, который нужен лишь для полноты изложения и потому будет краток.

Интеллект, или познавательная способность, служит *посредником мотивов*: именно через него они действуют на волю, которая — подлинное ядро человека. Лишь поскольку этот посредник мотивов находится в нормальном состоянии, правильно отправляет свои функции и потому представляет воле на выбор мотивы в их настоящем виде, как они имеются в реальном мире, лишь постольку воля может решать собственно своей природе, т. е. индивидуальному характеру человека, иными словами — обнаруживать себя без *помехи*, в согласии со своей подлинной сущностью. Тогда человек *интеллектуально qbnandem*, т. е. его поступки — простой результат реакции его воли на мотивы, которые во внешнем мире одинаково существуют для него, как и для всех других. И потому его поступки ему тогда нравственно, а также юридически вменяются.

Эта интеллектуальная свобода *прекращается* или оттого, что навсегда либо только временно расстраивается посредник мотивов, познавательная способность, или оттого, что в данном отдельном случае внешние обстоятельства ведут к неправильному пониманию мотивов. Первое бывает при безумии, бреде, припадках и опьянении; последнее — при полном или невольном заблуждении, когда, например, наливают яд вместо лекарства или принимают ночью входящего слугу за грабителя и убивают его, и т. д. Ибо в обоих этих случаях мотивы фальсифицированы, из-за чего воля не может поставить такого решения, какое она произнесла бы при наличных обстоятельствах, если бы они были правильно ей переданы интеллектом. Поэтому совершенные при подобных условиях преступления ненаказуемы и по закону. Ведь законы исходят из правильного предположения, что у воли нет моральной свободы (тогда ею нельзя было бы *руководить*), но что она подчинена принуждающему действию мотивов: по этой причине они должны всем возможным мотивам к преступлению противопоставить более сильные противоположные мотивы, в виде угрожающих наказаний, и уголовный кодекс есть не что иное, как список противоположных мотивов по отношению к преступным деяниям. Если же окажется, что интеллект, через который должны были действовать эти противоположные мотивы, был не в состоянии воспринять их и предъявить их воле, то их действие было невозможно — они для воли не существовали. Это все равно как если окажется разорванной одна из нитей, предназначенных для приведения в движение какого-либо механизма. В таком случае вина, следовательно, переходит от воли к интеллекту; последний же не подлежит наказанию, — законы, как и мораль, имеют дело исключительно с волей. Только она есть подлинный человек; интеллект служит просто ее органом, направленными вовне ее щупальцами, т. е. посредником действия на нее со стороны мотивов.

Столь же мало подобного рода деяния вменяемы в *моральном* отношении. Ибо в них не проявляется характер данного лица: человек или сделал нечто иное, чем воображал, или он был неспособен подумать о том, что должно было бы удержать его от поступка, т. е. был недоступен для противоположных мотивов. Это все

равно как когда какое-нибудь подлежащее химическому исследованию вещество подвергают воздействию разных реактивов, чтобы определить, с каким из них у него наибольшее сродство: если после сделанного опыта окажется, что вследствие какого-либо случайного препятствия один реагент совершенно не мог действовать, то опыт этот будет недействительным.

Далее, интеллектуальная свобода, которую мы здесь представляли себе совершенно уничтоженной, может также быть только *уменьшенной* или уничтоженной лишь отчасти. Это бывает особенно при аффекте и при опьянении. Аффект — внезапное сильное возбуждение воли каким-нибудь извне вторгающимся, получающим значение мотива представлением, обладающим такой живостью, что оно затмевает все остальные, которые могли бы противодействовать ему в качестве противоположных мотивов, и не позволяет им ясно выступить в сознании. Эти противомотивы (большею частью лишь абстрактного характера — простые мысли, тогда как аффегирующее представление есть нечто наглядное, наличное) как бы лишаются своей силы, и потому для них нет тут, как выражаются англичане, *fair play* (игры по правилам (*англ.*)): дело уже свершилось, прежде чем они могли ему воспрепятствовать. Это как если на дуэли один из противников выстрелит до команды. И в таких случаях поэтому как юридическая, так и моральная ответственность всегда — отчасти — теряет силу в большей или меньшей степени, смотря по обстоятельствам дела. В Англии убийство, совершенное вполне опрометчиво и без малейшей обдуманности, в пылу яростного, внезапно возбужденного гнева, называется *manslaughter\** и карается легко, подчас даже совсем не наказуется. *Опьянение* — состояние, располагающее к аффектам, так как оно повышает живость наглядных представлений, ослабляет, напротив, мышление *in abstracto* и к тому же еще усиливает энергию воли. Вместо ответственности за деяние при этом является ответственность за самое опьянение: вот почему оно не служит оправданием с юридической точки зрения, хотя интеллектуальная свобода при нем отчасти утрачивается.

Об этой интеллектуальной свободе, *to ecoysion cai acoysion cata dianoian\*\**, говорит уже, хотя очень кратко и недостаточно, *Аристотель* в «*Ethica Eudemia*», II, гл. 7 и 9, и несколько подробнее в «*Ethica ad Nicomachum*», III, гл. 2. Она же имеется в виду, когда *medicina forensis\*\*\** и уголовная юстиция спрашивают, находился ли преступник в состоянии свободы и, следовательно, вменяемости.

В общем, следовательно, совершенными при отсутствии интеллектуальной свободы надо считать все те преступления, при которых человек или не знал, что он делал, или, по крайней мере, не был способен принять в расчет то, что должно было бы удержать его от данного действия, именно — его последствия. В подобных случаях поэтому он не подлежит наказанию.

\* непредумышленное убийство (*англ.*). — *Ред.*

\*\* касающейся произвольной и непроизвольной мыслительной способности<sup>80</sup> (*греч.*). — *Ред.*

\*\*\* судебная медицина (*лат.*). — *Ред.*

Те же, кто воображает, что уже в силу несуществования *моральной* свободы и благодаря вытекающей отсюда неизбежности всех поступков данного человека ни один преступник не должен быть наказуем, исходят из ложного взгляда на

наказание, будто оно — кара за преступления ради них самих, воздаяние злом за зло по моральным основаниям. Но такое возмездие, хотя о нем учил Кант, было бы нелепым, бесцельным и совершенно несправедливым. В самом деле, откуда же у человека может быть право объявлять себя абсолютным судьей другого человека в моральном отношении и в качестве такового мучить его за его грехи! Нет, закон, т. е. угроза наказанием, имеет своей целью служить противоположным мотивом по отношению к еще не совершенным преступлениям. Если даже в том или другом случае он не окажет этого своего действия, то он должен быть исполнен, потому что иначе он окажется несостоятельным и для всех будущих случаев. Преступник со своей стороны терпит в таком разе кару, собственно, вследствие своей моральной природы, которая с неизбежностью привела к преступному деянию в связи с обстоятельствами, игравшими роль мотивов, и его интеллектом, рисовавшим перед ним надежду избежать наказания. Это было бы для него несправедливостью в том лишь случае, если бы его моральный характер был не его собственным созданием, его умопостигаемым деянием, а созданием кого-либо другого. То же самое отношение деяния к его последствию существует, когда последствия его порочного поведения наступают не по человеческим, а по естественным законам, когда, например, его необузданное распутство влечет за собой ужасные болезни, или также когда он вследствие случайности терпит неудачу при попытке к грабительству, например проникая ночью в свиной хлев с целью похитить его обычную обитательницу и наталкиваясь вместо того на медведя, поводырь которого остановился вечером в той же гостинице и который встречает его с распростертыми объятиями.

## **КОНКУРСНОЕ СОЧИНЕНИЕ**

### **ОБ ОСНОВЕ МОРАЛИ,**

не увенчанное

*Датской Королевской Академией Наук,  
в Копенгагене,  
30 января 1840 г.*

Д е в и з:

Проповедовать мораль легко, трудно  
обосновать мораль.  
*Шопенгауэр. Воля в природе*<sup>001</sup>.

---

Предложенная Королевской Академией тема,  
с предпосланным ей введением, гласит:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logicae necessitate, turn in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem «toy ethicoy» explicare, turn in vita partim in consci-entiae

judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quae ab illa idea inseparabiles sunt eamque tanquam originem respiciunt notiones principales ad «to ethicon» spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostrae aetatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur hoc argumentum ad disputationem revocare — cupit Societas, ut accurate haec quaestio perpendatur, et pertractetur:

*Philosophiae moralis fans et fundamentum* utrum in idea moralitatis, quae immediate contineatur et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa proudeant, explicandis *quaerenda sunt an in alio cognoscendi principio?*

*В переводе:*

Так как первоначальная идея моральности, или основное понятие о верховном моральном законе, выступает со своей особой, но притом отнюдь не логической необходимостью, как в той науке, которая имеет своею целью разъяснить познание нравственного, так и в действительной жизни, где она обнаруживается частью в суде совести над нашими собственными поступками, частью в нашей моральной оценке поступков других лиц; так как, далее, с такой же необходимостью и в таком же объеме дают себя знать и многие неотделимые от этой идеи и в ней берущие свое начало основные моральные понятия, как, например, понятие долга и понятие вменения; и так как все же при том направлении, какому следует современное философское мышление, кажется весьма важным подвергнуть этот вопрос новому исследованию, то Академия желает, чтобы тщательно была обсуждена и разработана следующая тема: Надлежит ли *искать источник и основу морали* в идее моральности, данной непосредственно в сознании (или совести), и в анализе остальных возникающих из нее основных моральных понятий или же в каком-то ином познавательном принципе?

## I ВВЕДЕНИЕ

### § 1 О ПРОБЛЕМЕ

Поставленный Королевской Голландской Академией в Гарлеме в 1810 г. как конкурсная тема и разрешенный И. К. Ф. Мейстером<sup>002</sup> вопрос: «Почему философы так расходятся в первых основоположениях морали, оставаясь согласными в заключениях и обязанностях, какие они из своих основоположений выводят?» — вопрос этот был совсем легкой задачей в сравнении с настоящей. Именно:

1) Теперешняя тема Королевской Академии спрашивает ни более ни менее как об объективно-истинном фундаменте морали, а следовательно, и моральности. Тему эту предлагает Академия; последняя, как таковая, не имеет в виду какого-нибудь практического поучения о честности и добродетели, опирающегося на основания, которые надо выставить в возможно более благовидном свете, скрывая их слабые стороны, как это делается в сочинениях для народа; но, в качестве академии, она осуществляет лишь теоретические, а не практические цели и потому



желает чисто философского анализа, свободного от всяких позитивных утверждений, всяких недоказанных предположений и, стало быть, всяких метафизических, а также мифических ипостасей; объективного, открытого и прямого анализа последней основы ко всякому морально правильному поведению. О чрезвычайной трудности такой проблемы свидетельствует обстоятельство, что над ней не только безуспешно ломали себе голову философы всех времен и народов, но что ей даже обязаны своим существованием все боги Востока и Запада. Таким образом, если она найдет себе решение на этом конкурсе, то Королевская Академия, конечно, не зря бросит свои деньги.

2) Сверх того, с теоретическим исследованием фундамента морали сопряжена та совершенно особенная опасность, что оно легко воспринимается как подрыв этого фундамента, который может повлечь за собой падение самого здания. Ибо практические интересы настолько соприкасаются здесь с теоретическими, что их благонамеренному рвению трудно воздержаться от несвоевременного вмешательства в дело. Не всякий в состоянии ясно отличить чисто теоретическое, чуждое всяким побочным целям, даже морально-практическим, искание объективной истины от злостного посягательства на священное сердечное убеждение. Вот почему кто борется за данную здесь тему, тот для своего ободрения постоянно должен сохранять в памяти, что ничто в такой мере не удалено от хлопот и забот человеческой жизни, от рыночной суматохи и шума, как в глубоком уединении открытое святилище академии, куда не проникает никакой звук извне и где нет статуи ни для каких иных богов, кроме как исключительно для величавой, нагой истины.

Заключение из этих двух посылок — то, что мне должна быть предоставлена полная *parrhesia*\* вместе с правом подвергать сомнению все и что если я даже при таких условиях хоть что-нибудь действительно сделаю по этому вопросу, то будет сделано многое.

Но мне предстоят еще другие трудности. Ведь, сверх того, Королевская Академия требует, чтобы фундаменту этики было дано самостоятельное, обособленное изложение в краткой монографии, и ставит его, следовательно, вне связи с совокупной системой какой-либо философии, т. е. собственно метафизики. Это не только должно затруднить решение задачи, но даже необходимо делает его неполным. Уже *Христиан Вольф* говорит: «*Tenebrae in philosophia practica non dispelluntur nisi luce metaphysica affulgente*»\*\* («*Philosophia practica*»<sup>003</sup>, ч. 2, § 28), а Кант: «... метафизика должна быть впереди, и без нее вообще не может быть никакой моральной философии»<sup>004</sup> («Основы метафизики нравственности». Предисловие). Ибо, подобно тому как всякая религия на земле, предписывая моральные требования, не обосновывает их собою, а дает им опору в догматике, для которой это и служит главной целью, точно так же в философии этическая основа, какова бы она ни была, сама опять-таки должна иметь свой отправной и опорный пункты в какой-нибудь метафизике, т. е. в данном объяснении мира и бытия вообще. Ведь последняя и подлинная разгадка внутренней сущности всех вещей необходимо должна находиться в тесной связи с истинным пониманием этического значения человеческих поступков, и во всяком случае то, что выставляется в качестве фундамента нравственности, если это не будет просто абстрактное положение, которое, не имея опоры в реальном мире, свободно висит между небом и землею, должно представлять собою какой-нибудь либо в объективном мире, либо в человеческом сознании данный факт, причем

последний, как таковой, сам, в свой черед, может быть лишь феноменом и, стало быть, как все феномены в мире, нуждается в дальнейшем объяснении, за каковым и обращаются тогда к метафизике. Вообще философия настолько представляет собою связанное целое, что невозможно дать исчерпывающего изложения какой-либо одной ее части, не открывая глаза на все остальное. Вполне справедливы поэтому слова Платона: «*Psyches oyn physin axios logoy catanoesai oiei dynaton einai aney tes tou oloy physeos*»\*\*\* («Федр», с. 371, Вир.\*\*\*\*). Метафизика природы, метафизика нравов и метафизика прекрасного взаимно предполагают друг друга и лишь в своем сочетании дают законченное объяснение существа вещей и бытия вообще. Вот почему если бы кто одну из них трех разработал до ее последней основы, тот вместе с тем необходимо распространил бы свои разъяснения и на остальные, подобно тому, как если бы кто пришел к исчерпывающему, до последней основы ясному уразумению какой-либо одной вещи на свете, тот вполне понял бы и весь прочий мир.

\* свобода слова (*греч.*). — Ред.

\*\* «Мрак в практической философии рассеивается лишь при свете метафизики» (*лат.*). — Ред.

\*\*\* «Думаешь ли ты, что можно достойным образом постичь природу души, не постигнув природы целого?»<sup>005</sup> (*греч.*). — Ред.

\*\*\*\* Бипонтинское издание. — Ред.

Исходя из какой-нибудь данной и признанной за истинную метафизики, можно было бы прийти к фундаменту этики *синтетическим путем*, благодаря чему самый этот фундамент получил бы себе сначала прочную опору снизу и, стало быть, этика покоилась бы на прочном основании. Между тем, ввиду того что тема необходимо обособляет этику от всякой метафизики, в нашем распоряжении остается только *аналитический* метод, исходящий из фактов либо внешнего опыта, либо сознания. Правда, факты эти можно свести к их последнему корню в душе человека, но тогда перед нами должен предстать основной факт, первичный феномен, для которого нет уже дальнейшего обоснования, так что все объяснение останется чисто *психологическим*. Разве только можно еще мимоходом наметить его связь с какой-нибудь общей метафизической основной точкой зрения. Напротив, и для самого этого основного факта, этого этического первоявления найдется свое обоснование, если, разработав сначала метафизику, вывести из нее этику с помощью синтетического метода. Но это значило бы дать полную систему философии, что повело бы далеко за пределы поставленного вопроса. Таким образом, я вынужден отвечать на вопрос в тех границах, какие очерчены им самим благодаря содержащемуся в нем разграничению.

И вот, наконец, окажется к тому же, что фундамент, на котором я намереваюсь возвести этику, очень узок, так что среди многого, что в поступках людей легально, достойно одобрения и похвалы, лишь меньшую часть можно будет приписать чисто моральным побуждениям, большая же часть достанется на долю мотивам иного рода. Это меньше удовлетворяет и не имеет такого блеска, как, например, категорический императив, который всегда в нашем распоряжении, чтобы, в свой черед, распоряжаться, что подлежит делать и чего не делать; совершенно не говорю уже о других, материальных обоснованиях морали. В таком случае мне остается только напомнить изречение Екклесиаста (4, 6): «Лучше

горсть с покоем, нежели пригоршни с трудом и томлением духа». Во всяком познании всегда бывает мало подлинного, полноценного и нетленного, подобно тому как в руде центнер камней скрывает в себе лишь немного унций золота. Но действительно ли предпочтут вместе со мною *верное* достояние *большому*; немногое остающееся в горне золото — огромной наваленной в него первоначально массе; или же, напротив, меня будут обвинять в том, что я скорее отнял у морали ее фундамент, чем возвел его, доказывая, что законные и похвальные поступки людей часто совершенно лишены чисто морального содержания, большею же частью обладают им лишь в *малой* доле, опираясь в остальном на мотивы, сила которых сводится в конце концов к эгоизму действующего лица; все эти соображения я должен оставить в стороне, не без опасений и даже с разочарованием, ибо я уже давно согласен с мнением циммермановского рыцаря: «Помни в душе до гроба, что нет на свете ничего столь редкостного, как хороший судья» («Об одиночестве», ч. I, гл. 3, с. 93)<sup>006</sup>. Да, я сравниваю уже в духе своем мой трактат, который может указать лишь столь узкое основание для всякого подлинно! о, добровольного правильного поведения, для всякой человеческой любви, всякого благородства, где бы и когда бы они ни встретились, с трактатом моих конкурентов, уверенно выставляющих для морали широкий фундамент, пригодный для любого груза, и притом отсылающих всякого скептика к совести грозным взором в сторону его собственной нравственности, и произведение мое представляется мне столь бедным и смиренным, как Корделия перед королем *Лиром* с немногословным выражением своих должных чувств рядом с чрезвычайным уверением ее более красноречивых сестер. Поэтому и пришлось искать одобрения в ученом девизе: «*Magna est vis veritatis et praevalebit*»\* — девизе, который, однако, не очень уж способен оказывать ободряющее влияние на того, кто жил и действовал. Тем не менее я все-таки готов рискнуть вместе с истиной; ибо что претерплю я, то *со мною* претерпит и она.

\* «Велика истина и сильнее всего»<sup>007</sup> (лат.). - *Ред.*

## § 2 ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ ВОПРОСА

Для народа мораль обосновывается теологией как изреченная воля Бога. Философы же, за немногими исключениями, ревностно стремятся совершенно отбросить этот способ обоснования и, чтобы только избежать его, предпочитают даже обращаться к помощи софистических доводов. Откуда такая противоположность? Конечно, нельзя представить себе более действительной основы для морали, нежели теологическая; ибо кто решился бы на такую дерзость, чтобы идти наперекор воле Всемогущего и Всеведущего? Разумеется, никто, — только бы воля эта была возведена вполне достоверным, никакому сомнению недоступным, так сказать, официальным способом. Но это условие такого рода, что его нельзя выполнить. Скорее, напротив, возведенный как воля Божия закон стараются удостоверить в качестве такового тем, что указывают на его согласие с нашими другими, т. е. естественными моральными воззрениями, — апеллируют к

ним, следовательно, как к чему-то более непосредственному и достоверному. А сюда присоединяется еще признание, что моральное поведение, вызванное только угрозой наказания или обещанием награды, будет моральным больше с виду, чем в действительности, ибо ведь, в сущности, оно основывается на эгоизме, и в последнем итоге решающее значение имеет здесь большая или меньшая готовность, с какою один человек сравнительно с другим способен верить без достаточных оснований. Но с тех именно пор как *Кант* разрушил считавшиеся раньше прочными основы *спекулятивной теологии* и эту последнюю, бывшую дотоле носительницей этики, хотел затем, наоборот, построить на этическом фундаменте, чтобы таким образом обеспечить ей существование, хотя бы только идеальное, — с тех пор менее, чем когда-либо, можно думать об обосновании этики теологией, так как уже неизвестно стало, какая из них должна быть грузом, а какая — опорой, и в конце концов попадаешь в *circulus vitiosus* (порочный круг (*лат.*)).

Именно благодаря воздействию *кантовской философии*, затем благодаря одновременному влиянию беспримерного прогресса всех естественных наук, настолько подвинувшего нас вперед, что всякая прежняя эпоха представляется перед нашей детством, и, наконец, благодаря знакомству с санскритской литературой, с брахманизмом и буддизмом, этими древнейшими и наиболее распространенными, следовательно, по времени и пространству наиболее выдающимися религиями человечества, которые ведь были также и отечественной исконной религией нашего собственного, как известно, азиатского племени, вновь получающего теперь, на своей чужой родине, поздние о них сведения: благодаря всему этому, говорю я, в течение последних пятидесяти лет основные философские убеждения европейских ученых претерпели изменения, которые иные, быть может, признают с некоторым колебанием, но которых все-таки отрицать нельзя. Вследствие этого и старые основы *этики* подгнили; тем не менее осталась уверенность, что сама этика никогда пасть не может, откуда вытекает убеждение, что для нее должны иметься еще другие опоры, помимо прежних, — опоры, отвечающие передовым воззрениям эпохи. Без сомнения, именно сознание этой, все более и более обнаруживающейся потребности и. дало Королевской Академии повод выставить для конкурса занимающую нас теперь важную тему.

Во все времена проповедовалось много прекрасной морали, но обоснование ее всегда было неудачным. Вообще в нем обнаруживается стремление найти какую-нибудь объективную истину, из которой предписания этики вытекали бы логически; истину эту искали в природе вещей либо в природе человека — но тщетно. Всегда оказывалось, что воля человека направлена лишь на его собственное благополучие, сумму которого разумеют под понятием *блаженство*, стремление, указывающее ему совсем иной путь, нежели какой желала бы предписать ему мораль. И вот делались попытки представить блаженство то *тождественным* с добродетелью, то ее *следствием* и действием; оба предприятия всегда терпели фиаско, хотя для их успеха не жалели софизмов. Затем прибегали к чисто объективным, абстрактным, то *a posteriori*, то *a priori* найденным положениям, из которых по крайней мере можно было бы вывести одобряемое этикой поведение; но положениям этим недоставало опорного пункта в человеческой природе, посредством которого они имели бы власть направлять стремления человека вопреки его эгоистическим наклонностям. Подтверждать здесь все это перечислением и критикой всех выставленных до сих пор



основоположений морали кажется мне излишним не только потому, что я разделяю мнение Августина: «Non est pro magno habendum, quid homines senserint, sed quae sit rei veritas»\*, — но также и потому, что это значило бы «glaucas eis'Athenas comizein»\*\*; ведь Королевской Академии достаточно известны прежние попытки обосновать этику, а самой своей темой она дает понять, что она убеждена также в их неуспешности. Менее ученый читатель найдет, правда, неполный, но все же в главном удовлетворительный свод этих прежних попыток в книге Гарве<sup>008</sup> «Обзор главнейших принципов учения о нравственности», затем у Штейдлина<sup>009</sup> в его «Истории нравственной философии» и тому подобных произведениях. Грустно, конечно, думать, что с этикой, наукой, непосредственно касающейся жизни, дело обстоит не лучше, чем с отвлеченной метафизикой, и что хотя она постоянно была предметом обсуждения со времени основания ее Сократом, тем не менее продолжает еще искать своего первого основного принципа. Но зато также в этике гораздо более, чем в какой-либо другой науке, сущность дела содержится в первых основоположениях; выводы же из них здесь настолько легки, что вытекают сами собою. Ибо *заключать* способны все, *судить* лишь немногие. Вот почему длинные учебники и лекции по морали столь же излишни, сколь и скучны. Между тем возможность предполагать все прежние основоположения этики известными облегчает мне задачу. Ибо кто знает, за какие различнейшие, порой самые странные аргументы хватались философы как древности, так и новейшего времени (средние века довольствовались церковной верой), чтобы дать доказательную основу пользующимся таким всеобщим признанием требованиям морали, и притом все-таки с очевидною малоуспешностью, тот поймет трудность проблемы и сообразно тому будет судить о моем труде. И кто видит, что все намеченные до сих пор пути не вели к цели, тот охотнее пойдет со мною по совсем иной дороге, которой доселе не замечали или же которой пренебрегали — быть может, потому, что она была самой естественной\*\*\*. В самом деле, мое решение проблемы напомнит иным яйцо Колумба.

\* «Не надо придавать большого значения тому, что люди думали, а надо держаться того, в чем истина»<sup>010</sup> (лат.). — Ред.

\*\* «везти сов в Афины»<sup>011</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\* Io dir non vi saprei per qual sventura,

O piuttosto per qual fatalita,

Da noi credito ottien piu l'impostura,

Che la semplice e nuda verita.

Casti<sup>012</sup>.

(Не могу сказать, благодаря какому несчастью или, вернее, какому злему року обман легче вызывает в нас веру, чем простая и голая истина.)

Я подвергну критическому разбору исключительно только *самый последний* опыт обоснования этики, именно *кантовский*; зато разбор этот будет тем подробнее. Поступаю так отчасти потому, что великая моральная реформа *Канта* дала этой науке основу, имеющую действительные преимущества перед прежними; отчасти потому, что она до сих пор остается последним важным событием в этике: вот почему кантовское обоснование последней и теперь пользуется всеобщим признанием и всюду служит предметом преподавания, хотя

и в ином наряде, благодаря некоторым изменениям в изложении и выражениях. Это этика последних шестидесяти лет, которую надо сначала устранить, потом уже идти по другому пути. К тому же ее разбор даст мне повод рассмотреть и разъяснить большинство основных этических понятий, чтобы впоследствии я мог сослаться на добытые при этом заключения как на нечто уже известное. В особенности же, ввиду того что противоположности поясняют одна другую, критика кантовского обоснования морали будет лучшей подготовкой и руководством, даже прямым путем к моему учению, которое в самых существенных пунктах диаметрально противоположно кантовскому. По этой причине было бы крайне неудачным началом, если бы кто перешагнул через следующую сейчас критику и немедленно обратился к положительной части моего трактата, которая в таком случае будет понятна лишь наполовину.

Вообще теперь действительно пора уже подвергнуть, наконец, этику серьезному допросу. Более полувека лежит она на покойной подушке, подложенной под нее *Кантом*, — категорическом императиве практического разума. В наши дни, однако, этот категорический императив вводится большей частью под менее блестящим, но более гладким и ходким титулом «нравственный закон», под которым он незаметно проскальзывает с легким поклоном в сторону разума и опыта: а уж раз он водворился, так нет конца приказам и указам и он не желает уже более давать отчета. Если *Кант*, его родоначальник, вытеснивший с его помощью более грубые заблуждения, вполне им удовлетворялся, то это было естественно и необходимо. Но тяжело, когда приходится видеть, как на разостланной им и с тех пор все большим числом охотников приминаемой подушке теперь валяются даже ослы: я разумею повседневных составителей компендиумов, ка-торые, со спокойной самоуверенностью неразумения, мнят, будто для обоснования этики достаточно, если они сошлутся на такой «нравственный закон», якобы присущий нашему разуму, а затем смело покроют его тем многословным и туманным сплетением фраз, каким они умеют делать непонятными самые ясные и самые простые отношения жизни; и они при этом предприятии никогда серьезно себя не спросят, да действительно ли в нашей голове, груди или сердце написан такого рода «нравственный закон», в качестве удобного кодекса морали. Поэтому сознаюсь в особенном удовольствии, с каким я приступаю теперь к тому, чтобы отнять у морали ее широкую подушку, и откровенно заявляю о своем намерении доказать, что практический разум и категорический императив *Канта* — совершенно произвольные, необоснованные и выдуманные предположения; выяснить, что и кантовская этика лишена солидного фундамента, и таким образом вновь привести мораль в ее прежнее, совершенно беспомощное состояние, в котором она должна пребывать, пока я не явлюсь с указанием истинного, коренящегося в нашей сущности и бесспорно действительного морального принципа человеческой природы. Ибо так как последний не представляет собою такой широкой опоры, как упомянутая подушка, то те, кто привык к более правильному положению, оставят свое старое покойное ложе не прежде, чем они ясно увидят глубокую яму под тем местом, где оно стоит.

## II

### КРИТИКА ОСНОВЫ, УКАЗАННОЙ ДЛЯ ЭТИКИ КАНТОМ

### § 3 ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

*Кант* имеет перед этикой ту великую заслугу, что он очистил ее от всякого *эвдемонизма*. Этика древних была *эвдемоникой*, этика новейших времен — большею частью учением о спасении. Древние хотели доказать тождество добродетели и благополучия, но последние были как бы двумя фигурами, никогда не совпадающими одна с другой, как бы их ни положить. Новейшие авторы хотели поставить их в связь не по закону *тождества*, а по закону *основания*, т. е. сделать благополучие следствием добродетели; но им приходилось при этом призывать на помощь либо иной мир, нежели тот, который можно познать, либо софизмы. Среди древних один *Платон* составляет исключение: его этика не *эвдемонистична*, но зато она становится мистической. Напротив, даже этика киников и стоиков — лишь особый род *эвдемонизма*: чтобы доказать это, у меня нет недостатка в доводах и данных, но моя теперешняя задача не оставляет, конечно, места для этого\*. Таким образом, у древних и новых авторов, за исключением одного *Платона*, добродетель была лишь средством для цели. Конечно, строго говоря, и *Кант* тоже изгнал *эвдемонизм* из этики больше с виду, чем на самом деле. Ибо он все-таки оставляет еще тайную связь между добродетелью и благополучием в своем учении о высшем благе, где они сходятся в отдаленной и темной главе, тогда как публично добродетель выставляет себя совершенно чуждой благополучию. Невзирая на это, этический принцип является у Канта совершенно независимым от опыта и его уроков, трансцендентальным или метафизическим. Кант признает, что поведение человека имеет значение, выходящее за пределы всякого возможного опыта и именно поэтому представляющее подлинный мост к тому, что он называет умопостигаемым миром, *mundus noumenon*, миром вещей в себе.

\* Подробный разбор вопроса можно найти в работе «Мир как воля и представление», т. I, § 16, с. 103 и сл. и т. II. гл. 16, с. 166 и сл. третьего издания.

Славою, какую приобрела кантовская этика, она обязана, наряду со своими только что упомянутыми достоинствами, моральной чистоте и возвышенности своих выводов. Именно за последние ухватилось большинство, не занимаясь в отдельности их обоснованием, которое очень сложно, абстрактно и дано в чрезвычайно искусственной форме: Канту пришлось пустить в ход все свое остроумие и комбинационную способность, чтобы сообщить этому обоснованию состоятельный вид. К счастью, он посвятил изложению *фундамента* своей этики, отдельно от нее самой, особое произведение «*Основы метафизики нравственности*», тема которого, таким образом, точно совпадает с предметом нашего конкурсного сочинения. Ибо он говорит там, на с. XIII предисловия: «... настоящие «Основы» суть не более как отыскание и установление *высшего принципа моральности*, что составляет особую (по своей цели) задачу, которая должна быть отделена от всякого другого этического исследования»<sup>013</sup>. В этой книге, как ни в какой иной, мы находим строго систематическое, сжатое и точное изложение основы, т. е. сущности, кантовской этики. Сверх того она имеет еще то важное преимущество, что представляет собою самое первое из этических произведений Канта, появившееся лишь через четыре года после «Критики

чистого разума» и, стало быть, относящееся к тому времени, когда, хотя автору был уже 61 год, — вредное влияние старости еще не сказывалось на его уме. Между тем влияние это уже ясно замечается в *«Критике практического разума»*, которая вышла в 1788 г., т. е. годом позже, чем злосчастная переработка *«Критики чистого разума»* во *втором издании*, где Кант явно испортил это свое бессмертное главное произведение: разъяснения на этот счет мы получили в предисловии к его новому изданию, под редакцией *Розенкранца*, — разъяснения, к которым я, сам лично разобравшись в деле, могу только вполне присоединиться\*. *«Критика практического разума»* содержит в существенных чертах то же самое, что и упомянутые выше *«Основы»*, с той только разницей, что последние отличаются сжатой и более строгой формой, изложение же первой очень многословно, прерывается отступлениями и даже, для большего впечатления, прибегает кое- где к помощи моральных деклараций. Когда *Кант* писал эту книгу, он достиг уже, наконец и на склоне лет, своей вполне заслуженной славы, поэтому, уверенный в безграничном внимании, он легче уже поддавался старческой словоохотливости. В качестве же особенности *«Критики практического разума»* надо указать, во-первых, выше всяких похвал стоящее и без сомнения раньше составленное изложение отношения между свободой и необходимостью (с. 223—231 у *Розенкранца*), которое, впрочем, вполне совпадает с тем, что дано в *«Критике чистого разума»* (с. 560—586, R., с. 438 и сл.)<sup>014</sup>; и, во-вторых, нравственную теологию, в которой все более и более будут видеть ту цель, какой, собственно, задался здесь *Кант*. Наконец, в *«Метафизических началах учения о добродетели»*, этом добавлении к жалкому *«Учению о праве»*, написанном в 1797 г., влияние старческой слабости становится уже решительным. По всем этим причинам я принимаю в настоящей критике за руководство на первом месте названные *«Основы метафизики нравственности»*, и к нему именно относятся все без дальнейшего добавления приводимые мною цифры страниц, что я и прошу заметить. Оба же других произведения будут играть в моем разборе лишь добавочную и вторичную роль. Для уразумения моей настоящей критики, в самом корне подрывающей кантовскую этику, было бы чрезвычайно важно, если бы читатель сначала внимательно еще раз перечел эти *«Основы»* Канта, на которые она прежде всего направлена, тем более что в них только 128 и XIV страниц (у *Розенкранца* всего лишь 100 страниц)<sup>015</sup>; желательно, чтобы он вполне возобновил в своей памяти содержание этой книги. Я цитирую ее по третьему изданию 1792 г., присоединяя нумерацию страниц нового, *розенкранцевского* полного издания сочинений с предпосланной буквой R.

\* Предисловие принадлежит мне самому, но здесь я говорю инкогнито.

#### § 4 ОБ ИМПЕРАТИВНОЙ ФОРМЕ КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ

Proton pseydos\* *Канта* заключается в самом его понятии об этике, которое всего яснее выражено им на с. 62 (R., с. 54): «В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что *происходит*, а рассматриваем законы того, что *должно происходить*, хотя бы никогда и не происходило...»<sup>016</sup>. Это уже прямое petitio principii\*\*. Кто сказал вам, что существуют законы,



которым *должно* подчиняться наше поведение? Кто сказал вам, что должно происходить то, чего никогда не происходит? Что дает вам право заранее принимать это и сообразно тому тотчас навязывать нам, как единственно возможную, этику в законодательно-повелительной форме? Я говорю, в противность Канту, что этик, как и вообще философ, должен довольствоваться объяснением и толкованием данного, т. е. действительно существующего или совершающегося, чтобы прийти к его *уразумению*, и что здесь ему предстоит еще вдоволь дела, гораздо больше, чем сделано до сих пор, в течение тысячелетий. Соответственно указанному кантовскому *petitio principii*, уже в предисловии, вполне относящемся к вопросу, *прежде* всякого исследования принимается, что существуют чисто *моральные законы*, — положение, которое сохраняет свою силу и потом, составляя глубочайшую основу всей системы. А мы все-таки хотим сначала исследовать понятие *закона*. Подлинное и коренное значение его ограничивается гражданским *законом* (*lex, nomos*), человеческим учреждением, зависящим от человеческого произвола. Другое, производное, фигуральное, метафизическое значение понятие *закона* имеет в своем применении к природе, в которой постоянно одинаковые способы действия, отчасти познанные *a priori*, отчасти подмеченные эмпирически, мы в виде метафоры называем законами природы. Лишь очень небольшая часть этих законов природы может быть усмотрена *a priori* и составляет то, что остроумно и искусно выделено Кантом и объединено под именем *метафизики природы*. Конечно, и для *человеческой воли* существует *закон*, поскольку человек принадлежит к природе, притом закон строго доказуемый, непреложный, не допускающий исключений, твердый как скала, который не *vel quasi\*\*\**, подобно категорическому императиву, *адействительно* ведет к необходимости: это — *закон мотивации*, особая форма закона причинности, именно — причинность, прошедшая через познание. Вот единственный доказуемый закон для человеческой воли, которому последняя подчинена *как таковая*. Он гласит, что всякий поступок может совершиться лишь вследствие того или другого достаточного мотива. Это, как и вообще закон причинности, есть закон природы. Существование же *моральных* законов, независимых от человеческого установления, государственного устройства или религиозного учения, нельзя допускать без доказательства; таким образом, *Кант*, делая подобное допущение, повинен в *petitio principii*. Оно представляется еще более дерзким, когда он немедленно затем, на с. VI предисловия, добавляет, что моральный закон должен действовать с «*абсолютной необходимостью*»<sup>017</sup>. Но такого рода необходимость всегда имеет своим признаком неизбежность следствия; а какая же может быть речь об абсолютной необходимости по отношению к этим якобы моральным законам, в качестве примера которых Кант приводит «*du sollt (sic) nicht lügen*» («ты не должен лгать»), — ведь, как известно и как он сам соглашается, законы эти большею частью, даже, как правило, остаются без последствий. Чтобы принимать в научной этике помимо закона мотивации еще другие, исконные и от всякого человеческого установления независимые законы для воли, их нужно доказать и вывести во всем объеме их существования, — если желают не только рекомендовать в этике честность, но и практиковать ее. Пока таких доказательств не приведено, я не признаю для введения в этику понятий *закона, предписаний, должного* никакого иного происхождения, кроме не имеющего ничего общего с философией, именно *моисеевских заповедей*. На это происхождение наивно указывает даже и в

вышеприведенном, первом из выставленных Кантом примеров морального закона, орфография «*du sollt*». Но понятие, которое может указать для себя только подобное происхождение, не имеет права, таким образом, без околичностей проникать в философскую этику: нет, его надо отослать прочь, пока оно не получит себе удостоверение и пропуска в виде правильного доказательства. В нем мы имеем у Канта первое и грубое *petitio principii*.

\* Первый ложный шаг (*греч.*). — *Ред.*

\*\* предвосхищение основания (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* только в известной мере (*лат.*). — *Ред.*

Но как в предисловии с помощью такого *petitio* Кант без дальних слов принял понятие *морального закона* за данное и несомненно существующее, точно так же на с. 8 (Р., с. 16)<sup>018</sup> поступает он с близкородственным понятием *долга*, которое допускается как принадлежащее к этике без всякого ближайшего рассмотрения. Однако и здесь опять я вынужден выступить с протестом. Понятие это вместе с родственными ему, т. е. понятиями *закона*, *заповеди*, *долженствования* и т. п., взятое в таком безусловном смысле, обязано своим происхождением теологической морали и до тех пор остается чуждым для этики философской, пока не представит законного удостоверения, основанного на сущности человеческой природы либо объективного мира. Дотоле я не признаю за ним и его родственниками иного происхождения, кроме скрижалей. Вообще в христианские века философская этика бессознательно заимствовала свою форму от теологической; а так как последняя по существу своему *повелительна*, то и философская выступила в форме предписания и учения об обязанностях, не подозревая в своей невинности, что на это еще нужно получить право где-либо в другом месте, напротив, она воображала, что это и есть ее подлинный и естественный вид. Насколько бесспорна и всеми народами, временами и религиями, а также всеми философами (за исключением чистых материалистов) признана метафизическая, т. е. за пределы этого феноменального бытия простирающаяся и вечности причастная, этическая значимость человеческого поведения, настолько же для нее несущественно, чтобы ее понимали в форме повеления и повиновения, закона и обязанности. Сверх того, понятия эти вне связи с теологическими предположениями, из которых они возникли, теряют, собственно, всякое значение, и если, подобно Канту, думают возместить это тем, что говорят об *абсолютном* долженствовании и *безусловной* обязанности, то это значит кормить читателя словами, даже прямо предлагать ему *contradictio in adjecto*\*. Всякий *долг* имеет смысл и значение непременно только по отношению к угрозе наказанием или к обещанию награды. Поэтому уже и Локк задолго до появления Канта на свет говорит: «For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law» («On Understanding», кн. II, гл. 33, § 6\*\*). Всякое долженствование, следовательно, необходимо обуславливается какой-либо наградой и. значит, говоря кантовским языком, оказывается существенно и неизбежно *гипотетическим* и никогда не бывает, как утверждает это Кант, *категорическим*. Если же отбросить мысленно эти условия, то понятие *долженствования* во всяком случае есть *contradictio in adjecto*.

Повелительный голос, исходит ли он изнутри или извне, совершенно невозможно представить себе иначе, как угрожающим или обещающим; но тогда повиновение ему может быть, правда, смотря по обстоятельствам, умно или глупо, однако всегда будет носить своекорыстный характер, следовательно — лишено моральной ценности. Полная немыслимость и бессодержательность этого лежащего в основе кантовской этики понятия о *безусловном долженствовании* в самой его системе выступает лишь позже, именно в «Критике практического разума», подобно тому как скрытый яд не может оставаться в организме, а в конце концов должен прорваться наружу. Именно этот столь *безусловный долг* все-таки требует для себя потом условия, да и не одного только, в виде награды, а еще и бессмертия того, кто эту награду получает, и существования того, кто ее дает. Это, конечно, необходимо, коль скоро обязанность и долг приняты за основное понятие этики: ведь понятия эти, по существу дела, относительны и имеют какое-либо значение исключительно только ввиду угрожающего наказания или обещанной награды. Но воздаяние это, постулируемое в будущем для добродетели, которая таким образом лишь с виду руководствовалась бескорыстием, выступает под благовидным покровом, под названием *высшего блага*, представляющего собою сочетание добродетели и благополучия. Но это в сущности не что иное, как направленная на благополучие, стало быть, опирающаяся на выгоду мораль, или эвдемонизм, который *Кант* торжественно выбросил в главную дверь своей системы, как гетерономный, и который теперь вновь прокрадывается с заднего входа под именем *высшего блага*. Так мстит за себя скрывающая в себе противоречие предпосылка *безусловного, абсолютного долженствования*. С другой стороны, *обусловленное* долженствование не может, конечно, быть основным понятием этики, ибо все, что свершается в зависимости от ожидаемой награды или кары, необходимо будет эгоистическим деянием и, как таковое, лишено чисто моральной ценности. Из всего этого явствует, что требуется более высокое и более беспристрастное понимание этики, если мы серьезно желаем на самом деле разгадать идущее за пределы явления, вечное значение человеческого поведения.

\* противоречие в определении {лат}. — Ред.

\*\* «Так как было бы совершенно напрасно предполагать какое-либо правило для свободных действий человека, не связывая с этим правилом той либо иной приманки добра и зла, определяющей человеческую волю, го всюду, где мы принимаем закон, мы должны также принимать какую-либо награду или наказание, связанные с этим законом» («О разумении», т IV, гл. 33, § 6)<sup>019</sup>.

Как всякое *долженствование* непременно связано с условием, так и всякая *обязанность*. Ибо оба эти понятия очень близко между собою родственны и почти тождественны. Единственная разница между ними заключается, быть может, в том, что *долженствование вообще* может опираться и на одно принуждение, *обязанность* же предполагает обязательство, т. е. принятие на себя обязанности: такое отношение существует между господином и слугою, начальником и подчиненным, правительством и подданными. Именно потому, что никто не принимает на себя обязанности безвозмездно, всякая обязанность дает в то же время какое-либо право. Раб не имеет обязанностей, так как он не имеет прав; но для него существует *долженствование*, основанное на простом

принуждении. В последующем отделе я установлю то единственное значение, каким обладает понятие «обязанность» в этике.

Понимание этики в *императивной* форме как учения об обязанностях и представление о моральной ценности или неценности человеческих поступков как об искажении или нарушении *обязанностей*, бесспорно, имеет свой источник вместе с *долженствованием* только в теологической морали и, прежде всего, в декалоге. Поэтому оно существенно связано с предположением зависимости человека от какой-то другой, повелевающей им и устанавливающей награду либо кару воли и не может быть от него отделено. Насколько неоспоримо предположение такой воли в теологии, настолько же мы не вправе втихомолку и без дальних околичностей вводить его в философскую мораль. Но в таком случае нельзя также заранее принимать, что для этой морали сама собою разумеется и существенна *императивная форма*, предъявление заповедей, законов и обязанностей, — причем жалким паллиативом будет замена внешнего условия, существенно связанного с этими понятиями в силу самой их природы, словом «абсолютный» или «категорический», так как тогда, согласно сказанному, возникает *contradictio in adjecto*.

И вот, после того как Кант втихомолку и неосмотрительно заимствовал для этики эту *императивную форму* у теологической морали, так что в ее основе лежат, собственно, предпосылки последней, т. е. теология, как то, благодаря чему этика только и получает свой смысл и значение, что неотделимо от нее и даже *implicite\** содержится в ней, то для него уже легко было потом в конце своего изложения вновь развить из своей морали теологию, известную нравственную теологию. Ведь для этого ему нужно было только ясно выделить те понятия, которые, *implicite* принятые в долге, скрыто лежали в основе его морали, и теперь *explicite\*\** выставить их в качестве постулатов практического разума. Тогда и явилась, к великому назиданию людей, теология, опирающаяся исключительно на мораль, даже из нее вытекающая. Но это произошло оттого, что сама мораль эта основана на скрытых теологических предпосылках. Я не имею в виду делать насмешливых сравнений; но по форме дело здесь обстоит аналогично с тем сюрпризом, какой подготавливает нам искусник в натуральной магии, заставляя нас найти вещь там, где он ее заранее мудро запрятал. Говоря абстрактным языком, ход рассуждения у Канта таков, что он сделал результатом то, что должно было бы быть принципом или предпосылкой (теологию), а в качестве предпосылки принял то, что подлежало бы вывести как результат (заповедь). А когда он дал делу такой искаженный вид, никто, даже он сам, не узнал того, что перед ним было, именно — старую, общеизвестную теологическую мораль. С выполнением этого фокуса мы познакомимся в шестом и седьмом параграфах.

\* неявно (лат.). — Ред.

\*\* явно (лат.). — Ред.

Конечно, уже до Канта понимание морали в императивной форме и как учение об обязанностях было в большом ходу и в философии, но только тогда и самую мораль обосновывали на воле уже в другом месте доказанного Бога, и это было последовательно. Но если, подобно Канту, мы стремимся к независимому от такой воли обоснованию и хотим установить этику без метафизических предпосылок, то мы уже не вправе без иного источника брать за основу эту



императивную форму, это «ты должен» и «такова твоя обязанность».

## § 5

### О СУЩЕСТВОВАНИИ ОБЯЗАННОСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К НАМ САМИМ В ОСОБЕННОСТИ

Но *Кант* настолько сохранил эту столь желанную для него форму учения об обязанностях и в дальнейшем развитии своей этики, что, подобно своим предшественникам, помимо обязанностей по отношению к другим, признал также обязанности по отношению к нам самим. Так как я прямо отвергаю последние, то я хочу здесь, где это всего удобнее по логике изложения, эпизодически вставить свои соображения на этот счет.

Обязанности по отношению к нам самим, подобно всяким обязанностям, должны быть либо обязанностями права, либо обязанностями любви. Обязанности правовые перед нами самими невозможны в силу самоочевидного основоположения «*volenti non fit injuria*»\*, именно: ведь то, что я делаю, всякий раз бывает то, что я хочу, таким образом, со стороны себя самого я всегда получаю лишь то, чего хочу; следовательно, тут никогда мое право не бывает нарушено. Что же касается *обязанностей любви* перед самим собою, то здесь задача морали уже выполнена, и последняя является слишком поздно. Невозможность нарушения обязанности любви к себе предполагается уже в высшем завете христианской морали: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя»<sup>020</sup>, так что любовь, какую каждый питает к самому себе, заранее принята за *maximum* и условие всякой другой любви. При этом вовсе не прибавлено: «Возлюби себя самого, как своего ближнего», — всякий почувствовал бы, что требование это слишком мало, и это была бы единственная обязанность, при которой в повестке дня стояло бы *opus supererogationis*\*\*. Сам *Кант*, в «*Метафизических началах учения о добродетели*», на с. 13 (R., с. 230); говорит: «То, что каждый неизбежно уже сам желает, не подпадает под понятие о *долге*...»<sup>021</sup> Тем не менее это понятие об обязанностях перед самим собою все еще сохранило свой авторитет и у всех пользуется особым благоволением, что и неудивительно. Комичное впечатление производит оно, однако, в тех случаях, когда люди начинают хлопотать о собственной персоне и вполне серьезно говорить об обязанностях самосохранения: ведь достаточно ясно, что у них уже душа ушла в пятки, и нет нужды в добавочном стимуле какой-либо обязательной заповеди.

То, что обычно выставляется как обязанность перед самим собою, это, прежде всего, тесно связанное с предрассудками и исходящее из самых поверхностных оснований рассуждение против *самоубийства*. Одному только человеку, который отдан во власть не только *телесных*, как животное, ограниченных настоящим, но и несравненно более тяжких, захватывающих будущее и прошлое *духовных* страданий, природа в виде возмещения даровала как привилегию возможность по произволу заканчивать свое существование еще прежде, чем она сама поставит ему предел, так что он не вынужден жить, подобно животному, до тех пор, пока *может*, но живет лишь до тех пор, пока *хочет*. А надо ли ему по этическим основаниям отказаться от такой привилегии — это вопрос трудный, которого нельзя решить, по крайней мере обычными, поверхностными аргументами. Также и те доводы против самоубийства, какими

не пренебрегает *Кант*, с. 53 (R., с. 48) и с. 67 (R., с. 57)<sup>022</sup>, я по совести не могу назвать иначе, как жалкими, не заслуживающими даже ответа. Невольно станет смешно, когда подумаешь, что подобного рода соображения должны были бы вырвать кинжал из рук Катона, Клеопатры<sup>023</sup>, Кокцея Нервы<sup>024</sup> (Тацит. «Анналы», VI, 26) или Аррии, жены Пета<sup>025</sup> (Плиний. «Письма», III, 16). Если действительно существуют подлинные моральные мотивы против самоубийства, то они во всяком случае заложены очень глубоко и не могут быть достигнуты лотом общепринятой этики: они принадлежат к более высокому кругу мыслей, чем даже тот, какой подобает точке зрения настоящего трактата\*\*\*.

\* «нет обиды изъясвившему согласие»<sup>026</sup> (лат.). — Ред.

\*\* сверхобязательное деяние (лат.). — Ред.

\*\*\* Это — аскетические основания: они указаны в четвертой книге моего главного труда, т. 1, § 69.

То, что еще помимо названного обычно предлагается под рубрикой обязанностей перед собою, — это частью правила благоразумия, частью диетические предписания: и те и другие не относятся к этике в собственном смысле. Наконец, сюда причисляют еще запрещение противоестественного сладострастия, т. е. онанизма, педерастии и скотоложства. Но из них, во-первых, онанизм — это главным образом порок детства, и борьба с ним гораздо более входит в задачи диететики, чем этики, поэтому-то и книги против него написаны медиками (как Тиссо<sup>027</sup> и др.), а не моралистами. Если после того как диететика и гигиена сделают свое дело и сокрушат порок с помощью неопровержимых доводов, за него примется еще и мораль, то дело окажется настолько уже законченным, что на ее долю останется лишь немного. Далее, что касается скотоложства, то это совсем ненормальное, очень редко встречающееся преступление, стало быть, действительно нечто исключительное, притом настолько возмутительное и противное человеческой природе, что оно само говорит против себя и отталкивает более, чем это могут сделать какие-либо разумные доводы. Сверх того, оно, как унижение человеческой природы, вполне может считаться собственно преступлением против вида как такового и *in abstracto*, а не против человеческих индивидуумов. Таким образом, из трех упомянутых половых преступлений только педерастия подлежит ведению этики и без натяжки найдет там свое место при разборе справедливости; именно последняя страдает от этого порока, и здесь нельзя сослаться на *volenti non fit injuria*, ибо нарушение права состоит тут в совращении более юной и неопытной стороны, которая терпит от этого физический и моральный ущерб<sup>028</sup>.

## § 6

### ОБ ОСНОВЕ КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ

С императивной формой этики, для которой в § 4 доказана ошибка *petitio principii*, непосредственно связывается любимая идея *Канта*, которую, правда, можно оправдать, но не принять. Мы видим иногда, как врач, с блестящим успехом применивший какое-либо средство, продолжает и впредь пользоваться им почти для всех болезней; с таким врачом я сравниваю *Канта*. Разграничив априорное от апостериорного в человеческом познании, он сделал самое

блестящее и плодотворное открытие, каким только может похвалиться метафизика. Что же удивительного, если он стремится теперь всюду провести этот метод и разделение? И *этика* поэтому должна состоять из чистой, т. е. а priori познаваемой, части и из части эмпирической. Последнюю он отбрасывает как непригодную для *обоснования* этики. Отыскание же и обособление первой составляет его задачу в «Основах метафизики нравственности», которые, таким образом, должны быть чисто априорной наукой в том же смысле, как установленные им «Метафизические начальные основания естествознания».

На этом основании вышеприведенный *моральный закон*, существование которого заранее принято без удостоверения и без вывода либо доказательства, сверх того, еще должен быть а priori познаваемым, независимым от всякого *внутреннего и внешнего опыта*, «*опирающимся просто на понятие чистого разума*, должен быть *синтетическим положением a priori*» («Критика практического разума», с. 56 четвертого издания; R., с. 142)<sup>029</sup>. С этим тесно связано, что закон этот должен быть чисто формальным, как и все познаваемое а priori, следовательно, должен касаться только *формы*, а не *содержания* поступков. Подумайте, что это означает! Кант (с. VI предисловия к «Основам»; R., с. 5) прямо добавляет, что его «нельзя искать ни в природе человека (субъективном), ни в условиях окружающего мира (объективном)»<sup>030</sup> и (там же, с. VII; R., с. 6) что «*ни малейших данных для него нельзя заимствовать из знания о человеке, т. е. из антропологии*»<sup>031</sup>. Он повторяет еще (с. 59; R., с. 52), «чтобы даже в голову не приходило пытаться выводить реальность этого принципа из *особого свойства человеческой природы*»<sup>032</sup> равным образом (с. 60; R., с. 52), что «то, что выводится из особых природных склонностей человечества, что выводится из тех или иных чувств и влечений и даже, где возможно, из особого направления, которое было бы свойственно человеческому разуму и не обязательно было бы значимо для воли каждого разумного существа»<sup>033</sup>, — все это не может служить основой для морального закона. Это неопровержимо свидетельствует, что Кант выставляет так называемый моральный закон *не как факт сознания*, не как нечто, эмпирически доказуемое, каким хотят его видеть новейшие философских дел мастера, все вместе и каждый порознь. Еще решительнее, чем всякий внутренний, отвергает Кант и всякий внешний опыт, отрицая для морали всякую эмпирическую основу. Таким образом, на что я прошу хорошенько обратить внимание, он основывает свой моральный принцип не на каком-либо доказуемом *факте сознания*, вроде внутренних задатков, а также и не на каком-либо объективном отношении вещей во внешнем мире. Нет! Это была бы эмпирическая основа. Но основой морали должны быть *чистые понятия a priori*, т. е. понятия, еще совершенно лишенные всякого содержания из внешнего либо внутреннего опыта, т. е. представляющие собою голую скорлупу без ядра. Взвесьте, какой важный в этом смысл: как человеческое сознание, так и весь внешний мир вместе со всем опытом и фактами в них вырваны из-под наших ног. У нас нет ничего, на что мы могли бы опереться. За что же нам держаться? За два-три совершенно абстрактных, вполне еще свободных от содержания понятия, которые точно так же целиком висят в воздухе. Из них, даже, собственно, из одной только формы их соединения в суждения должен получиться *закон*, которому надлежит царить с так называемой *абсолютной необходимостью* и обладать достаточной силой, чтобы налагать узду на вихрь, на бурю страстей, на колоссальный эгоизм. Однако мы это еще увидим.

К этому наперед принятому понятию об *априорности* и чистоте от всего эмпирического, необходимо присущих основе морали, тесно примыкает вторая любимая идея Канта, именно: устанавливаемый моральный принцип, так как ему надлежит быть *синтетическим положением a priori*, имеет *чисто формальное содержание*, стало быть, исходит всецело из *чистого разума*, должен, как таковой, иметь силу и не для *одних людей*, но для *всех возможных разумных существ* и «только поэтому», т. е. между прочим и *per accidens\**, также и для людей. Ибо потому он и опирается на *чистый разум* (не знающий ничего, кроме себя (самого и закона противоречия), а не на какое-либо чувство. Таким образом, *чистый разум* принимается здесь не за познавательную способность *человека*, каковой он между тем только и служит, но гипостазирован как *нечто само по себе существующее*, без всякого на то права и на самый пагубный соблазн и пример, доказательством чего может служить теперешняя жалкая эпоха философии. Между тем это построение морали не для людей как людей, а для *всех разумных существ* как таковых является для Канта столь важным пунктом и любимой идеей, что он неустанно повторяет его по любому поводу. Против этого я возражу, что мы никогда не вправе строить такой род, который дан нам лишь в одном-единственном виде и в понятие которого поэтому абсолютно нельзя внести ничего такого, что не было бы заимствовано у этого одного вида, так что высказываемое о роде все-таки всегда надлежало бы относить лишь к одному этому виду; в то же время, если бы мы без всякого права отвлекались для образования рода от того, что принадлежит этому виду, мы, быть может, отбросили бы как раз условие возможности всех остальных в качестве рода гипостазированных свойств. Подобно тому как мы знаем *интеллект вообще* исключительно лишь как свойство животных существ и потому никогда не имеем права мыслить его существующим вне и независимо от животной природы, точно так же мы знаем *разум* исключительно как свойство человеческого племени и безусловно не вправе мыслить его существующим вне этих пределов и строить род «разумные существа», который был бы отличен от своего единственного вида человек», а еще менее того — выставлять законы для таких воображаемых *разумных существ in abstracto*. Говорить о разумных существах помимо человека — это все равно как если бы мы стали говорить о *тяжелых веществах* помимо тел. Невольно напрашивается подозрение, что Кант немного подумывал при этом о добрых ангелах или, по крайней мере, рассчитывал на их помощь для убеждения читателя. Во всяком случае, здесь кроется молчаливое предположение об *anima rationalis\*\**, которая, совершенно отличаясь от *anima sensitiva\*\*\** и *anima vegetativa\*\*\*\**, сохраняется и по смерти, продолжая теперь быть уже не чем иным, как именно *rationalis*. Но ведь Кант сам в «Критике чистого разума» ясными и подробными доводами положил конец этой совершенно трансцендентной ипостаси. Между тем в кантовской этике, особенно в «Критике практического разума», всегда заметна на заднем плане мысль, что внутренняя и вечная сущность человека состоит в *разуме*. Я должен здесь, где вопрос затрагивается лишь мимоходом, ограничиться простым утверждением противного, именно что разум, как и вообще познавательная способность, представляет собою нечто вторичное, принадлежащее явлению, даже прямо обусловленное организмом; подлинное же зерно, единственно метафизическое и потому неразрушимое в человеке, есть *его воля*.



- \* благодаря случаю (лат.). — Ред.
- \*\* разумная душа (лат.). — Ред.
- \*\*\* чувствующая душа (лат.). — Ред.
- \*\*\*\*растительная душа<sup>034</sup> (лат.}. — Ред.

Итак, *Кант*, желая метод, столь удачно примененный им в теоретической философии, перенести на практическую и таким образом и здесь тоже отделить чистое познание а priori от эмпирического а posteriori, принял, что, подобно тому как мы а priori познаем законы пространства, времени и причинности, точно так же или по крайней мере аналогичным путем нам до всякого опыта дано и моральное руководство для нашего поведения, обнаруживающееся в виде категорического императива, как абсолютное долженствование. Но там мы видим теоретические познания а priori, основанные на том, что они выражают простые формы, т. е. функции нашего интеллекта, с помощью которых мы только и способны понимать объективный мир и в которых, следовательно, последний *должен* представляться, так что для него именно формы эти имеют значение абсолютных законов, и всякий опыт всегда *должен* точно им соответствовать, подобно тому, как все, на что я смотрю через синее стекло, *должно* представляться синим. Насколько же огромна *разница* между этими знаниями и тем якобы моральным законом а priori, над которым опыт смеется на каждом шагу, и даже, по свидетельству самого *Канта*, сомнительно, сообразовался ли он, опыт, действительно с этим законом хотя бы только один-единственный раз. Какие совершенно разнородные вещи сводятся здесь вместе под понятием *априорности*! К тому же *Кант* упустил из виду, что, по его собственному учению, в теоретической философии как раз априорность упомянутых, от опыта независимых познаний ограничивает их одним *явлением*, т. е. представлением мира в нашей голове, и совершенно лишает их всякого значения по отношению к внутренней *сущности* вещей, т. е. к тому, что имеется независимо от нашего понимания. Соответственно тому и в практической философии его предполагаемый моральный закон, раз он а priori возникает в нашей голове, точно так же должен был бы быть лишь формой *явления* и не затрагивать внутренней сущности вещей. Но такой вывод стоял бы в величайшем противоречии как с самим делом, так и с кантовскими взглядами на него: ведь Кант везде (например, «Критика практического разума», с. 175; R., с. 228<sup>035</sup> именно *моральный элемент в нас* выставляет находящимся в самой тесной связи с истинной *сущностью* вещей, даже (прямо к ней относящимся; также в «Критике чистого разума» всюду, где несколько яснее выступает таинственная *вещь в себе*, в ней можно узнать *моральную часть* нашей природы, *волю*. Но (это оставлено автором без внимания.

В § 4 я показал, что Кант без околичностей заимствовал (императивную форму этики, т. е. понятия долженствования, закона и обязанности, из теологической морали, причем ему, одна-ко, пришлось отказаться от того, что только и дает там силу и значение этим понятиям. И вот, чтобы все-таки обосновать эти понятия, он не останавливается перед утверждением, что само *понятие обязанности* должно быть также и *основанием ее выполнения*, т. е. *обязующим принципом*. Поступок, по его словам (с. 11; R., с. 18)<sup>036</sup>, в том лишь случае обладает подлинной моральной ценностью, если он совершается исключительно из долга и просто ради долга, без всякой к нему склонности. Ценность характера начинает сказываться только в том,

когда человек без сердечной симпатии, холодный и равнодушный к страданиям других и *не будучи, собственно, по своей природе филантропом*, все-таки совершает добрые дела просто под давлением тягостной *обязанности*. Это возмутительное для истинно морального чувства утверждение, этот апофеоз бессердечия, прямо противоположный христианской морали, выше всего ставящей любовь и полагающей в ней всю ценность (1 Кор., 13, 3<sup>037</sup>), этот бестактный нравственный педантизм удачно осмеян *Шиллером* в двух эпиграммах под заглавием: «Сомнение совести» и «Решение»<sup>038</sup>. Ближайший повод к этим эпиграммам дали, по-видимому, некоторые всецело сюда относящиеся места в «Критике практического разума», так, например, на с. 150 (R., с. 211): «Убеждение, которое ему надлежит иметь для соблюдения этого закона, состоит в том, чтобы соблюдать его из чувства долга, а не из добровольного расположения и во всяком случае не из непринуждаемого, самостоятельно и охотно осуществляемого стремления соблюдать его»<sup>039</sup>. Тут должно быть *повеление!* Какая рабская мораль! Там же еще на с. 213 (R., с. 257) говорится: «Даже чувство сострадания и нежной симпатии, если оно предшествует размышлению о том, в чем состоит долг, и становится определяющим основанием, тягостно даже для благомыслящих людей; оно приводит в замешательство их обдуманнные максимы и возбуждает в них желание отделаться от него и повиноваться только законодательствующему разуму»<sup>040</sup>. Я смело утверждаю, что вышеупомянутый (изображенный на с. 11; R., с. 18)<sup>041</sup> бездушный, безразличный к чужим страданиям благодетель во всех своих поступках (если у него нет побочных целей) не может руководствоваться не чем иным, как рабской *дезидемонией*<sup>042</sup>, все равно — титулует ли он свой фетиш «категорическим императивом» или Виципиуцли\*. Что же иное могло бы подействовать на черствое сердце, как только не страх?

\* Правильнее Гуйцилопохтли, мексиканское божество<sup>043</sup>.

Соответственно вышеизложенным взглядам (с. 13; R., с. 19<sup>044</sup>) моральная ценность поступка заключается отнюдь не в цели, с какою он совершен, а в правиле, какому человек следовал. Против этого я укажу на то, что *только цель* решает вопрос о моральной ценности либо неценности деяния, так что одно и то же действие, в зависимости от своей цели, может быть достойным порицания или похвалы. Поэтому также всякий раз, когда между людьми обсуждается какой-либо поступок, имеющий известное моральное значение, каждый доискивается *намерения* и только в соответствии с ним делает оценку этого поступка; равным образом, с другой стороны, только *намерением* оправдывает себя человек, когда видит, что его поступок понят в другую сторону, и только на умысел ссылается он, когда этот поступок имел вредные последствия.

На с. 14 (R., с. 20) мы получаем наконец определение основного понятия всей кантовской этики, определение *долга*, это «*необходимость поступка из уважения к закону*»<sup>045</sup>. Но что *необходимо*, то совершается и бывает неизбежным; между тем поступки по простой обязанности не только большею частью остаются неисполненными, но даже сам Кант сознается (с. 25; R., с. 28<sup>046</sup>), что *совсем нет достоверных примеров* готовности действовать из чистого долга. И на с. 26 (R., с. 29<sup>047</sup>) он говорит, что «невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай, где сообразное с долгом действие основано исключительно на чувстве долга», см. также с. 28 (R., с. 30) и с. 49 (R., с. 50)<sup>048</sup>. В каком же смысле

можно такому поступку приписывать *необходимость*? Так как по справедливости надо истолковывать автора всегда в самом благоприятном для него смысле, то мы скажем, что мнение Канта заключается в следующем: должный поступок необходим *объективно*, *субъективно* же он имеет случайный характер. Но как раз это не так легко себе представить, как сказать: где же *объект* этой *объективной* необходимости, которая по большей части, а быть может, и всегда не дает своего результата в объективной действительности? При всей готовности к справедливому толкованию я все-таки не могу не сказать, что выражение из определения «*необходимость поступка*» есть не что иное, как искусственно скрытое, очень натянутое описание, слова «долг». Эта умышленность становится для нас еще яснее, если принять в расчет, что в том же определении употреблено слово «*уважение*» там, где имелось в виду «*повиновение*». Ведь в примечании на с. 16 (R., с. 20) говорится, что уважение «означает лишь сознание того, что моя воля *подчинена* закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется *уважением*...»;<sup>049</sup> На каком языке? То, о чем здесь говорится, называется по-немецки «*Gehorsam*» («повиновение»). А так как слово «*уважение*» не может быть без основания таким неподходящим образом поставлено на место слова «*повиновение*», то оно должно, конечно, служить какой-либо цели, и цель эта, очевидно, заключается не в чем ином, как в том, чтобы прикрыть происхождение императивной формы и понятия обязанности из теологической морали, подобно тому, как мы сейчас видели, что выражение «*необходимость поступка*», столь натянуто и неудачно заступающее место *долженствования*, избрано лишь потому, что «*Soll*» («должен») есть именно язык *заповедей*. Таким образом, приведенное определение: «долг есть необходимость поступка из уважения к закону», — выраженное простым и прямым языком, т. е. без маски, будет гласить: «долг обозначает поступок, который *должен* быть совершен из *повиновения* перед законом». Вот в чем «ядро пуделя»<sup>050</sup>.

Теперь обратимся к *закону*, этому последнему краеугольному камню кантовской этики! *Каково его содержание? И где он написан?* В этом главный вопрос. Замечу прежде всего, что тут два вопроса: один касается *принципа*, другой *фундамента* этики — две совершенно различные вещи, хотя они по большей части и иногда, конечно, умышленно смешиваются.

*Принцип*, или верховное *основоположение*, этики есть наиболее сжатое и точное выражение для предписываемого ею образа действий или, если она не имеет императивной формы, для того образа действий, за которым она признает истинную моральную ценность. Это, стало быть, выраженное в одном предложении наставление к добродетели вообще, т. е. «*o, ti*»\* добродетели. *Фундамент* же этики есть «*dioti*»\*\* добродетели, *основа*, почему что-либо вменяется в обязанность или рекомендуется или заслуживает похвалы, все равно, ищут ли эту основу в природе человека, или в условиях внешнего миропорядка, или в чем-нибудь другом. Как во *всех* науках, точно так же и в *этике* надлежало бы ясно различать «*o, ti*» от «*dioti*». Между тем большинство этиков намеренно игнорируют эту разницу, вероятно, потому, что указать «*o, ti*» так легко, а определить «*dioti*» такая ужасная трудность; вот почему охотно стараются возместить бедность на одной стороне богатством на другой и, совмещая ту и другое одним предложением, осуществить счастливое сочетание

между *Penia* и *Pogos*<sup>051</sup>. В большинстве случаев это происходит таким) бразом, что хорошо известное всякому «ο, τι» выражают не прямо, а втискивают его в искусственную формулу, откуда его еще надо вывести как заключение из данных посылок, причем читателю кажется тогда, будто он узнал не только содержание, но и основание данного принципа. В этом можно легко убедиться на большинстве общеизвестных моральных принципов. А так как я, со своей стороны, в последующей части не задаюсь подобными фокусами, но желаю поступать честно и не выдавать *принцип* этики в то же время за ее фундамент, а, напротив, имею в виду вполне отчетливо их разграничить, то я хочу уже здесь дать выражение тому «ο, τι», т. е. *принципу, основоположению*, в содержании которого, собственно, согласны все этики, в какие бы различные формы они его ни облекали. И вот, по моему, наиболее простое и ясное для него выражение: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*»\*\*\*. Таково, собственно, положение, *обосновать* которое всячески стараются все моралисты, — общий результат их столь разнообразных дедукций; это — то «ο, τι», для которого все еще ищут «*dioti*», следствие, к которому требуется основание; оно само, значит, есть лишь «*Datum*»\*\*\*\*, «*Quaesitum*»\*\*\*\*\* которого составляет проблему всякой этики, а также и этой конкурсной темы. Решением этой проблемы будет дан подлинный *фундамент* этики, которого ищут уже в течение тысячелетий, как философский камень. Но что «*Datum*», «ο, τι», принцип действительно находит себе наиболее чистое выражение в вышеприведенной формуле, это явствует из того, что последняя относится ко всякому другому моральному принципу как заключение к посылкам, т. е. как то, что, собственно, имеется в виду; таким образом, всякий другой моральный принцип надо считать за описание, не прямое или иносказательное выражение этого простого положения. Это справедливо, например, даже для признаваемого простым, тривиального правила: «*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*»\*\*\*\*\*, недостаток которого, что оно выражает лишь обязанности юридические, а не моральные, легко исправляется повторением его без «поп» и «не». Ибо и его последующий смысл, собственно, такой: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*»; но оно идет к этому окольным путем, так что получается впечатление, как будто здесь дано и реальное основание, «*dioti*» этого предписания, чего, однако, нет на самом деле, так как из того, что я не хочу, чтобы со мной что-либо случилось, отнюдь не следует, что я не должен делать этого другим. То же самое относится ко всякому выставленному доселе *принципу* или верховному *основоположению* морали.

\* «что» (*греч.*). — *Ред.*

\*\* «почему» (*греч.*) — *Ред.*

\*\*\* «Никому не вреди, напротив, помогай всем, насколько можешь» (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\*\* Данная величина (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\*\*\* Искомая величина (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\*\*\* «Чего не желаешь себе, не делай другому» (*лат.*). Гуго Гроций приписывает его императору Северу»<sup>052</sup>.

Если мы теперь вернемся к нашему прежнему вопросу: как же формулировать *закон*, в исполнении которого состоит, по *Канту*, *обязанность*, и на чем этот закон основан, то мы найдем, что и у *Канта* *принцип* морали весьма



искусственным образом тесно связан с ее *фундаментом*. Напомню опять уже обсуждавшееся вначале требование *Канта*, что моральный принцип должен быть чисто априорным и чисто формальным, прямо-таки синтетическим положением *a priori*, и потому не может иметь никакого материального содержания и опираться на что-либо эмпиричес-сое, т. е. ни на что-либо объективное во внешнем мире, ни на что-либо субъективное в сознании, каковым, например, было бы чувство, склонность, влечение. *Кант* ясно сознавал трудность этой задачи, так как он на с. 60 (R., с. 53) говорит: «Здесь мы самом деле видим философию поставленной на опасную позицию, тогда как ее позиция должна быть твердой, хотя бы ей не было за что держаться или на что опираться ни в небе, ни на земле»<sup>053</sup>. Тем напряженнее должны мы ожидать решения поставленной им себе задачи, с нетерпением желая видеть, каким это образом из ничего получится нечто, т. е. из чисто априорных понятий без всякого эмпирического и материального содержания вырастут законы материального, человеческого поведения, процесс, за символ которого мы можем принять то химичес-сое взаимодействие, в силу которого из трех невидимых газов (азота, водорода и хлора), стало быть, в пустом как будто пространстве возникает перед нашими глазами твердый нашатырь. Но мне хочется процесс, каким *Кант* решает эту трудную задачу, изложить яснее, чем он сам хогел или мог сделать это. Это будет тем нужнее, что его, по-видимому, редко понимают как следует. Ибо почти все кантианцы повинны в заблуждении, будто *Кант* выставляет категорический императив как непосредственный факт сознания; но в таком случае он был бы антропологическим, имеющим основание в опыте, хотя и внутреннем, стало быть, *эмпирическим*, что диаметрально противоположно взгляду *Канта* и неоднократно им отвергается. Вот почему на с. 48 (R., с. 44) он говорит, что "эмпирически нельзя установить, существуют ли вообще такого рода императивы"<sup>054</sup>; а также на с. 49 (R., с. 45), что «возможность *категорического* императива придется исследовать всецело *a priori*», ибо у нас нет того преимущества, что «действительность этого императива была дана нам в опыте»<sup>055</sup>. Но отмеченное заблуждение заметно уже у его первого ученика *Рейнгольда*<sup>056</sup>, так как последний в своих «Заметках к обозрению философии в начале 19-го века» («Beitrage zur Oebersicht der Philosophic am Anfange des 19. Jahrhunderts», вып. 2, с. 21) говорит: «Кант принимает моральный закон за непосредственно достоверный факт, как первоначальное данное морального сознания». Но если бы *Кант* хотел обосновать категорический императив как факт сознания, т. е. эмпирически, то он по крайней мере не преминул бы указать на такой его характер. Между тем мы нигде не встречаем ничего подобного. Насколько мне известно, категорический императив упоминается впервые и «Критике чистого разума» (с. 802 первого и с. 830 пятого издания<sup>057</sup>), где он появляется вполне *ex nunc\**, связанный с предыдущим предложением лишь посредством совершенно необоснованного «*поэтому*». Формально он вводится лишь в «Основах метафизики нравственности», которые нас здесь особенно интересуют, притом вводится всецело *априорным* путем, с помощью дедукции из понятий. Между тем находящаяся в пятом выпуске только что названного, столь важного для критической философии журнала *Рейнгольда* «formula concordiae\*\* критицизма» устанавливает (на с. 122) даже такое положение: «Мы различаем моральное самосознание от *опыта*, с каким оно, как исконный *факт*, дальше которого не может идти никакое знание, связано в человеческом сознании, и мы понимаем под

этим самосознанием *непосредственное сознание обязанности*, т. е. *необходимости*, принять в качестве импульса и руководства для волевых поступков независимую от удовольствия и страдания закономерность воли». Тут, конечно, мы вроде бы имеем «значительное положение, которое к тому же кое-что и полагает» (Шиллер)<sup>058</sup>. Но, говоря серьезно, в какое бесстыдное *petitio principii*, оказывается, превратился здесь кантовский моральный закон! Если бы действительно было так, то этика, конечно, обладала бы фундаментом несравненной прочности и не было бы нужды ни в каких конкурсных темах для поощрения к его отысканию. Но в таком случае было бы также величайшим чудом, почему подобный факт сознания был открыт так поздно, хотя в течение целых тысячелетий ревностно и кропотливо искали фундамента для морали. Ниже я укажу, каким образом сам *Кант* дал повод к рассматриваемому заблуждению. Тем не менее можно удивляться, что такое коренное заблуждение пользуется непререкаемым господством среди кантианцев; впрочем, и то сказать, сочиняя бесчисленные трактаты о кантовской философии, они ведь не подметили того искажения, какое претерпела «Критика чистого разума» во втором издании и вследствие которого она превратилась в лишенную целостности, противоречащую самой себе книгу, что обнаружилось в настоящее время и, как мне кажется, вполне правильно разъяснено в розенкранцевском предисловии ко второму тому полного собрания сочинений Канта. Надо принять в расчет, что многие ученые, непрестанно уча с кафедры и в книгах, имеют мало времени для того, чтобы основательно учиться. Замечание «*docendo disco*»\*\*\* не всегда оправдывается, напротив, иной раз его можно пародировать таким образом: «*Semper docendo nihil disco*»\*\*\*\*, и даже не вполне лишены основания слова, вложенные *Дидро* в уста племянника Рамо: «И вы в самом деле думаете, что эти учителя понимают науки, обучением которых они занимаются? Вздор, милостивый государь, вздор. Если бы они обладали знаниями в достаточной мере, чтобы обучать им, они бы им не обучали». — «Почему же?» — «Они посвятили бы свою жизнь на их изучение» (по переводу Гёте, с. 104)<sup>059</sup>. И Лихтенберг говорит: «Я уже неоднократно замечал, что специалисты часто не знают самого главного»<sup>060</sup>. Что же — вернемся к кантовской морали — касается публики, то большинство людей, если только результат согласуется с их моральными чувствами, тотчас готовы думать, что выведение его так или иначе обеспечено, и если оно представляется трудным, не будут особенно с ним возиться, а положатся в этом на «специалистов».

\*без предварения (*лат.*). — *Ред.*

\*\* формула согласия (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* «обучая, я учусь сам»<sup>061</sup> (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\*\* «Постоянно обучая, я никогда не обучаюсь сам» {*лат.*). — *Ред.*

Таким образом, у *Канта* обоснование его морального закона вовсе не есть ни эмпирическое констатирование его как факта сознания, ни апелляция к моральному чувству, ни *petitio principii* под громким современным названием «абсолютного постулата»: это очень сложный процесс мышления, который проходит перед нами дважды, на с. 17 и 51 (R., с. 22 и 46)<sup>062</sup>, и поясненное изложение которого будет таково.

Так как *Кант*, отвергая всякие эмпирические импульсы у воли, заранее отказался как от эмпирических от всех объективных и всех субъективных данных,

на которых можно было бы обосновать какой-либо закон для нее, то у него ничего не остается в качестве *материала* этого закона, кроме его собственной *формы*. А эта последняя есть именно лишь *закономерность*. *Закономерность* же состоит в обязательности для всех, т. е. во *всеобщем значении*. Оно поэтому и становится *материалом*. Следовательно, содержанием закона будет не что иное, как сама его общеобязательность. Таким образом, он будет гласить: «Поступай лишь по максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом для всех разумных существ». Вот в чем, стало быть, заключается никем не признанное подлинное *обоснование кантовского морального принципа*, т. е. *фундамент* всей его этики. Сравни также «Критику практического разума», с. 61 (R., с. 147), конец примечания I<sup>063</sup>. Я готов засвидетельствовать свое искреннее удивление перед великим остроумием, с каким *Кант* выполнил свой фокус, но буду руководствоваться в своем серьезном исследовании мерилom истины. Замечу только, чтобы вернуться к этому еще потом, *что разум*, так как и поскольку он проделывает только что изложенное специальное рассуждение, получает название *практического разума*. Но категорический императив практического разума — это закон, получающийся как результат изложенного процесса мысли; таким образом, практический разум вовсе не есть, как это думали большинство авторов, а равным образом уже и *Фихте*, ни к чему более не сводимая особая способность, какое-то *qualitas occulta\**, особого рода инстинкт моральности, подобный *moral sense\*\* Хатчесона*<sup>064</sup>, а представляет собою (как говорит сам *Кант* в предисловии, с. XII, по R., с. 8<sup>065</sup>, и довольно часто в других местах) то же, что и *теоретический разум*, именно это он самый и есть, поскольку он совершает изложенный мыслительный процесс. Что касается *Фихте*, то он называет категорический императив Канта *абсолютным постулатом* («Основа общего наукоучения». Тюбинген, 1802, с. 240, примечание). Это современное, приукрашивающее выражение для *petitio principii*, и в таком-то виде сам *Фихте* всюду принимает категорический императив, так что он тоже повинен в отмеченном выше заблуждении.

\* скрытое свойство (лат.). — *Ред.*

\*\* моральное чувство (англ.). — *Ред.*

Теперь возражение, которому прежде всего и непосредственно подлежит указанная *Кантом* основа для морали, заключается в том, что это происхождение некоего морального закона в нас невозможно потому, что оно предполагает, будто человек совершенно сам собою напал на мысль пуститься в поиски и разведку *закона* для своей воли, которому последняя подчинялась бы и с которым она должна была бы согласовываться. Но нельзя предполагать, чтобы это само могло прийти ему в голову; это возможно в том разве случае, если первый толчок и повод к этому уже дан каким-нибудь другим, положительно действенным, реальным и возвещающим себя в качестве такового моральным импульсом, самопроизвольно воздействующим на человека, даже проникающим в него. Но такое условие противоречило бы предположению Канта, по которому сам вышеприведенный мыслительный процесс должен быть источником всех моральных понятий, *punctum saliens\** моральности. Пока же, таким образом, условие это *не* имеет места, так как, *ex hypothesi\*\**, не существует никаких иных моральных импульсов, кроме изложенного процесса мысли, до тех пор

человеческое поведение направляется исключительно эгоизмом, по указанию закона мотивации, т. е. всякий раз наличные, вполне эмпирические и эгоистические мотивы в каждом отдельном случае сами по себе и ненарушимо определяют поведение человека. Ибо при таком предположении у нас нет никакого побуждения и совсем никакого основания, почему нам пришло бы на ум спрашивать о законе, который ограничивал бы наше хотение и которому мы должны были бы его подчинить, не говоря уже об изысканиях и умствованиях по поводу такого закона, посредством чего только и было бы для нас возможно напасть на странный ход мысли вышеприведенной рефлексии. При этом безразлично, какую степень отчетливости признать за кантовским рефлексивным процессом, хотя бы мы, например, хотели низвести его до смутно лишь чувствуемого соображения; никакая разница в этом отношении не подрывает основных истин, что из ничего ничто не получается и что действие требует для себя причины. Моральный импульс, как всякий движущий волю мотив, непременно должен сам себя возвещать; поэтому он должен быть положительно действующим, т. е. *реальным*; а так как для человека реальностью обладает лишь эмпирическое или, по крайней мере, предполагаемое в качестве возможной эмпирической наличности, то моральный импульс на самом деле должен быть *эмпирическим* и в виде такового возвещать себя, являться к нам по собственному почину, не ожидая наших поисков его, сам собою навязываться нам, притом так властно, чтобы он в состоянии был, по крайней мере в возможности, преодолевать противодействующие эгоистические мотивы при всей их огромной силе. Ибо мораль имеет дело с действительным поведением человека, а не с априорным построением карточных домиков, результаты которого никого не интересуют среди настоятельных житейских забот, так что действие этих результатов перед напором страстей можно сравнить с действием клистирной струи при пожаре. Как я упоминал уже выше, *Кант* видит большую заслугу своего морального закона в том, что он основан исключительно на абстрактных, чистых понятиях а priori, т. е. на *чистом разуме*, благодаря чему он имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ как таковых. Тем больше приходится жалеть, что, по крайней мере, *людей* чистые, абстрактные понятия а priori без реального содержания и без какой бы то ни было эмпирической основы никогда не могут привести в действие; о других разумных существах я не могу судить. Поэтому второй недостаток кантовской основы моральности — отсутствие реального содержания. Недостаток этот до сих пор не был замечен, так как в ясно описанном выше подлинном *фундаменте* кантовской морали отдавали себе основательный отчет, вероятно, лишь крайне немногие из тех, кто его прославлял и пропагандировал. Итак, второй недостаток заключается в совершенном отсутствии реальности, а потому и действительности. Фундамент этот висит в воздухе, как паутина отвлеченнейших, самых бедных по содержанию понятий, ни на что не опирается и потому ничего не может поддерживать, ничего приводить в движение. А между тем Кант возложил на него бесконечно тяжелый груз, именно — предпосылку о свободе воли. Несмотря на свое неоднократно высказанное убеждение, что в поступках человека, безусловно, не может быть речи о свободе, что теоретически ее нельзя усмотреть даже в возможности («Критика практического разума», с. 168; R., с. 223<sup>66066</sup>), что если бы было дано точное знание характера человека и всех действующих на него мотивов, то поведение его можно было бы вычислить с такой же уверенностью и точностью, как лунное



затмение (там же, с. 177; R., с. 230<sup>067</sup>, несмотря на это, Кант все-таки просто в кредит для своего висящего в воздухе фундамента морали признает *свободу*, хотя лишь идеально и в качестве постулата, именно в знаменитом выводе: «Ты можешь, ибо ты должен»<sup>068</sup>. Но раз ясно признано, что какая-либо вещь не *существует* и не *может существовать*, то что тут могут сделать всякие постулаты? В таком случае надлежало бы скорее отбросить то, на чем основывается постулат, отбросить как невозможное предположение, по правилу: «*A non posse ad non esse valet consequentia*»\*\*\* — и с помощью апагогического доказательства<sup>069</sup>, которое, таким образом, нанесло бы тут смертельный удар категорическому императиву. Вместо того, однако, здесь на одном ложном ученье возводится другое.

\* самой сутью (*лат.*). — *Ред.*

\*\* согласно гипотезе (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* «То, что невозможно, также и недействительно» (*лат.*). — *Ред.*

*Кант* сам, без сомнения, сознавал про себя недостаточность фундамента морали, состоящего исключительно из двух-трех совершенно абстрактных и лишенных содержания понятий. Именно: в «Критике практического разума», где он, как сказано, вообще обнаруживает уже меньше строгости и методичности, а к тому же стал смелее благодаря своей уже достигнутой славе, фундамент этики постепенно все более меняет свой характер, готов забыть, что представляет собою простую ткань абстрактных сочетаний понятий, и, по-видимому, желает стать более вещественным. Так, например, там на с. 81 (R., с. 163)<sup>070</sup> «моральный закон дан будто бы как *факт чистого разума*». Как понимать это странное выражение? В других местах фактическое всюду противопоставляется познаваемому из чистого разума. Равным образом там же, на с. 83 (R., с. 164)<sup>071</sup>, идет речь о «разуме, *непосредственно* определяющем волю», и т. д. При этом остается вспомнить, что в «Основах» прямо и неоднократно отвергается всякое антропологическое обоснование, всякое доказательство категорического императива как факта сознания, ибо обоснование это было бы *эмпирическим*. Однако, ободренные таким случайным выражением, последователи *Канта* пошли по этому пути гораздо-гораздо дальше. *Фихте* («Система нравственного учения», с. 49)<sup>072</sup> прямо предостерегает, «чтобы мы не увлекались желанием дать дальнейшее объяснение сознанию, что у нас есть обязанности, и выводить его из внешних для него оснований, так как это наносит ущерб достоинству и абсолютности закона». Хорошая отговорка! Затем, далее, там же, на с. 66, он говорит, будто «принцип нравственности есть мысль, основывающаяся на *интеллектуальной интуиции* абсолютной деятельности интеллекта и представляющая собою непосредственное понятие чистого интеллекта о себе самом». Под какими, однако, прикрасами подобный пустозвон старается скрыть свою беспомощность! Кто хочет убедиться, насколько основательно кантианцы постепенно забыли и стали игнорировать первоначальное кантовское обоснование и выведение морального закона, пусть прочтет весьма достойную внимания статью в рейнгольдовых «*Beitrag zur Uebersicht der Philosophic im Anfang des 19 Jahrhunderts*», вып. 2, 1801. Там на с. 105 и 106 утверждается, «что в кантовской философии автономия (равнозначная категорическому императиву) есть факт сознания и не может быть сведена ни к

чему дальнейшему, так как она обнаруживается в непосредственном сознании». В таком случае она получает себе антропологическое, т. е. эмпирическое, обоснование, что противоречит прямым и неоднократным разъяснениям *Канта*. Тем не менее там же, на с. 108, говорится: «Как в практической философии критицизма, так и во всей более чистой или высокой трансцендентальной философии автономия есть нечто само собою обоснованное и обосновывающее, никакому дальнейшему обоснованию не подлежащее и в нем не нуждающееся, безусловно истинное, само собою истинное и достоверное, первично истинное, prius cat'ехосен\*, абсолютный принцип. Отсюда, кто предполагает, требует или ищет для этой автономии какого-либо основания вне ее самой, о том кантовская школа должна думать или что он лишен морального сознания\*\*, или что он не замечает его в умозрении благодаря ложным основным понятиям. *Фихте-шеллинговская* школа объявляет его повинным в том скудоумии, какое делает неспособным к философии и каким отличается непросвещенная чернь и инертный скот или, как мягче выражается *Шеллинг*, «profanum vulgus et ignavum pecus»\*\*\*. Всякий понимает, насколько несомненной должна быть истинность такого учения, которое стараются навязать с помощью подобных приемов. Между тем именно почтением, какое они внушали, приходится объяснить ту поистине детскую доверчивость, с какой кантианцы принимали категорический императив и продолжали и впредь относиться к нему как к чему-то бесспорно установленному. В самом деле: так как здесь оспаривание теоретического утверждения легко могло быть смешано с моральной порочностью, то всякий, даже если он в своем собственном сознании не особенно был осведомлен относительно категорического императива, все-таки предпочитал совсем об этом не высказываться, думая про себя, что у других императив этот, конечно, имеет более сильное развитие и выступает яснее. Ибо никто не выставляет охотно на вид внутреннее содержание своей совести.

Таким образом, в кантовской школе практический разум со своим категорическим императивом все более и более получает характер гиперфизического факта, дельфийского храма в человеческой душе — храма, где из мрака святилища доносятся оракулы, непреложно возвещающие хотя, к сожалению, и не то, что *случится*, но по крайней мере то, что *должно бы случиться*. Эта однажды принятая или, скорее, подсунутая и навязанная *непосредственность практического разума* была, к сожалению, перенесена потом и на разум *теоретический*, особенно благодаря многократным заявлениям *самого Канта*, что оба они все-таки составляют лишь один и тот же разум (например, в предисловии, с. XII; R., с. 8<sup>073</sup>). Ибо после того как было допущено, что по отношению к *практической области* имеется ex tripode\*\*\*\* указующий разум, то уже очень естественно было предоставить то же преимущество и его брату, даже, собственно, его консубстанции, *разуму теоретическому*, и объявить его столь же властно- непосредственным, как и он сам, в результате чего получились столь же беспредельные, как и очевидные выгоды. И вот, все философских и фантастических дел мастера, во главе с изобличителем атеистов И. Г. Якоби<sup>074</sup>, устремились в эту неожиданно открывшуюся перед ними дверь, чтобы выпустить на рынок свой печатный товарец или чтобы спасти по крайней мере наиболее излюбленные вещи из старого наследства, которому угрожала гибель от кантовского учения. Подобно тому как в жизни отдельного лица одна ошибка юности часто портит всю

житейскую карьеру, точно так же единственная сделанная Кантом ложная предпосылка о практическом разуме, снабженном сугубо трансцендентными верительными грамотами и решающем «без оснований», как высшее апелляционное судилище, имела своим последствием то, что из строгой, трезвой критической философии возникли самые чуждые ей по своему характеру учения, учения о сначала только смутно «предчувствующем», затем уже ясно «разумеющем», наконец, даже в образах «интеллектуально созерцающем» «сверхчувственное» разуме, за «абсолютные», т. е. ex tripode данные, изречения и откровения которого теперь всякий фантазер мог выдавать свои бредни. Эта новая привилегия была добросовестно использована. Вот где, стало быть, источник того непосредственно за кантовским учением появляющегося философского метода, который состоит в мистификации, импонировании, обмане, пускании пыли в глаза и пустозвонстве и эпоху которого история философии будет со временем обозначать как «период недобросовестности». Ибо *характер добросовестности*, общего с читателем искания, какой присущ сочинениям всех прежних философов, здесь исчезает: философских дел мастер этой эпохи желает не наставить, а одурачить своего читателя, о чем свидетельствует каждая страница. В качестве героев этого периода блещут *Фихте* и *Шеллинг*, а наконец, даже и их совершенно недостойный и гораздо ниже этих талантливых господ стоящий, неуклюжий, бездарный шарлатан *Гегель*. Хор составляли всякого рода профессора философии, с серьезной миной повествовавшие перед своей публикой о бесконечном, об абсолютном и многих иных вещах, о которых они совершенно ничего не могли знать.

\* исходное начало (лат., греч.). — *Ред.*

\*\* Так я и думал: когда ума-то у них не хватает — В совесть чужую залезть сразу готовы они. *Шиллер*<sup>075</sup>.

\*\*\* «непосвященная толпа, ленивый скот»<sup>076</sup> (лат.). — *Ред.*

\*\*\*\* с треножника<sup>077</sup> (лат.). — *Ред.*

В качестве переходной ступени к этому *нифийству разума* пользовались даже жалкой словесной уловкой, что, так как слово «*Vernunft*» («разум») происходит от «*vernehmen*» («слышать»), то оно обозначает, что разум есть способность слышать так называемое «сверхчувственное» (*Nephelocossugia*, Тучекукуевск). Выдумка эта была встречена с беспредельным сочувствием, неустанно, с несказанным удовольствием повторялась в Германии целых 30 лет, даже легла в основу разных философских систем, меж тем как ясно, что хотя, конечно, «*Vernunft*» происходит от «*vernehmen*», но лишь потому, что он дает человеку перед животным преимущество не только *слышать*, но и *разуметь*, однако не то, что происходит в Тучекукуевске, а что один разумный человек говорит другому: вот что он *разумет*, и способность к этому называется *разумом*. В этом смысле у всех народов, во все времена, на всех языках образовалось понятие разума, именно способности всеобщих, абстрактных, ненаглядных представлений, называемых *понятиями*, которые обозначаются и фиксируются словами; только эта способность и составляет действительное преимущество человека перед животным. Ибо эти абстрактные представления, понятия, т. е. *совокупности* многих единичных вещей, обуславливают собою *язык*, а через него — подлинное *мышление*, а через него — сознание не

только настоящего, свойственное также и животным, но прошлого и будущего как такового, а через это опять-таки — ясное воспоминание, обдуманность, предусмотрительность, цель, планомерную совместную деятельность многих, государство, ремесла, искусства, науки, религии и философии, словом — все то, чем жизнь человека так резко отличается от жизни животного. Для животного существуют лишь *наглядные* представления, а потому и наглядные лишь мотивы: по этой причине зависимость его волевых актов от мотивов очевидна. В не меньшей мере имеется она и у человека, и им тоже (при допущении его индивидуального характера) с самой строгой необходимостью руководят мотивы, но ими служат по большей части не *наглядные*, а *абстрактные* представления, т. е. понятия, мысли, которые, однако, являются результатом прежних созерцаний, стало быть, воздействий, полученных им извне. Но это дает ему *относительную* свободу, именно в сравнении с животным. Ибо он определяется не *наглядно*, наличною обстановкой, подобно животному, а своими мыслями, извлеченными из прежнего опыта или усвоенными путем чужих указаний. Вот почему мотив, который и им движет с необходимостью, не обнаруживается перед глазами зрителя вместе с деянием, но его носит человек с собой в голове. Это сообщает не только всем его действиям и стремлениям, но уже всем его движениям явно отличный от поведения животных характер; его направляют как бы более тонкие, невидимые нити; вот почему все его движения носят печать умысла и преднамеренности, что сообщает им внешний вид независимости, явно отличающий их от движений животного. Но вся эта большая разница всецело зависит от способности *абстрактных представлений, понятий*. Вот почему способность эта есть сущность *разума*, т. е. отличающей человека особенности, именуемой *to logismon, to logisticon, ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason\**. Если же меня спросят, что же в отличие от этого есть *рассудок*, *nus, intellectus, entendement, understanding\*\**, то я скажу: он есть та познавательная способность, какой обладают также животные, только в различной степени, а мы в наивысшей, именно непосредственное, предшествующее всякому опыту сознание закона *причинности*, который служит формою самого рассудка и в котором заключается вся сущность последнего. От рассудка прежде всего зависит интуиция внешнего мира, ибо одни чувства сами по себе способны лишь к *ощущению*, которое еще далеко не есть *интуиция*, а всего только материал для нее: «Nus ora cai nus asoyei, talla cophā cai typhla»\*\*\*. *Созерцание* возникает таким образом, что мы ощущения органов чувств непосредственно относим к их *причине*, которая, именно благодаря этому акту интеллекта, принимает вид *внешнего объекта* в нашей форме созерцания — *пространстве*. Это и показывает, что закон причинности известен нам *a priori*, а не берет начало в опыте, так как последний, предполагая созерцание, сам становится возможным лишь благодаря этому закону. В *совершенстве* такого вполне непосредственного восприятия *причинных отношений* состоит всякое превосходство интеллекта — всякий ум, сметливость, проницательность, остроумие; ибо восприятие это лежит в основе всякого знания *связи* вещей, в самом широком смысле слова. Его острота и верность делает одного человека понятливее, умнее, хитрее другого. Напротив, разумным во все времена называли человека, который руководствуется не *наглядными* впечатлениями, а *мыслями и понятиями*, так что всегда поступает обдуманно, последовательно и рассудительно. Такое поведение всюду называется *разумным поведением*. Но при



этом вовсе не подразумевают непременно честность и любовь к людям. Напротив, можно быть в высшей степени разумным, т. е. поступать рассудительно, обдуманно, последовательно, планомерно и методично, а все-таки при этом следовать самым эгоистичным, самым несправедливым, даже самым бесчестным правилам. Вот почему *до Канта* ни одному человеку никогда не приходило в голову отождествлять справедливое, добродетельное и благородное поведение с поведением *разумным*: то и другое принималось за совершенно различные и особые вещи. Одно основывается на *характере мотивации*, другое — на *разнице в основных принципах*. Лишь после *Канта*, так как для добродетели был указан источник в чистом разуме, добродетельное отождествилось с разумным, — вопреки словоупотреблению всех народов, которое не есть нечто случайное, а является продуктом общечеловеческого и потому согласованного познания. Разумное и порочное прекрасно могут совмещаться друг с другом, и даже только благодаря их соединению возможны большие, далеко идущие преступления. Точно так же отлично уживаются и неразумное с благородным, когда, например, я отдаю сегодня нуждающемуся то, в чем сам завтра буду нуждаться еще сильнее, чем он; когда я уступаю желанию пожертвовать бедняку деньги, которых ждет от меня мой кредитор; и так в очень многих случаях.

\* разум, размышление (*греч., лат., итал., исп., фр., анги.*). — Ред.

\*\* рассудок, ум, понимание (*греч., лат., фр., англ.*). — Ред.

\*\*\* «Разум видит, разум слышит, прочее глухо и слепо»<sup>078</sup> (*греч.*). — Ред.

Но, как сказано, такое возведение разума в источник всякой добродетели, основанное на утверждении, будто он в качестве *практического разума* чисто а priori, наподобие оракула, дает от себя безусловные императивы, и сопоставленное с данным в «Критике чистого разума» неправильным объяснением *теоретического разума*, будто он есть способность, по существу дела, направленная на *безусловное*, которое принимает форму трех мнимых идей (и невозможность которого в то же время а priori познает рассудок), — возведение это, как *exemplar vitiis imitabile\**, привело лжефилософов, с Якоби во главе, к их непосредственно «сверхчувственное» *воспринимающему разуму* и к нелепому утверждению, будто разум есть способность, по самой своей сущности предназначенная для вещей по ту сторону всякого опыта, т. е. для *метафизики*, и непосредственно и интуитивно познает последние основания всех вещей и всякого бытия, сверхчувственное, абсолютное, божество и т. д. и т. д. Против подобного рода утверждений, если бы господа эти, вместо того чтобы обоготворять свой разум, пожелали им воспользоваться, давным-давно должно было бы выступить то простое соображение, что если бы человек, благодаря особому органу для разрешения загадки мира, представляемому его разумом, носил в себе врожденную и только в развитии нуждающуюся метафизику, то по вопросам метафизики среди людей царил бы такое же полное согласие, как и относительно истин арифметики и геометрии. Это сделало бы совершенно невозможным, чтобы на земле существовало большое число в корне различных между собою религий и еще большее — коренным образом различающихся философских систем, напротив, тогда на всякого, кто расходился бы с остальными в религиозных или философских воззрениях, тотчас должны были бы смотреть как на человека, который не совсем в своем уме. Точно так же само собою должно явиться и

следующее простое соображение. Если бы мы открыли породу обезьян, сознательно готовящих себе *орудия* для борьбы, или для построек, или для иного какого употребления, то мы немедленно признали бы у них *разум*; с другой стороны, когда мы находим дикие племена без всякой метафизики или религии, племена, действительно существующие, то нам не приходит в голову отказывать им по этой причине в *разуме*. Своей критикой *Кант* указал границы разуму, *доказывающему* свои мнимые сверхчувственные познания; разум же, который, по Якоби, непосредственно *воспринимает* сверхчувственное, он должен был бы найти поистине ниже всякой критики. Между тем такого рода властно-непосредственный разум до сих пор навязывают в университетах невинным юношам.

\*пример, склоняющий подражать недостаткам<sup>079</sup> (*лат.*). — *Ред.*

## ПРИМЕЧАНИЕ

Если мы желаем вполне основательно разобраться в учении о практическом разуме, то мы должны проследить его генеалогию несколько глубже. Тогда окажется, что оно берет свое начало в учении, которое основательно опровергнуто самим *Кантом*, но которое тем не менее как пережиток прежнего образа мыслей тайно и даже для самого автора незаметно легло в основу его теории о практическом разуме, с его императивами и его автономией. Учение это — рациональная психология, по которой человек составлен из двух совершенно разнородных субстанций, материального тела и нематериальной души. *Платон* первый формально выставил этот догмат и попытался доказать его объективную истинность. *Декарт* же довел его до полного завершения и развил до конца, дав ему самое детальное изъяснение и вид научной строгости. Но благодаря этому именно и обнаружилась его несостоятельность, доказанная последовательно *Спинозой*, *Локком* и *Кантом*. *Спиноза* (философия которого состоит главным образом в опровержении двойного дуализма его учителя), в прямую и сознательную противоположность двум субстанциям Декарта, взял своим главным положением: «Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attribute comprehenditur»\*. *Локк*, отвергая врожденные идеи, выводил всякое познание из чувственного и учил, что, быть может, материя одарена способностью мыслить. *Кант* выступил с критикой рациональной психологии, каковую представил в первом издании<sup>080</sup>. С другой стороны, напротив, *Лейбниц* и *Вольф* взяли за защиту прежней несостоятельной теории, и это принесло *Лейбницу* незаслуженную честь — его сравнивали со столь далеким от него великим *Платоном*. Здесь не место подробно излагать все это. По этой рациональной психологии, душа есть в своей исконной сущности существо *познающее* и лишь вследствие этого также *хотящее*. В зависимости же от того, насколько она в этих своих основных проявлениях действует чисто сама по себе и вне связи с телом или в соединении с ним, она обладает высшею или низшею познавательною и точно такого же рода волевою способностью. В высшей способности нематериальная душа действует всецело сама по себе и без участия тела: в этом случае она есть *intellectus purus*\*\* и имеет дело с ей одной только принадлежащими и потому совершенно не чувственными, а чисто духовными

представлениями и точно такими же волевыми актами, которые все не содержат в себе ничего чувственного, имеющего источник в теле\*\*\*. Таким образом, она познает одни только чистые абстракты, универсалии, врожденные понятия, *aeternas veritates*\*\*\*\* и т. п. Соответственно тому и ее воля находится исключительно под влиянием таких чисто духовных представлений.

Напротив, *низшая* познавательная и волевая способность есть продукт души, действующей в союзе и тесно связанной с телом и его органами, но терпящей от этого ущерб в своей чисто духовной деятельности. Сюда-то и относили всякое наглядное познание, которое поэтому признавалось неясным и запутанным, тогда как познанию *абстрактному*, состоящему из отвлеченных понятий, приписывали отчетливость! И вот, таким чувственно обусловленным познанием определяемая воля есть низменная и большею частью дурная, ибо ее хотение направляется чувственными раздражениями. Воля же, о которой мы говорили раньше, есть воля светлая, руководимая чистым разумом и присущая исключительно только нематериальной душе. Всего яснее учение это изложено у картезианца Делафоржа в его «*Tractatus de mente humana*»<sup>081</sup>. Там, в гл. 23, говорится: «*Non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis independenter a cogitationibus sensuum confusis quae inclinationum ejus sunt causae... Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus earn aliud optare Tacit*»\*\*\*\*\*. Неясно осознанный пережиток таких воззрений представляет собою, наконец, кантовское учение об *автономии* воли, которая, как голос чистого практического разума, налагает свои законы на всех разумных существ как таковых и знает лишь *формальные* определяющие моменты, в противоположность *материальным*, определяющим исключительно только низшую способность вождения, которая встречает противодействие в этой высшей воле.

\* «... Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим»<sup>082</sup> (лат.). — Ред.

\*\* чистый интеллект (лат.). — Ред.

\*\*\* «*Intellectio pura est intellectio, quae circa nullas imagines corporeas versatur*» («Чистый интеллект есть интеллект, который не вращается среди телесных образов». Декарт. Размышления, с. 188<sup>083</sup>).

\*\*\*\* вечные истины (лат.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Совершенно одна и та же воля, как та, которая называется чувственным влечением, когда она возбуждается суждениями, образующимися соответственно с восприятиями чувств, так и та, которая именуется разумным влечением, когда ум образует суждения о своих собственных идеях, независимо от смутных соображений чувств, служащих причиною его наклонностей... Повод, почему эти два различных направления воли стали считаться за два различных влечения, дало то обстоятельство, что очень часто одно из них идет наперекор другому, так как план, какой строится умом на его собственных восприятиях, не всегда находится в

согласии с соображениями, подсказываемыми уму состоянием тела, часто заставляющим его желать одного, тогда как разум его направляет его выбор в другую сторону» (лат.). — Ред.

Впрочем, всю эту теорию, впервые лишь у *Декарта* получившую вполне систематическое изложение, можно, однако, найти уже у Аристотеля, который довольно ясно развивает ее в трактате «De anima», I, I<sup>084</sup>. Подготовлена и намечена она даже уже Платоном в «Федоне» (с. 188 и 189, Вир.)<sup>085</sup>. Благодаря же систематичной и определенной форме, какую придал ей Декарт, она через сто лет обнаруживает полную непринужденность, доходит до своих крайних выводов и как раз через это приближается к гибели. Именно: в качестве резюме имевших тогда силу воззрений может служить нам сочинение Муратори «*Delia forza della fantasia*»<sup>086</sup>, гл. 1г—4 и 13. Там фантазия, от функции которой зависит все созерцание внешнего мира по данным чувств, есть чисто материальный, телесный, мозговой орган (низшая познавательная способность), а на долю нематериальной души остается лишь мышление, рефлексия и умозаключение. Но вследствие этого дело принимает явно сомнительный оборот, и это должны были почувствовать. Ибо если материя способна к наглядному, столь сложному пониманию мира, то непонятно, почему ей не быть также способной к абстракции от этого созерцания, а отсюда и ко всему прочему. Очевидно, абстракция есть не что иное, как опущение ненужных для наличной цели определений, стало быть, индивидуальных и видовых отличий, когда, например, я отвлекаюсь от того, что составляет особенность овцы, быка, оленя, верблюда и т. д., и таким образом прихожу к понятию жвачного: при этой процедуре представления теряют в наглядности и именно как чисто абстрактные, ненаглядные представления, понятия, не могут уже укрепиться и получить применение в сознании без помощи слова. При всем том, однако, мы видим, что Кант, выставя свой практический разум с его императивами, еще находился под влиянием отголосков этого старого учения.

## § 7

### О ВЫСШЕМ ПРИНЦИПЕ КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ

Проанализировав в предыдущем параграфе подлинную *основу* кантовской этики, я перехожу теперь к *высшему принципу* морали, который опирается на этот фундамент, но в то же время с ним тесно связан, даже составляет одно целое. Вспомним, что он гласит: «Поступай лишь по правилу, относительно которого ты вместе с тем *можешь желать*, чтобы оно имело силу всеобщего закона для всех разумных существ». Не будем обращать внимания на странность приема, когда мы человеку, который, по допущению, ищет закона для своего поведения, ставим в обязанность, чтобы он еще сначала поискал закона для поведения всех возможных разумных существ. Остановимся на том факте, что это выставленное *Кантом* основное правило, очевидно, не есть еще сам моральный принцип, а лишь эвристическое правило к нему, т. е. указание, где его искать, так сказать, хотя и не наличные еще деньги, но все-таки действительный чек. Кто же, собственно, этот чек должен реализовать? Говоря напрямик теперь же — банкир, совсем не ожидаемый здесь: не кто иной, как *эгоизм*, как это мною будет сейчас



ясно показано.

Итак, истинным моральным принципом будет лишь само правило, относительно которого я *могу желать*, чтобы согласно с ним поступали все. Моя *способность желать* есть та ось, на которой вращается данная заповедь. Но чего же, собственно, я *могу желать* и чего нет? Очевидно, для того чтобы определить, чего я *могу желать* в сказанном отношении, я опять-таки нуждаюсь в каком-нибудь регулятиве, и только вместе с ним я получил бы ключ к данному мне, вроде запечатанного приказа, наставлению. Где же теперь искать этого регулятива? Для него не может быть иного места, кроме как в моем эгоизме, этой ближайшей, всегда готовой, исконной и живой норме всех волевых актов, которая перед всяким моральным принципом имеет по крайней мере *jus primi occupantis*\*. Содержащееся в верховном правиле *Канта* указание на способ отыскать подлинный моральный принцип основано именно на молчаливом предположении, что я *могу желать* лишь *того*, что для меня всего выгоднее. А так как при установлении обязательного для всех правила я необходимо должен представлять себя не только постоянно активной, но также в зависимости от обстоятельств и временами *пассивной* стороной, то, с этой точки зрения, мой эгоизм высказывается за справедливость и человеколюбие, не потому, что ему приятно *проявлять* их, а потому, что он охотно *испытывает* их на себе, и в смысле того скряги, который, выслушав проповедь о благотворительности, воскликнул:

«Wie gründlich ausgeführt, wie schon! —

Fast mocht'ich betteln gehn»\*\*.

\* право первого захвата (*лат.*). — *Ред.*

\*\*«Как основательно, как прекрасно изложено! Я почти готов сам идти нищенствовать» (*нем.*). — *Ред.*

Да и самому *Канту* приходится присоединить этот необходимый ключ к тому наставлению, в котором заключается его верховное основоположение морали; однако он делает это не тотчас при его формулировке, что могло бы повести к соблазну, а в почтительном отдалении от нее и глубже в тексте, чтобы не бросалось в глаза, что здесь, несмотря на возвышенные априорные прелюдии, на судейском кресле восседает и вершит дела собственно эгоизм, решения которого, постановленные с точки зрения эвентуально *пассивной* стороны, получают силу для стороны *активной*. Так, на с. 19 (R., с. 24) говорится: «Что я не *могу желать* всеобщего закона лжи, ибо тогда мне не стали бы более верить или платили бы *тою же монетой*»<sup>087</sup>. С. 55 (R., с. 49): «... всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, : намерением не сдержат обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с помощью его достигнуть, так как *никто не стал бы верить*...»<sup>088</sup> На с. 56 по отношению к принципу *бессердечия* говорится: «... воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда *могут быть случаи*, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе *желает*»<sup>089</sup>. Точно так же в «Критике практического разума», ч. I, кн. I, гл. 2, с. 123 (R., с. 192): «... если бы *каждый* считал себя вправе... с полным равнодушием смотреть на несчастье

другого, и если бы ты принадлежал к такому порядку вещей, то поступал бы ты так в согласии со своей волей?»<sup>090</sup> «Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!»\* — был бы ответ. Эти места достаточно выясняют, в каком смысле надо понимать «*возможность желать*» в кантовском моральном принципе. Всего же яснее эта истинная суть кантовского морального принципа выражена в «*Метафизических началах учения о добродетели*», § 30: «В самом деле, каждый человек, находящийся в беде, желает, чтобы другие *оказали ему помощь*. Если бы, однако, он разгласил свою максиму, [состоящую в том], что он со своей стороны не хочет оказывать другим помощь в беде, т. е. сделал бы ее всеобщим дозволяющим законом, то, в случае когда он сам окажется в беде, любой также отказал бы ему в помощи или по крайней мере был бы *вправе* отказать. Таким образом, максима своекорыстия, если сделать ее всеобщим законом, сама себе будет противоречить...»<sup>091</sup> *Был бы вправе*, говорится здесь, *был бы вправе!* Тут, следовательно, с ясностью, какая только возможна, высказано, что моральная обязательность всецело опирается на предположение *взаимности*, стало быть, безусловно эгоистична и получает свое истолкование из эгоизма, который благоразумно идет на компромисс под условием *взаимности*. Это было бы пригодно для обоснования принципа государственного союза, а не для обоснования морального принципа. Если поэтому в «*Основах*», с. 81 (R., с. 67), говорится: «Следовательно, принцип: поступай всегда согласно такой максиме, всеобщность которой в качестве закона ты в то же время можешь желать, — также есть высший закон безусловно доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама себе противоречить»<sup>092</sup>, — то истинное значение слова «противоречить» заключается в том, что если бы воля санкционировала правило несправедливости и бессердечия, то впоследствии, попав эвентуально в положение *страдающей стороны*, ей пришлось бы отменить его и тем *стать в противоречие с собою*.

\* «Как легкомысленно соглашаемся мы с тем, что свидетельствует против нас»<sup>093</sup> (лат.). — Ред.

Из этого объяснения вполне очевидно, что данный кантовский основной принцип есть на самом деле не *категорический*, как он неустанно утверждает, а *гипотетический* императив, так как в основе его скрыто предполагается *условие*, что выставляемый для моего действия закон, получая от меня значение *всеобщего*, становится также законом для моего *страдания*, и я при этом условии, как эвентуально *пассивная* сторона, *не могу*, конечно, *желать* несправедливости и бессердечия. Если я отброшу это условие и, избирая обязательный для всех принцип, всегда представляю себя, доверяясь, быть может, своим выдающимся духовным и телесным силам лишь в качестве *активной* и никогда в качестве *пассивной* стороны, то, при допущении, что нет иного фундамента для морали, кроме кантовского, я прекрасно могу желать всеобщего значения принципу несправедливости и бессердечия и таким образом устроить мир

... upon the simple plan,  
That they should take, who have the power,  
And they should keep, who can\*.

\* «По тому простому плану, что должен брать тот, кто в силах, и удерживать должен тот, кто может».

Итак, к разобранному в предыдущем параграфе недостатку реального обоснования у кантовского верховного основоположения морали присоединяется, вопреки прямому уверению *Канта*, его скрытый *гипотетический* характер, благодаря которому он даже опирается на голый *эгоизм*, являющийся тайным истолкователем данного в нем наставления. Но сюда присоединяется еще, далее, что основоположение это, взятое просто как формула, есть лишь описание, особая оболочка, приукрашенное выражение для общеизвестного правила «quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris», именно если последнее, повторив его без «non» и «ne», дополнить так, чтобы оно охватывало обязанности не только права, но и любви. Ибо, очевидно, в этом заключается принцип, которого я (разумеется, принимая в расчет возможную для меня *пассивную* роль и, стало быть, мой *эгоизм*) только и могу желать для всеобщего руководства. Но само это правило «quod tibi fieri etc.» есть опять-таки лишь описание или, если угодно, посылка положения, выставленного мною как наиболее простое и чистое выражение единогласно рекомендуемого всеми этическими системами образа действий, именно: «Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva». В нем состоит и будет состоять подлинное чистое содержание морали. Но на чем же оно основывается? Что именно сообщает этому требованию силу? Вот старая, трудная проблема, с которой мы опять и в данном случае имеем дело. Ибо, с другой стороны, *эгоизм* громким голосом кричит: «Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede!»\* — а злоба даже дает вариант: «Imo omnes, quantum potes, laede!»\*\* Противопоставить этому *эгоизму*, и злобе вдобавок, равносильного и даже более сильного противника — вот в чем проблема всякой этики. «Hie Rhodus, hie salta!»\*\*\*

\* «Никому не помогай, напротив, вреди всем, если в том есть для тебя прямая выгода» (лат.). — Ред.

\*\* «Вреди всем, как можешь» (лат.). — Ред.

\*\*\* «Здесь Родос, здесь прыгай!»<sup>095</sup> (лат.). — Ред.

*Кант* (с. 57, Р., с. 60)<sup>096</sup> желает найти подтверждение выставленному им моральному принципу еще в том, что старается вывести моральности коренящееся подразделение обязанностей на обязанности правовые (называемые также обязанностями безусловными, непременными, более узкими) и на обязанности добродетельные (называемые также безусловными, более широкими, похвальными, всего же лучше — обязанностями любви). Но попытка эта оказывается столь натянутой и, очевидно, неудачной, что служит сильным доводом против выставленного верховного принципа. Именно: правовые обязанности якобы должны опираться на основоположение, противоположность которого, принятая в качестве всеобщего закона природы, не может быть даже мыслима без противоречия; добродетельные же обязанности опираются на правило, противоположность которого хотя и можно мыслить всеобщим законом природы, но невозможно желать в качестве такового. Пусть теперь читатель вспомнит, что принцип несправедливости,

господство насилия вместо права, принцип, которого, по такому утверждению, нельзя даже и *мыслить* в качестве закона природы, прямо есть на самом деле и фактически господствующий в природе закон, притом не толь-со в мире животных, но и среди людей; для предотвращения его вредных последствий у цивилизованных народов применяется государственный порядок; но как только порядок этот, где и как бы то ни было, перестает существовать или может быть обойден, там этот закон природы тотчас вновь появляется на сцене. Все же время непрерывно господствует он между отдельными народами; принятый в их взаимных отношениях жаргон справедливости есть, как известно, просто дипломатический канцелярский стиль; вопросы решает грубая сила. Напротив, подлинная, т. е. невынужденная, справедливость хотя, без сомнения, и встречается, однако всегда лишь в виде исключения из этого закона природы. Сверх того, *Кант* в примерах, предпосланных им рассматриваемому подразделению, поясняет правовые обязанности прежде всего (с. 53, R., с. 48) <sup>097</sup> так называемой обязанностью перед самим собою не кончать добровольно своей жизни, когда ее радости перевешиваются страданиями. По сказанному, такой принцип поведения, стало быть, нельзя даже и *мыслить* в качестве всеобщего закона природы. Я утверждаю, что так как здесь не может быть вмешательства со стороны государственной власти, то именно этот принцип беспрепятственно и выступает как *действительно существующий закон природы*. Ибо это, без всякого сомнения, всеобщее правило, что человек действительно прибегает к самоубийству, коль скоро врожденное могучее влечение к сохранению жизни решительно преодолевается в нем силой страданий: на это указывает ежедневный опыт. Но чтобы вообще существовала какая-либо мысль, могущая удержать его от такого шага, раз для этого оказался бессильным тесно связанный с природой всего живущего столь могущественный страх смерти, стало быть, такая мысль, которая была бы еще сильнее этого страха, это — рискованное предположение, тем более что, как мы видели, мысль эту так трудно отыскать и что моралисты до сих пор еще не могут ее определенно высказать. По крайней мере, аргументы такого рода, какими *Кант* пользуется против самоубийства в этом месте, с. 53 (R., с. 48), а также на с. 67 (R., с. 57) <sup>098</sup>, наверно, даже и на мгновение не остановили еще ни одного утомленного жизнью. Таким образом, бесспорно фактически существующий и ежедневно действующий закон природы, ради подразделения обязанностей с точки зрения кантовского морального принципа объявляется чем-то таким, чего без противоречия *даже и мыслить* невозможно! Сознаюсь, что я не без удовлетворения бросаю отсюда взор на представленное мною в следующей части обоснование морали, из которого подразделение обязанностей права и обязанностей любви (правильнее — справедливости и человеколюбия) вытекает без всякой натяжки, в силу самой природою вещей данного разделительного принципа, который всецело сам собою проводит резкую разграничительную линию, так что мое обоснование морали на самом деле может сослаться на те полномочия, на какие здесь *Кант*, для той же цели, предъявляет совершенно неосновательные притязания.

## § 8

### О ПРОИЗВОДНЫХ ФОРМАХ ВЫСШЕГО ПРИНЦИПА КАНТОВСКОЙ ЭТИКИ



Как известно, *Кант* дал высшему основоположению своей этики еще вторую, совершенно иную формулировку, в которой оно выражено не косвенно только, как в первой, в виде указания, где его надо искать, а прямо. Путь к ней он прокладывает со с. 63 (R., с. 55)<sup>099</sup>, именно крайне странным, искусственным, даже извращенным определением понятий «цель» к. «средство», которые между тем гораздо проще и правильнее можно определить так: *цель* есть прямой мотив волевого акта, *средство* — косвенный («simplex sigillum veri»<sup>\*</sup>). Кант же путем своих причудливых определений пробирается к положению: «... человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе...»<sup>100</sup> Но я должен прямо сказать, что «*существовать как цель сама себе*» есть бессмыслица, *contradictio in adjecto*. Быть целью значит быть объектом желания. Всякая цель бывает целью лишь по отношению к воле, цель которой, т. е., согласно сказанному, прямой мотив которой она есть. Только в этой связи понятие *цели* имеет какой-либо смысл, теряя его, коль скоро оно из нее вырвано. Но эта существенная для него связь с необходимостью исключает всякое «в себе». «Цель в себе» есть одно и то же, что друг в себе, враг в себе, дядя в себе, север или восток в себе, верх или низ в себе» и т. д. и т. д. В сущности же с «целью в себе» происходит то же самое, что с «абсолютным долженствованием»: там и тут скрыто, даже бессознательно вложена как условие одна и та же основная мысль — теологическая. Не лучше обстоит дело с «абсолютной ценностью», какую требуется признать за подобной, якобы существующей, но немыслимой *целью в себе*. Ибо и ее я должен без милосердия аттестовать как *contradictio in adjecto*. Всякая *ценность* есть величина сравнительная, и она даже необходимо стоит в двойном отношении: во-первых, она *относительна*, так как существует для кого-нибудь; во-вторых, она *сравнительна*, так как ее сравнивают с чем-нибудь иным, по чему на оценивается. Вне этих двух отношений понятие «ценность» ерлет всякий смысл и значение. Это слишком ясно, чтобы нуждаться еще в дальнейших рассуждениях. Но насколько эти два кантовских определения грешат против логики, настолько же оскорбляет истинную мораль положение (с. 65; R., с. 56)<sup>101</sup>, будто существа, лишенные разума (стало быть, животные), суть *вещи*, потому и могут быть третируемы просто как *средства*, не представляющие собою в то же время *целей*. В согласии с этим в «Метафизических началах учения о добродетели», § 16, прямо казано: «... человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком»<sup>102</sup>, а затем в § 17 говорится: «... жестокое обращение с животными еще более противно долгу человека *перед самим собой*, так как этим притупляется сочувствие человека к их страданиям и ослабляются и постепенно уничтожаются естественные задатки, очень полезные для моральности в отношениях с другими людьми...»<sup>103</sup> Итак, к животным надо относиться с состраданием только ради упражнения, и они служат как бы патологическим фантомом для упражнения в сострадании к людям. Вместе со всей неисламизованной (т. е. неиудаизированной) Азией я нахожу такие мнения возмутительными и отвратительными. В то же время здесь опять-таки обнаруживается, насколько эта философская мораль, представляющая собою, как разъяснено выше, лишь замаскированную теологическую, всецело, собственно, зависит от библейской. Именно так, как (о чем далее) христианская мораль не распространяется на животных, то последние немедленно и в философской морали оказываются вне закона, играют роль простых «вещей», простого *средства* для любых целей, вроде, например, вивисекций, травлей, цирковых боев, скачек,

засечения насмерть перед несдвигимым возом с камнями и т. д. Фи, что за мерзкая мораль париев, чандалов и млеччхов<sup>104</sup>, игнорирующая ту вечную сущность, которая присутствует во всем, что живет, и с неисповедимой значительностью смотрит во всех глазах, взирающих на солнечный свет! Но мораль эта знает и признает исключительно собственный ценный вид, признак *которого, разум*, является для нее условием, под каким то или другое существо может быть предметом моральных соображений.

\*«простота — знак истины»<sup>105</sup> (лат.). — Ред.

Таким скользким путем, прямо-таки *per fas et nefas\**, Кант приходит затем ко второму выражению основного принципа своей этики: «... *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*»<sup>106</sup>. В очень искусственной форме и с большим обходом в этих словах сказано: «Считайся не с одним собою, а также с другими», а это опять-таки есть описание положения: «*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*», которое, как сказано, само, в свой черед, лишь содержит посылки к заключению, составляющему последнюю истинную цель всякой морали и всяких этических рассуждений: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*», — правило, которое, как все прекрасное, всего лучше выступает в обнаженном виде. Только в эту вторую моральную формулу *Канта* включены еще намеренно и довольно неуклюже пресловутые обязанности перед собою. Относительно этих обязанностей я высказался выше.

Против этой формулы можно бы, впрочем, возразить, что обреченный на казнь, притом по всей справедливости, преступник рассматривается просто как средство, а не как цель, именно как необходимое средство, чтобы, выполняя закон, поддерживать тем его устрашающую силу, в которой и заключается его назначение.

Но если эта вторая формула *Канта* ничего не дает для обоснования морали и в то же время не может считаться за адекватное и непосредственное выражение ее предписаний — за верховный принцип, то, с другой стороны, у нее есть то достоинство, что она содержит тонкое психологически-моральное суждение, отмечая *эгоизм* в высшей степени характерным признаком, вполне заслуживающим, чтобы мы остановились здесь на нем подробнее. Именно *эгоизм* этот, которым мы все преисполнены и для прикрытия которого, как нашей *partie honteuse\*\**, мы изобрели *вежливость*, большею частью проглядывает из-за всех наброшенных на него покровов, — в том, что во всяком, кто нам попадает, мы как бы инстинктивно прежде всего ищем лишь возможное *средство* для какой-либо из всегда многочисленных наших *целей*. При каждом новом знакомстве в большинстве случаев первую нашей мыслью бывает, не может ли данный человек быть нам в чем-нибудь полезен; и если он этого *не* может, то для большинства, как только они в этом убедятся, и сам он будет *ничто*. Искать во всяком другом возможное средство для наших целей, т. е. орудие, это почти скрыто уже в природе человеческого взора; а не придется ли, пожалуй, этому орудию более или менее *потерпеть* при употреблении, такая мысль появляется гораздо позже и часто совсем не приходит. То, что мы предполагаем этот образ мыслей у других, сказывается во многом, например в том, что когда мы ищем у кого-нибудь сведений или совета, то мы теряем всякое

доверие к его указаниям, коль скоро откроем, что он может быть сколько-нибудь, хотя бы лишь немного и отдаленно, *заинтересован* в данном деле. Ибо мы тогда тотчас начинаем предполагать, что он сделает нас средством для своих целей и потому даст свой совет не по своему *разумению*, а по своему *умыслу*, даже если первое будет сколь угодно велико, а последний сколь угодно мал. Ведь нам прекрасно известно, что кубический сантиметр умысла значит более, нежели кубический метр разума. С другой стороны, в подобном случае при нашем вопросе: «Что мне делать?» — у вопрошаемого часто не явится никакой иной мысли, кроме как о том, что надлежало бы нам делать соответственно *его* целям; это он тогда и ответит сразу и как бы механически, даже и не подумав о *наших* целях, так как ответ непосредственно диктуется его волей, еще прежде чем вопрос мог предстать на решение его действительного суждения. Таким образом, он старается направить нас сообразно своим целям, даже и не сознавая этого, но сам полагая, что говорит по разумению, тогда как его устами гласит лишь умысел; он может даже дойти при этом до самой настоящей лжи, сам того не замечая. Настолько влияние познания перевешивается влиянием воли. Таким образом, говорит ли кто-нибудь по разумению или по умыслу, об згом нельзя судить даже по свидетельству его собственного сознания; большею же частью надо брать свидетельство его интереса. Возьмем другой случай: если кто, преследуемый врагами, в смертельном страхе, спросит у встретившегося ему разносчика об обходном пути, то может случиться, что тот ответит ему тоже вопросом, не нужно ли ему чего-нибудь из его товара. Я не хочу сказать этим, будто дело *всегда* так обстоит: напротив, иные люди, конечно, принимают непосредственно действительное участие в радости и горе других или, на кантовском языке, смотрят на них как на цель, а не как на средство. Но именно насколько близка или далека от каждой отдельного лица мысль считать другого не средством, как обыкновенно, а и целью, — это служит мерилom великой этической разницы характеров; и к чему здесь в последней инстанции сводится дело, это и будет истинный фундамент этики, к которому я перейду лишь в следующем отделе.

\* дозволенными и недозволенными средствами (*лат.*).

\*\* постыдной стороны (*фр.*). — Ред.

Итак, Кант в своей второй формуле отметил эгоизм и его противоположность при помощи в высшей степени характерного признака; я тем охотнее подчеркнул и осветил разъяснениями это ее ценное достоинство, что в остальном я, к сожалению, лишь с немногим могу согласиться в кантовском обосновании морали.

Третья и последняя форма, в какой Кант предлагает свой моральный принцип, есть *автономия* воли: «Воля всякого разумного существа имеет всеобщее законодательное значение для всех разумных существ». Это, конечно, вытекает из первой формы. Из этой же новой формулировки должно (согласно с. 71; R., с. 60<sup>107</sup>) следовать, что специфический отличительный признак категорического императива заключается в том, что при хотении по обязанности воля освобождается *от всякого интереса*. Все прежние моральные принципы оказались неудачными потому, что «они всегда клали в основу поступков, в виде ли принуждения или привлечения, какой-нибудь *интерес*, будь то *интерес свой собственный или чужой*» (с. 73; R., с. 62) (заметьте хорошенько — также

и чужой). «Напротив, дающая всеобщие законы воля предписывает поступки по обязанности, совершенно не основанные ни на каком интересе»<sup>108</sup>. Но прошу теперь поразмыслить, что это, собственно, обозначает: на самом деле — ни более ни менее как хотение без мотива, т. е. действие без причины. Интерес и мотив — понятия синонимические: разве не называется интересом «quod mea interest»\*, что меня затрагивает? А разве это не будет все, что возбуждает и движет мою волю? Что же иное, следовательно, представляет собою интерес, как не воздействие мотива на волю? Где, стало быть, какой-нибудь мотив движет волю, там последняя имеет интерес, где же ею не движет никакой интерес, там на самом деле она столько же может действовать, как камень, тронутый с места без толчка или тяги. Этого, конечно, мне нет нужды демонстрировать ученым читателям. Но отсюда следует, что всякий поступок, так как для него необходимо должен быть мотив, точно так же необходимо предполагает известный интерес. Кант же предлагает другой, совершенно новый вид поступков, происходящих без всякого интереса, т. е. без мотива. И это должны быть поступки справедливости и человеколюбия. Чтобы опровергнуть такую чудовищную предпосылку, нужно было только привести ее к ее подлинному смыслу, скрытому под игрою словом «интерес». Между тем Кант (с. 74 и ел., R., с. 62<sup>109</sup>) празднует триумф своей автономии воли в построении моральной утопии под наименованием «царство целей», населенное одними разумными существами in abstracto, которые все вместе и каждое в отдельности постоянно хотят, ничего не хотя (т. е. без интереса), — одного только они хотят: чтобы все всегда хотели по одному принципу (т. е. автономии). «Difficile est, satiram non scribere»\*\*.

\*«что важно для меня» (лат.). — Ред.

\*\* «Тяжело не писать сатир»<sup>110</sup> (лат.). — Ред.

Но автономия воли приводит Канта еще кое к чему, сопряженному с более опасными последствиями, чем это маленькое невинное царство целей, которое можно спокойно оставить как вполне безвредное, именно — приводит его к понятию человеческого достоинства. А достоинство это основано исключительно на автономии человека и состоит в том, что закон, которому он должен следовать, дается им самим, стало быть, он стоит к нему в том же отношении, как конституционные граждане к своим законам. И с этим все-таки можно примириться как с украшением к кантовской моральной системе. Но это выражение «человеческое достоинство», пущенное в оборот Кантом, стало впоследствии шибболетом<sup>111</sup> всех беспомощных и бездумных моралистов, которые, за неимением действительной или по крайней мере все-таки хоть что-нибудь говорящей основы для морали, прикрывались этим импонирующим выражением «человеческое достоинство», мудро рассчитывая на то, что и их читатель охотно признает у себя такое достоинство и потому будет в полном удовольствии\*. Однако мы и это понятие рассмотрим несколько поближе, приложив к нему критерий реальности. Кант (с. 79, R., с. 66) определяет достоинство «как безусловную, несравнимую ценность»<sup>112</sup>. Это объяснение настолько импонирует своим возвышенным тоном, что нелегко решиться подойти к нему для ближайшего рассмотрения, в результате которого оказывается, что и оно тоже — лишь пустая гипербола, внутри которой, как разъедающий червяк, скрывается contradictio in adjecto. Всякая ценность есть



оценка вещи в сравнении с какой-либо другой, следовательно — понятие сравнительное; поэтому она относительна, и эта-то относительность и составляет сущность понятия «*ценность*». Уже стоики (согласно Диогену Лаэртскому, кн. VII, гл. 106) правильно учили: «Ten de axian einai amoiben docimastoy, hen an o empeiros ton pragmaton eipein, ameibesthai pyrois pros tas syn emiono crithas»\*\*. Несравнимая, безусловная, абсолютная *ценность*, каковою долженствует быть *достоинство*, есть поэтому, как и очень многое другое в философии, выраженное словами указание на мысль, которую совершенно нельзя мыслить, точно так же как наивысшее число или наибольшее пространство.

Doch eben wo Begriffe fehlen,  
Da stellt em Wort zu rechter Zeit sich em\*\*\*.

\* Первый, кто прямо и исключительно сделал понятие человеческого достоинства краеугольным камнем этики и сообразно тому построил эту последнюю, был, по-видимому, Георг Вильгельм Блок, в его «Новом основоположении философии нравов» («Neue Grundlegung der Philosophic der Sitten», 1802).

\*\* «Ценность есть меновая цена товара, назначаемая опытным оценщиком, — так говорят, что за столько-то пшеницы дают столько же ячменя да вдобавок мула»<sup>113</sup> (*грея.*). — *Ред.*

\*\*\* Но именно там, где недостает понятий,  
Вовремя приходит на выручку слово<sup>114</sup>.

Точно так же и здесь в «человеческом достоинстве» было найдено в высшей степени желанное слово, в котором теперь всякая через все классы обязанностей и все случаи казуистики пропущенная мораль получила себе широкий фундамент, откуда она с удобством могла вести дальнейшую проповедь.

В конце своего изложения (с. 124, R., с. 97) Кант говорит: «Объяснить же, каким образом чистый разум сам по себе, без других мотивов, откуда-то извне заимствованных, может быть практическим, т. е. как один лишь *принцип общезначимости всех максим разума как законов* (который был бы, конечно, формой чистого практического разума) без всякой материи (предмета) воли, в которой заранее можно было бы находить интерес, может сам по себе служить мотивом и возбуждать интерес, который назывался бы чисто *моральным*, или, иными словами, *как чистый разум может быть практическим*, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»<sup>115</sup>. Но тогда надлежало бы думать, что если какая-либо вещь, существование которой утверждают, не может быть даже постигнута в своей возможности, то по крайней мере должна быть фактически доказана ее действительность; между тем категорический императив практического разума прямо выставлен *не* как факт сознания и не получил никакого иного обоснования в опыте. Напротив, нас довольно часто предостерегают, что его *нельзя* искать таким антрополого- эмпирическим путем (например, с. VI предисловия; R. — , с. 5 и с. 59, 60; R., с. 52<sup>116</sup>). К тому же нас повторно (например, с. 48, R., с. 44) уверяют, «что никаким примером, т. е. эмпирически, нельзя доказать, существует ли вообще подобного рода императив»<sup>117</sup>, и на с. 49 (R., с. 45) — «что действительность категорического императива не дана в опыте»<sup>118</sup>. Если сопоставить все это, то можно, пожалуй,

действительно прийти к подозрению, что *Кант* дурачит своих читателей.. Но хотя это, по отношению к теперешней немецкой философской публике, было бы, конечно, дозволено и справедливо, однако в кантовские времена ее качества еще не обрисовались в такой мере, как потом; а сверх того, именно этика была темой, наименее пригодной для шуток. Мы должны, следовательно, остаться при убеждении, что вещь, которая не может ни быть постигнута *как возможная*, ни быть доказана как действительная, не имеет никакого удостоверения своего бытия. Если же мы теперь хоть попытаемся уловить ее просто с помощью фантазии и представить себе человека, душа которого была бы во власти *абсолютного долга*, одними категорическими императивами вещающего, как некоего демона, постоянно стремящегося руководить его поступками вопреки его склонностям и желаниям, то мы не увидим здесь правильного изображения природы человека и совершающихся внутри нас процессов, но мы признаем тут, конечно, искусственный субститут теологической морали, к которой он относится, как деревянная нота — к живой.

Таким образом, вывод наш — тот, что кантовская этика, совершенно как и все прежние, лишена всякого надежного фундамента. Как показало в самом начале предпринятое мною исследование ее *императивной формы*, она в сущности — лишь превращенная теологическая мораль, скрытая под очень абстрактными и как будто а priori найденными формулами. Это переодевание должно было оказаться тем искуснее и незаметнее, что *Кант* при этом добросовестно обманывал даже себя самого, действительно полагая, будто он может независимо от всякой теологии установить и на чистом познании а priori обосновать понятия *обязательной заповеди* и *закона*, очевидно имеющие смысл лишь в теологической морали; я, напротив, достаточно доказал, что понятия эти лишены у него всякого реального фундамента и свободно висят в воздухе. Но и под его собственными руками спадает под конец покров с замаскированной *теологической морали*, в учении о *высшем благе*, в *постулатах практического разума* и, наконец, в *моральной теологии*. Однако все это ни ему, ни публике не открыло глаза на подлинную связь вещей; напротив, и он, и она радовались при виде того, как все эти предметы религиозной веры теперь оказываются обоснованными этикой (хотя лишь идеально и в практических целях). Ибо они простодушно принимали следствие за основание и основание за следствие, не замечая, что все эти якобы выводы из этой этики уже были заложены в ее основе как негласные и скрытые, но необходимо нужные предположения.

Если теперь, в заключение этого строгого и даже утомительного для читателя исследования, мне будет позволено прибегнуть для развлечения к шутивому, даже игривому сравнению, то я уподобил бы *Канта*, с этой его самомистификацией, человеку, который на маскараде целый вечер любезничает с замаскированной красоткой, в мечтах одержав победу; в конце же концов его дама снимает маску и оказывается — его женой.

## § 9

### УЧЕНИЕ КАНТА О СОВЕСТИ

Предполагаемый практический разум с его категорическим императивом более всего, очевидно, сродни *совести*, хотя он существенно отличается от нее, *во-первых*, тем, что категорический императив, как повелевающий, необходимо

подает свой голос *до* действия, совесть же, собственно, говорит лишь потом. *До* действия она может проявляться разве только *косвенно*, именно через рефлексию, которая напоминает ей о прежних случаях, где подобные деяния заслужили после их совершения неодобрение совести. На этом, кажется мне, основана и самая этимология слова «*совесть*» («*Gewissen*»), так как только уже случившееся «*ведомо*» («*gewiss*»). Именно: во всяком, даже самом лучшем человеке возникают вызванные внешними поводами аффекты или обусловленные внутренним настроением нечистые, низменные, злые мысли и желания; но за них он морально не ответствен, и они не могут обременять его совести. Ибо они показывают только, что был бы способен сделать *человек вообще*, а не тот, кто их мыслит. Ведь у него в противоположность им выступают другие мотивы, которые только появляются в сознании не мгновенно и не одновременно с теми, так что последние никогда не могут превратиться в действия и оттого подобны побежденному меньшинству решающего вопрос собрания. Только по *действиям* каждый эмпирически знакомится с собою самим, как и с другими, и только *они* ложатся бременем на *совесть*. Ибо только они не проблематичны, подобно мыслям, а в противоположность им *достоверны*, не подлежат перемене, не только мыслятся, но и *познаны*. Точно так же обстоит дело с латинским *conscientia*\*: это — горациевское *conscire sibi, pallescere culpa*\*\*. То же относительно *syneidesis*\*\*\*. Это — *знание* человека о том, что он сделал. Во-вторых, совесть берет свой материал всегда из опыта, чего не может предполагаемый категорический императив, так как он чисто априорен. Между тем мы вправе предполагать, что кантовское учение о совести прольет свет также и на это вновь введенное им понятие. Учение это главным образом изложено в «*Метафизических началах учения о добродетели*», § 13<sup>119</sup>, — эти немногие страницы я предполагаю *находящимися перед глазами читателя* при следующей далее критике их.

\* сознание, совесть (*лат.*). — *Ред.*

\*\* сознавать за собой, бледнеть от вины<sup>120</sup> (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* сознание, совесть (*греч.*). — *Ред.*

Это кантовское учение о совести производит в высшей степени импозантное впечатление, перед которым останавливались с благоговейным страхом и против которого менее осмеливались что-либо возражать, что приходилось опасаться, как бы теоретическое опровержение не было смешано с практическим и отрицание верности кантовской теории не было принято за отсутствие совести. Меня это не может смутить, так как здесь речь идет о теории, а не о практике и цель наша не моральная проповедь, а строгое исследование последних основ этики.

Прежде всего, *Кант* сплошь пользуется *латинскими юридическими выражениями*, которые меж тем представляются малопригодными для передачи сокровеннейших движений человеческого сердца. Но этот язык и юридический способ изложения он удерживает от начала до конца; они кажутся ему, следовательно, отвечающими самой сущности дела. Тут перед нами в глубине души изображается полное судилище с разбором дела, судьей, обвинителем, защитником, приговором. Но если бы действительно внутренний процесс имел такой вид, как рисует его *Кант*, то пришлось бы удивляться, каким образом может еще существовать какой-нибудь человек, не скажу *столь дурной*, но *столь*

*глупый*, чтобы поступать против совести. Ибо такое сверхъестественное, совершенно своеобразное учреждение в нашем самосознании, такой скрытый тайный трибунал в таинственном мраке нашего внутреннего существа должен был бы в каждого вселить ужас и дезидемонию, которые наверняка помешали бы ему гнаться за короткими, мимолетными выгодами вопреки запрету и под угрозами сверхъестественных, столь ясно и столь близко заявляющих о себе страшных сил. В действительности же, напротив, мы видим, что влияние совести везде признается настолько слабым, что все народы позаботились о том, чтобы прийти ей на помощь или даже совершенно заменить ее положительной религией. Да если бы совесть имела подобный характер, то и настоящая конкурсная тема никогда не могла бы прийти в голову Королевской Академии.

При ближайшем рассмотрении кантовского учения мы находим, однако, что его импозантный эффект зависит главным образом от того, что Кант признал существенно свойственной моральному суждению такую форму, которая совершенно не имеет подобного значения, а может быть приноровлена к нему лишь в той же мере, как и ко всякому другому, совершенно чуждому собственно морали пережевыванию того, что мы сделали и могли бы сделать иначе. Ведь не только очевидно — ненастоящая, на простом суеверии основанная совесть, когда, например, индус упрекает себя в том, что дал повод к убийству коровы, или когда еврей вспоминает, что выкурил в субботу у себя дома трубку, тоже может принимать при случае такую же форму обвинения, защиты и суда, — но в той же форме часто выступает даже и тот самоанализ, который исходит совсем не из этических соображений, даже скорее имеет неморальный, чем моральный характер. Так, например, если я от доброго сердца, но необдуманно поручился за какого-нибудь друга и вдруг вечером для меня становится ясным, какую тяжелую ответственность взял я на себя при этом и как легко может случиться, что я через это попаду в большую беду, которую мне пророчит древний голос мудрости: «Eggya, para d'ata!»\*, — то внутри меня также появляется обвинитель, а против него и адвокат, старающийся извинить мое чересчур поспешное ручательство давлением обстоятельств, обязательств, верностью дела, даже похвалою, какую заслужит мое добросердечие; наконец, выступает и судья, неумолимо изрекающий сокрушительный для меня приговор: «Глупый шаг!»

\* «Лишь поручись, — и быть беде!»<sup>121</sup> (греч.). - Ред.

И как с любезной *Канту* формою суда, точно так же обстоит дело и с большею частью остального его изложения. Например, то, что он в самом начале параграфа говорит как о специальной особенности совести, приложимо и ко всякому терзанию совсем иного порядка. О тайной мысли рантье, что его расходы далеко превосходят проценты, что затронут и постепенно должен растаять капитал, вполне слово в слово можно сказать: «Она следует за ним как его тень, когда он пытается скрыться от нее; он может, правда, найти забвение в удовольствиях и развлечениях или заснуть, но неизбежно время от времени возвращается к себе самому или просыпается, когда начинает слышать ее страшный голос», и т. д. Представив эту форму суда существенной для дела и проводя ее поэтому с начала до конца, Кант пользуется ею для следующего тонко рассчитанного софизма. Он говорит: «Но если *обвиняемого* своею совестью и судью представляют себе *одним и тем же лицом*, то это есть несообразный способ представления о суде, — ибо в



таком случае обвинитель всегда проиграет дело». В пояснение к этому прибавлено еще очень натянутое и неясное примечание. А отсюда он выводит, что мы, дабы не попасть в противоречие, должны представлять себе внутреннего судью (в этой судебной драме совести) отличным от нас, кем-то другим, притом сердцеведом, всезнающим, всеобязующим и в качестве исполнительной власти всемогущим. Таким образом, теперь он самым прямым путем ведет своего читателя от совести к дезиде-монии, как ее совершенно необходимому следствию, втайне рассчитывая на то, что читатель тем охотнее туда за ним последует, что воспитание с самых ранних лет сделало для него такие понятия совсем близкими, даже его второй натурой. Поэтому-то *Кант* легко достигает здесь цели; между тем он должен был бы ее отвергнуть и подумать о том, чтобы не только *проповедовать* здесь добросовестность, но и *практиковать* ее. Я безусловно отвергаю приведенное выше положение, на которое опираются все эти выводы; я даже прямо объявляю его уловкой. *Неверно*, что обвинитель всегда должен проиграть, если обвиняемый — одно лицо с судьей; по крайней мере этого нет на внутреннем судилище: разве в моем прежнем примере о поручительстве обвинитель проиграл? Или при этом, чтобы не попасть в противоречие, и здесь тоже надлежало прибегнуть к такому олицетворению и необходимо было объективное представление *кого-то другого* в качестве судьи, приговором которого было громовое слово «глупый шаг»? Быть может, в виде воплощенного Меркурия?<sup>122</sup> Или в виде олицетворенного metis\*, рекомендуемого Гомером (*Илиада*, 23, 313 и сл.), так чтобы и здесь был открыт путь к дезидемонии, хотя и языческой?

\* мудрого совета (*греч.*). — *Ред.*

Если *Кант* в своем трактате остерегается приписывать какое-либо объективное значение своей уже здесь вкратце, но все-таки в существенных чертах намеченной моральной теологии, а выставляет ее лишь как субъективно необходимую форму, то это не избавляет его от обвинений в произвольности, с какой он строит ее, хотя бы лишь в качестве субъективной необходимости, ибо он пользуется при этом совершенно необоснованными предпосылками.

Итак, достоверно то, что вся юридико-драматическая форма, в которой *Кант* изображает этику и которую он, как тождественную с самим делом, выдерживает сплошь до конца, чтобы в заключение вывести из нее следствия, для совести совершенно не существенна и вовсе не специфична. Скорее это гораздо более общая форма, которую легко принимает размышление над всяким практическим обстоятельством и которая главным образом обусловлена возникающим при этом большею частью конфликтом противоположных мотивов, последовательно взвешиваемых рефлектирующим разумом, причем безразлично, будут ли эти мотивы морального или эгоистического характера и идет ли дело об обсуждении того, что еще будет сделано, или о пережевывании того, что уже совершено. Если же мы теперь лишим учение *Канта* этой лишь произвольно приданной ему драматико-юридической формы, то исчезнет и окружающий его ореол вместе с его импозантным эффектом и останется просто то, что при последовательном размышлении о наших поступках у нас порою появляется особого рода недовольство собою, имеющее ту особенность, что оно касается не следствия, а самого поступка и не опирается на *эгоистические* основания, подобно всякому другому недовольству, когда мы раскаиваемся в неблагоразумии

своего поведения, — нет, здесь мы недовольны как раз тем, что мы поступили *слишком* эгоистично, *слишком* много заботились о своем собственном и *слишком* мало о чужом благе или даже без собственной выгоды сделали своею целью несчастье других, ради него самого. Что мы можем вследствие этого быть недовольны собою и огорчаться страданиями, которые мы не *претерпели*, а *причинили*, это — голый факт, которого никто не станет отрицать. Дальше мы рассмотрим его связь с единственно прочной основой этики. *Кант* же, как умный поверенный, путем прикрас и преувеличений, постарался возможно более использовать исконный факт, чтобы иметь под рукою действительно широкое основание для своей морали и моральной теологии.

## § 10 УЧЕНИЕ КАНТА ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ И ЭМПИРИЧЕСКОМ ХАРАКТЕРЕ. ТЕОРИЯ СВОБОДЫ

После того как я, в угоду истине, подверг кантовскую этику критике, которая не имеет поверхностного характера, как прежние, а подрывает ее в ее глубочайшей основе, справедливость, кажется мне, требует, чтобы на прощание я не оставил без упоминания величайшей и блестящей заслуги *Канта* в области этики. Она состоит в том учении о совместном существовании свободы и необходимости, которое он впервые развивает в «Критике чистого разума» (с. 533—554 первого и с. 561—582 пятого издания), хотя еще более ясное изложение его содержится в «Критике практического разума» (четвертое издание, с. 169—179, R., с. 224—231<sup>123</sup>).

Впервые *Гоббс*, затем *Спиноза*, затем *Юм*, а также *Гольбах* в «Системе природы» и, наконец, всего подробнее и основательнее *Пристли* настолько ясно доказали и поставили вне сомнения полную и строгую необходимость волевых актов при появлении мотивов, что она должна быть причислена к вполне установленным истинам, так что продолжать разговоры о свободе отдельных поступков человека, о *libero arbitrio indifferentiae\**, могли лишь невежество и недоразвитость. И *Кант*, благодаря неопровержимым доводам этих своих предшественников, принимал полную необходимость волевых актов как нечто непреложное, относительно чего не может более быть никакого сомнения, — это доказывают все места, где он говорит о свободе исключительно с *теоретической* точки зрения. При этом, однако, остается фактом, что наши поступки сопровождаются сознанием самовласти и изначальности, в силу чего мы признаем их за наше дело и всякий с несомненной уверенностью чувствует себя действительным деятелем своих деяний и морально за них *ответственным*. А так как *ответственность* так или иначе предполагает возможность в прошлом иного поведения, т. е. свободу, то в сознании ответственности непосредственно содержится также сознание свободы. И вот найденным наконец ключом для решения этого из самой сущности дела возникающего противоречия было кантовское глубокомысленное различие между явлением и вещью в себе, составляющее глубочайшую суть всей его философии и именно ее главную заслугу.

\* безразличной свободе воли (*лат.*). — Ред.

Индивидуум, со своим неизменным, врожденным характером, строго определенным во всех своих проявлениях законом причинности, который здесь, осуществляемый через посредство интеллекта, носит название мотивации, есть лишь *явление*. Лежащая в его основе *вещь в себе*, находясь вне пространства и времени, свободна от всякой преемственности и множественности актов, едина и неизменна. Его природа *в себе*, это — *умопостигаемый характер*, который, равномерно присутствуя во всех деяниях индивидуума и отражаясь во всех них, как печать в тысяче оттисков, определяет *эмпирический характер* этого явления, выражающийся во времени и последовательности актов, так что явление это во всех своих обнаружениях, какие вызываются мотивами, должно представлять постоянство закона природы, благодаря чему все акты человек совершает со строгою необходимостью. Таким образом была приведена к рациональному основанию и та неизменность, та неуклонная застенчивость эмпирического характера у каждого человека, которую давно уже подметили мыслящие умы (меж тем как остальные мнили, будто характер человека можно изменить разумными представлениями и моральными увещаниями). Следовательно, она была установлена и для философии, которая благодаря этому пришла в согласие с опытом, так что перестала терпеть посрамление от народной мудрости, давным-давно высказавшей эту истину в испанской пословице: «Lo que con el capillo, sale con la mortaja» («То, что приходит с детской шапочкой, уходит с саваном»), или: «Lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama» («Что всосано с молоком, выливается в саван»).

Это учение *Канта* о совместном существовании свободы и необходимости я считаю величайшим из всех завоеваний человеческого глубокомыслия. Вместе с трансцендентальной эстетикой это — два больших брильянта в короне кантовской славы, которая никогда не померкнет. Как известно, *Шеллинг* в своей статье о свободе дал парафраз этого кантовского учения, более вразумительный для многих благодаря его живому колориту и наглядности изложения; я похвалил бы его, если бы *Шеллинг* имел честность сказать при этом, что он излагает здесь кантовскую, а не свою собственную мудрость, за каковую ее до сих пор еще считает часть философской публики.

Но это кантовское учение и сущность свободы вообще можно уяснить себе также, поставив их в связь с одной общей истиной, наиболее сжатым выражением которой я считаю довольно часто попадающееся у схоластов положение: «Operari sequitur esse»\*, т. е. всякая вещь на свете действует сообразно с тем, что она есть, сообразно со своей природой, в которой поэтому уже *potentia*\*\* содержатся все ее проявления, наступая *actu*\*\*\*, когда их вызывают внешние причины, чем и обнаруживается именно сама эта природа. Это — *эмпирический характер*, тогда как его внутреннею, недоступною опыту, последнею основою служит *умопостигаемый характер*, т. е. внутренняя сущность данной вещи. Человек не составляет исключения из остальной природы; и у него есть свой неизменный характер, который, однако, вполне индивидуален и у каждого иной. Последний-то и *эмпиричен* для нашего восприятия, но именно поэтому он есть лишь *явление*; что же представляет он по своей внутренней сущности, называется *умопостигаемым характером*. Все его поступки, определяемые в своих внешних свойствах мотивами, никогда не могут оказаться иными, нежели это соответствует этому неизменному индивидуальному характеру: каков кто есть, так должен он и поступать. Вот почему для данного индивидуума в каждом

данном отдельном случае безусловно возможен лишь один поступок: *operari sequitur esse*. Свобода относится не к эмпирическому, а единственно к умопостигаемому характеру. *Operari* данного человека с необходимостью определяется извне мотивами, изнутри же — его характером, поэтому все, что он делает, совершается необходимо. Но в его *esse* — вот где лежит свобода. Он мог бы *быть* иным, и в том, что он *есть*, содержится вина и заслуга. Ибо все, что он делает, вытекает отсюда само собою как простой королларий. Благодаря теории *Канта* мы освобождаемся, собственно, от основного заблуждения, которое необходимость относил к *esse*, а свободу к *operari*, и приходим к признанию, что дело обстоит как раз наоборот. Поэтому, хотя моральная ответственность человека прежде всего и видимо касается того, что он делает, в сущности же она относится к тому, что он есть, ибо, раз дано последнее, его поведение при появлении мотивов никогда не могло бы оказаться иным, нежели оно было. Но как ни строга необходимость, с какой при данном характере навязываются мотивами деяния, тем не менее никому, даже и тому, кто в этом убежден, никогда не придет в голову находить себе в этом оправдание и сваливать вину на мотивы, ибо человек ясно сознает, что здесь, судя по делу и поводам, т. е. *objective\*\*\*\**, вполне был возможен и даже получился бы совершенно иной, даже противоположный поступок, *если бы только он сам был иным*. А что он, как это явствует из поступка, таков, а не иной — вот за что он чувствует себя в ответе здесь, в *esse*, лежит то место, куда направлен бич совести. Ибо совесть — это именно лишь из собственного образа действий получающееся и все интимнее становящееся знакомство с собственным «я». Поэтому укоры совести, возникая по поводу *operari*, все-таки направлены против *esse*. Так как мы сознаем за собою *свободу* лишь через посредство *ответственности*, то где содержится последняя, там же должна содержаться и первая, — стало быть, в *esse*. *Operari* находится во власти необходимости. Но, подобно тому как с другими, точно так же и с самими собою мы знакомимся лишь *эмпирически*, и у нас нет никакого априорного знания о своем характере. Напротив, мы имеем о нем первоначально очень высокое мнение, так как правило «*Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*»\*\*\*\*\* имеет силу и перед внутренним *foro*\*\*\*\*\*.

\* «Действие следует из бытия»<sup>124</sup> (*лат.*). — Ред.

\*\* в возможности (*лат.*). — Ред.

\*\*\* в действительности (*лат.*). — Ред.

\*\*\*\* объективно (*лат.*). — Ред.

\*\*\*\*\* «Всякий предполагается хорошим, пока не доказано противное» (*лат.*). — Ред.

\*\*\*\*\* судом (*лат.*). — Ред.

## ПРИМЕЧАНИЕ

Кто умеет подмечать сущность какой-нибудь мысли даже и в совершенно различных ее оболочках, тот согласится со мною, что это кантовское учение об умопостигаемом и эмпирическом характере есть доведенное до абстрактной ясности понимание того, что видел уже Платон, который, однако, не познав идеальности времени, мог выразить свою мысль лишь во временной форме, т. е. только в виде мифа и в связи с метемпсихозом. Но это признание тождественности обоих учений очень облегчается пояснением и истолкованием



платоновского мифа, какое дано Порфирием с такой понятностью и определенностью, что тут невозможно не признать согласия с абстрактным кантовским учением. Это разъяснение, где он как раз специально комментирует упомянутый здесь, данный Платоном во второй половине десятой книги «Государства» миф, заимствовано из одного уже утраченного его сочинения и *in extenso*\* сохранено Стобеем во второй книге его «Эклог», гл. 8, § 37—40, — место, в высшей степени достойное внимания. В виде образчика я привожу здесь оттуда короткий § 39, чтобы интересующийся читатель почувствовал желание сам взяться за Стобея. Он увидит тогда, что этот платоновский миф можно считать аллегорией великой и глубокой истины, какую Кант в ее абстрактной чистоте изложил как учение об умопостигаемом и эмпирическом характере, и что, следовательно, до него до этого учения в его существенных чертах уже тысячелетия назад дошел Платон, — даже оно еще гораздо древнее, так как Порфирий держится того мнения, что Платон заимствовал его у египтян. Но ведь оно содержится уже в учении о метемпсихозе, какое мы находим в брахманизме, откуда, как это в высшей степени вероятно, берет свое начало мудрость египетских жрецов. Названный § 39 гласит:

«То gar olon boylema toioyt'coicen einai to toy Platonos echein men to aytexoysion tas psychas, prin eis somata cai bicys diapheroys empesein, eis to e toyton ton bion elesthai, e allon, on meta poias zoes cai somatos oiceioy te zoe, entelesein mellci (cai gar leontos bion ep'ayte einai elesthai, cai andros). Caceino mentoi to aytexoysion, ama te pros tina ton toioyton bion ptosei, empepodistai. Catelthoysai gar eis ta somana, cai anti psychon apolyton gegonyiai psychai zoon, to aytexoysion pheroysi oiceion, te toy zooy catasceye cai eph'on men einai polynoyn cai polycineton, os ep'anthropoy, eph'on de oligocineton cai monotropon, os epi ton allon schedon panton zoon. Erthesthai de to aytexoysion toyto apotes catasceyes, cinoymenon mes ex aytoy, pheromenon de cata tas ec tes catasceyes gignomenas prothymias»\*\*.

\* без сокращений (*лат.*). — *Ред.*

\*\* «Ибо все, что хочет сказать Платон, заключается, по-видимому, в следующем: души, прежде чем попасть в тела и в различные жизненные формы, имеют свободу выбирать ту или иную форму жизни, которую им придется провести потом соответствующим образом и в подходящем теле (ибо он говорит, что во власти души выбрать жизнь льва или человека). Но эта свобода прекращается вместе с принятием какой-либо из подобных жизненных форм. Ибо, войдя в тела и сделавшись из свободных душ живыми существами, они обладают лишь той свободой, которая свойственна особенностям данного живого существа, так что они иногда очень сообразительны и многообразно подвижны, как, например, в людях, а иногда, напротив, малоподвижны и однообразны, как у всех почти прочих животных. И вид свободы зависит от соответствующих особенностей таким образом, что хотя она и разворачивается сама из себя, но направляется сообразно склонностям, происходящим из данной организации» (*греч.*). — *Ред.*

§ 11  
ЭТИКА ФИХТЕ КАК УВЕЛИЧИТЕЛЬНОЕ ЗЕРКАЛО  
ОШИБОК ЭТИКИ КАНТОВСКОЙ

Подобно тому как в анатомии и зоологии иные вещи не столь понятны для ученика в препаратах и произведениях природы, как на гравюрах, изображающих их в несколько преувеличенном виде, точно так же тому, кто после данной в предыдущих параграфах критики не вполне еще уразумел несостоятельность кантовской основы этики, я могу в качестве вспомогательного средства для этого уразумения рекомендовать «Систему нравственного учения» *Фихте*.

Именно: как в старой немецкой кукольной комедии к царю или иному какому герою всегда присоединяли Ганцвурста, который все, что герой скажет или сделает, повторял потом на *свой* лад с преувеличением, так позади великого *Канта* стоит автор наукословия, вернее, наукопустословия<sup>125</sup>. Этот господин и в этике воспользовался своим обычным приемом: составив вполне уместный по отношению к немецкой философской публике и заслуживающий одобрения план — возбуждать внимание с помощью философской мистификации, чтобы таким путем устроить благополучие свое и своих присных, он осуществлял этот план главным образом тем, что по всем статьям старался *перецеголять Канта*, выступал как его живая превосходная степень и усилением выделяющихся пунктов создавал совершеннейшую карикатуру на кантовскую философию. В его «Системе нравственного учения» категорический императив вырос в деспотический императив; абсолютный долг, законодательный разум и обязательная заповедь развились в *моральный фатум*, неисповедимую необходимость, чтобы человеческий род поступал в строгом согласии с известными правилами (с. 308—309), так как это, судя по моральным установлениям, должно иметь великую важность, — хотя мы нигде, собственно, не узнаем, *для чего*. Мы видим только, что как пчелам присуще стремление сообща строить соты и улей, так и в человеке якобы должно быть заложено стремление сообща разыгрывать великую, строго моральную мировую комедию, для которой мы служим простыми марионетками и ничем более, — хотя и с той значительной разницей, что пчелиный улей по крайней мере »се-таки действительно получается, вместо же моральной мировой комедии на деле разыгрывается в высшей степени неморальная, таким образом, оказывается, что здесь императивная форма кантовской этики, нравственный закон и абсолютный долг проведены дальше, превратившись в *систему морального фатализма*, развитие которой порою впадает в комизм\*.

\* Для доказательства сказанного я уделю здесь место лишь немногим примерам. С. 196: «Нравственное стремление абсолютно, оно требует безусловно, без всякой цели вне его самого»; с. 232: ««И вот, вследствие нравственного закона эмпирическое временное существо должно стать точным оттиском первоначального я»; с. 308: «Весь человек — носитель нравственного закона»; с. 342: «Я лишь инструмент, простое орудие нравственного закона, безусловно не цель»; с. 343: «Всякий есть цель как средство для реализации разума: в этом последняя конечная задача его бытия, — только для этого он живет, и если бы эта задача не осуществилась, то ему вообще нет надобности существовать»; с. 347: «Я — орудие нравственного закона в нравственном мире!"; с. 360: «Таково

предписание нравственного закона питать тело для поддержания его здоровья; это, разумеет-ря, не может иметь никакого иного смысла и никакой иной цели, кроме как для того, чтобы быть *пригодным орудием* для служения *разумной цели*» (сравн. с. 371); р. 376. «Всякое человеческое тело — орудие для служения разумной цели; поэтому моею целью должна быть возможно большая пригодность всякого орудия для этого; я должен, следовательно, заботиться о каждом» (так выводит он человеколюбие!); с. 377: «Я могу и вправе заботиться о себе самом лишь потому поскольку я *орудие нравственного закона*»; с. 388: «Защищать преследуемого опасностью для собственной жизни, это — абсолютная обязанность: коль скоро человеческая жизнь в опасности, вы не вправе более думать о своей собственной безопасности»; с. 420: «Нет иного взгляда на моего ближнего в области нравственного закона, кроме того, что он *орудиеразума*».

Если в кантовской этике сказывается известный моральный педантизм, то у *Фихте* комичнейшее моральное педантство дает богатый материал для сатиры. Прочтите, например, на с. 407—409 решение известного казуистического примера, когда из двух человеческих жизней одна обречена на гибель. Точно так же все ошибки *Канта* возведены в превосходную степень: например, с. 199: «Поступать по влечениям симпатии, сострадания, *человеколюбия* безусловно неморально и морали противоречит»; с. 402: «Побуждением к оказанию услуг никогда не должно служить необдуманное добросердечие, а только ясно сознанная цель — сколь возможно более способствовать причинности разума». Но среди этого педантства с очевидностью проглядывает собственная философская незрелость *Фихте*, какой и надо ожидать от человека, которому учительство никогда не оставляло времени для учения: он серьезно выставляет и самыми ходячими доводами защищает *liberum arbitrium indifferentiae* (с. 160, 173, 205, 208, 237, 259, 261). Кто еще не вполне убежден, что мотив, хотя и воздействуя через посредство познания, есть такая же причина, как и всякая иная, и, значит, влечет за собою ту же необходимость следствия, как и всякая иная, так что все человеческие поступки имеют строго необходимый характер, — тот еще не развит философски и не знаком с элементами философского познания. Признание строгой необходимости человеческих поступков — это пограничная линия, отделяющая философские умы от других; и, придя к ней, *Фихте* ясно показал, что он принадлежит к последним. Если же он затем опять, идя по следам *Канта* (с. 303), говорит вещи, стоящие в прямом противоречии с вышеприведенными местами, то это только доказывает, как и множество других противоречий в его сочинениях, что он совсем не имел твердого основного убеждения как человек, никогда серьезно не относившийся к исследованию истины, — да такое убеждение совершенно и не было нужно для его целей. Всего комичнее, что этого человека восхваляли за самую строгую последовательность, принимая за таковую его педантический тон, пространно доказывающий тривиальные вещи.

Самое полное развитие этой *фихтевской системы морального фатализма* мы находим в его последнем сочинении: «Наукоучение, изложенное в его общих чертах» (Берлин, 1810), которое имеет то преимущество, что включает всего 46 страниц in —12° и все-таки содержит in пусе\* всю его философию, так что его можно рекомендовать всем тем, кто считает свое время слишком ценным, чтобы тратить его на более обширные произведения этого автора, написанные с христиано-вольфовской пространностью и скукой и рассчитанные собственно на

обман, а не на поучение читателя. Итак, в этом маленьком сочинении говорится на с. 32: «Интуиция чувственного мира нужна была лишь для того, чтобы в этом мире я проявилось как *абсолютно долженствующее*». На с. 33 появляется даже «долг очевидности долга», а на с. 36 — «долг усмотрения, что я *должен*». Вот куда, следовательно, сейчас же после *Канта* привела, как *exemplar vitiis imitabile*\*\*, *императивная форма* кантовской этики с ее недоказанным *долгом*, который она испросила себе как вполне удобную *rou sto*\*\*\*. Впрочем, все здесь сказанное не подрывает заслуги *Фихте*, состоящей в том, что философию *Канта*, этот поздний шедевр человеческого глубокомыслия, он затмил и даже вытеснил у нации, где она появилась, пустозвонными гиперболами, сумасбродствами и под маской глубокомыслия скрывающейся бессмыслицей своей «Основы общего наукоучения» и тем неопровержимо доказал миру, какова компетентность немецкой философской публики; он заставил ее играть роль ребенка, у которого выманивают из рук драгоценную вещь, давая ему взамен нюрнбергскую игрушку. Достигнутая им таким способом слава продолжает жить в кредит еще и теперь, и еще теперь *Фихте* постоянно называют вместе с *Кантом*, ставя его наравне с ним (*Hercules caï pithecos!* — т. е. Геркулес и обезьяна!), часто даже выше его\*\*\*\*. Поэтому-то его пример вызвал одинаковым духом одушевленных и одинаковым успехом увенчанных последователей в искусстве философского мистифицирования немецкой публики, которых всякий знает и о которых здесь не место говорить подробно, хотя их почтенные мнения еще до сих пор детально излагаются и серьезно обсуждаются профессорами философии, — как если бы мы действительно имели тут дело с философами. Таким образом, именно *Фихте* обязаны своим существованием ценные документы, подлежащие со временем пересмотру на судилище потомства, этом кассационном трибунале для приговоров современников, который во все почти времена должен был играть для подлинной заслуги ту же роль, какую страшный суд играет для святых.

\*в оболочке (*лат.*). — *Ред.*

\*\* пример, склоняющий к подражанию недостаткам (*ит.*). — *Ред.*

\*\*\* точку опоры (*греч.*). — *Ред.*

\*\*\*\* В доказательство приведу одно место из самоновейшей философской литературы. Господин Фейербах, гегельянец (*c'est tout dire*<sup>126</sup>), в своей книге «Пьер Бейль. Статья по истории философии» (1838) на с. 80 изволит выражать такие мысли: «Но еще возвышеннее, чем идеи *Канта*, идеи *Фихте*, которые он высказал в своей «Этике» и в других своих трудах. В христианстве нет ничего равного по возвышенности идеям *Фихте*»<sup>127</sup>.

### III ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ

#### § 12 ТРЕБОВАНИЯ

Таким образом, и кантовское обоснование этики, считавшееся шестьдесят лет ее прочным фундаментом, опускается перед нашими глазами в глубокую, быть может, незаполнимую пропасть философских заблуждений, оказываясь несостоятельной гипотезой и простым переодеванием теологической морали. Что



касается прежних попыток обосновать этику, то, как сказано, я вправе предполагать известным, что они еще менее достигают цели. Это по большей части недоказанные, произвольно взятые утверждения и вместе с тем, как и само обоснование *Канта*, искусственные изощрения, требующие тончайших различий и основанные на самых абстрактных понятиях, трудные комбинации, эвристические правила, положения, балансирующие на острие, и ходульные максимы, с высоты которых нельзя уже более видеть действительной жизни с ее сутолокой. Поэтому они, конечно, чрезвычайно пригодны для того, чтобы их повторяли в аудиториях и упражняли на них свое остроумие, но таким не может быть то, что вызывает в каждом человеке все-таки действительно существующий позыв к справедливому и добродетельному поведению, и подобные вещи не могут противодействовать сильным импульсам к несправедливости и жестокосердию, а также лежать в основе упреков совести; сведением последних к нарушению таких затейливых правил можно только придать им смешной вид. Такого рода искусственные комбинации понятий никогда не могут также, если серьезно отнестись к делу, заключать в себе истинного побуждения к справедливости и человеколюбию. Таким побуждением, напротив, должно быть нечто такое, что требует мало размышления, а еще менее абстракции и комбинации, что, не завися от умственного развития, говорит во всяком, даже самом невежественном человеке, опирается просто на наглядное восприятие и непосредственно возбуждается реальностью вещей. Пока этика не в состоянии указать подобного фундамента, она может сколько угодно диспутировать и красоваться в аудиториях — действительная жизнь будет над нею издеваться. Я должен поэтому дать этикам парадоксальный совет — сначала немножко осмотреться в человеческой жизни.

## § 13 СКЕПТИЧЕСКАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ

Или же, быть может, обзор напрасно сделанных за более чем двухтысячелетний период времени попыток отыскать для морали прочную основу доказывает, что совсем не существует естественной, от человеческого установления независимой морали, а последняя всецело представляет собою нечто искусственное, средство, изобретенное для того, чтобы лучше сдерживать своекорыстный и злой человеческий род, и что она поэтому необходимо пала бы без поддержки позитивных религий, так как не имеет никакой внутренней уверенности и никакой естественной основы? Юстиции и полиции не всегда бывает достаточно: существуют проступки, открытие которых слишком трудно, даже такие, наказание которых ведет к сомнительным результатам, — в этих случаях, стало быть, мы лишены общественной защиты. К тому же гражданский закон, самое большое, может побудить к справедливости, но не к человеколюбию и добрым делам уже по той причине, что тогда каждый захотел бы быть пассивной и никто не хотел бы быть активной стороной. Эти соображения вызвали гипотезу, что мораль опирается исключительно на религию и что обе они имеют целью служить дополнением к неизбежной недостаточности государственного порядка и законодательства. Поэтому не может быть естественной, т. е. просто на природе вещей или человека основанной, морали; отсюда понятно, что философы напрасно стремятся отыскать ее фундамент. Это мнение имеет за собою некоторое

правдоподобие; оно выставлялось уже пирронианцами:

Oyte agathon ti esti physei, oyte cacon,  
alia pros anthropon tayta noo cecritai,  
cata ton Timona\*

(Sextus Empiricum. «Adversus mathematicos» 11, 140); да и в новейшее время его придерживались выдающиеся мыслители. Оно заслуживает поэтому тщательного разбора, хотя было бы проще отделаться от него инквизиторским взглядом в сторону совести тех, у кого могла явиться подобная мысль.

\* «... Нет ни блага, ни зла по природе,  
но суд об этом выносит человеческий ум», по словам Тимона<sup>128</sup> (греч.). — Ред.

Мы впали бы в большую и свойственную юному возрасту ошибку, если бы стали думать, что все справедливые и согласные с законом поступки человека имеют моральное происхождение. Напротив, между справедливостью, какую практикуют люди, и подлинной честностью души большею частью существует такое же отношение, как между проявлениями вежливости и подлинной любовью к ближнему, которая не с виду только, подобно тем, а на самом деле пересиливает эгоизм. Всегда выставляемая напоказ честность намерений, которая желает быть выше всяких подозрений, вместе с глубоким негодованием, какое всегда возбуждается малейшим намеком на сомнение в этом отношении и какое готово перейти в самый пламенный гнев; все это тотчас принимает за чистую монету и за действие тонкого морального чувства или совести только человек неопытный и простодушный. На самом деле всеобщая честность, практикуемая в людском общежитии и преподносимая как самое непоколебимое правило, основана главным образом на двух внешних необходимостях: во-первых, на законном порядке, благодаря которому права каждого находят себе защиту в общественной власти, а во-вторых — на осознанной необходимости для мирского преуспевания иметь доброе имя или гражданскую честь — необходимости, в силу которой шаги каждого стоят под надзором общественного мнения: оно, неумолимо строгое, иногда не прощает ни одного промаха в этом отношении, но до самой смерти помнит его за виновным, как неизгладимое пятно. Тут оно действительно поступает мудро — оно исходит из основного положения *operari sequitur esse* и потому из убеждения, что характер неизменен и, таким образом, то, что кто-нибудь сделал однажды, он непременно сделает опять при совершенно одинаковых обстоятельствах. Эти-то два стража и блюдут за общественной честностью, и без них, говоря откровенно, нам пришлось бы плохо, особенно по части имущества, этого главного пункта в человеческой жизни, вокруг которого преимущественно вращаются в ней все дела и помыслы. Ибо чисто этические мотивы к честности, предполагая, что они существуют, могут найти себе применение в отношении к гражданской собственности по большей части лишь очень окольным путем. Именно: прежде всего и непосредственно они могут относиться только к *естественному праву*; к *положительному* же — лишь косвенно, насколько именно оно основано на естественном. Но естественное право не знает никакой иной собственности, кроме приобретенной личным трудом, посягательство на которую есть вместе с тем посягательство на вложенные в нее силы владельца, таким образом у него похищаемые. Я, безусловно, отвергаю преокупационную теорию, но не могу заниматься здесь ее опровержением\*.

Теперь всякое на положительном праве основанное владение, хотя бы через посредство какого угодно числа промежуточных звеньев, должно, без сомнения, в конце концов и в первом источнике опираться на естественное право собственности. Но как далеко в большинстве случаев наше гражданское имущество от этого первоисточника естественного права собственности! По большей части оно имеет с ним очень труднодоказуемую или даже совсем недоказуемую связь: наша собственность унаследована, приобретена женитьбой, выиграна в лотерею, а даже если и нет, то все-таки добыта собственно не работой в поте лица, но умными мыслями и выдумками, например — в спекуляциях, иногда даже и глупыми выдумками, которые, благодаря случайности, увенчал и прославил *deus eventus*\*\*.

В крайне немногих случаях оно — подлинно плод действительных трудов и усилий, да и тогда это часто лишь умственная работа, как у адвокатов, врачей, чиновников, учителей, которая, по взгляду неразвитого человека, представляется связанной с меньшим напряжением. Нужно уже значительное развитие, чтобы за всем таким имуществом признать этическое право и, сообразно тому, уважать его по чисто моральному побуждению. По этой причине многие про себя считают собственность других принадлежащей им исключительно на основании положительного права. Вот почему если найдется средство отнять ее у них через посредство и даже хотя бы только в обход законов, то это делается без всяких колебаний: им кажется, что те теряют ее тем же путем, каким раньше приобрели, и они считают поэтому свои собственные притязания столь же хорошо обоснованными, как и у прежнего владельца. С их точки зрения, в гражданском обществе право сильного уступило место праву умного. Между тем *богатый* часто действительно отличается непоколебимой честностью, так как он от всего сердца предан правилу и поддерживает принцип, на соблюдении которого основана вся его собственность, со всеми многочисленными преимуществами, какие он благодаря ей имеет перед другими; вот почему он вполне серьезно следует положению *«suum cuique»*\*\*\*, не допуская от него уклонений. На самом деле существует такая *объективная* склонность к верности и доверию, с решением свято их держаться, которая обусловлена просто тем, что верность и доверие — основа всякого свободного общения между людьми, доброго порядка и прочного владения, так что они должны очень и очень часто быть полезными *нам самим* и поддерживаться в этих целях даже с готовностью на жертвы: ведь и в добрую почву кое-что *вкладывается*. Однако обоснованная таким образом честность встречается обычно лишь у людей состоятельных или по крайней мере занимающихся выгодным ремеслом, чаще всего — у купцов, которые всего яснее убеждаются, что торговые обороты находят себе неизбежную опору во взаимном доверии и кредите: оттого-то купеческая честь имеет совершенно особый характер. Напротив, *бедняк*, который терпит в деле убыток и который из-за неравенства имущества видит себя обреченным на нужду и тяжелую работу, тогда как другие у него на глазах живут в изобилии и праздности, с трудом согласится, что в основе этого неравенства лежит соответствующее неравенство заслуг и честного приобретения. Если же он этого не признает, то откуда явится у него тогда чисто этическое побуждение к честности, которое удерживало бы его руку от посягательства на чужое благосостояние? Большею частью его сдерживает именно законный порядок. Но коль скоро представится редкий случай, когда он, в безопасности от действия закона, одним-единственным поступком может сбросить с себя давящий гнет нужды, еще более чувствительный

при виде чужого благоденствия, и для *себя* тоже добыть обладание удовольствиями, столь часто составлявшими предмет его зависти, что удержит тогда его руку? Религиозные догматы? Вера редко бывает настолько твердой. Чисто моральный мотив к честности? Да, быть может, в отдельных случаях; но в огромном большинстве их это сделает только весьма близкая даже незначительному человеку забота о своем добром имени, своей гражданской чести, явная опасность навсегда быть исключенным за этот поступок из великой масонской ложи честных людей, следующих закону честности и сообразно тому распределивших между собою собственность на всей земле и ею владеющих, — опасность, из-за одного-единственного нечестного деяния в течение всей жизни быть парией гражданского общества, человеком, которому никто более не верит, общения с которым всякий избегает и для которого поэтому стало невозможно никакое преуспеяние, словом, — быть «типом, который украл» и к которому подходит пословица: «Кто раз украл, тот на всю жизнь вор».

\* См.: «Мир как воля и представление», т. 1, § 62, с. 396 и сл., и т. 2, гл. 17, с 682.

\*\* божественный успех (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* каждому свое<sup>129</sup> (*лат.*) — *Ред.*

Таковы, стало быть, блюстители общественной честности, и кто жил и смотрел открытыми глазами, тот согласится, что значительнейшая часть добросовестности в человеческом обиходе только им обязана своим происхождением, что даже нет недостатка в людях, которые надеются ускользнуть и от их бдительности, так что пользуются справедливостью и честностью лишь как вывеской, как флагом, под защитой которого с тем большим успехом можно производить свои пиратства. Таким образом, мы не должны немедленно вскакивать в священном рвении и облачаться в латы в случае, если какой-нибудь моралист поднимет вопрос о том, что, быть может, всякая честность и справедливость, в сущности, просто условны, и, проводя далее этот принцип, попытается поэтому и всю прочую мораль свести к более отдаленным, косвенным, в конце же концов все-таки эгоистическим основаниям, как это в свое время остроумно старались доказать Гольбах, Гельвеции, д'Аламбер и другие. Относительно большей части праведных поступков это даже на самом деле верно и справедливо, как показано мною в предыдущем изложении. Не подлежит сомнению, что это верно и для значительной части человеколюбивых действий: они часто обусловлены желанием показать себя, очень часто — надеждою на будущее воздаяние, которое, конечно, вознаградит за них в квадрате или прямо в кубе; возможны также и другие эгоистические основания. Но настолько же несомненно, что существуют поступки бескорыстного человеколюбия и вполне добровольной справедливости. Доказательством этого служат, чтобы опираться не на факты сознания, а лишь на данные опыта, те отдельные, но бесспорные случаи, когда не только была совершенно исключена опасность судебного преследования, но и риск раскрытия и даже всякого подозрения, а между тем даже бедный отдавал богатому его собственность: например, когда вручалось собственнику им потерянное и другим найденное имущество, или возвращалось порученное на сохранение достояние третьего, уже умершего, или возвращалось имущество, оставленное эмигрантом у бедняка. Такого рода случаи, бесспорно, бывают, но удивление, умиление,



уважение, с каким мы к ним относимся, ясно свидетельствуют, что они принадлежат к чему-то неожиданному, к редким исключениям. На самом деле есть истинно честные люди, как действительно встречается и четырехлепестковый клевер, — но *Гамлет* не впадает в преувеличение, говоря: «To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand»\*. Против возражения, что в основе вышеупомянутых поступков в конце концов лежали религиозные догматы, следовательно, соображение о наказании и награде в другом мире, прекрасно можно было бы привести и такие случаи, когда лица, их совершившие, совсем не придерживались никакого вероисповедания, что далеко не такая редкость, как это принято думать.

\* «Таков порядок вещей на этом свете: быть честным значит быть одним из десяти тысяч»<sup>130</sup>.

Против *скептической точки зрения* ссылаются прежде всего на *совесть*. Но были выставлены сомнения и по отношению к естественному происхождению и последней. По крайней мере, существует также *conscientia spuria*\*, которая часто с нею смешивается. Раскаяние и тревога, испытываемые иными по поводу сделанного ими, часто, в сущности, не что иное, как страх перед тем, что их за это может постигнуть. Нарушение внешних, произвольных и даже нелепых установлений мучает человека внутренними укорами, совершенно наподобие совести. Так, например, иной ханжа-еврей действительно сильно терзается по поводу того, что хотя во Второй книге Моисея, гл. 35, ст. 3, говорится: «Не зажигайте огня во всех жилищах ваших в день субботы», он все-таки в субботу выкурил у себя дома трубку. Иного дворянина или офицера гложут тайные упреки самому себе, что он при каком-нибудь обстоятельстве не соблюл надлежащим образом законов дурацкого кодекса, именуемого рыцарской честью; дело заходит настолько далеко, что некоторые из этого сословия, поставленные в невозможность сдержать данное ими честное слово или хотя бы только удовлетворить при ссорах названному кодексу, лишают себя жизни. (Я видел в жизни то и другое.) Напротив, тот же самый человек всякий день с легким сердцем будет нарушать свое слово, раз только не был прибавлен к нему шибболет «честь». Вообще всякая непоследовательность, всякая необдуманность, всякое поведение, противоречащее нашим намерениям, принципам, убеждениям, какого бы рода они ни были, даже всякая нескромность, всякий промах, всякая бестактность причиняет нам потом тайное терзание и оставляет в душе неприятное впечатление. Иные удивились бы, если бы увидели, из чего, собственно, складывается их совесть, представляющаяся им вполне добропорядочной: примерно из  $\frac{1}{5}$  страха перед людьми,  $\frac{1}{5}$  деидемонии,  $\frac{1}{5}$  предрассудков,  $\frac{1}{5}$  тщеславия и  $\frac{1}{5}$  привычки, так что, в сущности, они не лучше того англичанина, который прямо говорил: «I cannot afford to keep a conscience» («Мне не по средствам иметь совесть»). Религиозные люди всякой веры очень часто понимают под *совестью* не что иное, как догматы и предписания их религии и взятую с этой точки зрения самооценку: ведь в этом смысле принимаются и выражения *насилие над совестью* и *свобода совести*. Точно так же смотрели теологи, схоласты и казуисты средневековой эпохи и позднейшего времени. *Совесть* человека составляла все то, что он знал из установлений и предписаний церкви, вместе с готовностью верить и следовать этому. Сообразно тому имела совесть сомневающаяся, полагающая,

заблуждающаяся и т. д., для исправления которой держали при себе исповедника. Как мало понятие совести, подобно другим понятиям, определено самим своим объектом, насколько различно понималось оно разными лицами, насколько *колеблющимся*, и неустойчивым является оно у писателей, это вкратце можно видеть в книге *Штейдлина* «История учения о совести». Все это не может удостоверить реальность понятия и потому дало повод к вопросу, действительно ли существует настоящая, врожденная совесть? В § 10, излагая учение о свободе, я имел уже случай вкратце наметить мое понятие о совести; в дальнейшем я еще возвращусь к нему.

\* неистинная совесть (*лат.*). — *Ред.*

Всех этих скептических соображений, правда, вовсе не достаточно, чтобы отрицать наличность всякой подлинной моральности, но они, конечно, должны умерять те ожидания, какие мы возлагаем на моральные задатки в человеке и, стало быть, на естественный фундамент этики. Ибо для столь многого, что приписывается этому источнику, можно доказать иные мотивы, и зрелище моральной испорченности мира достаточно свидетельствует, что побуждение к добру не может быть очень сильным, тем более что оно часто не действует даже там, где встречается с довольно слабыми противоположными мотивами, хотя при этом в полной мере сказывается индивидуальная разница характеров. Однако признание этой моральной испорченности затруднено тем, что проявления ее встречают себе препятствие и заслоняются законным порядком, необходимостью чести, а также еще и вежливостью. Наконец, сюда присоединяется еще, что при воспитании рассчитывают развивать моральность в воспитываемых тем, что представляют им справедливость и добродетель как повсеместно господствующие в мире принципы. Если же впоследствии опыт, и часто к их великому вреду, покажет им иное, то открытие, что наставники их юности были первыми, кто их обманул, может оказать на их собственную моральность более пагубное влияние, нежели если бы наставники эти сами Дали им первый пример чистосердечия и честности, откровенно заявив: «Мир лежит во зле, люди не таковы, какими они должны были бы быть; но пусть это не сбивает тебя с пути, и ты будь лучше». Все это, как сказано, затрудняет для нас признание действительной immoralности человеческого рода. Государство, этот шедевр сознательного, разумного, суммированного эгоизма всех, передало защиту прав каждого в руки известной власти, которая, бесконечно превосходя силу всякого отдельного лица, вынуждает его уважать права всех других. Тут не может проявляться безграничный эгоизм почти всех, злоба многих, жестокость некоторых: все вынуждены себя сдерживать. Возникающий отсюда обман настолько велик, что когда мы в отдельных случаях, где государственная власть не может оказать защиты или ее обходят, видим, как выступает на сцену ненасытное корыстолюбие, надменная жажда наживы, глубоко скрытая фальшь, коварная злоба людей, то мы часто с ужасом отступаем и поднимаем ужасный крик, полагая, будто натолкнулись на никогда еще не виданное чудовище; но без принуждения закона и необходимости гражданской чести такого рода случаи были бы вполне в порядке вещей. Надо почитать уголовную хронику и описание анархии, чтобы познать, что такое, собственно, представляет собою человек в моральном отношении. На эти тысячи, которые вот перед нашими глазами перемешаны между собою в мирном общении, надо

смотреть как на столько же тигров и волков, зубы которых сдерживаются крепким намордником. Поэтому, если представить себе государственную власть утратившей силу, т. е. этот намордник сброшенным, то всякий понимающий содрогнется перед зрелищем, какого тогда надлежало бы ожидать; этим он показывает, как мало, в сущности, влияния признает он за религией, совестью или естественным основанием морали, каково бы оно ни было. Но именно тогда, в противоположность этим выпущенным на волю неморальным силам, мог бы открыто обнаружить свое действие, следовательно, всего легче быть познан и истинный моральный импульс в человеке, причем вместе с тем ясно выступила бы невероятно большая моральная разница характеров и оказалась бы столь же значительной, как и интеллектуальное различие между умами, а этим, конечно, многое сказано.

Быть может, мне возразят, что этика имеет дело не с тем, как люди на самом деле поступают, а представляет собою науку, указывающую, как они *должны* поступать. Но это как раз то положение, которое я отрицаю, так как в критической части этого трактата я достаточно доказал, что понятие *долженствования, императивная форма* этики имеет силу исключительно в теологической морали, а вне ее теряет всякий смысл и значение. Я, напротив, ставлю для этики цель истолковать, объяснить и свести к его последнему основанию образ действий людей, в высшей степени различный в моральном отношении. Поэтому для отыскания фундамента этики не остается иного пути, кроме эмпирического, именно исследования, существуют ли вообще поступки, за которыми мы должны признать *подлинную моральную ценность*, — такие, как поступки добровольной справедливости, чистого человеколюбия и действительного благородства. Их надо будет тогда рассматривать как данный феномен, который мы должны правильно объяснить, т. е. свести к его истинным основаниям, следовательно, должны указать тот во всяком случае своеобразный импульс, который побуждает человека к поступкам этого рода, специфически отличного от всех других. Импульс этот, вместе с восприимчивостью к нему, будет последней основой моральности, а знание его — фундаментом морали. Вот скромная задача, которую я указываю для этики. Кому она, как не содержащая никакой априорной конструкции, никакого абсолютного законодательства для всех разумных существ *in abstracto*, кажется недостаточно важной, кафедральной и академичной, тот пусть вернется к категорическим императивам, к шибболету «человеческое достоинство» — к пустым фразам, фантомам и мыльным пузырям школ, к принципам, над которыми на каждом шагу издевается опыт и о которых вне аудиторий ни один человек ничего не знает, никогда их в себе не чувствуя. Напротив, фундамент морали, получаемый моим путем, находит себе опору в опыте, который ежедневно и ежечасно подает за него свое молчаливое свидетельство.

## § 14 АНТИМОРАЛЬНЫЕ\* ИМПУЛЬСЫ

\* Позволяю себе неправильное словообразование, так как «антиэтический» было бы здесь недостаточно характерным. Вошедшие же теперь в моду слова «*sittlich und unsittlich*» («нравственный и безнравственный») являются плохой

заменой для «моральный и неморальный» — во-первых, потому, что «моральный» есть научное понятие, которому, как таковому, подобает греческое или латинское обозначение по основаниям, указанным в моем главном произведении, т. 2, гл 12. с 134 и далее<sup>131</sup>; во-вторых, потому, что «sittlich» есть слабое и мягкое выражение, трудноотличимое от «sittsam» («благодетельный»), для которого популярное название — «zimmerlich» («жеманный»). Не нужно делать никаких уступок онемечиванию.

Главная и основная пружина в человеке, как и животном, есть *эгоизм*, т. е. влечение к бытию и благополучию. Немецкое слово «*Selbstsucht*» («себялюбие») связано с ложным побочным понятием болезни. Слово же «*Eigennutz*» («своекорыстие») обозначает эгоизм, поскольку он находится под руководством разума, который дает ему возможность с помощью рефлексии *планомерно* преследовать свои цели: вот почему животных можно, конечно, назвать эгоистичными, но не своекорыстными. Поэтому для более общего понятия я сохраняю слово *эгоизм*. Этот *эгоизм* как в животном, так и в человеке самым интимным образом связан, даже, собственно, тождествен с их сокровеннейшим зерном и сущностью. Поэтому обычно все их поступки берут свой источник в эгоизме, и сюда прежде всего всякий раз надо обращаться за объяснением какого-либо данного поступка, подобно тому как на нем же постоянно основан учет тех средств, какими стараются направить человека к какой-либо цели. *Эгоизм* по своей природе безграничен: человек, безусловно, желает сохранить свое существование, желает, чтобы оно было безусловно свободно от страданий, к которым принадлежат также всякая нужда и лишение, желает возможно большей суммы благосостояния и желает всякого наслаждения, к какому он способен, даже старается, если можно, развить в себе еще новые способности к наслаждению. Все, что противодействует стремлениям его эгоизма, возбуждает его неудовольствие, гнев, ненависть: он видит здесь своего врага, которого надо уничтожить. Он желает, если можно, всем насладиться, все иметь, а так как это невозможно, то по крайней мере всем повелевать. «Все для меня, и ничего для других» — таков его девиз. Эгоизм колоссален — он возвышается над миром. Ибо, если бы каждому отдельному человеку был предоставлен выбор между его собственным уничтожением и гибелью всего прочего мира, то мне нет нужды говорить, куда в огромном большинстве случаев склонился бы этот выбор. Сообразно тому каждый делает себя средоточием мира, все относит к себе, все, что только происходит, даже величайшие перемены в судьбе народов прежде всего ставит в связь с тем, как это отзовется на *его* интересах, и, как бы последние ни были незначительны и косвенны, на первом месте думает о них. Нет большего контраста, чем между глубоким и исключительным участием, какое каждый принимает в своем собственном «я», и равнодушием, с каким обычно относятся именно к этому «я» все прочие, — как и он к ним. Есть даже комическая сторона в том, что видишь бесчисленных индивидуумов, из которых каждый, по крайней мере в практическом отношении, считает *реальным* только себя одного, а на остальных смотрит до некоторой степени как на простые фантомы. Это в конечном итоге зависит от того, что всякий дан себе самому *непосредственно*, другие же даны ему лишь *косвенным образом* — через представление о них в его голове; а непосредственность заявляет свои права. Именно вследствие присущей каждому сознанию субъективности всякий



составляет для себя самого весь мир, ибо все объективное существует лишь косвенно, как простое представление субъекта, так что всегда все держится на самосознании. Единственный мир, который каждому действительно знаком и о котором он знает, он носит в себе как свое представление, и этот мир есть поэтому его центр. Вот почему всякий бывает для себя все во всем: он находит себя как вместительницу всякой реальности, и для него ничего не может быть важнее, чем он сам. Но меж тем как с его субъективной точки зрения его «я» представляется такой колоссальной величиной, с объективной оно съезживается почти в ничто, именно приблизительно в миллиардную часть живущего в настоящее время человечества. Но при этом он с полной уверенностью знает, что именно это превыше всего стоящее «я», этот микрокосм, по отношению к которому макрокосм представляется простой его модификацией или акциденцией, словом, весь его мир должен погибнуть в момент смерти, так что последняя равносильна для него гибели мира. Таковы, следовательно, элементы, из которых на основе воли к жизни вырастает эгоизм, всегда лежащий между человеком и человеком как широкий ров. Если кому действительно случится перепрыгнуть через него на помощь другому, то это будет как бы чудом, которое возбуждает удивление и находит одобрение. Выше, в § 8, при изъяснении кантовского морального принципа я имел случай показать, как проявляется эгоизм в обыденной жизни, где он вопреки вежливости, какою его прикрывают наподобие фигового листа, все-таки постоянно откуда-нибудь да выглядывает. Именно: вежливость — это условное и систематическое отрицание эгоизма в мелочах повседневного обихода, и она представляет собою, конечно, признанное лицемерие, однако она культивируется и восхваляется, так как то, что она скрывает, — эгоизм, настолько гадко, что его не хотят видеть, хотя знают, что оно тут, подобно тому, как желают, чтобы отвратительные предметы по крайней мере были прикрыты занавеской. Так как эгоизм, когда его не сдерживает никакая внешняя власть, к которой надо причислить также всякий страх, будь то перед земными или перед сверхъестественными силами, или когда не противодействует ему подлинный моральный импульс, безусловно стремится к своим целям, то при бесчисленном множестве эгоистичных индивидуумов лозунгом дня, во вред всем, было бы «*bellum omnium contra omnes*»\*. Поэтому рефлектирующий разум очень скоро изобретает государственное устройство, которое, возникая из взаимного страха перед взаимным насилием, настолько предотвращает вредные последствия всеобщего эгоизма, насколько этого можно достигнуть *отрицательным* путем. Там, где две противодействующие ему силы не могут оказать своего действия, он тотчас обнаруживается во всем своем страшном объеме, и явление это бывает не из привлекательных. Когда я, желая без многословия выразить могущество этой антиморальной силы, думал о том, чтобы одною чертой отметить размеры эгоизма, и искал для этого какой-нибудь действительно выразительной гиперболы, я натолкнулся в конце концов на такую: иной человек был бы в состоянии убить другого только для того, чтобы ею жиром смазать себе сапоги. Но при этом у меня все-таки осталось сомнение, действительно ли это гипербола. Итак, эгоизм — это первая и главнейшая, хотя не единственная сила, с которой приходится бороться *моральному импульсу*. Отсюда уже видно, что последний, чтобы выступить против такого противника, должен быть чем-нибудь более реальным, нежели хитроумные мудрствования или априористические мыльные пузыри. Однако первое условие на войне — ознакомиться с врагом. В

предстоящей борьбе эгоизм, как главная сила своей стороны, будет направлен главным образом против добродетели *справедливости*, которая, на мой взгляд, первая и действительно подлинная основная добродетель.

\* «война всех против всех»<sup>132</sup> (лат) — Ред.

Напротив, с добродетелью *человеколюбия* чаще борются *зложелательство* или *ненавистничество*. Поэтому мы рассмотрим прежде всего источник и традиции этих качеств. *Зложелательство* в слабых степенях встречается очень часто, даже почти постоянно, легко достигая высших степеней. *Гёте*, конечно, прав, говоря, что на этом свете равнодушие и антипатия вполне у себя дома («Избирательное сродство», ч. I, гл. 3<sup>133</sup>). Для нас очень хорошо, что благоразумие и вежливость набрасывают на них свой покров и не позволяют нам видеть, насколько общераспространено взаимное зложелательство и как продолжается, по крайней мере в мыслях, *bellum omnium contra omnes*. Но при случае оно все-таки выступает на свет, например — в столь обычной и столь беспощадной клевете; вполне же явным становится оно при вспышках гнева, которые большею частью идут во много раз далее своего повода и не могли бы оказываться такими сильными, если бы они, подобно пороху в ружье, не были сжаты в виде долго выношенной, в глубине души питаемой ненависти. В большинстве случаев зложелательство возникает из неизбежных и на каждом шагу происходящих коллизий эгоизма. Затем оно возбуждается также и объективно зрелищем всякого рода пороков, недостатков, слабостей, глупостей, погрешностей и несовершенств, какие, в большей или меньшей степени, всякий являет перед другими, по крайней мере, при случае. Дело может зайти так далеко, что иному, быть может, особенно в минуты ипохондрического настроения, мир покажется с эстетической стороны музеем карикатур, с интеллектуальной — желтым домом, а с моральной — мошенническим притоном. Если такое настроение становится постоянным, возникает мизантропия. Наконец, главный источник зложелательства — *зависть*, или, скорее, она сама уже есть зложелательство, возбуждаемое чужим счастьем, состоянием или преимуществами. Ни один человек вполне от нее не свободен, и уже Геродот (III, 80) сказал «*Phthonos archethen emphyctai anthropo*»\*. Однако степени ее очень различны. Всего непримиримее и язвительнее бывает она, когда направлена на личные качества, так как здесь завистнику не остается уже никакой надежды; вместе с тем она принимает тогда наиболее гнусный характер, так как человек ненавидит то, что он должен был бы любить и чтить, но так обстоит дело:

Di lor par psh chc d altn, mvidia s'abbia,  
Che per se stessi son levati a volo,  
Uscendo fuor della commune gabbia\*\*, —

жалуется уже Петрарка. Более подробные соображения относительно зависти содержатся во втором томе «Парерг», § 114<sup>134</sup>. В некотором отношении противоположность зависти составляет *злорадство*. Однако чувствовать зависть свойственно человеку, находить же удовольствие в злорадстве — дьяволу. Нет более непогрешимого признака совершенно дурного сердца и глубокой моральной порочности, как черта чистого, сердечного злорадства. В ком оно подмечено, того надо навсегда избегать: «*Hie niger ast, hunc tu, Romane, caveto*»\*\*\*. Зависть и злорадство сами по себе имеют лишь теоретический характер; на практике они

становятся злобою и жестокостью. Эгоизм может вести ко всякого рода преступлениям и злодеяниям, но причиняемый им при этом ущерб и горе другим есть для него просто средство, а не цель, стало быть, получается здесь лишь случайно. Для злобы же и жестокости страдания и скорби других сами по себе служат целью, а их причинение — наслаждением. Потому эти свойства представляют высшую степень морального порока. Правило крайнего эгоизма — «Neminem juva, imo omnes, si forte conducit (значит, все еще условно), laede». Правило злобы: «Omnes, quantum potes, laede». Как злорадство есть лишь теоретическая жестокость, так жестокость — лишь практическое злорадство, и последнее принимает вид первой, коль скоро представится случай.

\* «Зависть изначально присуща человеческой натуре»<sup>135</sup> (*греч*) — *Ред.*

\*\* Наверное, больше других возбуждают зависть те, Кто, поднявшись силою собственных крыльев, Улетел из общей для всех клетки

\*\*\* «Римлянин, вот кто опасен, кто черен, его берегись»<sup>136</sup> (*лат.*). — *Ред.*

Указывать возникающие из обеих этих основных сил специальные пороки было бы уместно лишь в подробном трактате по этике. Там, быть может, из *эгоизма* надо было бы вывести жадность, чревоугодие, сластолюбие, своекорыстие, любостяжание, несправедливость, немилосердие, гордость, тщеславие и т. д.; из *ненавистничества* же — недоброжелательство, зависть, зложелательство, злобу, злорадство, подсматривающее любопытство, клеветничество, наглость, заносчивость, ненависть, гнев, измену, коварство, мстительность, жестокость и т. д. Первый источник — более животного, второй — более дьявольского характера. Преобладание того или другого из них или же морального импульса, в дальнейшем лишь изложении указываемого, дает главный признак для этической классификации характеров. Совершенно без какого-либо из всех трех этих моментов не бывает ни один человек.

Этим я мог бы заключить во всяком случае ужасающий обзор антиморальных сил, который напоминает смотр князей тьмы в Пандемонии у *Мильтона*<sup>137</sup>. Но именно в том и был мой план, чтобы я сперва рассмотрел эту темную сторону человеческой природы, в чем мой путь, конечно, уклоняется от принятого всеми другими моралистами и становится подобным дантовскому, который ведет сначала в ад.

Из данного здесь обзора антиморальных сил ясно, насколько трудна проблема искать импульс, который мог бы побудить человека к образу действий, противоположному всем этим глубоко в его природе коренящимся наклонностям, или, если бы такой образ действий осуществился на практике, позволил бы дать ему достаточное и неискусственное истолкование. Проблема эта настолько трудна, что для решения ее по отношению к человечеству в его целом всюду приходилось прибегать к помощи механизма, взятого из другого мира. Ссылались на богов, волею и заветом которых является требуемый здесь образ действий и которые подкрепляли этот завет с помощью наказаний и наград или в этом, или в ином мире, куда мы переселяемся после смерти. Предположим, что вера в такого рода учение, как это, конечно, возможно с помощью внушения с очень ранних лет, укоренилась бы во всех людях, а также — вещь, однако, гораздо более трудная и находящая себе гораздо менее подтверждения в опыте — что она вызывала бы желаемое действие; этим, правда, была бы достигнута легальность поступков,

даже далее тех пределов, до каких может простираться юстиция и полиция, но всякий чувствует, что это вовсе не было бы тем, что мы, собственно, разумеем под моральностью намерений. Ибо, очевидно, все поступки, вызванные *подобного рода* мотивами, все же коренятся лишь в простом эгоизме. Именно: какая могла бы быть речь о бескорыстии там, где меня привлекает награда или удерживает угрожающее наказание? На твердо ожидаемое вознаграждение в ином мире надо смотреть как на вполне верный, но на очень долгий срок выписанный вексель. Столь частое везде предсказание удовлетворенных нищих, что даяние будет на том свете возмещено подавшему в тысячу раз большим, быть может, побудит иного скрягу к обильной милостыне, которую он с удовольствием раздаст как хорошее помещение денег, твердо убежденный, что и на том свете он восстанет из мертвых как очень богатый человек. Для большой массы народа побуждения такого рода, быть может, должны иметь свою силу, поэтому-то ими пользуются различные религии, которые именно и составляют народную метафизику. При этом надо, однако, заметить, что мы иногда находимся в таком же заблуждении относительно истинных мотивов нашего собственного поведения, как и относительно поведения других лиц. Можно думать поэтому, что иные, умея давать себе отчет в своих благороднейших поступках лишь с помощью мотивов вышеуказанного рода, все же поступают по гораздо более благородным и чистым, но и гораздо труднее объяснимым побуждениям, действительно делая из непосредственной любви к ближнему то, для объяснения чего они могут сослаться только на повеление своего бога. Философия же здесь, как и везде, отыскивает по отношению к занимающей нас проблеме истинные, последние заключения, основанные на природе человека, независимые от всяких мифических истолкований, религиозных догматов и трансцендентных ипостасей, и требует, чтобы они были показаны во внешнем или внутреннем опыте. Но наша теперешняя задача относится к философии, поэтому мы должны всецело игнорировать всякие ее решения, обусловленные религиями и упомянутые мною здесь просто для того, чтобы показать великую трудность проблемы.

## § 15

### КРИТЕРИИ МОРАЛЬНО-ЦЕННЫХ ПОСТУПКОВ

Теперь надлежало бы прежде всего решить эмпирический вопрос, встречаются ли в опыте поступки добровольной справедливости и бескорыстного человеколюбия, которое в этом случае может доходить до благородства и великодушия. К сожалению, вопрос этот все-таки нельзя решить вполне эмпирическим путем, так как в опыте всегда дано лишь *деяние*, *побуждения* же остаются скрытыми; поэтому всегда сохраняется возможность, что на справедливый или добрый поступок оказал влияние какой-нибудь эгоистический мотив. Я не хочу прибегать к непозволительной уловке — здесь, в теоретическом исследовании апеллировать к совести читателя. Но я думаю, что найдутся очень немногие, кто сомневается и не имеет по собственному опыту убеждения в том, что человек нередко поступает справедливо с единственной и исключительной целью, чтобы другой не потерпел несправедливости, и что есть даже люди, которым как бы *врожден* принцип воздавать другому должное, которые поэтому никого намеренно не обижают, не ищут безусловно своей выгоды, но при этом считаются также с правами других, — люди, которые при обоюдопринятых



обязательствах смотрят не только за тем, чтобы другой *исполнил* свое, но и за тем, чтобы он получил свое, искренно не желая, чтобы терпели ущерб те, кто с ними имеет дело. Это — *истинно честные люди*, немногие *aequī\** среди бесчисленного множества *inīquī\*\**. Но такие люди есть. Равным бразом со мною, думаю я, согласятся, что иные помогают и дают, оказывают услуги и отказываются от своего, не имея в душе своей никакого иного умысла, кроме того, чтобы была оказана помощь другому, видимо в ней нуждающемуся. И что Арнольд Винкельрид<sup>138</sup>, воскликнув: «Верные, дорогие союзники, озаботьтесь о моей вдове и ребенке», а затем обняв столько вражеских копий, сколько мог захватить, имел при этом своекорыстную цель, — это пусть думает, кто может; я же этого не в состоянии думать. Выше, в § 13, я уже обращал внимание на случаи свободной справедливости, которых нельзя отрицать без изворотов и упрямства. Но если бы тем не менее кто-либо стал настаивать на своем отрицании возможности всех таких поступков, то тогда, по нему, мораль была бы наукой без реального объекта, подобно астрологии и алхимии, и продолжать дальше споры об ее основе значило бы терять время. Таким образом, с ним у меня разговор был бы кончен; я говорю с тем, кто допускает реальность упомянутых поступков.

\* справедливые (лат.). — Ред.

\*\* несправедливых (лат.). — Ред.

Итак, лишь за этого рода поступками признается подлинная *моральная ценность*. В качестве их своеобразного и характерного признака мы находим исключение такого рода мотивов, которыми вызываются все другие человеческие действия, именно — мотивов *своекорыстных* в самом широком смысле этого слова. Вот почему открытие своекорыстного мотива, если он был единственным, совершенно лишает поступок моральной ценности, а если он действовал как побочный, то умаляет ее. Отсутствие всякой эгоистической мотивации — вот, следовательно, *критерий морально-ценного поступка*. Правда, можно бы возразить, что и поступки чистой злобы и жестокости не *своекорыстны*; ясно, однако, что они не могут здесь подразумеваться, так как они являются противоположностью тем поступкам, о которых идет речь, впрочем, кто настаивает на строгости определения, тот может прямо выделить первого рода поступки с помощью того существенного для них признака, что они имеют целью чужое страдание. В качестве совершенно интимного и потому не столь очевидного признака морально-ценных поступков присоединяется еще то, что они оставляют после себя известную удовлетворенность самим собою, называемую одобрением совести, подобно тому как, с другой стороны, противоположные им поступки несправедливости и сердечной черствости, а еще того более деяния злобы жестокости сопряжены с противоположной внутренней самооценкой. Далее, вторичным и случайным внешним признаком служит еще то, что поступки первого рода вызывают одобрение и уважение беспристрастных свидетелей, а второго — наоборот. Установленные таким образом и допущенные в качестве фактически данных морально-ценные поступки мы имеем теперь перед собою как существующий и подлежащий объяснению феномен; поэтому мы должны исследовать, *что* может побуждать человека к такого рода поступкам, — исследование, которое, если оно нам удастся, необходимо должно выяснить подлинный моральный импульс, чем и будет решена наша проблема, так как в нем

должна найти себе опору всякая этика.

## § 16

### УКАЗАНИЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ЕДИНСТВЕННОГО ПОДЛИННО МОРАЛЬНОГО ИМПУЛЬСА

После предшествующих, совершенно необходимых предварительных разъяснений я перехожу к указанию истинного, лежащего в основе всех поступков с подлинной моральной ценностью импульса, и в качестве такового пред нами явится стимул, по своей серьезности и своей несомненной реальности очень далекий от всех изощрений, мудрований, софизмов, произвольно схваченных утверждений и априорных мыльных пузырей, в которых хотят видеть источник морального поведения и основу этики прежние системы. Так как я хочу не *предложить* этот моральный импульс для какого-либо принятия *ad libitum\**, но действительно *доказать* его как единственно возможный, а доказательство это требует сопоставления многих мыслей, то я выставляю некоторые предпосылки, которые предполагаются при ведении доказательства и, конечно, могут считаться *аксиомами*, за исключением двух последних, основанных на данных выше разъяснениях.

\* по желанию (лат.) — *Ред.*

1) Ни один поступок не может совершиться без достаточного мотива, точно так же как не может двигаться камень без достаточного толчка либо тяги.

2) Равным образом ни один поступок, для которого имеется достаточный по характеру действующего лица мотив, не может не быть совершен, если его не сдержит с необходимостью какой-нибудь более сильный противомотив.

3) То, что двигает волею, есть исключительно благо и зло, взятые вообще и в самом широком смысле слова; а также, наоборот, благо и зло обозначают «соответственное или противоположное воле». Таким образом, всякий мотив должен иметь отношение к благу и злу.

4) Следовательно, всякий поступок относится, как к своей последней цели, к какому-либо существу, восприимчивому к благу и злу.

5) Существо это есть или сам действующий, или кто-нибудь другой, который играет тогда при поступке *пассивную* роль, так как тот совершается во вред или на пользу и во благо.

6) Всякий поступок, последнею целью которого служит благо и зло самого действующего, эгоистичен.

7) Все сказанное здесь о поступках вполне приложимо точно так же и к воздержанию от таких поступков, для которых имеются мотив и противомотив.

8) Вследствие сделанных в предыдущем параграфе разъяснений *эгоизм* и *моральная ценность* поступка, безусловно, исключают друг друга. Если какой-либо поступок имеет мотивом эгоистическую цель, то он не может иметь никакой моральной ценности; если за поступком надо признать моральную ценность, то его мотивом не может быть никакая эгоистическая цель, непосредственная или косвенная, близкая или отдаленная.

9) Вследствие осуществленного в § 5 исключения мнимых обязанностей перед

самим собою моральное значение поступка может заключаться лишь в его отношении к другим: лишь по отношению к ним может он обладать моральной ценностью либо неприемлемостью и потому быть поступком справедливости или человеколюбия, а также их противоположностью.

---

Из этих посылок с очевидностью вытекает следующее: *благо* и *зло*, которые (согласно посылке 3), как последняя цель, лежат в основе всякого поступка или воздержания от него, есть благо и зло самого действующего или кого-нибудь другого, являющегося при поступке пассивной стороной. В первом случае поступок необходимо будет *эгоистичным*, так как он основан на собственном интересе. Это бывает не только при поступках, явно предпринимаемых для своей собственной пользы и выгоды, каково их громадное большинство, но это точно так же имеет силу, когда мы ожидаем от поступка какого-либо отдаленного результата *для себя*, в этом ли или в другом мире; или когда мы при этом имеем в виду свою честь, свою славу у людей, чье-нибудь уважение, симпатию зрителей и т. д.; точно так же, когда мы этим поступком желаем поддержать принцип, от всеобщего следования которому мы эвентуально ждем выгоды *для себя самих*, как, например, от принципа справедливости, всеобщей готовности прийти на помощь и т. д.; равным образом когда мы считаем нужным повиноваться какому-либо абсолютному повелению, исходящему хотя от неизвестной, но все-таки очевидно высшей силы: в этом случае побуждающим стимулом может служить только *страх* перед вредными последствиями *непослушания*, хотя они представляются лишь в общем и неопределенном виде; далее, когда каким-нибудь поступком или воздержанием от него мы стремимся поддержать свое собственное высокое мнение о себе самих, своем значении или достоинстве, ясно или неявно понятых, — мнение, от которого в противном случае пришлось бы отказаться и тем получить удар для своей гордости; наконец, также, когда мы, по вольфовским принципам, желаем таким образом работать над своим собственным совершенствованием.

Словом, можно предположить в качестве последней движущей пружины поступка все что угодно; все-таки окажется, что тем или иным окольным путем действительным импульсом служит в конце концов *собственное благо и зло поступающего*, значит, поступок *эгоистичен*, следовательно — он *лишен моральной ценности*. Существует только один случай, где этого нет, именно когда последнее движущее основание к совершению или несовершению поступка прямо и исключительно лежит во *благе и зле* кого-нибудь *другого*, играющего при этом пассивную роль, когда, следовательно, активная сторона в своем поведении или воздержании имеет в виду единственно благо и зло *другого* и совсем не стремится ни к чему иному, кроме как к тому, чтобы этот другой не потерпел ущерба или даже получил помощь, поддержку и облегчение. *Только эта цель* налагает на поступок или воздержание от него печать *моральной ценности*, которая поэтому основана исключительно на том, что поступок совершается или не совершается просто на пользу и во благо *другому лицу*. А коль скоро этого *нет*, то *благо и зло*, побуждающие к *любому* поступку или удерживающие от него, могут быть лишь благом и злом *самого поступающего*; но тогда поступок или воздержание от

него всегда будет *эгоистичным*, т. е. *лишенным моральной ценности*.

Но если теперь мой поступок совершается всецело и исключительно *ради другого*, то моим мотивом непосредственно должно быть *его благо и зло*, точно так же как при всех других поступках таким мотивом служит *мое собственное*. Это приводит нашу проблему к более узкой формулировке, именно к такой: каким образом бывает возможно, чтобы благо и зло *другого* непосредственно, т. е. совершенно так же, как в иных случаях лишь мое собственное, двигало мою волю, т. е. прямо становилось моим мотивом, порою даже в такой степени, что я предпочитаю его моему собственному благу и злу, этому во всех иных случаях единственному источнику моих мотивов. Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что этот другой становится *последнею целью* моей воли, совершенно такую же, как в других случаях бываю я сам; благодаря тому, следовательно, что я совершенно непосредственно желаю *его* блага и не желаю *его* зла, столь же непосредственно, как в других случаях только *своего собственного*. А это необходимо предполагает, что я прямо вместе с ним страдаю при *его* горе как таковом, чувствую *его* горе, как иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, как иначе только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом *отождествился с ним*, т. е. чтобы по крайней мере до некоторой степени упразднилась та полнейшая *разница* между мною и всяким другим, на которой как раз и основан мой эгоизм. А так как я все-таки не нахожусь *в шкуре* другого, то только с помощью *познания*, которое я о нем имею, т. е. представления о нем в моей голове, могу я настолько себя с ним отождествить, чтобы мое деяние засвидетельствовало об устранении названной разницы. Но разобранный здесь процесс не вымыслен и не схвачен из воздуха, а есть процесс действительный, даже вовсе не редкий: это — повседневный феномен *сострадания*, т. е. совершенно непосредственного, независимого от всяких иных соображений *участия* прежде всего в *страдании* другого, а через это в предотвращении или прекращении этого страдания, в чем, в последнем итоге, и состоит всякое удовлетворение и всякое благополучие и счастье. Исключительно только это сострадание служит действительной основой всякой *свободной* справедливости и всякого *подлинного* человеколюбия. Лишь поскольку данный поступок берет начало в этом источнике, — имеет он моральную ценность, а всякое действие, обусловленное какими-либо другими мотивами, лишено ее. Коль скоро возбуждается это сострадание, благо и зло другого становится непосредственно близким моему сердцу, совершенно так же, хотя и не всегда в равной степени, как в других случаях единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между им и мною уже не абсолютна.

Во всяком случае, процесс этот достоин удивления, даже полон тайны. Это — поистине великое таинство этики, ее перво- феномен и пограничная линия, переступить за которую может дерзать еще только метафизическое умозрение. Мы видим, что в этом процессе та перегородка, которая, по светочу природы (как древние теологи называют разум), совершенно отделяет одно существо от другого, устраняется, и «не-я» до некоторой степени превращается в «я». Мы не будем, впрочем, входить теперь в метафизическое истолкование этого феномена и пока посмотрим, все ли поступки свободной справедливости и подлинного человеколюбия действительно вытекают из этого процесса. Тогда наша проблема будет решена, так как мы укажем последний фундамент моральности в самой



человеческой природе, каковой фундамент не может уже сам быть опять проблемою *этики*, а подлежит, конечно, ведению *метафизики*, как все существующее *как таковое*. Однако метафизическое истолкование этического первофеномена не входит уже в пределы поставленной Королевской Академией темы, имеющей в виду основу этики, и может быть присоединено разве только как *ad libitum* даваемое и *ad libitum* принимаемое добавление. Но прежде чем приступить к выводу кардинальных добродетелей из выставленного основного импульса, я должен сделать здесь еще два существенных добавочных замечания.

1) Ради более легкого понимания я упростил данное выше выведение сострадания как единственного источника морально- ценных поступков тем, что намеренно оставил без внимания импульс *злости*, которая, бескорыстная, как и сострадание, делает своею последней целью чужую *боль*. Но теперь мы можем, присоединив ее, резюмировать данное выше доказательство с большей полнотой и точностью.

Существуют вообще лишь *три основные пружины* человеческих поступков, и только через возбуждение их действуют все, какие только возможны, мотивы. Вот они:

- а) эгоизм, который хочет собственного блага (он безграничен);
- б) злоба, которая хочет чужого горя (доходит до самой крайней жестокости);
- с) сострадание, которое хочет чужого блага (доходит до благородства и великодушия).

Всякий человеческий поступок необходимо сводится к одному из этих импульсов, хотя могут действовать и два из них вместе. А так как мы признали морально-ценные поступки фактически данными, то и они должны исходить от одной из этих основных пружин. Но в силу посылки 8 для них не может служить источником *первый* импульс, а еще тою менее *второй* — так как все получающиеся из последнего поступки морально порочны, тогда как первый отчасти дает поступки морально-безразличные. Итак, они должны брать начало в *третьем* импульсе, и это получит себе апостериорное подтверждение в последующем.

2) Непосредственное участие в другом ограничено его *страданием* и не возбуждается также, по крайней мере прямо, его *благополучием*; последнее само по себе оставляет нас равнодушными. Это говорит Ж. Ж. Руссо в «Эмиле» (кн. IV): «Первое правило: сердцу человеческому свойственно ставить себя на место не тех людей, которые счастливее нас, но только тех, которые больше нас заслуживают жалости» и проч.<sup>139</sup>

Причина этого — та, что скорбь, страдание, куда относится всякий недостаток, лишение, нужда, даже всякое желание, есть нечто *положительное, непосредственно ощущаемое*. Напротив, сущность удовлетворения, наслаждения, счастья заключается лишь в прекращении лишения, в успокоении боли. Тут, стало быть, мы имеем действие *отрицательное*. Поэтому-то потребность и желание служат условием всякого наслаждения. Это признавал уже *Платон*, исключая отсюда лишь благовония и ду-ховные радости («Respublica»\*, 9, с. 264 и далее, Вир.<sup>140</sup>). И *Вольтер* говорит: «Нет истинных наслаждений без истинных потребностей». Таким образом, *положительное*, само о себе свидетельствующее, есть боль: удовлетворение и наслаждение *отрицательны* и представляют собою простое ее прекращение. На этом прежде всего основано, что только страдание, нужда, опасность, беспомощность другого побуждают наше участие прямо и как

таковые. Счастливый, довольный *как таковой* оставляет нас равнодушными — именно потому, что его состояние отрицательно: отсутствие скорби, лишения и нужды. Мы можем, правда, радоваться счастью, благополучию, наслаждению других, но это происходит тогда лишь вторично и обусловлено тем, что раньше нас огорчало их страдание и лишение; или же мы принимаем также к сердцу счастье и наслаждение не *как таковые*, но поскольку их испытывает наш ребенок, отец, друг, родственник, слуга, подданный и т. п. Но счастливый и наслаждающийся *чисто как таковой* не возбуждает нашего непосредственного участия, как это бывает по отношению к страдающему, нуждающемуся, несчастному *чисто как таковому*. Ведь даже и для нас самих нашу деятельность возбуждает, собственно, лишь наше страдание, куда надо отнести и всякий недостаток, нужду, желание, даже скуку, тогда как состояние удовлетворенности и счастья оставляет нас недеятельными и в косном покое; каким же образом может быть иначе по отношению к другим? Ведь тут наше участие основано на отождествлении с ними. Вид счастья и наслаждения *чисто как таковых* очень легко может даже возбуждать нашу зависть, задаток для которой лежит в каждом человеке и которая нашла себе место выше среди антиморальных факторов.

\* «Государство» (лат.). — Ред.

Вследствие данного выше представления о сострадании как о непосредственной мотивации страданием другого я должен также отнестись отрицательно к часто повторявшемуся потом заблуждению *Кассины* («Saggio analitico sulla compassione», 1788; немецкий перевод Поккельса, 1790)<sup>141</sup>, который полагает, будто сострадание возникает благодаря мгновенному обману фантазии, так как де мы переносим себя самих на место страдающего и таким образом в воображении делаем *свою* личность носительницей *его* боли. Это вовсе не так: в нас именно каждое мгновение сохраняется ясное сознание, что страдает он, а не *мы*, и именно в *его* лице, а не в своем, чувствуем мы страдание, к нашему огорчению. Мы страдаем *с* ним, стало быть, *в* нем; мы чувствуем его боль именно как *его* боль и не воображаем, будто эта боль наша; даже чем счастливее наше собственное состояние и в чем большем контрасте поэтому сознание последнего стоит с положением другого, тем мы восприимчивее к состраданию. Но объяснение возможности этого в высшей степени важного феномена не так легко и не может быть получено чисто психологическим путем, как хотел *Кассина*. Оно может носить лишь метафизический характер, а такого рода объяснение я попытаюсь дать в последнем отделе.

Теперь же я перехожу к выведению поступков подлинной моральной ценности из их указанного источника. В качестве всеобщего принципа таких поступков и, следовательно, в качестве верховного основного положения этики я уже в предыдущем отделе выставил правило: «Neminem laede, imo omnes, quantum poles, juva». Так как правило это содержит *два* предложения, то отвечающие ему поступки сами собою распадаются на два класса.

При ближайшем рассмотрении указанного выше в качестве этического первофеномена процесса сострадания сразу видно, что существуют две ясно различимые степени, в каких страдание другого может непосредственно стать моим мотивом, т. е. определить меня к активному или пассивному поведению. Именно: первая степень лишь та, что оно, противодействуя эгоистическим или злым мотивам, удерживает меня от того, чтобы я причинял другому страдание, т. е. производил то, чего еще нет, сам становился причиной чужих скорбей; затем вторая, высшая степень — та, когда сострадание, действуя положительно, побуждает меня к деятельной помощи. Разграничение так называемых обязанностей права и обязанностей добродетели, правильное, справедливости и человеколюбия, разграничение, которое у *Канта* выходит таким натянутым, получается здесь совершенно само собою и тем свидетельствует о верности принципа: это естественная, вполне ясная и резкая граница между отрицательным и положительным, между «не вредить» и «помогать». Прежнее наименование «обязанности права» и «обязанности добродетели», причем последние называются также обязанностями любви, несовершенными обязанностями, имеет прежде всего тот недостаток, что оно ставит *genus\** в одном ряду со *species\*\**, ибо справедливость тоже есть добродетель. Затем, в основе его лежит слишком широкое распространение понятия *обязанности*, которое я ниже поставлю в его истинные рамки. На место вышеприведенных двух видов обязанностей я ставлю поэтому две добродетели: добродетель справедливости и добродетель человеколюбия, которые я называю кардинальными добродетелями, потому что все прочие из них следуют практически и могут быть выведены теоретически. Обе они коренятся в естественном сострадании. Само же это сострадание — бесспорный факт человеческого сознания, существенно ему свойственно, основано не на предположениях, понятиях, религиях, догматах, мифах, воспитании и образовании, а имеет исконный и непосредственный характер, заложено в самой человеческой природе, дает именно поэтому себя знать при всяких обстоятельствах и сказывается во всех странах и во все времена: вот отчего к нему, как к чему-то необходимо имеющемуся в каждом человеке, всюду с уверенностью апеллируют, и нигде оно не принадлежит к «чужим богам». Напротив, в ком его, по-видимому, нет, того называют бесчеловечным, равным образом и слово «человечность» часто употребляется как синоним сострадания.

Итак, первая степень действия этого подлинного и естественного морального импульса лишь *отрицательна*. Исконно мы все склонны к несправедливости и насилию, так как наши потребности, наши вожделения, наш гнев и ненависть являются в сознании непосредственно и потому имеют *jus primi occupantis\*\*\**; между тем причиняемые нашей несправедливостью и насилием чужие страдания достигают сознания лишь вторичным путем *представления* и только через опыт, стало быть, косвенно, поэтому Сенека и говорит: «Ad neminem ante bona mens venit quam mala»\*\*\*\* (Письма, 50). Таким образом, первая степень в действии сострадания — та, что оно оказывает препятствие причинению мною страданий другим вследствие присущих мне антиморальных потенций, кричит мне «стой!» и заслоняет другого как ограда, охраняющая его от обиды, какую он в противном случае претерпел бы от моего эгоизма или злобы. Таким путем из этой первой степени сострадания возникает правило «*neminem laede*», т. е. принцип *справедливости*, каковая добродетель исключительно здесь имеет свое истинное, чисто моральное, от всякой примеси свободное происхождение и

нигде еще иметь его не может, так как иначе ей пришлось бы опираться на эгоизм. Если моя душа восприимчива до этой степени к состраданию, то последнее удержит меня, где и когда я для достижения своих целей захотел бы воспользоваться в виде средства чужим страданием, — все равно, появится ли это страдание немедленно или потом, будет ли оно прямым или косвенным, через посредство промежуточных звеньев. Следовательно, я не посягну тогда ни на собственность, ни на личность другого, не причиню ему ни духовных, ни телесных страданий, т. е. не только воздержусь от всякого физического вреда для него, но точно так же не нанесу ему и нравственного огорчения, например каким-нибудь оскорблением, беспокойством, досадою или клеветой. То же самое сострадание удержит меня от того, чтобы удовлетворить свои похоти, разрушая у женских индивидов счастье всей их жизни, или соблазнять жену другого, или же морально и физически развращать юношей, склоняя их к педерастии. Вовсе, однако, не требуется, чтобы сострадание действительно возбуждалось в каждом отдельном случае (тогда оно часто являлось бы и слишком поздно); но из раз навсегда приобретенного знания о страдании, неизбежно причиняемом другим при всяком несправедливом поступке и усугубляемом от чувства пережитой несправедливости, т. е. чужого превосходства, в благородных душах возникает правило «*neminem laede*», а разумное обсуждение превращает его в раз навсегда принятую твердую позицию уважать права каждого, не позволять себе никакого на них посягательства, сохранять себя свободным от самоупрека в том, что служишь причиною чужих страданий, и потому не сваливать на других с помощью насилия или хитрости те житейские тяготы и страдания, какие при случае постигают каждою, а самому нести свою в них долю, не удваивая доли другого. Ибо хотя *принципы* и абстрактное познание вообще вовсе не являются первоисточником или первою основою моральности, тем не менее они неизбежны для морального образа жизни, это как бы вместилище, резервуар, в котором хранятся намерения, возникшие из источника всякой моральности, не во всякое мгновение действующего, — хранятся, чтобы в случае надобности явиться к услугам через отводные каналы. Таким образом, в области моральной дело обстоит одинаково, как и в физиологической, где, например, необходим желчный пузырь как резервуар для продукта печени, — то же и во многих других подобных случаях. Без твердо усвоенных *принципов* мы были бы отданы всецело во власть антиморальных импульсов, всякий раз когда они благодаря внешним впечатлениям доходили бы до степени аффектов. Твердость в сохранении и соблюдении принципов вопреки противодействующим им мотивам — это *самообладание*. Здесь заключается также причина, почему женщины, которые вследствие слабости своего разума гораздо менее мужчин способны понимать, поддерживать и брать в руководство всеобщие *принципы*, обычно уступают им в добродетели справедливости, т. е., значит, также и в честности и добросовестности; поэтому наиболее частыми их пороками являются несправедливость и притворство, а ложь — настоящая их стихия. Зато они превосходят мужчин в добродетели *человеколюбия*, ибо повод для нее по большей части *нагляден* и потому непосредственно обращается к состраданию, к которому женщины решительно более восприимчивы. Но для них истинным существованием обладает лишь наглядное, наличное, непосредственно реальное: познаваемое лишь с помощью. понятий отдаленное, отсутствующее, прошлое, будущее не вполне ими постигается; так что и здесь имеется компенсация:



справедливость — более мужская, человеколюбие — более женская добродетель. Мысль видеть женщин на судейском кресле возбуждает смех, но сестры милосердия даже лучше братьев милосердия. Но теперь *животное*, гак как оно совершенно лишено абстрактного или разумного познания, совсем не способно ни к каким намерениям, не говоря уже о принципах, не способно, стало быть, ни к какому *самообладанию*, а всецело находится во власти впечатления и аффекта. Поэтому-то оно не имеет никакой сознательной *моральности*, хотя виды обнаруживают большие различия в злобе и доброте характера, а в высших родах такая разни́ца заметна даже и между индивидуумами. Согласно сказанному, в отдельных поступках справедливого человека сострадание продолжает действовать только косвенно, через посредство принципов, и не столько *actu*, сколько *potentia*, вроде того как в статике большая *скорость*, которая достигнута большею длиною одного плеча весов и благодаря которой меньшая масса уравнивает большую, в состоянии покоя действует лишь *potentia* и тем не менее в такой же полной мере, как и *actu*. Однако при этом сострадание всегда остается наготове выступить и поэтому, если когда-либо в единичных случаях принятое нами правило справедливости начинает колебаться, то для поддержки его и для оживления справедливых намерений ни один мотив (оставляя в стороне эгоистические) не действует так сильно, как почерпнутый из самого первоисточника, из сострадания. Это справедливо не только, когда, например, дело идет об оскорблении личности, но также когда имеется в виду собственность, когда, например, кто-либо чувствует желание удержать найденную им ценную вещь; в этом случае — если исключить все противодействующие мотивы со стороны благоразумия и религии — ничто так легко не возвратит ею на путь справедливости, как представление о заботе, скорби и жалобах потерявшего. Чувством этой истины объясняется, что часто в газетной публикации с просьбой возвратить потерянные деньги соединяют уверение, что потерявший — человек бедный, слуга и г. п.

\* род (*лат.*). — *Ред.*

\*\* видовым отличием (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\* право первого захвата (*лат.*). — *Ред.*

\*\*\*\* «Никому благомыслие не досталось сразу же, — у всех дух был раньше захвачен злом»<sup>142</sup> (*лат.*) — *Ред.*

Эти соображения, надо надеяться, ясно показывают, что, как это ни странно с первого взгляда, во всяком случае и справедливость как подлинная, свободная добродетель имеет свое начало в сострадании. Если же тем не менее кому-нибудь эта почва показалась бы слишком скудной, чтобы только в ней могла корениться эта великая, действительно настоящая кардинальная добродетель, тот пусть вспомнит из прежнего изложения, в какой малой мере встречается среди людей подлинная, добровольная, бескорыстная и неприукрашенная справедливость: ведь последняя всегда является лишь в виде неожиданного исключения и к своему низшему сорту, справедливости, основанной на простом благоразумии и всюду громко о себе говорящей, относится по качеству и количеству как золото к меди. Последнего рода справедливость я назвал бы *dicaïosyne pandemos\**, первую же — *urania\*\**, так как ведь это она, по Гесиоду, оставляет в железный век землю, чтобы найти приют у небесных богов. Для этрго редкого и на земле всегда лишь

экзотического растения указанный корень достаточно крепок.

\* всенародная справедливость (*греч*)

\*\* небесная<sup>143</sup> (*греч*) — *Ред.*

Таким образом, *несправедливость* или *неправда* всегда состоит в нанесении *обиды* другому. Оттого понятие *несправедливости* положительно и предшествует понятию *права*, понятию *отрицательному* и обозначающему просто поступки, которые можно совершать, не обижая других, т. е. не причиняя *неправого*. Легко видеть, что к поступкам этим принадлежат также все действия, имеющие исключительно целью защитить себя от грозящей неправды. Ибо никакое участие к другому, никакое сострадание по отношению к нему не может налагать на меня обязательства терпеть от него обиды, т. е. подвергаться несправедливости. Что понятие *права отрицательно*, в противоположность *положительной несправедливости*, это можно видеть также по первому объяснению, какое дает этому понятию отец философской юриспруденции Гуго Греции в начале своего труда: «*lus hic nihil aliud, quam quod iustum est, significat idque negante magis sensu quam aiente, ut ius sit, quod iniustum non est*» (*De iure belli et pacis*», lib. I, cap. 1, § 3)\*. Отрицательность справедливости проявляется, вопреки видимости, даже в ее ходячем определении «отдавать каждому свое». Если это — свое, то его нет нужды отдавать ему; таким образом, это выражение означает «никого не лишать своего». Так как требование справедливости — чисто отрицательное, то исполнение его может быть осуществлено принуждением, ибо правилу *neminem laede* могут следовать все сообща. Принудительным учреждением для этого служит *государство*, единственная цель которого — ограждать отдельных лиц друг от друга, а целое — от внешних врагов. Некоторые немецкие философских дел мастера нашей продажной эпохи хотели бы превратить его в морально-педагогическое учреждение, причем проглядывает задняя иезуитская цель упразднить личную свободу и индивидуальное развитие отдельного человека, превратив его в простое колесо китайской государственной и религиозной машины. Но это тот самый путь, по которому во время оно пришли к инквизициям, аутодафе и религиозным войнам; слова Фридриха Великого: «В моей стране всякому должно быть предоставлено заботиться о своем спасении на свой собственный манер» — означали, что он совершенно от этого пути отказывается. Напротив, мы видим и теперь еще всюду (за более кажущимся, чем действительным исключением Северной Америки), что государство берет на себя заботу и о метафизических потребностях своих сочленов. Правительства как будто избрали своим принципом положение Квинта Курция: «*Nulla res efficacius multitudinem regit quam superstitio: alioquin impotens, saeva, mutabilis, ubi vana religione capta est, melius vatibus quam ducibus suis paret*»\*\*.

\* «Право здесь означает не что иное, как то, что справедливо, при этом преимущественно в отрицательном, а не в утвердительном смысле, так как право есть то, что не противоречит справедливости» («О праве войны и мира», кн 1, гл 1, § 3<sup>144</sup>) (*лат*) — *Ред*

\*\* «Ничто не управляет толпой с большим успехом, чем суеверие: вообще бессильная, жестокая и непостоянная, она, попав во власть лжерелигии, лучше

повинуется пророкам, чем своим правителям»<sup>145</sup> (лат.) — Ред.

Понятия «неправое» и «право» как равнозначные ущемлению и неущемлению — к последнему также относится защита от ущемления, — очевидно, не зависят ни от какого положительного законодательства и ему предшествуют: таким образом, существует чисто этическое право или право естественное и чистое, т. е. от всякого положительного установления независимое правоведение. Принципы их, правда, имеют эмпирическое происхождение, ибо возникают по поводу понятия *ущемления*; но сами по себе принципы эти опираются на чистый разум, подсказывающий такое априорное правило: *causa causae est causa effectus*\*. Это в данном случае означает, что причиной того, что я должен совершить для защиты себя от обиды другого, является он сам, а не я, так что я могу противиться всем посягательствам с его стороны, не причиняя ему тем несправедливости. Это как бы закон отражения в моральной сфере. Итак, из соединения эмпирического понятия ущемления с тем правилом, какое дает нам чистый рассудок, возникают основные понятия о неправом и праве, которые каждый понимает а priori и немедленно применяет по поводу опыта. Отрицающему это эмпирику можно указать, так как он считается исключительно с опытом, хотя бы только на дикарей, которые все вполне правильно, часто даже тонко и точно отличают неправое от права, что очень бросается в глаза при их меновой торговле и иных соглашениях с экипажами европейских кораблей при их визитах туда. Они дерзки и самоуверенны, когда правы, и, напротив, боязливы, когда право не на их стороне. При спорах они соглашались со справедливой компенсацией, несправедливые же приемы заставляют их браться за оружие. *Правоведение* — часть морали, устанавливающая поступки, от которых надлежит воздерживаться, если мы не желаем обижать других, т. е. совершать несправедливость. Мораль, стало быть, имеет при этом в виду *активную* сторону. Законодательство же берет эту главу морали, чтобы применить ее по отношению к *пассивной* стороне, т. е. наоборот, и рассматривает те же поступки как такие, которых никто не обязан терпеть, так как никто не должен подвергаться несправедливости. Против этих поступков государство и сооружает батарею законов как положительное право. Цель его та, чтобы никто не *терпел* несправедливости; цель же морального правоведения — чтобы никто не *совершал* несправедливости\*\*.

\* причина причины есть также причина ее следствия (лат.) — Ред.

\*\* Подробное учение о праве находится в «Мире как воля и представление», т. 1, § 62.

При всяком несправедливом поступке несправедливость по *качеству* остается той же, именно ущемлением другого, касается ли оно его личности, его свободы, его собственности, его чести. Но по *количеству* она может быть очень различной. Это различие в *размере несправедливости*, по-видимому, не исследовано еще моралистами в надлежащей степени, однако оно всюду признается в действительной жизни, так как ему соответствует размер порицания, с каким к данной несправедливости относятся. Равным образом обстоит дело со *справедливостью* поступков. Поясним это примером: кто, умирая с голоду, украдет хлеб, тот совершает несправедливость, — но как мала она в сравнении с несправедливостью богатого, который каким-нибудь способом отнимает у бедного

его последнее достояние! Богатый, платящий жалованье своему поденщику, поступает справедливо, — но как мала эта справедливость в сравнении с поступком бедного, который добровольно возвратит богатому найденный кошелек с золотом! Но мера этой столь значительной разницы в *количестве* справедливости и несправедливости (при постоянно одинаковом качестве) мера не прямая и абсолютная, как на масштабе, а косвенная и относительная, как у синусов и тангенсов. Я выставляю для нее такую формулу: величина несправедливости моего поступка равна величине зла, какое я им причиняю другому, разделенной на величину выгоды, какую я сам из него извлекаю; а величина справедливости моего поступка равна величине выгоды, какую доставит мне ущемление другого, разделенной на величину вреда, какой он при этом потерпит. Но сверх того существует еще *двойная несправедливость*, которая, специфически отличаясь от всякой простой, как бы последняя ни была велика, проявляется в том, что величина негодования беспристрастного свидетеля, всегда пропорциональная величине несправедливости, лишь при двойной достигает высшей степени: мы с отвращением относимся к ней как к чему-то возмутительному и вопиющему, как к злодеянию, к агос\*, при котором боги как бы закрывают свое лицо.

Эта *двойная несправедливость* имеет место, когда кто-либо прямо принял обязательство охранять другого в каком-либо определенном отношении, так что одно уже неисполнение этого обязательства было бы обидою другому, стало быть, несправедливостью; но человек еще к тому же сам посягает на этого другого, нанося ему ущерб именно в том, в чем он должен был бы его оберегать. Это бывает, например, когда нанятый телохранитель или провожатый становится убийцей, доверенный страж — вором, когда опекун присваивает себе собственность опекаемых, адвокат играет на руку противной стороне, судья идет на подкуп, спрошенный о совете умышленно рекомендует обратившемуся к нему что-нибудь пагубное: все это вместе мыслится в понятии *измены*, вызывающей всеобщее отвращение, почему и *Данте* помещает изменников в самой глубине адской пропасти, где пребывает сам сатана («Inferno», XI, 61—66)<sup>146</sup>.

\* кощунству (*греч.*). — *Ред.*

Так как мы затронули здесь понятие *обязательства*, то уместно будет установить столь часто применяемое в этике, как и в жизни, понятие *долга*, которому, однако, дают слишком широкое толкование. Мы нашли, что несправедливость всегда состоит в нанесении обиды другому, касается ли она его личности, его свободы, его собственности или его чести. Отсюда следует, по-видимому, что всякая несправедливость должна быть положительным посягательством, деянием. Но существуют поступки, само *несовершение* которых есть уже несправедливость; такие поступки называются *обязанностями*. Это — истинное философское определение понятия *долга*, которое, напротив, теряет всякую своеобразие и потому лишается смысла, если, как в прежней морали, мы будем называть *обязанностью* всякий похвальный образ действий, забывая, что то, что есть *долг*, должно быть также *повинностью*. *Долг*, *to deon*, *le devoir*, *duty* (долг, обязанность (*греч. фр., англ.*)) *есть*, следовательно, такой *поступок*, *простым несовершением которого мы ущемляем уже другого, т. е. причиняем ему несправедливость*. Очевидно, это возможно только при том условии, если человек



взял на себя данный поступок, т. е. именно *обязался* к нему. Поэтому все обязанности основаны на принятом обязательстве. Последнее есть обычно прямое, взаимное соглашение, как, например, между государем и народом, правительством и чиновниками, господином и слугою, адвокатом и клиентом, врачом и больным, вообще между всяким, кто принял на себя какого-либо рода труд, и его доверителем в самом широком смысле этого слова. Вот почему всякая обязанность дает какое-либо право, ибо никто не может обязываться без мотива, т. е. в данном случае без какой-либо выгоды для себя. Мне известно только одно обязательство, которое принимается *не* путем соглашения, а непосредственно самим поступком: здесь тот, перед кем его имеют, еще не был на свете, когда оно принималось, — я говорю об обязанности родителей по отношению к их детям. Кто производит на свет ребенка, тот *обязан* содержать его, пока он не будет способен жить самостоятельно, а если этого, как у слепого, калеки, кретина и т. п., *никогда* не будет, то и обязанность никогда не прекращается. Ибо одним уже неоказанием помощи, т. е. бездействием, человек нанес бы ущерб своему ребенку, даже обрек бы его на гибель. Моральная обязанность детей по отношению к родителям не имеет такого непосредственного и решительного характера. Она основана на том, что так как всякая обязанность дает право, то и родители должны получить свое со стороны детей; этим обуславливается у последних обязанность послушания, которая, однако, впоследствии тоже прекращается вместе с правом, откуда она возникла. Ее место заступает тогда благодарность за то, что родители сделали больше, нежели того требовала их строгая обязанность. Однако каким отвратительным, часто даже возмутительным пороком ни представляется неблагодарность, благодарность все-таки нельзя назвать *обязанностью*, так как ее отсутствие не есть ущемление другого, не есть, стало быть, *несправедливость*. В противном случае человек, делающий добро, должен был бы думать, что он заключает какую-то молчаливую сделку. Непосредственно из известного поступка возникающим обязательством можно было бы считать, пожалуй, возмещение за причиненный вред. Однако такое возмещение, как устранение последствий несправедливого поступка, есть просто стремление их загладить, нечто чистого отрицательное, основанное на том, что самый этот поступок не должен был бы иметь места. Замечу еще здесь, что правомерность — враг справедливости и часто грубо ее нарушает, так что не следует делать ей слишком больших уступок. Немец — друг правомерности, англичанин держится справедливости<sup>147</sup>. Закон мотивации действует с такой же строгостью, как и закон физической причинности, и связан поэтому с таким же неодолимым принуждением. Соответственно тому существует два пути к проявлению несправедливости: путь *насилия* и путь *хитрости*. Подобно тому как я могу убить другого, его ограбить или вынудить его повиновение с помощью насилия, точно так же я могу сделать все это и с помощью хитрости, подсовывая его интеллекту ложные мотивы, вследствие которых он должен сделать то, чего иначе он не сделал бы. Это достигается через *ложь*, незаконность которой основывается исключительно на том и может быть, следовательно, признана за ложь только потому, что она, ложь, — орудие хитрости, т. е. принуждения путем мотивации. Но это и бывает обычно. Ибо прежде всего сама моя ложь не может быть без мотива; а мотив этот, за самыми редкими исключениями, есть нечто несправедливое, именно — умысел направлять сообразно своим желаниям других, над которыми я не имею власти, т. е. вынуждать их с помощью мотивации. Умысел этот лежит в основе даже и

чисто пустозвонной лжи, так как прибегающий к ней стремится этим получить в глазах других большее значение, нежели какое ему принадлежит. Обязательность *обещания* и *договора* обусловлена тем, что в случае их неисполнения они являются торжественнейшей ложью, цель которой — применить к другим моральное принуждение здесь тем очевиднее, что прямо высказывается мотив лжи — то, что должна совершить другая сторона. Презрение, вызываемое обманом, происходит от того, что, прежде чем написать на человека, он обезоруживает его лицемерием. Свою вершину обман находит в *измене*, которая, принадлежа к категории *двойной несправедливости*, возбуждает в нас глубокое отвращение. Но, подобно тому как я без несправедливости, следовательно, с полным правом могу отражать насилие насилием, точно так же, если у меня нет силы или это кажется мне более удобным, я могу пользоваться для этого также и хитростью. Таким образом, в тех случаях, когда я имею право на насилие, я имею также право и на *ложь*: например, по отношению к грабителям и всякого рода неправомерным насильникам, которых я поэтому хитростью вовлекаю в ловушку. Вот почему вынужденное насилием обещание ни к чему не обязывает. Но *право на ложь* на деле идет еще далее: оно распространяется на всякий совершенно лишенный законного основания вопрос относительно моих личных или деловых обстоятельств, где, следовательно, мы имеем дело с излишним любопытством, причем мне может угрожать опасность не только от ответа на него, но уже и от простого его отклонения словами «этого я не скажу» как возбуждающими подозрение. Здесь ложь — необходимое орудие самообороны против незаконного любопытства, мотив которого большею частью недоброжелателен. Ибо, подобно тому как я имею право при предположении злого намерения со стороны других и вытекающей отсюда презумпции физического насилия заранее прибегать к физическому сопротивлению с опасностью для посягателя, а также, в качестве предохранительной меры, снабжать острыми гвоздями стены своего сада, спускать ночью у себя на дворе злых собак, даже, при случае, ставить капканы и самостреляющие приспособления, верные последствия которых вторгающийся ко мне должен приписать себе самому, — точно так же я имею право всячески скрывать то, знание чего откроет меня для чужих посягательств, и у меня есть также причина к этому, так как и здесь я должен признать очень легкую возможность злого умысла со стороны других и заранее принять меры против него. Вот почему Ариосто и говорит:

Quantunque il simular sia le piu volte  
Ripreso, e dia di mala mente indici.  
Si trova pure in molte cose e molte  
Avere fatti evident! benefici,  
E danni e biasmi e morti avere tolte  
Che non conversiam' sempre con gh amici,  
In questa assai piu oscura che serena  
Vita mortal, tutta d'mdividia plena.  
(«Orlando furioso», IV, I)

(Как большей частью ни порицается притворство и ни свидетельствует оно о злом умысле, тем не менее оно в очень многих случаях сделало явное добро, отклонив вред, позор и смерть, ибо мы не всегда говорим с друзьями в этой гораздо более мрачной, чем светлой, смертной жизни, преисполненной завистью.)

Я имею, таким образом, право без несправедливости заранее противопоставить хитрость даже только предполагаемому посягательству с помощью хитрости, и

оттого не обязан отвечать тому, кто незаконно старается проникнуть в мою частную жизнь; я не обязан также ответом «этого я не открою» указывать место, где содержится опасная для меня тайна, быть может, моему непрошеному собеседнику полезная, во всяком же случае дающая ему власть надо мною:

Scire volunt secreta domus, at que inde timeri. (Они хотят знать тайны семьи и тем быть страшными<sup>148</sup> (лат.). — Ред.)

Но при таких условиях я вправе отделаться от него ложью, с опасностью для него, в случае если из-за нее он впадет во вредное заблуждение. Ибо здесь ложь — единственное средство бороться с назойливым и подозрительным любопытством: я нахожусь поэтому в положении необходимой обороны. Правило «Ask me no questions, and I'll tell you no lies» («Не предлагай мне вопросов, и я не буду тебе лгать».) вполне тут уместно. Именно в соответствии с этим у англичан, для которых упрек во лжи есть самое тяжкое оскорбление и которые именно потому действительно менее лгут, чем другие народы, все незаконные вопросы касательно обстоятельств другого считаются невоспитанностью, обозначаемой выражением «to ask questions». Да, выставленным выше принципом действительно руководствуется всякий умный человек, даже если он отличается самой строгой честностью. Если, например, он едет из какого-нибудь отдаленного места, где получил деньги, и неизвестный путешественник, присоединившись к нему, начинает спрашивать, как обычно, сначала *куда*, затем *откуда*, а потом постепенно также, зачем он в это место ездил, то всякий ответит ложью, чтобы предотвратить опасность грабежа. Человек, встреченный в доме того, к чьей дочери он сватается, и спрошенный о причине его неожиданного там присутствия, без колебания даст, если он не потерял голову, ложный ответ. Итак, встречается очень много случаев, когда всякий разумный прибегает ко лжи без всяких угрызений совести. Только эга точка зрения устраняет резкое противоречие между моралью, которая преподается, и моралью, которая повседневно практикуется даже самыми честными и хорошими людьми. Однако при этом должно строго соблюдаться указанное ограничение случаями необходимой обороны, ибо иначе это учение было бы открыто для отвратительного злоупотребления: сама по себе ложь — очень опасное оружие. Но, подобно тому как, несмотря на спокойствие в стране, закон позволяет каждому носить и употреблять оружие именно в случае необходимой обороны, так и мораль допускает употребление лжи для того же самого случая, но в то же время именно *только* для негб. За исключением этого случая необходимой обороны против насилия или хитрости, всякая ложь — несправедливость, поэтому справедливость требует правдивости по отношению к каждому. Но против совершенно безусловной, не допускающей исключений и лежащей в сути вещей порочности лжи говорит уже то, что существуют случаи, когда лгать есть даже *обязанность*, особенно для врачей; равным образом то, что бывает *благородная* ложь, как, например, у маркиза Позы в «Дон Карлосе»<sup>149</sup>, в «Gerusalemme liberata», II, 22<sup>150</sup>, и вообще во всех тех случаях, когда кто-нибудь желает взять на себя вину другого; наконец, даже Иисус Христос однажды умышленно сказал неправду (Ин., 7, ст. 8)<sup>151</sup>. Сообразно тому Кампанелла в своих «Poesie filosofiche», madr. 9, прямо говорит: «Bello è il mentir, se a fare gran ben si trova»\*. Напротив, ходячее учение о необходимой лжи — это безобразная заплата на одежде жалкой морали. То, что, по примеру *Канта*, в иных компендиумах неправомочность лжи выводится из человеческой *способности к речи*, — это настолько плоско, ребячливо и нелепо, что может, с целью только над этим

посмеяться, прийти искушение броситься в объятия к дьяволу и вместе с *Талейраном*<sup>152</sup> сказать: «L'homme a refu la parole pour pouvoir cacher sa pensee»\*\*. Кантовское при всяком случае выставленное напоказ, безусловное и безграничное отвращение ко лжи основано или на аффектации, или на предрассудке: в той главе своего «Учения о добродетели», где говорится о лжи<sup>153</sup> он, правда, прилагает к ней все ругательные эпитеты, но он нигде не приводит никакого подлинного основания в пользу ее порочности, что, однако, было бы действенное. Декламировать легче, чем доказывать, морализировать легче, чем быть искренним. *Кант* сделал бы лучше, если бы обратил это свое особое рвение против *злорадства*: оно, а не ложь — действительно дьявольский порок. Ибо оно — прямая противоположность состраданию и есть не что иное, как бессильная жестокость, которая, не будучи способна сама производить страдания, с такой охотой наблюдаемые ею у других, благодарит случай, производящий их вместо нее. Если, по принципам рыцарской чести, упрек во лжи признается настолько тяжким, что его можно смыть, собственно, только кровью сделавшего его, то это зависит не от того, чтобы ложь была *несправедливой*, так как тогда таким же тяжким оскорблением должно было бы быть и обвинение в несправедливости, осуществленной путем насилия, чего, как известно, нет; но причина здесь та, что, по принципу рыцарской чести, право основывается собственно на насилии, и кто поэтому, чтобы совершить несправедливость, прибегает ко лжи, тот доказывает, что у него нет силы или нужного для ее применения мужества. Всякая ложь свидетельствует о страхе — вот что делает ее позорной.

\* «Прекрасна ложь, если она делает мною добра»

\*\* «Человек получил язык, чтобы иметь возможность скрывать свои мысли» (*фр.*). — *Ред.*

## § 18 ДОБРОДЕТЕЛЬ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ

Итак, справедливость — первая и самая существенная кардинальная добродетель. Ее признавали такой и философы древности, хотя они ставили рядом с ней три другие, неудачно выбранные добродетели<sup>154</sup>. Напротив, человеколюбие (*caritas*, *agape*\*) они еще не признавали за добродетель даже наиболее высоко поднявшийся в морали *Платон* доходит все-таки только до добровольной, бескорыстной справедливости. Практически и фактически человеколюбие, правда, существовало во все времена, но теоретически выражено и выставлено формально в качестве добродетели, притом величайшей из всех, распространено даже и на врагов было оно впервые христианством, в чем именно и заключается наивысшая заслуга последнего, хотя только относительно Европы, так как в Азии уже за тысячи лет раньше безграничная любовь к ближнему была предметом как учения и предписания, так и практики: ее неустанно проповедуют Веды и Дхарма-шастра, Итихасы и Пураны, а также учение Будды Шакья-Муни<sup>155</sup>. И если мы разберемся строже, то и у древних встретятся следы поощрения к человеколюбию, например у *Цицерона* в «*De finibus bonorum et malorum*», V, 23; даже у Пифагора, по Ямвлиху, в «*De vita Pythagorae*», гл. 33. Я должен теперь сделать философское выведение этой добродетели из моего принципа



\* любовь (лат., греч.) — Ред.

Вторая степень, в какой через фактически доказанный выше, хотя в своем источнике таинственный процесс *сострадания* чужое страдание само по себе и как таковое непосредственно становится моим мотивом, ясно отличается от первой *положительным характером* возникающих из нее поступков, здесь сострадание не только удерживает меня от ущемления другого, но даже побуждает меня помогать ему. Теперь в зависимости от того, насколько, с одной стороны, живо и глубоко чувствуется это непосредственное участие, а с другой — насколько чужая беда велика и настоятельна, этот чисто моральный мотив побудит меня к большей или меньшей жертве ради нужды или горя других — жертве, которая может состоять в напряжении моих телесных или духовных сил на их пользу, в моей собственности, в моем здоровье, свободе, даже в моей жизни. Здесь, следовательно, в непосредственном участии, ни на какую аргументацию не опирающемся и в ней не нуждающемся, лежит единственно истинный источник человеколюбия, *caritas*, *agape*, т. е. той добродетели, принцип которой «*Omnes, quantum potes, juva*»\* и из которой получается все, что этика предписывает под именем обязанностей добродетели, обязанностей любви, несовершенных обязанностей. Это вполне непосредственное, даже как бы инстинктивное участие в чужом страдании, т. е. сострадание, есть единственный источник таких поступков, если они должны *иметь моральную ценность*, т. е. быть чистыми от всяких эгоистических мотивов и именно поэтому пробуждать в нас самих то внутреннее удовлетворение, которое называют доброй, удовлетворенной, одобряющей совестью; они должны также возбуждать и в зрителе своеобразное сочувствие, уважение, удивление и даже смиренную мысль о собственном несовершенстве — мысль, которая есть неоспоримый факт. Если же добрый поступок обусловлен каким-нибудь другим мотивом, то он не может быть никаким иным, кроме как эгоистичным, разве только он идет еще далее и имеет даже злобный характер. Ибо соответственно установленным выше первопружинам всех поступков, именно эгоизму, злобе и состраданию, *мотивы*, какие могут вообще руководить людьми, можно подвести под три вполне общих и высших класса: 1) собственное благо; 2) чужое зло, 3) чужое благо. Если теперь мотив какого-либо доброго действия не принадлежит к *третьему* классу, то он непременно должен относиться к *первому* или *второму*. *Последнее* действительно иногда бывает, когда, например, я делаю добро одному, чтобы уязвить другого, которому я его не делаю, и дать ему еще сильнее почувствовать его страдание, или также чтобы посрамить третьего, который добра ему не делает, или, наконец, чтобы тем унижить того, кому я это добро делаю. *Первое* же встречается гораздо чаще, именно коль скоро я при добром деянии хотя бы самым отдаленным образом и самым окольным путем имею в виду *свое собственное благо*, следовательно — когда мною руководит расчет на награду в этом или в ином мире или желание приобрести высокий почет и славу благородного сердца, или соображение, что тот, кому я помогаю сегодня, некогда может в свой черед помочь мне или иным образом быть мне полезным и пригодным; наконец, также если меня побуждает мысль, что должен поддерживаться принцип благородства или благотворительности, так как ведь и мне он когда-нибудь может сослужить службу, — словом, коль скоро моя цель — какая-нибудь иная, а не всецело только чисто *объективная*, желание помочь другому, вырвать его из его беды и стесненных обстоятельств, освободить его от

его страдания; и ничего сверх этого и наряду с этим! Только тогда и исключительно только тогда я действительно проявил человеколюбие, *caritas*, *agape*, проповедь которой составляет великую отличительную заслугу христианства. Но как раз те предписания, какие Евангелие присоединяет к своей заповеди любви: «*Me gnoto e aristera soy ti poici e dexia soy*»\*\* — и тому подобные основаны на сознании того, что здесь мною. выведено, именно, что если моему поступку надлежит иметь моральную ценность, то моим мотивом должно служить исключительно только чужое горе — никакое другое соображение. Совершенно верно там же (Матф., 6, 2) говорится, что те, кто дает напоказ, имеют в этом свою награду<sup>156</sup>. Но Веды и здесь дают нам как бы высшую санкцию, неоднократно уверяя, что кто желает какой-либо награды за свои дела, тот еще находится на пути мрака и не готов для искупления. Если бы кто-нибудь, подавая милостыню, спросил меня, что он от этого имеет, то я по совести ответил бы: «То, что в такой же мере облегчилась участь этого бедняка; помимо же этого, абсолютно ничего. Если же этого тебе не нужно и это, собственно, тебя не интересует, то ты, собственно, хотел не подать милостыню, а заключить торг: в таком случае ты обманулся в расчетах. Если же для тебя важно, чтобы меньше страдал тот, кого гнетет нужда, то ты именно достиг своей цели, достиг этого тем, что он менее страдает, и ясно видишь, насколько твой дар вознагражден».

Но каким же образом возможно, что страдание, которое не *мое*, не *меня* постигает, тем не менее столь же непосредственно, как в иных случаях лишь мое собственное, становится для меня мотивом, побуждает меня действовать? Как сказано, это возможно лишь благодаря тому, что я, хотя оно дано мне лишь как внешнее, только посредством внешней интуиции или извещения, тем не менее его *соощущаю*, *чувствую* его как *свое* и все-таки не *в себе*, а *в другом*, так что происходит то, что выражено уже *Кальдероном*:

... que entre el ver Padecer y el padecer Ninguna distancia habia.

(«Между зрелищем страдания и страданием нет разницы»<sup>157</sup>.)

(«No siempre el peor es cierto»; Jornada II, s. 22\*\*\*.)

\* «Помогай всем, насколько можешь» (*лат*) — *Ред.*

\*\* «Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая»<sup>158</sup> (*греч.*). — *Ред.*

\*\*\* «Не всегда верь худшему»; хориада II (*исп.*). — *Ред.*

Но это предполагает, что я до известной степени отождествился с другим, и, следовательно, упразднилась на мгновение граница между «я» и «не-я»: тогда только обстоятельства другого, его нужда, его горе, его страдания становятся непосредственно моими; тогда я не рассматриваю его уже, как, однако, представляет его эмпирическое созерцание, за нечто мне чуждое, для меня безразличное, от меня совершенно отличное, а вместе страдаю *в нем*, несмотря на то, что мои нервы не заключены в его коже. Таким лишь образом *его* горе, *его* нужда могут стать мотивом *для меня*; в противном случае им могут быть исключительно мои собственные горе и нужда. *Процесс этот*, повторяю, *мистичен*, ибо он есть нечто такое, в чем разум не может дать непосредственного отчета и основания чего нельзя отыскать путем опыта. И тем не менее он совершается повседневно. Всякий часто переживал его на себе самом, ему не остался чужд даже человек с самым черствым сердцем и самый себялюбивый. Он ежедневно происходит на наших глазах в частностях, в мелочах

— всюду, где по непосредственному побуждению, не долго думая, человек помогает и спешит на выручку другому, даже иной раз очевиднейшей опасности подвергает свою жизнь за того, кого он впервые видит, не принимая при этом в расчет ничего иного, кроме того именно, что он видит большую нужду и опасность другого. Он, этот процесс, совершается в большом масштабе, когда после долгого обсуждения и трудных дебатов великодушная британская нация жертвует 20 миллионов фунтов стерлингов, чтобы выкупить в своих колониях свободу рабам-неграм, — при ликующем одобрении всего света. Кто отказался бы видеть в сострадании импульс к этому прекрасному поступку высокого стиля, чтобы приписать его христианству, пусть вспомнит, что во всем Новом завете не сказано ни одного слова против рабства, хотя оно тогда и имело всеобщее распространение; напротив, еще в 1860 г., (Видимо опечатка. Может, 1760. Трактат издан в 1840 году, а 1860 год, год смерти Шапенгауэра.) в Северо-Американских штатах, при дебатах относительно рабства, кто-то сослался на то, что Авраам и Иаков тоже имели рабов.

Каковы же в каждом отдельном случае практические результаты этого таинственного внутреннего процесса, это пусть этика расчленяет в главах и параграфах относительно обязанностей добродетели, или обязанностей любви, или несовершенных обязанностей, или под каким-нибудь другим названием. Корень, основа всего этого здесь изложена; из нее возникает принцип «*omnes, quantum poles, juva*», а из него совсем легко вывести здесь все остальное, подобно тому как из первой половины моего принципа, г. е. из «*neminen laede*», выводятся все обязанности справедливости. Этика — поистине самая легкая из всех наук; да ничего другого и нельзя ожидать, так как на каждом лежит обязанность самому ее построить, самому для любого данного случая вывести правило из верховного основоположения, коренящегося в его сердце; ведь немногие имеют досуг и терпение изучать этику в готовой конструкции. Из справедливости и человеколюбия вытекают все добродетели, так что они являются кардинальными добродетелями, с выведением которых закладывается краеугольный камень этики. Справедливость — все этическое содержание Ветхого завета, а человеколюбие — Нового: это та *caïne entole*\* (Ин., 13, 34)<sup>159</sup>, в которой, по Павлу (Рим., 13, 8 — 10), содержатся все христианские добродетели<sup>160</sup>.

\* новая заповедь (*греч.*). — *Ред.*

## § 19 ПОДТВЕРЖДЕНИЕ В ПОЛЬЗУ ДАННОЙ ОСНОВЫ МОРАЛИ

Высказанная здесь истина, что сострадание, будучи единственным неэгоистичным, есть в то же время и единственный истинно моральный импульс, странным, даже почти непонятным образом парадоксальна. Я попытаюсь поэтому примирить ее с убеждениями читателя тем, что укажу для нее подтверждения в опыте и в свидетельствах всеобщего человеческого чувства.

1) С этой целью я возьму прежде всего в качестве примера произвольно выдуманный случай, который в этом исследовании может иметь значение как

experimentum crucis\*. Но чтобы не облегчать себе задачи, я беру не случай человеколюбия, а правонарушение, притом самое сильное. Представим себе двух молодых людей, Кая и Тита, которые оба страстно влюблены, однако каждый в другую девушку; у каждого поперек дороги стоит соперник, пользующийся преимуществами благодаря внешним условиям. Оба решили лишить жизни своих соперников, каждый своего, и оба вполне гарантированы от всякого разоблачения, даже от всякого подозрения. Но когда каждый с своей стороны приступает к ближайшему подготовлению убийства, оба после борьбы с собою отказываются от него. Относительно причин этого отказа от своего решения они должны дать нам чистосердечный и ясный отчет. Теперь пусть отчет, даваемый Каем, будет всецело предоставлен на выбор читателю. Кая могли, положим, удержать религиозные мотивы, Божья воля, будущее возмездие, страшный суд и т. п.

\* эксперимент креста, решающий опыт<sup>161</sup> (лат.) — Ред.

Или же он говорит: «Я подумал о том, что максима моего поведения в данном случае не могла бы служить имеющим всеобщее значение правилом для всех возможных разумных существ, так как ведь я поступил бы с своим соперником исключительно как со средством, не видя в нем в то же время цели». Или он скажет вместе с Фихте: «Всякая человеческая жизнь есть средство для реализации нравственного закона, поэтому я обнаружу равнодушие к реализации нравственного закона, если уничтожу существо, которое предназначено для содействия этой реализации» («Sittenlehre», с. 373). (От этого сомнения, мимоходом говоря, он мог бы отделаться тем, что ведь, обладая своей возлюбленной, он имел основания надеяться скоро произвести новое орудие нравственного закона.) Или он говорит, по *Волластону*<sup>162</sup>: «Меня удержала мысль, что этот поступок был бы выражением неверного тезиса». Или он говорит, по *Хатчесону*: «Меня побудило отказаться от этого моральное чувство, ощущения которого, как и всякого другого чувства, не допускают дальнейшего объяснения». Или он говорит, по *Адаму Смиту*: «Я предвидел, что мой поступок совсем не возбудил бы симпатии ко мне в его зрителях». Или, по *Христиану Вольфу*: «Я признал, что этим я бы противодействовал моему собственному совершенствованию и в то же время не содействовал чужому». Или он говорит, по *Спинозе*: «Homini nihil utilius homine: ergo hominem interimere nolui»\*. Словом, пусть он скажет что угодно. *Тит* же, объяснения которого я беру на себя, — тот говорит: «Когда дело дошло до подготовки и я поэтому на мгновение должен был заняться не своею страстью, а этим соперником, тогда впервые мне вполне ясно представилось, что, собственно, теперь с ним должно произойти. И вот, мною овладело сострадание и сожаление, и мне стало жаль его, — я не мог победить этого чувства, я не в состоянии был совершить такого поступка». Теперь спрошу я всякого честного и беспристрастного читателя: кто из двух более хороший человек? Кому из двух он охотнее согласился бы вручить свою собственную судьбу? Кого из них удержал более чистый мотив? Где поэтому лежит фундамент морали?

\* «Для человека нет ничего полезнее человека, поэтому я не хотел бы убивать человека»<sup>163</sup> (лат.). — Ред.



2) Ничто так не возмущает нас в глубочайшей основе нашего морального чувства, как жестокость. Мы можем простить всякое другое преступление, только не жестокость. Причина этого — та, что жестокость — прямая противоположность состраданию. Когда мы получаем известие о каком-нибудь очень жестоком поступке, как, например, только что сообщенное в газетах о матери, которая умертвила своего пятилетнего мальчика тем, что влила ему в глотку кипящее масло, а своего младшего ребенка тем, что закопала его живым, или пришедшее на днях из Алжира известие о том, что после случайной ссоры и борьбы между испанцем и алжирцем последний, как более сильный, начисто вырвал у первого всю нижнюю челюсть и, оставив его в живых, унес ее как трофей, — тогда нас охватывает ужас, и мы восклицаем: «Как можно делать что-либо подобное?» Каков смысл этого вопроса? Быть может, тот: как можно так мало бояться кар будущей жизни? Едва ли. Или тот: как можно поступать по принципу, столь явно непригодному для того, чтобы стать всеобщим законом для всех разумных существ? Конечно нет. Или: как можно в такой мере пренебрегать своим собственным и чужим совершенством? Тоже, конечно, нет. Смысл этого вопроса, несомненно, лишь таков: как можно быть таким совершенно лишенным сострадания человеком? Таким образом, именно крайнее отсутствие сострадания накладывает на деяние печать глубочайшего нравственного порока и гнусности. Следовательно, подлинный моральный импульс — в сострадании.

3) Вообще указанная мною основа морали и пружина моральности — единственная, которая может похвалиться реальным, даже широко распространенным действием. Ибо о прочих моральных принципах философов этого, конечно, никто утверждать не станет: они состоят из абстрактных, частью даже хитроумных положений, лишенных иного фундамента, кроме искусственной комбинации понятий, так что их применение к действительному поведению часто даже имело бы смешную сторону. Доброе дело, совершенное просто на основании кантовского морального принципа, было бы, в сущности, продуктом философского педантизма или же сводилось бы к самообману, так как разум действующего лица представлял бы как результат категорического императива и ни на что не опирающегося понятия долга такое действие, для которого были иные, быть может, более благородные импульсы. Но доказать решительную действенность религиозных моральных принципов, не только философских, рассчитанных на одну теорию, но даже и составленных всецело для практического употребления, можно лишь в редких случаях. Это мы видим прежде всего в том, что, несмотря на большую разницу существующих на земле религий, степень моральности или, скорее, имморальности отнюдь не обнаруживает соответственной тому разницы, а в сущности, приблизительно всюду та же. Не надо только смешивать с моральностью и имморальностью грубость и утонченность. Религии греков свойственна была крайне незначительная, почти лишь присягой ограничивающаяся моральная тенденция, у них не было никаких догматических учений и никакой публично проповедуемой морали; а мы не видим, чтобы от этого греки, если брать в расчет все, были в моральном отношении хуже, нежели люди христианских веков. Мораль христианства — гораздо более высокого порядка, чем у прочих религий, когда-либо появлявшихся в Европе; но кто на этом основании стал бы думать, что в такой же степени улучшилась европейская моральность и что в настоящее время она превосходит по крайней мере все существующие, того можно было бы скоро убедить в том, что

среди магометан, гебров<sup>164</sup>, индусов и буддистов честность, верность, терпимость, мягкосердечие, благотворительность, благородство и самоотверженность встречаются по крайней мере столь же часто, как и среди христианских народов; мало того, сравнение оказалось бы скорее даже не в пользу христианства, если принять во внимание длинный список сопровождавших его бесчеловечных жестокостей в многочисленных религиозных войнах, непростительных крестовых походах, в истреблении значительной доли коренных обитателей Америки и заселении этой части света пригнанными из Африки рабами-неграми, без права, без намека на право, вырванными из своих семей, своего отечества, своей части света и обреченными на бесконечную каторжную работу\*; в неустанных преследованиях еретиков и вопиющих инквизиционных трибуналах, в Варфоломеевской ночи, в казни 18 000 нидерландцев Альбою и т. д. и т. д. Вообще же если превосходную мораль, какую проповедует христианская и в большей или меньшей степени всякая религия, сравнить с практикой их последователей и представить себе, куда бы последняя зашла, если бы преступления не сдерживались светскою властью, и чего даже мы могли бы опасаться, если бы все законы были отменены хотя бы только на один день, то придется сознаться, что действие всех религий на моральность, собственно, очень ничтожно. В этом, разумеется, повинна слабость веры. Теоретически и пока дело ограничивается благочестивыми размышлениями, всякий считает свою веру твердой. Но дело — жесткий пробный камень для всех наших убеждений: когда приходится действовать и вера должна доказать себя большой самоотверженностью и тяжкими жертвами, тогда обнаруживается ее слабость. Если кто-нибудь серьезно замыслил преступление, то он перешел уже грань подлинной чистой моральности: первое, что его затем сдерживает, всегда бывает мысль об юстиции и полиции. Если он от нее отделался, надеясь от них ускользнуть, то вторая преграда, какая перед ним возникает, — это забота о своей чести. Если же он обошел и эту преграду, то можно очень многим побиться об заклад против того, что после преодоления этих двух могущественных препятствий еще какой-нибудь религиозный догмат будет теперь иметь над ним достаточно власти, чтобы удержать его от задуманного поступка. Ибо кого не устрашают близкие и несомненные опасности, для того едва ли будут служить уздой отдаленные и основанные просто на вере. Сверх того, против всякого исключительно только религиозными убеждениями обусловленного доброго поступка можно еще возразить, что он не был бескорыстен, а совершен с мыслью о награде и наказании, стало быть — не имеет никакой чисто моральной ценности. Яркое выраженное понимание этого мы находим в одном письме знаменитого великого герцога Карла Августа Веймарского, где говорится: «Барон *Вейхерс* нашел даже, Что негодным малым должен быть тот, кто добр благодаря религии, а не имеет такой склонности от природы. *In vino veritas*\*\* (Письма к И. Г. Мерку, 229). Возьмем теперь, напротив, выставленный мною моральный импульс. Кто решится хоть на минуту оспаривать, что он во все времена, у всех народов, во всех положениях жизни, даже при господстве беззакония, даже среди ужасов революций и войн, как в большом, так и в малом, каждый день и каждый час проявляет решительное и поистине чудесное действие, ежедневно предотвращает много несправедливостей, вызывает к жизни массу добрых дел без всякой надежды на награду и часто совсем неожиданно, и что, где действовал он и только один он, мы все с умилением и уважением безусловно признаем за поступком подлинную

моральную ценность?

\*Еще теперь, по Бакстону (*Buxton. The African slavetrade. 1839*), их число ежегодно увеличивается приблизительно 150 000 новыми африканцами, при захвате и перевозке которых ужасною смертью погибает еще свыше 20 000.

\*\* Истина в вине (*лат.*). — *Ред.*

4) Ибо безграничное сострадание ко всем живым существам — это наиболее прочное и надежное ручательство за нравственно добропорядочное поведение, и оно не нуждается ни в какой казуистике. Кто им полон, тот наверняка никого не обидит, не нанесет никому ущерба, никому не причинит горя, напротив, со всяким будет считаться, всякому прощать, всякому, насколько в его силах, помогать, и все его действия будут носить печать справедливости и человеколюбия. Наоборот, если мы попытаемся сказать: «Это человек добродетельный, но он не знает сострадания», или: «Это несправедливый и злой человек, однако он очень сострадателен», — то в этих словах почувствуется противоречие. Вкусы различны, но, по мне, я не знаю более прекрасной молитвы, чем та, какой кончаются древнеиндийские пьесы (как в прежние времена английские кончались молитвой за короля). Она гласит: «Да будут все живые существа свободны от страданий».

5) И из отдельных фактов можно видеть, что истинно моральный основной импульс есть сострадание. Например, такой же несправедливостью будет путем безопасных легальных уловок отнять сотню талеров у богатого, как и у бедного; но упреки совести и порицание беспристрастных свидетелей во втором случае окажутся гораздо более громкими и сильными; поэтому уже и Аристотель говорит: «*Deinoteron de esti ton atychoynta, e ton eytychoynta, adicein*»\* («*Problemata*», 29, 2). Еще же слабее, чем в первом случае, будут эти упреки, если мы поживились таким образом за счет казны, ибо последняя не может быть предметом сострадания. Ясно, что материал для собственного и чужого порицания дает не прямо само правонарушение, а прежде всего причиненное через него страдание другим. Простое правонарушение, такое, например, как выше, по отношению к казне, правда, тоже возбудит неодобрение совести и других, но лишь поскольку им затронут принцип уважения ко *всякому* праву, делающий истинно честного человека: значит, косвенно и в меньшей степени. Однако если это была *вверенная* нам казна, то дело принимает совершенно иной вид, так как тут выступает на сцену установленное выше понятие *двойной несправедливости*, с его специфическими особенностями. На разъясненном здесь зиждется то, что самый тяжкий упрек, какой всюду делается алчным лихоимцам и легальным плутам, заключается в том, что они присвоили себе имущество вдов и сирот, именно потому что последние, как совершенно беззащитные, еще больше других должны были бы возбуждать сострадание. Таким образом, именно полное отсутствие сострадания налагает на людей пятно бесчестности.

\* «Позорнее причинить несправедливость несчастному, нежели счастливому»<sup>165</sup> (*греч.*). — *Ред.*

6) Еще очевиднее, чем в случае справедливости, сострадание лежит в основе человеколюбия. Никто не получит от других доказательства подлинного человеколюбия, пока его дела во всех отношениях хороши. Счастливый, правда,

может во многих случаях испытать на себе благожелательство своих родных и друзей, но проявления того чистого, бескорыстного, объективного участия к чужому положению и судьбе, которое есть результат человеколюбия, выпадают на долю того, кого постигнет то или иное страдание. Ибо счастливому *как таковому* мы не сочувствуем; напротив, он *как таковой* остается чужд нашему сердцу: *habeat sibi sua*\*. Даже если ему дано много перед другими, он легко возбудит зависть, угрожающую, при его возможном падении с высоты счастья, превратиться в злорадство. Однако по большей части угроза эта остается без исполнения и дело не доходит до софокловского *gelosi d'echthroï*\*\* . Ибо коль скоро счастливый падает, в сердцах остальных происходит великий переворот, поучительный для нашего вопроса. Именно теперь прежде всего обнаруживается, какого рода было то участие, какое принимали в нем друзья его счастья: «*Diffugiunt cadis cum faece siccatis amici*»\*\*\*. Но, с другой стороны, то, чего он боялся больше, нежели самого несчастья, и мысль о чем была ему нестерпима, именно ликование завистников его счастья и издевающийся смех злорадства, в большинстве случаев отсутствует: зависть улеглась, она исчезла вместе со своей причиной, и заменяющее ее теперь сострадание порождает человеколюбие. Завистники и враги счастливому часто при его падении превращались в щадящих, утешающих и помогающих друзей. Кто, по крайней мере в более слабых степенях, не испытал чего-либо подобного на себе самом и, постигнутый каким-либо несчастьем, не видел, что те, кто дотоле относился к нему с величайшей холодностью, даже недоброжелательством, подходили теперь к нему с непритворным участием? Ибо несчастье есть условие сострадания, а сострадание источник человеколюбия. К этому соображению близко наблюдение, что наш гнев, даже если он справедлив, ни от чего так скоро не успокаивается, как от сказанных по отношению к его предмету слов: «Это — несчастный». Ибо что для огня дождь, то для гнева сострадание. На этом основании тому, кто не хотел бы иметь причин для раскаяния, я советую, чтобы, когда он, охваченный гневом против кого-нибудь другого, замышляет причинить ему большое страдание, живо представил себе, что оно уже им причинено, посмотрел теперь, как тот борется со своими нравственными или физическими страданиями или нуждою и горем, и сказал себе: «Это — мое дело». Если что-нибудь вообще может укротить его гнев, то именно это. Ибо сострадание — настоящее противоядие для гнева, и такой уловкой по отношению к себе самим мы, пока еще есть время, предвосхищаем

*la pitie, dont la voix,*

*Alors qu'on est venge, fait entendre ses lous.*

*(Voltaire. Semiramis, acte 5, scene 6\*\*\*\*)*

Вообще наше враждебное настроение против других ничем так легко не устраняется, как если мы станем на точку зрения, с которой они получают право на наше сострадание. Даже то обстоятельство, что обыкновенно родители всего больше любят болезненного ребенка, объясняется тем, что он постоянно продолжает возбуждать сострадание.

\* пусть каждый владеет своим {лат.}. — Ред.

\*\* враги же смеются<sup>166</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\* «Разбегаются друзья, когда иссякнут кувшины»<sup>167</sup> (лат.). — Ред.

\*\*\*\* Сострадание, голос которого Диктует свои законы, когда месть совершена.



(Вольтер. Семирамида, акт 5, сц. 6) (фр.). — Ред.

7) Указанный мною моральный импульс удостоверяет свою подлинность, далее, тем, что он берет под свою защиту также *животных*, о которых так непростительно плохо позаботились другие европейские системы морали. Пресловутое бесправие животных, ложное мнение, что наше поведение по отношению к ним лишено морального значения или, как говорится на языке этой морали, что по отношению к животным нет обязанностей, есть просто возмутительная грубость и варварство Запада, источник которых лежит в иудействе. В философии оно основано на принимаемом вопреки всякой очевидности полном различии между человеком и животным — различии, которое, как известно, всего решительнее и ярче выражено было *Декартом* как необходимое следствие из его заблуждений. Именно когда картезианско-лейбнице-вольфовская философия строила из абстрактных понятий рациональную психологию и конструировала из них бессмертную *anima rationalis\**, тогда естественные права животного мира явно выступили против этой исключительной привилегии и патента на бессмертие, выданных человеческому роду, и природа, как во всех подобных случаях, подняла свой молчаливый протест. Тогда обеспокоенным в своей интеллектуальной совести философам пришлось искать для рациональной психологии опору в психологии эмпирической, и потому они старались установить огромную пропасть, неизмеримое расстояние между человеком и животным, чтобы вопреки всякой очевидности выставить их в корне различными. Над такими стремлениями смеется уже *Буало*:

Les animaux ont-ils des universités?

Voit-on fleurir chez eux des quatre facultés?\*

\* разумную душу (лат.) — Ред.

\*\* Разве у животных есть университеты?

Разве у них процветают четыре факультета? (фр.). — Ред.

Таким путем в конце концов животные должны были даже без различия слиться с внешним миром и утратить всякое сознание себя самих, всякое «я»! Против таких нелепых утверждений можно лишь в каждом животном, даже самом маленьком и последнем, указать присущий ему безграничный эгоизм, достаточно свидетельствующий, насколько животные сознают свое «я» в противоположность миру или «не-я». Если бы такой картезианец очутился в когтях у тигра, он самым ясным образом понял бы, какое резкое различие тот полагает между своим «я» и «не-я». В соответствии с такой софистикой философов мы находим в обыденной сфере ту особенность иных языков, особенно немецкого, что они для еды, питья, беременности, родов, смерти и трупа животных имеют совершенно особые слова, чтобы не приходилось употреблять те, какими обозначаются эти акты у человека, и таким способом разница слов прикрывала полное тождество вещей. Так как древние языки не знают подобной двойственности выражений, а откровенно отмечают ту же вещь тем же словом, то эта жалкая уловка, несомненно, есть дело европейских попов, которые в своем невежестве не считают никаких средств достаточными при отрицании и поношении вечной сущности, живущей во всех животных: этим они положили начало обычной в Европе грубости и жестокости по отношению к животным, на которую житель Верхней Азии может взирать

лишь со справедливым отвращением. В английском языке мы не встречаемся с этой недостойной уловкой, без сомнения, потому, что саксы при завоевании Англии еще не были христианами. Напротив, аналогию мы находим в той особенности, что по-английски все животные — среднего рода и потому представлены местоимением «it» («оно»), совсем как неодушевленные предметы: это, особенно по отношению к приматам, каковы собаки, обезьяны и т. д., производит прямо-таки возмутительное впечатление и есть явно поповский прием, чтобы низвести животных до вещей. Древние египтяне, вся жизнь которых была посвящена религиозным целям, в одних и тех же могилах помещали мумии людей и мумии ибисов, крокодилов и т. д.; а в Европе это ужас и преступление, если верную собаку погребают рядом с могилой ее господина, на которой она иногда ждала своей собственной смерти из верности и привязанности, каких не встречается среди людей. К признанию тождества существенного в явлении животного и в явлении человека ничто не ведет решительнее, чем занятие зоологией и анатомией: что же поэтому надлежит сказать, если в настоящее время (1839) один ханжествующий зоотом<sup>168</sup> дерзает говорить об абсолютной и радикальной разнице между человеком и животным и заходит при этом настолько далеко, что порицает и поносит честных зоологов, которые, далекие от всякого поповства, прислужничества и тартюфства, делают свое дело, опираясь на природу и истину?

Поистине надо быть слепым на все чувства или совершенно захлороформированным *foetore ludaico\**, чтобы не признать, что существенное и главное в животном и человеке одно и то же и что разница между ними заключается не в первичном, в принципе, в первоначале, во внутренней сущности, в ядре обоих явлений, которое как в том, так и в другом есть *воля* индивидуума, а исключительно во вторичном, в интеллекте, в степени познавательной силы, которая у человека от присоединившейся способности к *абстрактному* познанию, называемой *разумом*, несравненно выше, однако, как можно доказать, лишь благодаря большему мозговому развитию, стало быть, соматической разнице одной-единственной части, мозга, и главным образом по его количеству. Напротив, однородности между животным и человеком, как психической, так и соматической, без всякого сравнения больше. Такому западному, иудаизированному хулителю животных и идолопоклоннику разума надо напомнить, что как он был вскормлен *своей* матерью, точно так же собака — *своей*. Выше я уже упомянул, что даже *Кант* впал в это заблуждение современников и соотечественников. Что мораль христианства не касается животных, это ее недостаток, в котором лучше сознаться, чем его увековечивать, и по поводу которого приходится тем более удивляться, что мораль эта в остальном являет величайшее сходство с моралью брахманизма и буддизма, только с меньшей силой выражена и не доведена до крайностей; поэтому едва ли можно сомневаться в том, что она, как и идея о божестве, ставшем человеком (аватар<sup>169</sup>), исходит из Индии и, быть может, пришла в Иудею из Египта, — так что в этом случае христианство будет отблеском индийского первосвета от развалин Египта — отблеском, который, однако, к сожалению, упал на иудейскую почву. Подходящим *символом* только что упомянутого недостатка в христианской морали, при ее в иных отношениях большом согласии с индийской, можно было бы принять то обстоятельство, что Иоанн Креститель выступает совершенно в роли индийского саньяси<sup>170</sup>, но при этом... облеченный в звериную шкуру! —

что, как известно, внушило бы ужас всякому индусу: ведь даже Королевское общество в Калькутте получило свой экземпляр Вед лишь под условием не переплетать его, на европейский лад, в кожу, так что он сохраняется в библиотеке общества в шелковом переплете. Подобный же характерный контраст являет евангельская история об улове Петра, получившего такое чудесное благословение от Спасителя, что лодки чуть не тонут от переполнения рыбою (Лк., 5), с рассказом о посвященном в египетскую мудрость Пифагоре, который откупает у рыбаков их улов, когда сеть находилась еще под водою, чтобы затем возвратить свободу всем пойманным рыбам (*Apuleius. De magia*, с. 36. Вир.). Сострадание к животным стоит в такой тесной связи с добротою характера, что можно смело утверждать: кто жесток к животным, тот не может быть добрым человеком. И сострадание это указывает для себя один и тот же источник с добродетелью, какая должна практиковаться по отношению к людям. Так, например, тонко чувствующие лица при воспоминании о том, что они в дурном настроении, в гневе либо под влиянием винных паров незаслуженно, или без нужды, или сверх меры побили свою собаку, свою лошадь, свою обезьяну, испытывают такое же раскаяние, такое же недовольство собою, какое появляется при воспоминании о несправедливости, причиненной людям, — когда его называют голосом карающей совести. Помнится, я читал, что один англичанин, застреливший в Индии на охоте обезьяну, никогда не мог забыть взгляда, какой она бросила на него, умирая, и с тех пор он никогда уже не стрелял по обезьянам. То же самое было с Вильямом Гаррисом, истинным Немвродом, который просто ради удовольствия охоты проник глубоко внутрь Африки в 1836 и 1837 гг. В своем «Путешествии», появившемся в 1838 г. в Бомбее, он рассказывает, что, когда он убил первого слона, оказавшегося самкой, и на следующее утро пришел искать павшее животное, все другие слоны исчезли из этой местности, — только детеныш убитого провел ночь возле мертвой матери и теперь, забыв всякий страх, пошел навстречу охотникам с самыми живыми и явственными выражениями своего неутешного горя и обвивал их своим маленьким хоботом, прося их тем о помощи. Тогда, по словам Гарриса, им овладело настоящее раскаяние в своем поступке и явилось такое чувство, как если бы он совершил убийство. Эта тонко чувствующая английская нация перед всеми прочими отличается выдающимся состраданием к животным, которое сказывается при любой возможности и имело достаточно силы, чтобы, вопреки принижающему ее в иных отношениях «холодному суеверию», побудить ее к заполнению путем законодательства пробела, оставленного в морали религией. Ибо пробел этот и есть причина, почему в Европе и Америке понадобились общества для охраны животных, которые даже и действовать могут только с помощью юстиции и полиции. В Азии религии дают животным достаточную защиту, и потому там никто не думает о подобного рода обществах. Однако и в Европе все более и более пробуждается сознание прав животных, по мере того как постепенно выдыхаются и исчезают странные понятия о животном мире, явившемся на свет просто для пользы и забавы людей, — понятия, вследствие которых с животными обходятся совсем как с вещами. Ибо в этих понятиях — источник грубого и совершенно беспощадного обращения с животными в Европе, и их ветхозаветное происхождение доказано мною во втором томе «Парерг», § 177. К чести англичан надо поэтому сказать, что у них впервые закон вполне серьезно и животных принял под свою защиту против жестокого обращения, и злодей действительно должен расплачиваться за свое

варварство по отношению к животным, даже если они ему принадлежат. Мало того, недовольное этим одним, в Лондоне существует общество, добровольно образовавшееся для защиты животных «Society for the prevention of cruelty to animals»\*\*, которое частными средствами, со значительными издержками делает очень много, чтобы противодействовать жестокости с животными. Его члены организуют тайный надзор, чтобы затем выступать обвинителями тех, кто мучит бессловесных, чувствующих существ, — и их присутствия надо бояться всюду\*\*\*. Возле крутых мостов в Лондоне общество держит упряжку лошадей, которая безвозмездно предоставляется для каждого тяжело нагруженного воза. Разве это не прекрасно? Разве это не вынуждает нас к одобрению точно так же, как какое-нибудь благодеяние по отношению к людям? И Philanthropic Society в Лондоне, со своей стороны, назначило в 1837 г. премию в 30 фунтов за лучшее изложение моральных оснований против жестокости с животными, хотя основания эти должны были заимствоваться главным образом из христианского учения, что, конечно, затрудняло задачу: эта премия была присуждена в 1839 г. господину Макнамаре. В Филадельфии имеется, с подобными же целями, Animals friends Society. Председателю этого общества Томас Форстер (англичанин) посвятил свою книгу «Философия, моральные размышления о теперешнем положении животных и о средствах улучшить его» (Брюссель, 1839). Книга написана оригинально и хорошо. Как англичанин, автор, естественно, тоже старается обосновать свои доводы в пользу человеческого обращения с животными Библией, но эта опора всюду изменяет ему, так что он наконец прибегает к аргументу, что ведь Иисус Христос родился в яслях у тельца и осленка, чем якобы символически указано, что мы должны смотреть на животных как на своих братьев и сообразно этому обращаться с ними. Все здесь приведенное свидетельствует, что рассматриваемая нами моральная струна мало-помалу начинает звучать и в западном мире. Если, впрочем, сострадание к животным не может простираться настолько далеко, чтобы мы, подобно брахманам, должны были воздерживаться от употребления их в пищу, то это обусловлено тем, что в природе способность к страданию идет параллельно с развитием интеллекта, поэтому человек от лишения животной пищи, особенно на севере, страдал бы больше, чем животное от быстрой и всегда непредвиденной смерти, которую, однако, надлежало бы еще более облегчить с помощью хлороформа. Без животной же пищи человеческий род даже не мог бы существовать на севере. По тому же расчету человек заставляет животное и работать на себя, и только чрезмерность возлагаемого труда становится жестокостью.

\* Иудейским духом (лат.). — Ред.

\*\* «Общество предупреждения жестокости в отношении к животным» {англ.}. — Ред.

\*\*\* Насколько серьезно поставлено здесь дело, свидетельствует следующий совсем свежий пример, который я перевожу из «Birmingham-Journal» за декабрь 1839 г. «Задержание компании 84 любителей собачьей травли. Так как получено было известие, что вчера на пустыре на Лисьей улице в Бирмингеме должна была происходить собачья травля, Общество друзей животных приняло меры, чтобы заручиться помощью полиции, сильный отряд которой отправился на место состязания, и, как только был туда впущен, арестовал всю присутствующую компанию. Эти участники были тогда по двое связаны друг с другом за руки, а



затем все пары соединены пропущенным посредине длинным канатом: таким образом были они приведены в полицейское бюро, где заседал бургомистр с магистратом. Оба главных лица были приговорены к штрафу в 1 фунт стерлингов с 8 1/2 шиллингами издержек, а в случае неуплаты — к 14 дням тяжелой работы в смиренном доме. Остальные были отпущены». Франты, в которых обыкновенно никогда не бывает недостатка при подобных благородных удовольствиях, должны были выглядеть в этой процессии очень смущенными. Но пример еще более строгого наказания из новейшего времени находим мы в «Times» от 6 апреля 1855 г., с. 6, притом наказания, наложенного, собственно, самой этой газетой. Именно: она сообщает бывший предметом судебного разбирательства случай, когда дочь одного очень состоятельного шотландского баронета крайне жестоко истязала свою лошадь палкой и ножом и была присуждена за это к штрафу в 5 фунтов стерлингов. Но для такой девицы это ничто, и она, таким образом, собственно, ускользнула бы безнаказанно, если бы не явилась потом «Times» со справедливым и чувствительным возмездием, дважды проставив большими буквами имя и фамилию девицы, она продолжает. «Мы не можем не заметить, что месяца два тюрьмы с несколькими келейными, но, самой дюжею женщиной в Гэмпшире произведенными порками были бы гораздо более подходящею карою — для мисс NN. Подобного рода негодяйка лишила себя всех подобающих ее полу снисхождений и привилегий: мы не можем уже видеть в ней женщину». Я посвящаю эти газетные известия в особенности основанным теперь в Германии союзам против жестокого обращения с животными, дабы они видели, как надо вести дело, чтобы из него что-нибудь вышло; впрочем, я свидетельствую свое полное уважение достохвальному рвению гофрата Пернера в Мюнхене, который всецело посвятил себя этой отрасли благотворительности и по всей Германии распространяет призыв к ней.

8) Если теперь мы совершенно отрешимся от всякого, быть может, возможного метафизического изыскания последней основы этого сострадания, из которого только и могут вытекать не-эгоистические поступки, и будем рассматривать его с эмпирической точки зрения, просто как факт природы, то для каждого будет ясно, что для возможно большего облегчения бесчисленных и многообразных страданий, каким подвержена наша жизнь и от каких никто вполне не свободен, и вместе в качестве противовеса ярому эгоизму, наполняющему все существа и часто переходящему в злобу, природа не могла сделать ничего более действенного, как вложить в человеческое сердце этот чудесный задаток, благодаря которому страдание одного ощущается одновременно другим и из которого исходит голос, сильно и внятно взывающий, смотря по обстоятельствам, к одному «пощади!», к другому — «на помощь!» Конечно, от возникающей отсюда взаимной помощи благополучие всех можно считать более обеспеченным, чем от всеобщей и абстрактной, получающейся из известных соображений разума и комбинаций понятий строго обязательной заповеди, от которой можно было бы ожидать тем меньшего результата, что общие положения и абстрактные истины совершенно не понятны грубому человеку, признающему какое-либо значение лишь за конкретным, — все же человечество, за исключением крайне незначительной части его, всегда было и должно остаться грубым, так как усиленная необходимая для целого физическая работа мешает развитию ума. Напротив, для пробуждения сострадания, указанного как *единственный источник*

*бескорыстных поступков и потому как истинная основа моральности*, не нужно никакого абстрактного, а достаточно лишь интуитивного познания, простого восприятия конкретных случаев, на которое оно, сострадание, немедленно реагирует, без дальнейшего посредничества мыслей.

9) В полном согласии с этим последним соображением оказывается следующее обстоятельство. Правда, обоснование, данное мною этике, оставляет меня без предшественников среди школьных философов, даже является по отношению к их учениям парадоксальным, так как некоторые из них, например стоики: Сенека («О милости», II, 5), Спиноза («Этика», IV, пред. 50), Кант («Критика практического разума», с. 213; R.. с. 257)<sup>171</sup> прямо отвергают и порицают сострадание. Но зато мое обоснование имеет за собой авторитет величайшего моралиста всего новейшего времени: таков, без сомнения, Ж. Ж. Руссо, глубокий знаток человеческого сердца, черпавший свою мудрость не из книг, а из жизни и свое учение предназначавший не для кафедры, а для человечества, — он, враг предрассудков, питомец природы, которого одного она одарила способностью морализировать, не наводя скуку, так как он улавливал истину и трогал сердца. Я позволю себе поэтому привести из него несколько мест в подтверждение моего взгляда, после того как в предыдущем изложении я, насколько возможно, был скуп на цитаты.

В «Discours sur l'origine de l'inegalite», с. 91 (Bip.), он говорит: «Есть, впрочем, другое заложенное в душе человеческой начало, совершенно не замеченное Гоббсом. Его назначение — смягчать в известных случаях резкие проявления самолюбия или возникающего раньше его стремления к самосохранению. Оно умеряет в человеке страстность, с которой он предается заботам о собственном благосостоянии, *врожденным отвращением к зрелищу страданий ему подобных*; я, кажется, не рискую впасть в противоречие, приписывая человеку эту *единственную добродетель*, признать которую в нем вынужден будет даже тот, кто безнадежно изверился в людских добродетелях. Я говорю о *сострадательности...*»<sup>172</sup> и проч.; с. 92: «Мандевиль хорошо понимал, что, несмотря на все свои высоконравственные принципы, люди оставались бы чудовищами, если бы природа не дала в помощь разуму *сострадания*. Но он не заметил, что *в этом качестве лежит начало всех общественных добродетелей*, в которых он отказывает людям. Что представляют собой в самом деле благородство, милосердие и человечность, как не *сострадание* к слабым, преступным и всему человеческому роду. Благожелательность и даже дружба имеют своим источником не что иное, как продолжительное сострадание, сосредоточенное на определенном объекте. Разве желать, чтобы кто-нибудь не страдал, не значит желать, чтобы он был счастлив... Сожаление будет тем более интенсивным, чем полнее *отождествит себя животное, являющееся зрителем, с животным, испытывающим страдание*»<sup>173</sup>; с. 94: «Итак, ясно, что сострадание — это естественное чувство, которое, умеряя в каждом индивидууме излишнюю активность себялюбия, способствует взаимосохранению всего рода. Оно заставляет нас, не задумываясь, спешить на помощь всем страждущим, оно заменяет в естественном состоянии законы, нравственность и добродетель, с тем преимуществом, что никто не пытается послушаться его нежного голоса; оно не допустит сильного дикаря отнять у слабого дитяти или беспомощного старца с трудом добытые средства к существованию, если он может рассчитывать найти их в другом месте; оно внушает людям, вместо возвышенного предписания,

основанного на разуме и справедливости: как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними, другое предписание естественной доброты, гораздо менее совершенное, но, быть может, более полезное: заботься о своем благе, как Можно менее вреда другому. Словом, скорее *в этом* естественном чувстве, чем в тонких операциях ума, нужно искать причину отвращения к содеянию зла, которое испытывает каждый человек, независимо даже от правил, внушенных ему воспитанием»<sup>174</sup>. Сравните с этим то, что он высказывает в «Эмиле» (кн. IV, с. 115—120 бипонтинского издания), где между прочим говорится: «И в самом деле, отчего возникает в нас жалость, как не оттого, что мы переносим себя на место другого и отождествляем себя со страдающим живым существом, покидаем, так сказать, свое бытие, чтобы пережить жизнь другого? Мы страдаем лишь настолько, насколько представляем его страдания; мы страдаем не в нас самих, а в нем... Нам остается, значит, представлять молодому человеку такие предметы, над которыми могла бы проявиться сила его сердца, ищущая исхода, которые расширяли бы сердце, распространяли бы его действие на другие существа, заставляли бы его на все отзываться, и заботливо удалять такие предметы, которые стягивают его деятельность к одному центру и преувеличивают значение человеческого «я»...»<sup>175</sup>, и проч. Лишенный, как сказано, поддержки в авторитетах со стороны школ, я приведу еще, что *китайцы* признают пять кардинальных добродетелей (tschang), среди которых на первом месте стоит сострадание (sin). Остальные четыре: справедливость, вежливость, мудрость и искренность\*. В соответствии с тем и у индусов на памятных досках, воздвигаемых в честь умерших князей, при восхвалении их добродетелей на первом месте ставится сострадание к людям и животным. В Афинах сострадание имело свой алтарь на площади. Athenaios de en te agora esti Eleos bomos, o malista theon, es anthropinon bion cai meta bolas pragmaton oti orphelimos, monoï timas Ellenon nemoysin'Athenaioi\*\* (Павсаний, I, II)<sup>176</sup>. Об этом алтаре упоминает также Лукиан в «Тимоне», § 99. Сохранившееся у Стобея изречение Фокиона представляет сострадание наиболее священным элементом в человеке: «Oyte ex ierou bomon, oyte ee tes anthropines physeos aphaireteon ton eleon»\*\*\*. В «Sapientia Indorum», представляющей собой греческий перевод «Панчатантры»<sup>177</sup>, говорится (отд. 3, с. 220): «Legetai gar, os prote ton areton e electosyne»\*\*\*\*. Очевидно, во все времена и во всех странах прекрасно был известен источник моральности, только не в Европе, в чем повинен исключительно foetor Judaicus, который здесь все и вся проникает, поэтому здесь и должна быть безусловно обязательная заповедь, нравственный закон, императив, словом — приказ и команда, которой надо повиноваться; от этого не хотят отказаться и не желают видеть, что подобные вещи всегда имеют основой лишь эгоизм. У отдельных и выдающихся лиц, конечно, сказалось чувство истины, например у Руссо, как приведено выше; а также Лессинг в одном письме от 1756 г. говорит: «Наиболее сострадательный человек есть наилучший человек, наиболее способный ко всем общественным добродетелям, ко всем видам великодушия».

\* «Journal Asiatique», т. 9, с. 62, ср: «Meng- tse» издания Станислава Жюльена, 1824, кн. I, § 45, а также «Meng-tse» в «Livres sacres de L'orient» Потье, с. 281<sup>178</sup>.

\*\*У афинян на площади находится алтарь сострадания, которому, как наиболее из всех богов помогающему в человеческой жизни и превратностях вещей, только одни афиняне из греков воздают почести (*греч.*). — *Ред.*

\*\*\* «Ни алтарь из храма, ни сострадание из жизни человеческой устранять не следует»<sup>179</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\*\* «Первой из добродетелей считается милосердие» (греч.). — Ред.

## § 20

### ОБ ЭТИЧЕСКОЙ РАЗНИЦЕ ХАРАКТЕРОВ

Последний вопрос, на который надо ответить, чтобы пополнить изложение фундамента этики, таков: на чем основана столь большая разница в моральном поведении людей? Если сострадание — основная пружина всякой подлинной, т. е. бескорыстной, справедливости и человеколюбия, то почему она действует в одном, а в другом — нет? Быть может, этика, открывая моральную пружину, в состоянии также привести ее в действие? Может ли она превратить человека с черствым сердцем в сострадательного и потому справедливого и человеколюбивого? Конечно нет: разница в характерах врождена и неизгладима. Злому его злоба настолько же врождена, как змее ее ядовитые зубы и ядовитый мешок, и он столь же мало может измениться, как и она. «Velle non discitur»\*, — заметил воспитатель Нерона. *Платон* подробно исследует в «Меноне», можно ли научиться добродетели или нет; он приводит одно место из Феогида:

Alia didascon

Оυποτε ποιεσεις τον καον ανδρ'αγατον\*\* —

и приходит к выводу: «Arete an eie oyte didacton alia theia paragignomene, aney nou, ois an paragignetai»\*\*\*. причем разницу между physci\*\*\*\* и theia moira\*\*\*\*\*, мне кажется, надо признать равносильной разнице между физическим и метафизическим. Уже отец этики, *Сократ*, по свидетельству *Аристотеля*, утверждал: «Ουc eph'emin genesthai to spoydaioys einai, e phayloys»\*\*\*\*\*. «В ecasta ton ethon hyparchein physei pos cai gar dicaioi, cai sophronicoi, cai t'alla echomen eythys ec genetes»\*\*\*\*\* («Ethica ad Nicomachum», 6, 13). Равным образом подобное убеждение очень ясно выражено в несомненно очень древних, хотя, быть может, и не подлинных фрагментах пифагорейца *Архита*. сохранных нам *Стобеем* в «Florilegio», I, § 77. Они напечатаны также в «Opusculis graecorum sententiosis et moralibus», изданных *Орелли*, г. 2, с. 240. Там именно говорится на дорийском диалекте: «Τας gar logois cai apodeixesin potichromenas aretas deon epistamas potagoreyen, aretan de, tan ethican cai beltistan exin to alogo mereos tas psychas, cath'an cai poioi tines emen legometha cata to ethos, oion eleytherioi, dicaioi cai sophrones»\*\*\*\*\*. Если мы бросим взгляд на все добродетели и пороки, какие в кратком обзоре сопоставлены *Аристотелем* в книге «О добродетели и пороке», то мы найдем, что все они мыслимы лишь в качестве врожденных свойств, даже что они могут быть подлинными лишь как таковые; если же они были бы усвоены произвольно, вследствие соображений разума, то они свелись бы, собственно, к притворству и были бы неподлинны, так что тогда совсем нельзя было бы рассчитывать на их сохранение и действие при давлении обстоятельств. Не иначе обстоит дело и с добродетелью человеколюбия, которая не упоминается у *Аристотеля*, как и у всех древних. В том же смысле поэтому, хотя и с сохранением своего скептического тона, высказывается *Монтень*: «Не будет ли верно, что для того, чтобы быть вполне добрыми, нам надлежит быть такими в силу скрытого, естественного и всеобщего свойства, без закона, без разума, без примера?» (Кн. II, гл. 11). *Лихтенберг* же прямо говорит: «Всякая



добродетель по умыслу немногого стоит. Все дело в чувстве или привычке» (Смешанные сочинения, «Моральные замечания»). Но даже и первоначальное учение христианства придерживается этого взгляда, так как в самой Нагорной проповеди, у Луки, гл. 6, ст. 45, говорится: «Ο αγαθος anthropos es toy agathoy thesayroy tes cardias aytoy propherei to agathon, cai o poneros anthropos es toy poneroy thesayroy tes cardias aytoy propherei to poneron»"\*\*\*\*\*; этому было предпослано в двух предшествующих стихах образное пояснение мысли, в виде плода, который постоянно оказывается соответствующим дереву<sup>180</sup>.

\* «Хотению нельзя научиться»<sup>181</sup> (лат.). — Ред.

\*\*Как ни учи, из дурных добрых людей не создашь<sup>182</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\*"... Нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то достается по божественному уделу, помимо разума»<sup>183</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\*\* природой (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* божественным уделом (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Не в нашей власти стать хорошими или дурными»<sup>184</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Действительно, всем кажется, что каждая черта характера дана в каком-то смысле от природы, ведь и спразедливыми, и благоразумными, и мужественными и так далее мы бываем прямо с рождения»<sup>185</sup> (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Ибо добродетели, которые пользуются рассуждениями и доказательствами, надлежит называть знаниями, название же добродетели прилагать к моральному и лучшему качеству лишенной разума части души, сообразно которому мы именуемся теми или иными в моральном отношении, как-то благородными, справедливыми и воздержанными» (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое»<sup>186</sup> (греч.). — Ред.

Но только Кант впервые вполне разъяснил этот важный пункт своим великим учением, что в основе эмпирического характера, представляющегося как явление во времени и в множественности поступков, лежит характер умопостигаемый, который есть свойство «вещи в себе» этого явления и потому не зависит от пространства и времени, множественности и изменения. Только этим можно объяснить известную каждому опытному человеку столь изумительную инертную неизменность характеров, которую действительность и опыт всякий раз победоносно противопоставляли обещаниям этики, желающей морально улучшить человека и говорящей об успехах в добродетели, и тем доказали, что добродетель врождена и не может быть внушена проповедью. Если бы характер, как нечто истонное, не был неизменным и потому недоступным никакому улучшению с помощью исправления познания; если бы, наоборот, как утверждает эта плоская этика, были возможны улучшение характера с помощью морали и потому «постоянный прогресс к добру», то более старая половина людей должна была бы быть, по крайней мере, в среднем, значительно лучше более молодой, коль скоро должны достигать своей цели все многочисленные религиозные учреждения и морализующие усилия. Но этого нет и следа, так что мы, напротив, скорее надеемся на что-нибудь доброе от молодых людей, нежели от старых, которых опыт сделал хуже. Правда, может случиться, что один человек оказывается в

старости несколько лучшим, другой же худшим, чем он был в молодости. Но это зависит просто от того, что в старости, вследствие более зрелого и получившего многочисленные поправки познания, характер выступает чище и явственнее, тогда как в юности неведение, заблуждения и химеры то подсовывали ложные мотивы, то прикрывали истинные, как это следует из сказанного в предыдущем трактате под пунктом 3. Если среди наказанных преступников попадаетея гораздо больше молодых, чем старых, то это происходит оттого, что коль скоро в характере имеется задаток к подобным деяниям, то он скоро найдет и повод проявиться на деле и достигнет своей цели — галеры или виселицы: наоборот, кого случаи долгой жизни не могли подвинуть на преступление, тот и. потом нелегко поддается мотивам к этому. Поэтому истинное основание воздаваемого старости уважения заключается, кажется мне, в том, что старик выдержал испытание долгой жизни и доказал свою беспорочность; ибо таково условие этого уважения. Согласно такому взгляду и в действительной жизни нас никогда не сбивают с пути упомянутые обещания моралистов; но тому, кто раз показал себя дурным, никогда более не верят, а, с другой стороны, всегда, несмотря на все возможные перемены, смело рассчитывают на благородство того, кто однажды его обнаружил. *Operari sequitur esse* есть плодотворное положение схоластики; всякая вещь на свете действует согласно своей неизменной природе, составляющей ее сущность, ее *essentia*: так же и человек. Каков кто есть, таков он и будет, так он и должен действовать, и *liberum arbitrium indifferentiae* есть давно уже опровергнутое изобретение из детства философии, с которым пусть продолжают еще возиться некоторые старые бабы в докторской шляпе.

Три основных этических импульса в человеке: эгоизм, злоба и сострадание — у каждого имеются в ином и невероятно различном отношении. В зависимости от того, каково это отношение, такие мотивы и будут на него действовать и такими окажутся его поступки. Над эгоистическим характером будут иметь власть лишь эгоистические мотивы, и против них не выступят мотивы, обращающиеся к состраданию, а также к злобе: он столь же мало будет жертвовать своими интересами как для того, чтобы отомстить своему врагу, так и для того, чтобы помочь своему другу. Другой, сильно восприимчивый к злобным мотивам, часто не остановится перед большим собственным ущербом, только бы повредить другому. Ибо существуют характеры, которым причинение чужого страдания доставляет такое удовольствие, что оно перевешивает собственное столь же большое страдание: «*Dum alteri noceat sui negligens*»\* (*Seneca. De ira*, 1, 1). Они со страстным наслаждением идут в бой, где их ожидают столь же тяжкие повреждения, какие они могут нанести сами; они даже готовы умышленно убить того, кто причинил им зло, и вслед за тем, чтобы избежать наказания, лишиться жизни самих себя, как это очень часто показывал опыт. Напротив, *доброта сердца* стоит в глубоко чувствуемом, универсальном сострадании ко всему, что живет, прежде же всего — к человеку: так как чем более развит интеллект, тем больше повышается и восприимчивость к страданию; поэтому бесчисленные духовные и телесные страдания человека гораздо сильнее затрагивают сострадание, чем исключительно физическая и даже в этом случае более тупая боль животного. Таким образом, доброта характера прежде всего будет удерживать от всякой обиды другому, в чем бы она ни заключалась, а затем, также побуждать к помощи, где только обнаружится чужое страдание. И здесь тоже дело может пойти настолько же далеко, как, в обратном направлении, со злобою,

именно — до того, что характеры с редкой добротой больше принимают к сердцу чужое страдание, чем собственное, и потому приносят ради других жертвы, от которых они сами страдают более, нежели раньше страдал тот, кому они помогли. Где таким путем можно помочь нескольким или даже многим сразу, там они, в случае нужды, всецело жертвуют собою: так, например, Арнольд фон Винкельрид. О *Паулине*, который был епископом в Ноле в 5-м столетии, во время вторжения вандалов из Африки в Италию. Иосиф фон Мюллер<sup>187</sup> (Всемирная история, кн. 10, гл. 10) рассказывает: «После того как он для выкупа пленных употребил все сокровища церкви, собственное имущество свое и своих друзей и увидел скорбь вдовы, у которой уводили единственного сына, он предложил вместо него самого себя в пленники. Ибо кто был подходящего возраста и не пал от меча, тот был уводим в плен в Карфаген».

\* «Тот, кто способен только вредить другому, не обращает внимания на себя самого» (*лат.*). — *Ред.*

Согласно этой невероятно большой врожденной и исконной разнице, на каждого будут действовать главным образом лишь те мотивы, к которым он имеет особую восприимчивость, точно так же как одно тело реагирует лишь на кислоты, другое лишь на щелочи; и как это, так и то не подлежит перемене. Человеколюбивые мотивы, являющиеся таким могущественным импульсом для доброго характера, не имеют как таковые никакой власти над тем, кто восприимчив исключительно к эгоистическим мотивам. Если же все-таки желательно побудить его к человеколюбивым поступкам, то это можно сделать лишь посредством обмана, внушив ему, что облегчение чужих страданий косвенно каким-нибудь путем способствует *его собственной выгоде* (как и большинство нравственных учений есть, собственно, разнообразные попытки в этом смысле). Но этим воля только вводится в заблуждение, а не улучшается. Для действительного ее улучшения надлежало бы преобразовать весь характер ее восприимчивости к мотивам, т. е., например, чтобы для одного не было уже безразличным чужое страдание как таковое, другому его причинение не служило более удовольствием или у третьего всякое, даже малейшее увеличение собственного благосостояния не перевешивало совершенно и не лишало силы всех мотивов иного порядка. Но невозможность этого гораздо несомненнее, чем невозможность превратить свинец в золото. Ибо для этого надлежало бы как бы перевернуть сердце в груди человека, пересоздать его сокровеннейшее «я». Все же, что можно сделать, это — прояснить *голову*, исправить *понимание*, привести человека к более верному взгляду на объективный мир, на истинные отношения жизни. Но этим достигается всего лишь то, что качество его воли обнаруживается последовательнее, явственнее и решительнее, высказывается неподдельным тоном. Ибо, подобно тому как иные добрые деяния, в сущности, основаны на ложных мотивах, на благонамеренном обмане относительно собственной выгоды, достигаемой через них на этом либо на том свете, точно так же и иные злодеяния обусловлены просто ложным знанием человеческих житейских отношений. На этом основывается американская пенитенциарная система<sup>188</sup>: она имеет в виду не улучшить *сердце* преступника, а лишь привести в порядок его *голову*, чтобы он пришел к пониманию, что труд и честность есть более надежный, даже более легкий путь к собственному благу, нежели мошенничество.

Мотивами можно вынудить к легальности, но не к *моральности*, можно преобразовать *поведение*, но не собственно *хотение*, которое одно только и имеет моральную ценность. Нельзя изменить цель, к которой стремится воля; можно только изменить путь, какому она при этом следует. Наставление может изменить выбор средств, но не последние общие цели: цели эти каждая воля ставит себе сообразно своей исконной природе. Эгоисту, можно показать, что, отказываясь от маленьких выгод, он достигнет больших; злому — что причинение чужих страданий навлечет еще большие на него самого. Но самый эгоизм, самую злобу ни из кого нельзя изгнать словами — точно так же как из кошки ее склонность к ловле мышей. Даже и доброта характера путем развития понимания, путем ознакомления с житейскими отношениями, стало быть, путем прояснения головы может быть приведена к более последовательному и более совершенному проявлению своей сущности, например, указанием на более отдаленные результаты, какие наше поведение имеет для других, указанием хотя бы на страдания, которые получаются для них косвенно и лишь с течением времени из того либо иного поступка, не считавшегося нами столь дурным; равным образом путем наставления относительно вредных последствий иного добросердечного поступка, например пощады преступника; особенно также относительно преимущества, какое всегда подобает правилу «Neminem laede»\* перед правилом «Omnes juva»\*\*, и т. д. С этой точки зрения, конечно, существует моральное развитие и исправляющая этика, но далее этого она не идет, и ее границы легко видеть. Голова проясняется; сердце остается без улучшения. Основной сущностью, решающим фактором в моральной, как и в интеллектуальной, а также в физической области является *врожденное*: искусство всюду здесь может иметь лишь вспомогательное значение. Всякий есть то, что он есть как бы "Божьей милостью», jure divino, thcia moira\*\*\*.

Du bist am Ende — *was du bist*.

Setz' dir Perrucken auf von Millionen Locken,

Setz' deinen Fuss auf ellenhohe Socken:

*Du bleihst dock immer was du bist\*\*\*\*.*

\* «Никому не вреди» (лат.). — Ред.

\*\* «Помогай всем» (лат.) — Ред.

\*\*\* «Божественным уделом» (лат., греч.). — Ред.

\*\*\*\* Ты — то, что представляешь ты собою.

Надень парик с миллионом завитков.

Повысь каблук на несколько вершков,

Ты — это только ты, не что иное<sup>189</sup>.

Но я уже давно слышу голос читателя, задающего вопрос: где же лежит вина и заслуга? За ответом отсылаю к § 10. Там уже нашло себе место то, что иначе пришлось бы изложить *здесь*; но этот пункт находится в тесной связи с кантовским учением о совместном существовании свободы и необходимости. Поэтому я еще раз прошу прочесть здесь то, что там сказано. По изложенному там, «орегати» при появлении мотивов становится совершенно необходимым, поэтому *свобода*, обнаруживающаяся исключительно в *ответственности*, может заключаться только в «esse». Правда, упреки совести прежде всего и по видимости направлены на то, что мы *сделали*, но собственно и в сущности они касаются того,



что такое мы *есть*: ведь только наши деяния дают на этот счет полноценное свидетельство, относясь к нашему характеру, как симптомы к болезни. В этом «esse», стало быть, в том, что мы *есть*, должны заключаться также вина и заслуга. То, что мы или уважаем и любим, или презираем и ненавидим в других, есть не преходящее и изменчивое, а постоянное, раз навсегда существующее: это то, что они *есть*, и если мы когда-нибудь разочаровываемся в них, то мы не говорим, что они изменились, а что мы в них ошиблись. Точно так же предметом нашего удовольствия и недовольства самими собой бывает то, *каковы мы есть*, каковы мы непреложно есть и остаемся; это распространяется даже на интеллектуальные, даже на физиогномические свойства. Как же, стало быть, вине и заслуге не лежать в том, *что мы есть*? Все более близкое знакомство с самим собою, все более пополняющийся *протокол деяний* есть *совесть*. Темою совести служат прежде всего наши поступки, притом именно те, в которых голос сострадания, призывавший нас по крайней мере не обижать других или даже оказывать им помощь и поддержку, либо был оставляем нами без внимания, так как нами руководил эгоизм или даже злоба, либо же принимался нами в расчет с отречением от этих двух последних влияний. Оба случая отмечают величину *разницы*, какую мы полагаем *между нами и другими*. На этой *разнице* в конце концов основаны степени моральности или имморальности, т. е. справедливости и человеколюбия? а также их противоположностей. Постоянно обогащающееся воспоминание о важных в этом отношении поступках все более и более дополняет картину нашего характера, истинное знакомство с самими собою. Отсюда уже получается удовольствие или недовольство собою, тем, что мы *есть*, в зависимости от того, что преобладает: эгоизм, злоба или сострадание, т. е. насколько было больше или меньше то различие, какое мы проводили между нашей личностью и остальными. По тому же масштабу судим мы также о других, с характером которых мы опять-таки знакомимся эмпирически, как и с собственным, только менее совершенно: здесь в виде похвалы, одобрения, уважения или порицания, неодобрения и презрения выступает то, что при суждении о себе сказывалось как удовольствие или недовольство, доходящее порою до угрызений совести. Что и упреки, какие мы делаем другим, лишь *с первого взгляда* направлены на деяния, *собственно же* — на их неизменный характер, и что добродетель и порок считаются неотъемлемыми, постоянными свойствами, об этом свидетельствуют разные, очень часто встречающиеся обороты речи, например: «Теперь я вижу, каков ты!»; «Я ошибся в тебе»; «Now I see what Jou are!»\* — «Voila done, comme tu es!»\*\*»; «Я не таков!»; «Я не такой человек, который был бы способен обмануть Вас», и т. д., и т. д.; далее также: «Les ames bien nees»\*\*\* или, по-испански, «bien nacido»\*\*\*\*; «eugenes», «eugeneia»\*\*\*\*\* в значении «добродетельный», «добродетель»; «generosioris animi amicus»\*\*\*\*\* и т. д.

\* «Теперь я вижу, каков ты!» (англ.). — Ред.

\*\* «Вот ты каков!» (фр.). — Ред.

\*\*\* «Души с благородными природными склонностями» (фр.). — Ред.

\*\*\*\* «благородного происхождения» (исп.). — Ред.

\*\*\*\*\* «благородный», «благородство» (греч.). — Ред.

\*\*\*\*\* «благородная расположенность души» (лат.). — Ред.

Разумом совесть обусловлена лишь в той мере, что только благодаря ему возможно ясное и связное воспоминание о прошлом. В природе вещей лежит, что совесть говорит лишь *потом*: оттого она и называется также *судящей* совестью. *Говорить раньше* она может лишь в несобственном смысле, именно — косвенно, когда рефлексия из воспоминания о подобных же случаях делает заключение к будущему неодобрению по поводу только еще задуманного деяния. В таких границах мы имеем дело с этическим фактом сознания, сам же он остается перед нами как метафизическая проблема, которая не относится непосредственно к нашей задаче, хотя мы и коснемся ее в последнем отделе. С признанием, что совесть — это лишь путем фактов получаемое знакомство с собственным неизменным характером, вполне согласуется то, что столь чрезвычайно различная у разных людей *восприимчивость* к мотивам своекорыстия, злобы и сострадания, на которой основана вся моральная ценность человека, не есть что-либо объяснимое из другого, что-либо достигаемое путем наставления и потому возникающее во времени и изменчивое, даже от случая зависящее, а врождена, неизменна и не подлежит дальнейшему объяснению. Поэтому само житейское поприще, со всеми своими многообразными стремлениями, есть не что иное, как внешний циферблат для этого внутреннего исконного механизма или зеркало, в котором одном только и может открыться интеллекту каждого человека природа его собственной воли, составляющей его ядро.

Кто даст себе труд хорошенько продумать сказанное здесь и в упомянутом § 10, тот найдет в моем обосновании этики последовательность и законченную целостность, каких нет у всех других, а с другой стороны, согласие с данными опыта, еще более этим другим недостающее. Ибо лишь истина может всецело согласоваться с собою и с природой; напротив, все ложные принципы обнаруживают внутреннее противоречие — с самими собою и внешнее — с опытом, который на каждом шагу поднимает свой молчаливый протест.

Если, однако, особенно здесь, в заключении, изложенные истины идут прямо наперекор многим прочно укоренившимся предрассудкам и заблуждениям, главным образом наперекор известной ходячей прописной морали, то это я прекрасно сознаю, хотя без раскаяния и сожаления. Ибо, во-первых, я говорю тут не с детьми и не с народом, а с просвещенной академией, чисто теоретический вопрос которой направлен на последние основные истины этики и которая на крайне серьезный вопрос ждет также и серьезного ответа; во-вторых — я настаиваю на том, что не может быть ни привилегированных, ни полезных, ни даже безвредных заблуждений, а всякое заблуждение приносит бесконечно больше вреда, чем пользы. Если же угодно делать существующие предрассудки мерилom истины или рубежом, дальше которого не должно идти ее изложение, то добросовестнее было бы совсем упразднить философские факультеты и академии, ибо чего нет, то не должно и казаться.

#### IV К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ИСТОЛКОВАНИИ ЭТИЧЕСКОГО ПЕРВОФЕНОМЕНА

## § 21 О ЗНАЧЕНИИ ЭТОГО ДОБАВЛЕНИЯ

В предыдущем я выяснил моральный импульс как факт и показал, что только в нем могут брать свое начало бескорыстная справедливость и подлинное человеколюбие, две кардинальные добродетели, которые служат основой всем остальным. Для обоснования этики этого достаточно, так как она необходимо должна получить себе опору в чем-нибудь фактически и доказуемо существующем, будет ли оно дано во внешнем мире или в сознании, разве только пожелают, как некоторые из моих предшественников, просто произвольно принять какое-нибудь абстрактное положение и выводить из него этические предписания или, подобно *Канту*, проделать то же самое с простым понятием, понятием *закона*. Этим предложенная Королевской Академией задача, кажется мне, выполнена, так как она касается фундамента этики и не требует еще к этому метафизики, чтобы опять-таки обосновать его. Однако я отлично вижу, что человеческий ум еще не находит здесь последнего удовлетворения и успокоения. Как в конце всякого исследования и всякой реальной науки, так и тут он стоит перед первофеноменом, который, правда, объясняет все им охватываемое и из него следующее, но сам остается без объяснения и представляет загадку. И здесь, стало быть, выступает на сцену требование *метафизики*, т. е. последнего объяснения первофеноменов как таковых и, если взять их во всей их совокупности, мира. Требование это и здесь поднимает вопрос, почему существующее и понятое имеет тот, а не иной вид и каким образом изложенный характер явления вытекает из внутренней сущности вещей? Для этики даже потребность в известной метафизической основе тем настоятельнее, что философские, как и религиозные, системы сходятся в том, что этическая значимость поступков в то же время должна быть метафизической, т. е. возвышаться над простым явлением вещей и, стало быть, также над всякой возможностью опыта и потому находиться в теснейшей связи со всем бытием мира и уделом человека, так как конечный пункт, к которому сводится значение бытия вообще, наверняка имеет этический характер. Последнее удостоверяется также тем бесспорным фактом, что при приближении смерти ход мыслей каждого человека, придерживался ли последний религиозных догматов или нет, принимает *моральное* направление и человек стремится отдать себе отчет в своем законченном жизненном пути всецело с *моральной* стороны. Относительно этого особенно ценны свидетельства древних, так как они не находятся под христианским влиянием. Укажу поэтому, что факт этот высказан уже в одном приписываемом древнейшему законодателю Залевку, но, по Бентли и Гейне, принадлежащем одному пифагорейцу месту, которое сохранил нам Стобей («*Florilegium*», 44, § 20): «*Dei tithesthai pro ommaton ton cairon toyton, en o gignetai to telos ecasto tes apallages toy zen. Pasi gar empiptei metameleia tois melloysi teleytan, memnemencis on edicecasi, cai orme toy boylesthai panta peprachthai dicaios aytois*»\*.

\* «Надлежит всегда иметь в виду тот момент, когда каждому приходится покидать жизнь. Ибо всеми умирающими овладевает раскаяние при воспоминании о совершенных несправедливостях и страстное желание, чтобы все их поступки были справедливы» (*греч.*). — *Ред.*

Равным образом мы видим — чтобы привести на память исторический пример,

— как *Перикл*, находясь на смертном ложе, ничего не хотел слышать о всех своих подвигах, а лишь о том, что он никогда не повергал в траур ни одного гражданина (в «Перикле» Плутарха). Чтобы сопоставить с этим случай совсем из другой области, мне вспоминается из отчета о показаниях перед одним английским присяжным судом, что один необразованный пятнадцатилетний юноша-негр на корабле, готовясь умереть от только что полученного в драке повреждения, поспешно пригласил к себе всех сотоварищей, чтобы спросить их, не обидел и не оскорбил ли он когда кого-либо из них, и при отрицательном ответе почувствовал большое успокоение. Опыт сплошь учит, что умирающие желают перед кончиной примириться со всеми. Другого рода доказательство в пользу нашего положения дает известный факт, что, в то время как творцы интеллектуальных произведений, будь это даже первые шедевры на свете, очень охотно принимают вознаграждение, если только они могут его получить, почти каждый, кто совершил что-либо выдающееся в моральном отношении, отклоняет от себя всякое вознаграждение. Это в особенности бывает при моральных подвигах, когда, например, кто-нибудь спас жизнь другого или даже многих с опасностью для жизни собственной; тогда он обыкновенно, даже если он беден, безусловно, не принимает никакого вознаграждения, так как чувствует, что от этого пострадала бы метафизическая ценность его поступка. Поэтическое выражение этого дает нам *Бюргер* в конце «Песни о честном человеке»<sup>190</sup>. Но и в действительности по большей части бывает то же, и это неоднократно встречалось мне в английских газетах. Факты эти всеобщие и попадают без различия религии. Точно так же благодаря этой бесспорной этико-метафизической тенденции жизни без какого-либо даваемого в этом смысле истолкования последней ни одна религия не могла бы утвердиться на свете, ибо каждая находит себе опору в душах именно с помощью своей этической стороны. Всякая религия кладет свою догму в основу знакомого каждому человеку, но от этого еще не становящегося понятным морального импульса и столь тесно связывает ее с ним, что они представляются неразрывными; мало того, священники стараются выдать неверие и имморальность за одно и то же. От этого происходит, что для верующего неверующий имеет одно значение с морально-дурным, как мы видим это уже по тому, что выражение вроде «безбожный», «атеист», «нехристианский», «еретик» и т. д. употребляются как синонимы с «морально-порочным». Для религий дело облегчается тем, что они, исходя из *веры*, могут требовать ее для своих догматов без всяких условий, даже с угрозами. Но философским системам приходится здесь не так легко; вот почему при исследовании всех систем оказывается, что как с обоснованием этики, так и с установлением ее связи с данной метафизикой дело всюду обстоит крайне плохо. И все-таки требование, чтобы этика опиралась на метафизику, не может быть отвергнуто, как я подтвердил уже это во введении авторитетом *Вольфа* и *Канта*.

Но ведь проблема метафизики — это настолько труднейшая из всех занимающих человеческий ум проблем, что она считается многими мыслителями абсолютно неразрешимой. Для меня в настоящем случае присоединяется совершенно особая невыгода, обусловленная формой обособленной монографии, именно та, что я не могу исходить из какой-либо определенной метафизической системы, которой я, быть может, придерживаюсь, так как мне пришлось бы либо излагать ее, что было бы слишком пространно, или же принять ее за данную и несомненную, что оказалось бы крайне рискованным. Отсюда опять-таки следует, что я здесь так же, как в предыдущем, могу пользоваться не синтетическим, а



лишь аналитическим методом, т. е. должен идти не от основания к следствиям, но от следствий к основанию. Но эта тяжелая необходимость не иметь в своем распоряжении предпосылок и исходить из одной только общепринятой точки зрения настолько затруднила мне уже изложение фундамента этики, что я смотрю теперь на него как на выполненный мною трудный фокус, вроде того как если бы кто без всякой поддержки совершил то, что иначе всюду производится лишь на прочной опоре. В заключение же, когда возбуждается вопрос о метафизическом истолковании этической основы, трудность отсутствия предпосылок настолько возрастает, что я вижу лишь один выход: ограничиться совершенно общим очерком, дать больше намеков, чем разъяснений, указать путь, ведущий здесь к цели, но не пройти его до конца и вообще сказать лишь очень незначительную часть из того, что я мог бы изложить тут при других обстоятельствах. Но при этом решении я, наряду с только что указанными основаниями, ссылаюсь на то, что, собственно, выставленная проблема разрешена уже в предыдущих отделах, и, следовательно, если я еще что-нибудь делаю здесь сверх этого, то это — «*onus supererogationis*» — добровольно даваемое и добровольно принимаемое *добавление*.

## § 22 МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Итак, мы должны теперь оставить твердую почву опыта, по которой мы до сих пор все время шли, и искать последнего теоретического удовлетворения там, куда не может простираться никакой опыт, хотя бы лишь в возможности, — и мы будем счастливы, если нам удастся хотя бы только получить намек, бросить мимолетный взгляд, который даст нам некоторое успокоение. Но что нас не должно оставлять, это — прежняя честность приемов: мы не будем, подобно так называемой послекантовской философии, пускаться в мечтания, угощать сказочками, стараться импонировать словами и пускать читателю пыль в глаза, — нет, мы обещаем предложить немного, честно данное.

То, что до сих пор служило основанием для объяснения, само становится теперь нашей проблемой, именно то в каждом человеке врожденное и неискоренимое природное сострадание, которое обнаружилось для нас как единственный источник *не-эгоистических поступков*, а исключительно последним присуща моральная ценность. Прием многих современных философов, трактующих понятия «*добрый*» и «*злой*» как понятия *простые*, не нуждающиеся ни в каком объяснении и его не допускающие, и затем по большей части очень таинственно и благоговейно говорящих об «*идее добра*», из которой они делают опору своей этики или по крайней мере покров для ее отсутствия\*, вынуждает меня вставить здесь объяснение, что понятия эти всего менее можно считать простыми, не говоря уже а priori данными, но что они выражают некое отношение и заимствованы из самого повседневного опыта. Все, что согласно со стремлениями какой-либо индивидуальной воли, называется по отношению к ней *добрым*: добрый ужин, добрый путь, доброе предзнаменование; противоположное будет *дурным*, в живых существах — *злым*. Человек, который, в силу своего характера, не склонен препятствовать стремлениям других, а, напротив, насколько в его власти, благоприятствует и способствует им, который, стало быть, не обижает других, а, напротив, где может, оказывает им помощь и

поддержку, называется ими в том же самом смысле *добрым человеком*, следовательно, понятие "*добрый*" применяется к нему с той же самой относительной, эмпирической и в пассивном субъекте заложенной точки зрения. Если теперь мы исследуем характер такого человека не только по отношению к другим, но и сам в себе, то нам известно из предыдущего, что именно вполне непосредственное участие в благе и горе других, источником которого мы признали сострадание, есть то, откуда возникают в нем добродетели справедливости и человеколюбия. Если же мы обратимся к сущности такого характера, то найдем ее, бесспорно, в том, *что он менее прочих делает различие между собою и другими*. Это различие в глазах злобного характера настолько велико, что для него чужое страдание служит непосредственным удовольствием, которого он поэтому ищет без дальнейшей собственной выгоды, даже вопреки ей. То же различие в глазах эгоиста еще достаточно велико, чтобы он ради достижения незначительной выгоды для себя пользовался в качестве средства большим ущербом других. Для этих двух характеров, стало быть, между л, ограниченным их собственной личностью, и не-я, охватывающим остальной мир, существует широкая пропасть, огромная разница: их принцип: "Pereat mundus, dum ego salvus sim"<sup>\*\*</sup>. Для доброго человека, напротив, различие это вовсе не столь велико, и даже в поступках благородства оно является уничтожившимся, как как здесь чужому благу содействуют за счет собственного, стало быть, чужое "я" становится на одну доску со своим; а где дело идет о спасении *многих*, там собственное "я" всецело приносится им в жертву, причем отдельное лицо отдает свою жизнь за многих.

\* Понятие *добра*, в своей чистоте, есть *первичное понятие, абсолютная идея*, содержание "которой теряется в бесконечном" (Bouterweck. Praktische Aphorismen, 5, 54)<sup>191</sup>. Очевидно, из простого, даже тривиального понятия "*добро*" он всего охотнее желал бы сделать какое-то diipetes<sup>192</sup>", чтобы его можно было выставить в храм как идол.

\*\* "Пусть погибнет мир, только бы я был цел" (лат.) — Ред.

Теперь спрашивается: что, это последнее понимание отношения между собственным и чужим "я", лежащее в основе поступков доброго характера, не будет ли оно ошибочным и основанным на заблуждении? Или же это, напротив, надо сказать о противоположном понимании, каким руководствуются эгоизм и злоба?

Это лежащее в основе эгоизма понимание с *эмпирической* точки зрения имеет себе строгое оправдание. Разница между собственной и чужой личностью является в опыте абсолютной. Различие пространства, отделяющее меня от другого, отделяет меня также от его блага и горя. Против этого можно было бы прежде всего заметить, что познание, какое мы имеем о собственном "я", вовсе не есть познание исчерпывающее и до последней своей основы ясное. Путем интуиции, осуществляемой мозгом по данным чувств, стало быть, косвенно, мы познаем собственное тело как объект в пространстве, а путем внутреннего чувства — длительный ряд наших стремлений и волевых актов, возникающих по поводу внешних мотивов, наконец, также — разнообразные более слабые или более сильные движения собственной воли, к которым можно свести все внутренние ощущения. Вот и все, ибо познавание само, в свой черед, не познается.

Подлинный же субстрат всего этого явления, наша внутренняя *сущность в себе*, само хотящее и познающее для нас не доступно: мы видим лишь вовне, внутри — мрак. Поэтому знание, какое мы имеем о себе самих, вовсе не бывает полным и исчерпывающим; напротив, оно очень поверхностно, и в большей, даже главной своей части мы остаемся для себя самих неизвестными и загадкой, или, как говорит *Кант*, "я" познает себя лишь как явление, а не в том, что оно такое само себе. Хотя в той, другой части, которая доступна нашему познанию, каждый совершенно отличен от другого, но отсюда еще не следует, чтобы точно так же обстояло дело и относительно той значительной и существенной части, которая остается для каждого скрытой и неизвестной. Для нее, стало быть, сохраняется по крайней мере возможность того, что она у всех одна и тождественна.

На чем основаны всякая множественность и числовое различие существ? На пространстве и времени: только через них она возможна, так как многое можно мыслить и представлять лишь или подле друг друга, или после друг друга. А так как однородное многое есть *индивидуумы*, то я и отмечаю пространство и время в том соображении, что они делают возможной *множественность* как *principium individuationis*\*, не заботясь о том, будет ли это точный смысл, в каком принимали это выражение схоластики.

\* принцип индивидуации (*лат*) — *Ред.*

Если в выводах, какие дало миру удивительное глубокомыслие *Канта*, есть *что-либо* несомненно верное, то это — *трансцендентальная эстетика*, т. е. учение об идеальности пространства и времени. Она настолько ясно обоснована, что против нее нельзя выдвинуть никакого сколько-нибудь благовидного возражения. Она — триумф *Канта* и принадлежит к тем чрезвычайно немногочисленным метафизическим учениям, которые можно считать действительно доказанными и настоящими завоеваниями в области метафизики. Итак, по тому учению, пространство и время — формы нашей собственной способности созерцания — относятся к ней, а не к познаваемым через ее посредство вещам, никогда, следовательно, не могут быть определением вещей в себе самих, а принадлежат лишь их *явлению*, какое одно только возможно в нашем связанном с физиологическими условиями сознания внешнего» мира. Но если вещи в себе, т. е. истинной сущности мира, чужды *время* и *пространство*, то ей необходимо чужда и *множественность*, следовательно, вещь эта в бесчисленных явлениях этого чувственного мира все-таки может быть лишь единой, и во всех них будет обнаруживаться лишь единая и тождественная сущность. И наоборот, то, что представляется как многое, т. е. во времени и пространстве, не может быть вещью в себе, а будет лишь *явлением*. Но последнее как таковое существует только для нашего многообразными условиями ограниченного, даже прямо от известной органической функции зависящего сознания, но не вне его.

Это учение, что всякая множественность есть только кажущаяся, что во всех индивидуумах этого мира, в каком бы бесконечном числе они ни представлялись после и подле друг друга, все-таки проявляется лишь одна и та же, во всех них присутствующая и тождественная, истинно сущая сущность, — учение это, конечно, существовало задолго до *Канта*, даже, можно сказать, извечно. Ибо, прежде всего, это есть главное и основное учение древнейшей книги на свете,

священных *Вед*, догматическую часть или, скорее, эзотерическое учение которых мы имеем в Упанишадах\*. Там мы встречаем это великое учение почти на каждой странице: оно неустанно повторяется в бесчисленных оборотах и поясняется многоразличными образами и притчами. Что оно равным образом лежало в основе мудрости *Пифагора*, в этом совершенно нельзя сомневаться даже по тем скудным известиям, какие дошли до нас о его философии. Всем известно, что только в нем заключалась почти вся философия *Элейской* школы. Впоследствии им были проникнуты *неоплатоники*, учившие, что *dia ten enoteta apanton passas psychas mian einai*\*\* . В 9-м столетии оно неожиданно выступило в Европе у Скота Эриугены<sup>193</sup>, который, одушевленный им, стремится облечь его в формы и выражения христианской религии. Среди магометан мы находим его в виде одушевленной мистики *суфиев*<sup>194</sup>. На Западе же *Джордано Бруно* поплатился позорной и мучительной смертью за то, что не мог противостоять стремлению высказать эту истину. Тем не менее мы видим, что ею заражены, против своего желания и намерения, и христианские мистики, когда и где только они ни появляются. С нею отождествлено имя *Спинозы*. Наконец, в наши дни, после того как *Кант* уничтожил старый догматизм и мир в ужасе стал перед дымящимися развалинами, это познание было вновь пробуждено эклектической философией Шеллинга, который, амальгамируя учения Плотина, Спинозы, Канта и Якоба Бёме с результатами нового естествознания, на скорую руку составил из них одно целое, чтобы на время удовлетворить настоятельную потребность своих современников, и затем разыгрывал его с вариациями, вследствие чего учение это повсюду вошло в силу у ученых Германии и даже получило себе почти всеобщее распространение среди просто образованных людей\*\*\*. Исключение составляют только теперешние университетские философы, которые несут тяжелую задачу противодействовать так называемому *пантеизму*; поставленные этим в большое затруднение и смущение, они в своей сердечной тревоге хватаются то за жалчайшие софизмы, то за высокопарнейшие фразы, чтобы скроить из них сколько-нибудь приличный маскарадный костюм для излюбленной и патентованной философии старых баб. Словом, *en saïraп*\*\*\*\* во все времена служило предметом для насмешки глупцов и для бесконечного размышления мудрых. Однако его строгое доказательство можно вывести лишь из кантовского учения, как это исполнено выше, хотя сам *Кант* этого не сделал, а по образцу умных ораторов дал лишь послышки, предоставляя слушателям удовольствие вывести заключение.

\* Подлинность «*Oupnekhat*» оспаривалась на основании некоторых комментариев, которые были присоединены на полях магометанскими переписчиками и потом попали в текст. Но ее вполне отстаивает санскритолог *Фридрих Генрих Гуго Виндишман* (сын) в своем «*Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum*» (1833. Р. XIX), а также *Бохингер* («*De la vie contemplative chez les Indous*», 1831. Р. 12). Даже не знакомый с санскритом читатель, сравнив новейшие переводы отдельных Упанишад, принадлежащие *Раммогуну Рою*, *Поли* и даже *Кольбруку*, а также самые последние *Рёера*, ясно убедится, что со строгой дословностью переведенный *Анкэтилем* на латинский язык персидский перевод мученика этого учения султана *Дарашакоха* основан на точном и полном буквальном понимании, тогда как те другие переводчики большею частью идут ощупью и прибегают к догадкам,



так что, без всякого сомнения, они гораздо менее точны. *Подробности* относительно этого можно найти во втором томе «Парергов», гл. 16, § 184

\*\* Вследствие единства всех вещей все души суть одна душа<sup>195</sup> (*греч.*). — Ред.

\*\*\* On peut assez longtemps, chez notre espece, Fermer la porte a la raison. Mais, des qu'elle entre avec adresse, Elle reste dans la maison. Et bientot elle en est maitresse  
*Вольтер*

(«У нашей породы можно довольно долго закрывать дверь разуму. Но коль скоро он с ловкостью введен, он остается в доме и скоро становится его хозяином».)

\*\*\*\* одно и всё (*греч.*) — Ред.

Если, таким образом, множественность и разобщение присущи исключительно только *явлению* и во всех живущих представляется одна и та же сущность, то не будет ошибочным понимание, устраняющее разницу между «я» и «не-я», напротив, таким должно быть понимание, ему противоположное. И мы находим, что это последнее обозначается у индусов именем *майя*, т. е. видимость, обман, призрак. Именно первое воззрение нашли мы лежащим в основе феномена сострадания, даже признали последнее его реальным выражением. Оно должно поэтому служить метафизическим фундаментом этики и состоять в том, что *один* индивидуум узнает в *другом* непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность. Таким образом, практическая мудрость, справедливые и добрые дела в конечном итоге точно совпадают с глубочайшим учением наиболее далеко проникшей теоретической мудрости, и практический философ, г. е. человек справедливый, добродетельный, благородный, выражает на деле лишь то же самое познание, какое является результатом величайшего глубокомыслия и упорнейших изысканий теоретика- философа. Однако моральное достоинство стоит выше всякой теоретической мудрости, которая всегда бывает лишь незаконченной работой и приходит медленным путем заключений к цели, какой первое достигает сразу, и человек морально благородный, хотя бы он сколь угодно отставал в интеллектуальном превосходстве, своим поведением являет глубочайшее познание, высшую мудрость и посягает гениального и ученейшего, если последний своими действиями показывает, что его сердцу все-таки осталась чуждой наша великая истина.

«Индивидуация реальна, principium individuationis и основанное на нем различие индивидуумов есть строй вещей в себе. Всякий индивидуум есть существо, в корне отличное от всех других. Только в собственном «я» имею я свое истинное бытие, все же иное есть «не-я» и мне чуждо». Таково убеждение, за истинность которого говорят плоть и кровь, которое лежит в основе всякого эгоизма и реальным выражением которого служит всякий бессердечный, несправедливый или злой поступок

«Индивидуация — простое явление, возникающее с помощью пространства и времени, которые есть не что более, как обусловленные моей мозговой познавательной способностью формы всех ее объектов, поэтому множественность и различие индивидуумов тоже есть простое явление, т. е. имеются лишь в моем *представлении*. Моя истинная, внутренняя сущность существует в каждом живущем столь же непосредственно, как она в моем самосознании обнаруживается лишь мне самому». Именно это убеждение, для которого в

санскрите имеется постоянное выражение в формуле *tat twam asi*<sup>196</sup>, т. е. «это ты», — именно оно выступает в виде *сострадания*, так что на нем основана всякая подлинная, т. е. бескорыстная, добродетель, и его реальным выражением служит всякое доброе дело. Именно к этому убеждению обращается в конечном счете всякая апелляция к милосердию, человеколюбию, к снисхождению, ибо такая апелляция есть напоминание о том соображении, что мы все составляем одну и ту же сущность. Напротив, эгоизм, зависть, ненависть, преследование, бессердечие, месть, злорадство, жестокость ссылаются на указанное выше первое убеждение и на нем успокаиваются. Умиление и радость, какие мы испытываем, слыша о каком-нибудь благородном поступке, а еще более при виде его, в наибольшей же степени сами его совершая, основаны в своем глубочайшем корне на том, что поступок этот дает нам уверенность, что по ту сторону всякой множественности и различия индивидуумов, какие являет нам *principium individuationis*, лежит их единство, на самом деле существующее, даже доступное для нас, так как ведь оно только что фактически обнаружилось.

Смотря по тому, укрепляется ли тот или этот вид познания, в отношениях между отдельными существами проявляются эмпедокловы *philia* или *neicos*\*. Но если бы кто под влиянием *neicos* враждебно ворвался в своего самого ненавистного недруга и проник в самую его сокровенную глубь, тот, к своему изумлению, открыл бы в нем самого себя. Ибо как в сновидении во всех представляющихся нам лицах скрываемся мы сами, так это и при бодрствовании, — хотя здесь это не так легко видеть. Но «*tat twam asi*».

Преобладание того либо другого из этих двух видов познания заметно не только в отдельных поступках, но и во всем способе сознания и настроения, который поэтому так существенно разнится у *доброго* и у *злого* характера. *Последний* всюду чувствует прочную стену между собою и всем вне его. Мир для него — *абсолютное не-я*, и его отношение к нему — изначально враждебное; от этого основным тоном его настроения становятся ненавистничество, подозрение, зависть, злорадство. Добрый характер, напротив, живет в однородном с его сущностью внешнем мире: другие для него не «не-я», а «тоже я». Вот почему его исконное отношение к каждому — дружественное: он чувствует в своей глубине родство со всеми существами, непосредственно отзывается на их благо и горе и с уверенностью предполагает такое же участие с их стороны. Отсюда возникают глубокий мир его души и то бодрое, спокойное, довольное настроение, благодаря которому всякому становится хорошо в его присутствии. Злой характер не рассчитывает в беде на поддержку других: если он за ней обращается, то без уверенности; получая ее, он относится к ней без настоящей благодарности, так как он едва ли может ее принять иначе, чем действие чужой глупости. Ибо признать в чужом существе свое собственное он не способен даже и тогда, когда оно дало о себе знать оттуда в несомненных признаках. От этого, собственно, зависит возмутительность всякой неблагодарности. В силу этой моральной изолированности, в какой по самому существу дела и неизбежно находится злой человек, он легко также впадает в отчаяние. Добрый характер настолько же уверенно обращается за поддержкой других, насколько он сознает в себе готовность, в свой черед, их поддерживать. Ибо, как сказано, для одного человеческий мир есть «не-я», для другого — «тоже я». Великодушие, которое прощает врагу и воздаст за зло добром, возвышенно и получает себе наибольшую похвалу, ибо в этом случае человек признал свою

собственную сущность даже и там, где она решительно от себя отрекалась.

\* любовь, ненависть (*греч*) — *Ред*

Всякое вполне чистое благодеяние, всякая совершенно и действительно бескорыстная помощь, имеющая как таковая своим исключительным мотивом беду другого, собственно говоря, если исследовать дело до последнего основания, есть таинственный поступок, практическая мистика, так как поступок этот в конце концов возникает из того же самого убеждения, которое составляет сущность всякой подлинной мистики, и ему нельзя дать никакого другого истинного объяснения. Ибо если кто-нибудь хотя бы только подает милостыню, не имея при этом никакой другой цели, даже самой отдаленной, кроме как облегчить тяготеющую над другим нужду, то это возможно лишь в том случае, когда он признает, что эго он сам является теперь перед собою в таком печальном виде, что, следовательно, в чужом явлении он опять-таки встречает свою собственную сущность в себе. Поэтому в предыдущем отделе я назвал сострадание великим таинством этики.

Кто идет на смерть за свое отечество, тот освободился от иллюзии, ограничивающей бытие собственной личностью: он распространяет свою собственную сущность на своих соотечественников, в которых он продолжает жить, даже на грядущие их поколения, ради которых он действует, причем он смотрит на смерть как на мигание глаз, не прерывающее зренья.

Для кого все другие постоянно были «не-я», кто даже в сущности считал истинно реальной одну только свою собственную личность, на других же смотрел, собственно, лишь как на фантомы, за которыми он признавал всего только относительное существование, поскольку они могли служить средством для его целей или им противодействовать, так что между его личностью и всем этим «не-я» оставалась неизмеримая разница, глубокая пропасть; кто, следовательно, существовал исключительно в этой собственной личности, для того в момент смерти вместе с его «я» погибает также всякая реальность и весь мир. Напротив, кто во всех других, даже во всем, что одарено жизнью, замечал свою собственную сущность, себя самого, чье бытие поэтому сливалось с бытием всего живущего, тот со смертью теряет лишь незначительную часть своего бытия: он продолжает существовать во всех других, в которых ведь он всегда признавал и любил свою сущность и свое «я», и исчезает иллюзия, отделявшая его сознание от сознания прочих. На этом, быть может, хотя не всецело, но все-таки в значительной части основывается разница между тем, каким образом встречают свой смертный час особенно добрые и преимущественно злые люди.

Во все века бедной истине приходилось краснеть за то, что она была парадоксом, а это, однако, не ее вина. Она не может принимать на себя вид всюду царящего заблуждения. И вот она, вздыхая, взирает на своего бога-покровителя — время, который обещает ей победу и славу, но взмахи крыльев которого настолько велики и медленны, что индивидуум успевает умереть. Вот и я прекрасно сознаю парадоксальность, какую должно иметь это метафизическое истолкование этического первофеномена в глазах западных образованных людей, привыкших к совсем иного рода обоснованиям этики, но я все-таки не могу насилловать истину. Напротив, все, к чему я с этой целью могу себя принудить, — это доказать цитатой, что эта метафизика этики уже тысячелетия назад была основным

воззрением индийской мудрости, на которую я ссылаюсь, как Коперник — на вытесненную Аристотелем и Птолемеем пифагорейскую систему мира. В Бхагавадгите (гл. 13, ст. 27, 28) говорится, по переводу Августа Вильгельма фон Шлегеля: «Кто видит во всех одушевленных существах присутствие одного и того же верховного владыки, не погибающего при их гибели, тот правильно видит. Видя же всюду присутствующим того же владыку, он не оскорбляет себя самого по собственной вине: отсюда идет путь ввысь»<sup>197</sup>.

Мне приходится ограничиться этими намеками на метафизику этики, хотя в ней остается еще сделать значительный шаг далее. Но последний предполагает, что и в самой *этике* пройден шаг вперед, чего я не вправе был делать, так как в Европе этике ставится, в качестве ее высшей цели, учение о справедливости и добродетели, и не известно или по крайней мере не признано то, что выходит за эти пределы. Таким образом, этой необходимой неполноте надо приписать то обстоятельство, что данный здесь очерк по метафизике этики не позволяет еще видеть, хотя бы лишь издали, завершающий камень всего здания метафизики или подлинную связь «*Divina commedia*»\*. Но это и не входило ни в самую тему, ни в мой план. Ибо нельзя сказать за один день все, и отвечать тоже надо не более чем спрашивают.

\* «Божественной комедии» (*итал.*). — *Ред.*

Когда стараешься улучшить человеческое познание и понимание, всегда испытываешь на себе сопротивление эпохи, подобно сопротивлению тяжести, которую надлежало бы сдвинуть и которая, вопреки всем усилиям, грузно лежит на земле. Тогда надо искать утешения в уверенности, что хотя предрассудки против тебя, зато за тебя истина, которая, как только примкнет к ней ее союзник, время, вполне уверена в своей победе, значит, если и не сегодня, так завтра.

---

## JUDICIUM

REGIAE DANICAE SCIENTIARUM SOCIETATIS

Quaestionem anno 1837 propositam, «utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio», unus tantum scriptor explicate conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: *Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist\* schwer, praemio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque earn partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constitueret •conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tarn indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat\*\*.*



\* Это второе «ist» Академия прибавила по собственному почину, чтобы дать доказательство в пользу учения Лонгина (de subhm, гл 39)<sup>198</sup>, что прибавлением или опущением одного слога можно уничтожить всю энергию фразы.

\*\*

## РЕШЕНИЕ

КОРОЛЕВСКОЙ ДАТСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Предложенную в 1837 году конкурсную тему «Следует ли искать источник и основание морали в идее моральности, данной непосредственно в сознании (или совести), и в анализе иных вытекающих из нее основных моральных понятий или в других познавательных основах?» — попытался разработать только один соискатель. Его сочинение, написанное по- немецки и снабженное девизом «Проповедовать мораль легко, обосновать мораль трудно», мы не сочли возможным объявить достойным премии. Ибо, обойдя то, что требовалось прежде всего, он посчитал, что речь должна идти об установлении некоего принципа этики, поэтому он изложил только в дополнении ту часть своего сочинения, в которой рассматривается связь установленного им этического принципа с его метафизикой, где он дает больше, чем требовалось, тогда как тема нуждалась именно в таком исследовании, в котором связь метафизики с этикой рассматривалась бы прежде всех вещей. Но если автор пытается доказать, что основание морали в сострадании, то он не удовлетворил нас формой своего сочинения и не доказал на деле это основание как достаточное, напротив, он вынужден признать даже противоположное. Нельзя умолчать и о том, что многие выдающиеся философы нового времени упоминаются столь непристойно, что это вызывает справедливое и глубокое возмущение (*лат*). — *Ред.*

## ПРИМЕЧАНИЯ

Этические произведения А. Шопенгауэра печатаются по изданию: Шопенгауэр А. Полн. собр. соч.: В 4 т. В переводе и под редакцией Ю. И. Айхенвальда. М., 1900—1910. Перевод сверен и уточнен А. П. Скрипником по изданию: Schopenhauer Arthur. Samtliche Werke. Leipzig, 1979. Bd. I—V.

Греческий текст, встречающийся в работах Шопенгауэра, дан в латинской транскрипции.

## ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

«Две основные проблемы этики» — главное этическое сочинение А. Шопенгауэра. Состоит из двух частей, каждая из которых, в свою очередь, является самостоятельным произведением. В них философ конкретизирует и развивает свою этическую систему, основы которой были сформулированы в четвертой книге его основного труда «Мир как воля и представление». Рукопись первой части — «О свободе воли» — была отослана Шопенгауэром на конкурс в Норвежскую королевскую академию наук осенью 1837 года, а рукопись второй части — «Об основе морали» — летом 1839 года уже в Датскую королевскую академию наук также в качестве конкурсной работы. Сочинение впервые было опубликовано в 1841 году во Франкфурте-на- Майне; второе, дополненное автором издание появилось в 1860 году в Берлине.

## Предисловие к первому изданию

- <sup>1</sup> 2 Езд., 4, 41.
- <sup>2</sup> «*Ab ovo*» — букв. «с яйца». Устойчивый фразеологический оборот, обозначающий «с самого начала». Ср.: «с яиц и до яблок» (*Гораций*. Сатиры, 1, 3, 6), т. е. от начала и до конца трапезы. В другом горациевском контексте (Наука поэзии, 147) «*ab ovo*» употребляется по отношению к слишком затянутому предисловию. Букв. означает начинать рассказ о Троянской войне «с яйца» близнецов, одним из которых была Елена — косвенная виновница войны.
- <sup>3</sup> См. наст. изд. С. 258.
- <sup>4</sup> См. наст. изд. С. 126.
- <sup>5</sup> *Платон*. *Федр*, 264d:  
Воды доколе текут и пышно древа расцветают,  
Я безотлучно пребуду на сей многослезной могиле,  
Мимо идущим вещая, что здесь Мидас похоронен.
- <sup>6</sup> *Гораций*. Послания, 1, 18, 76.
- <sup>7</sup> *Гомер*. *Илиада*, 6, 181.
- <sup>8</sup> *Гегель*. *Энциклопедия философских наук*. М., 1975. Т. 2. С. 176.
- <sup>9</sup> Там же. С. 88.
- <sup>10</sup> Там же. С. 187.
- <sup>11</sup> «*Ex ungue leonem*» (лат.) — «по лапе узнают льва» (*Plutarch*. *De defectu oraculorum*, 410 с. — афоризм Алкея).  
«*Ex aure asinum*» — «по ушам узнают осла», — вероятно, собственное наблюдение Шопенгауэра.
- <sup>12</sup> См.: *Гегель*. *Энциклопедия философских наук*. М., 1974. Т. 1. С. 239—240.
- <sup>13</sup> Ср.:  
Мне думается, из господ.  
Вид несговорчивый и чванный.  
(*Гёте И. В.* *Фауст* // *Собр. соч.*: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 78.) У Шопенгауэра изменен порядок строк.
- <sup>14</sup> *Локк Дж.* *Опыт о человеческом разумении* // *Соч.*: В 3 т. М., 1985 Т. 2. С. 199.
- <sup>15</sup> *Гельвеции К А* *Об уме* // *Соч* В 2 т М., 1973. Т. 1. С. 233.
- <sup>16</sup> Ср.: *Грасиан Б* *Карманный оракул* *Критикон*. М, 1981 С 382—385 Валтасар Грасиан-и-Моралес (1601—1658) — испанский писатель, эстетик и моралист Грасиановский свод правил житейской мудрости «Карманный оракул» многократно переводился на основные европейские языки, в том числе и русский.
- <sup>17</sup> См. там же С. 212.
- <sup>18</sup> *Альчиати Андреа* — итальянский художник, автор знаменитой в прошлом «Книги эмблем», вышедшей в 1531 г. в Аугсбурге.
- <sup>19</sup> *Зоил* (IV в. до н. э.) античный критик Гомера, *Аристарх Самофракийский* (II в до н э) — греческий грамматик и критик.
- <sup>20</sup> А Шопенгауэр иронически толкует этимологию слова «*gestheit*» («разумный, «рассудительный»), уверяя, что оно происходит от слова «*scheuen*» («бояться», «страшиться»).
- <sup>21</sup> *Энцефал и Тифей* — титаны, по преданию, побежденные Зевсом.

- <sup>22</sup> См *Грасиан Б* Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 482. *Матье Пьер* (1563—1621) — французский историограф и поэт, автор «Истории недавних смут во Франции в царствование Генриха II и Генриха IV» (1594).
- <sup>23</sup> *Синон* — царь Эвбеи, подговоривший троянцев втащить в город злополучного деревянного коня.

### Предисловие ко второму изданию

- <sup>1</sup> *Рамус Петр* (Пьер де ля Раме) (1515—1572) — французский философ, логик и математик В сочинениях «Подразделения диалектики», «Порицание Аристотеля», «Диалектика» и др. критиковал Аристотеля и схоластическую систему образования. Погиб от рук наемных убийц в Варфоломеевскую ночь.
- <sup>2</sup> *Goethe J. W. Zahme Xenien*, 5, 1315—1322.

### О СВОБОДЕ ВОЛИ

- <sup>1</sup> Цит. по *Гельвеций К А* Об уме // Соч. В 2 т Т. 1. С. 175. — Слова из сочинения Н. Мальбранша «Источник физического движения».
- <sup>2</sup> *Аристотель* ЕЕ, 2, 7, 1223 а.
- <sup>3</sup> *Декарт Р* Избр произв М, 1950 С. 443.
- <sup>4</sup> См *Лейбниц Г В* Соч В 4 т М, 1989. Т. 4. С. 160, 327.
- <sup>5</sup> В русском переводе статей Лейбница «De liberlate» (см. Два отрывка о свободе//Соч. В 4т. М, 1982 Т. 1. С. 307—317.) такой фразы нет Ближе всего к ней по смыслу высказывание из «Письма Косту о «необходимости и случайности»: «...у нас никогда не бывает плоского безразличия, которое освобождает нас от определяющих причин, напротив, есть всегда нечто побуждающее и определяющее нас к выбору без того, однако, чтобы быть в состоянии принудить нас к нему» (там же С. 380.).
- <sup>6</sup> *Мимоза стыдливая, дионея* (венерина мухотовка) и др — растения, способные к сейсмонастиям — особым движениям листьев и прочих органов в ответ на механические раздражения.
- <sup>7</sup> См *Шопенгауэр А* Поли собр. соч. В 4т. М, 1901 Т 2 С 351—368.
- <sup>8</sup> См. там же Т 3 С 94 и да нее.
- <sup>9</sup> *Кузен Виктор* (1792—1867) — французский философ, автор «Курса истории современной философии» и других историко-философских работ.
- <sup>10</sup> *Стехиометрические отношения* — весовые соотношения химических соединений и их составляющих.
- <sup>11</sup> См. *Геродот* История (7, 164; Л, 1972 С. 357.
- <sup>12</sup> Речь идет о герое хроник Шекспира «Ричард II» и «Генрих IV» — графе Нортумберленде Подробнее см *Шопенгауэр А*. Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах // Философские произведения. М, 1903 С 640—641.
- <sup>13</sup> См *Руссо Ж. Ж.* Исповедь//Избр соч. В 3 т. М, 1961 Т. 3. С 79—82.
- <sup>14</sup> *Suarez F* Disputationes metaphysicae, 23, 7—8 *Франциска Суарес* (1548—1617) — испанский геолог и философ, разработавший оригинальную концепцию предопределения и принцип индивидуации.
- <sup>15</sup> См. *Шопенгауэр А*. Поли собр соч Т. 2. С. 660—678.
- <sup>16</sup> «*Аристотель* ММ, 1, 9 1187 а.

- <sup>17</sup> *Аристотель* EN, 6, 13, 1144 b.
- <sup>18</sup> Русский перевод аристотелевского трактата "О добродетели" см. в кн.: *Гусейнов А. А., Иррилиц Г* Краткая история этики М, 1987 С. 527—531.
- <sup>19</sup> *Патеркул Гаи Веллей* (19 до н э — 31 н. э.) — автор «Римской истории» в 2 кн.
- <sup>20</sup> См *Шеллинг Ф* Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч В2г М 1989 Т 2 С 137—138 У Шеллинга это высказывание звучит так: «Катон был наиболее близок добродетели, ибо он всегда поступал справедливо не потому что стремился к этому (из желания следовать велению долга), а потому, что иначе поступить не мог».
- <sup>21</sup> *Гете И. В.* Первоглаголы Учение орфиков / Собр соч В 10 т. М, 1975 Т. 1. С. 462.
- <sup>22</sup> Выражение взято из трактата «О бессмертии души» Пьетро Помпонацци (1462—1525) — итальянского философа, представителя возрожденческого перипатетизма.
- <sup>23</sup> См. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. В 6 т. М, 1964 Т. 3. С. 522.
- <sup>24</sup> Ср.:
  - Меж двух равно манящих яств, свободный
  - В их выборе к зубам бы не поднес
  - Ни одного и умер бы голодный
 (Данте Алигьери *Божественная комедия* М 1982 С 369).
- <sup>25</sup> *Аристотель* О небе В, 13, 295 b.
- <sup>26</sup> См *Лейбниц Г В* Соч В4т Т 1 С 378—381, Т 4 С. 157—162.
- <sup>27</sup> «Знаю, Господи что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» (Иер, 10, 23).
- <sup>28</sup> *Лютер Мартин* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский* Философские произведения М, 1986 С. 446.
- <sup>29</sup> Там же С. 530.
- <sup>30</sup> Там же С. 538.
- <sup>31</sup> *Аристотель* EN, 10, 10, 1179 b.
- <sup>32</sup> Там же — 93
- <sup>33</sup> *Аристотель* MM, 1, И, 1187 b — 93
- <sup>34</sup> *Аристотель* EE, 2, 10, 1226 b.
- <sup>35</sup> См *Цицерон* О судьбе // Философские трактаты М, 1985 С. 306—307, 313—314.
- <sup>36</sup> В этом разговоре разбойник Сострат доказывает Минусу свою невиновность, ссылаясь на то, что его злодеяния предопределены богиней судьбы Клото.
- <sup>37</sup> «*Строматы*» (букв. «Цветные ковры») — 8-томный сборник изречений древних философов и поэтов, составленный христианским богословом Климентом Александрийским (ок. 150— ок. 215).
- <sup>38</sup> *Немезий из Эмеса* (IV в) — византийский философ, сторонник неоплатонического обоснования христианского вероучения.
- <sup>39</sup> *Пелагий* (360 — ок 418) — основатель одной из христианских ересей, утверждавшей практически неограниченную свободу человеческой воли Его сочинение «Послание к Деметриаде» осуждено церковью.
- <sup>40</sup> *Лютер Мартин* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский* Философские произведения С. 444 — 445, 446.



- <sup>41</sup> *Ванини Джулио Чезаре* (1585—1619) — итальянский философ-пантеист казненный по приговору инквизиции Шопенгауэр цитирует его работу «Амфитеатр вечного провидения» (1615).
- <sup>42</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М. 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 430.
- <sup>43</sup> Там же. С. 432—433.
- <sup>44</sup> *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 362.
- <sup>45</sup> *Цицерон.* О природе богов, 3, 40, 94 // Философские трактаты. М., 1985. С. 190.
- <sup>46</sup> Ср.: *Гоббс Т.* О свободе и необходимости // Избр. произв.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 556.
- <sup>47</sup> Ср. там же. С. 558.
- <sup>48</sup> *Гоббс Т.* О гражданине // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 304.
- <sup>49</sup> *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 389—390.
- <sup>50</sup> Там же. С. 452.
- <sup>51</sup> Там же. С. 461. — 103
- <sup>52</sup> *Спиноза Б.* Письмо Г. Г. Шуллеру, окт. 1674 г. // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2. С. 592—593.
- <sup>53</sup> *Спиноза Б.* Приложение, содержащее метафизические мысли // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 312.
- <sup>54</sup> *Пристли Джозеф* (1733—1804) — английский химик, философ-материалист, разработавший анатомо-физиологическое обоснование локковского сенсуализма.
- <sup>55</sup> *Гартли Дэвид* (1705—1757) — английский философ и естествоиспытатель, автор вибрационной теории происхождения психических явлений.
- <sup>56</sup> См.: *Вольтер.* Метафизический трактат // Философские сочинения. М., 1988. С. 258—264.
- <sup>57</sup> *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию, 107, 11. У Сенеки дан латинский перевод стиха греческого стоика Клеанфа.
- <sup>58</sup> *Вольтер.* Несведущий философ // Философские сочинения. С. 332.
- <sup>59</sup> *Вольтер.* Надо сделать выбор, или Принцип действия // Философские сочинения. С. 517.
- <sup>60</sup> *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 7.
- <sup>61</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 489.
- <sup>62</sup> Там же. С. 657.
- <sup>63</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Соч. — В 6 т. Т. 4. Ч. 1 С. 428.
- <sup>64</sup> См.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 477—492; Т. 4. Ч. 1 С. 422—430.
- <sup>65</sup> См.: *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 129—134.
- <sup>66</sup> *Эрдманн Иоганн Эдуард* (1805—1892) — немецкий философ, представитель правого крыла гегельянцев. Главные работы: «Изложение истории новой философии» (1834—1853), «Тело и душа» (1837), «Природа или творение» (1840) и др.
- <sup>67</sup> См.: *Шеллинг Ф.* Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 129.
- <sup>68</sup> См.: *Кант И.* Прелегомены... // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 105—106.

- <sup>69</sup> *Мен де Биран М. Ф.* 77. (1766—1824) — французский философ и политик, противник просветительского сенсуализма.
- <sup>70</sup> *Шиллер Ф.* Смерть Валленштейна // Собр. соч. — В 7 т. М., 1955. Т. 2. С. 487.
- <sup>71</sup> Ср.: «Так я хочу, так велю, вместо довода будь моя воля» (*Ювенал. Сатиры*, 6, 223).
- <sup>72</sup> Ср.: *Анджело. Я не прощу.*
- *Изабелла. Могли б, коль захотели?*
- *Анджело. Раз не хочу, то, значит, не могу.*

(*Шекспир У.* Мера за меру // Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1960. Т. 6. С. 193—194).

- <sup>73</sup> Ср.:
- Нет, человек не властен над собой!
- Пусть будет так, как решено судьбой.

(*Шекспир У.* Двенадцатая ночь // Поли. собр. соч.: В 8 т. М., 1959. Т. 5. С. 139).

- <sup>74</sup> *Гёте И. В.* Ифигения в Тавриде // Собр. соч.: В 10 т. М., 1977. Т. 5. С. 181.
- <sup>75</sup> *Шиллер Ф.* Смерть Валленштейна // Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. С. 487.
- <sup>76</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I С. 437.
- <sup>77</sup> *Энкомий* — греческая хвалебная песнь в честь богов или людей.
- <sup>78</sup> *Аристотель. Риторика*, 1, 9, 1367 b.
- <sup>79</sup> См прим. 1.
- <sup>80</sup> См. прим. 2.

## ОБ ОСНОВЕ МОРАЛИ

- <sup>001</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Воля в природе // Поли, собр соч. Т. 3. С. 140.
- <sup>002</sup> *Мейстер Иоганн Христиан Фридрих* (1758—1828) — немецкий правовед, автор трактата «О присяге согласно чистым понятиям разума» (1810) и др.
- <sup>003</sup> *«Практическая философия»* — одна из основных работ Христиана Вольфа (1679—1754) — немецкого просветителя, последователя и популяризатора Лейбница.
- <sup>004</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 224—225.
- <sup>005</sup> *Платон. Федр*, 270 с.
- <sup>006</sup> *«Об одиночестве»* (1-е изд., 1784—1785) — четырехтомный трактат И. Г. Циммермана (1728—1795) — писателя и врача, лейб-медика английского короля.
- <sup>007</sup> См. прим. 1 к «Предисловию к первому изданию».
- <sup>008</sup> *Гарве Христиан* (1742—1798) — немецкий философ, популяризатор английской моральной философии (Шефтсбери, Хатчесона и др.), один из первых критиков Канта.
- <sup>009</sup> *Штейдлин Карл Фридрих* (1761—1826) — евангелический теолог и философ, испытавший влияние кантовской нравственной теологии. Оsn. соч.: «Очерк учений о добродетели и религии» (1798—1800), «История

нравственного учения Иисуса» (1799—1823), «Основоположения морали» (1800), «История моральной философии» (1823) и др.

- [010](#) *Августин*, О граде Божием, 19, 3.
- [011](#) *Аристофан*. Птицы, 301.
- [012](#) *Касты Джан Баттиста* (1724—1803) — итальянский поэт-сатирик, автор «Галантных новелл в октавах», ироико-комической поэмы «Говорящие животные» и др.
- [013](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 227.
- [014](#) См. прим. 64 к «Конкурсному сочинению о свободе воли».
- [015](#) В русском переводе «Основы метафизики нравственности» насчитывают 89 страниц.
- [016](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 267.
- [017](#) Там же. С. 223.
- [018](#) Там же. С. 232.
- [019](#) *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 405.
- [020](#) «Нет обиды изъязвившему согласие» — одно из положений римского права. Ср. также: «Тому, кто этого пожелал, не чинят никакой несправедливости» (*Аристотель*. EN, 5, 15, 1138 а).
- [021](#) *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 320.— 742
- [022](#) См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 261—262 и 270—271.
- [023](#) *Катон Марк Порций* (95—46 до н. э.), проиграв сражение войскам Юлия Цезаря, закололся собственным мечом, предпочтя смерть унижению плена. *Клеопатра УН Египетская* (69—30 до н. э.) покончила самоубийством после поражения ее друга и союзника Марка Антония, одного из римских триумвиров.
- [024](#) *Кокцей Нерва*, приближенный принцепса Тиберия, уморил себя голодом, дабы не быть свидетелем бедствий и позора Римского государства (см.: *Тацит*. Анналы // Соч.: В 2 т. Л., 1969. Т. 1. С. 166).
- [025](#) *Аррия*, жена Цецины Пета, вынув из своей груди кинжал, подала его смертельно больному мужу со словами, навечно вошедшими в историю нравственности: «Пет, не больно» (см.: *Письма Плиния Младшего*. М., 1983. С. 55—56).
- [026](#) Мф., 22, 39.
- [027](#) *Тиссо Симон Андре* (1728—1797) — швейцарский врач, автор книги «Онанизм» (1760).
- [028](#) Подробнее этот порок Шопенгауэр анализирует в «Мире как воле и представлении» (см.: *Поли. собр. соч.* Т. 2. С. 582—588).
- [029](#) *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 347—348. Здесь Шопенгауэр не цитирует, а излагает кантовские положения, но почему-то заключает их в кавычки и указывает конкретную страницу.
- [030](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 223.
- [031](#) Там же. С. 224.

- [032](#) Там же. С. 265.
- [033](#) Там же. С. 265—266.
- [034](#) Разумная, чувствующая, растительная душа — традиционное перипатетико-схоластическое разделение частей или способностей души (см., напр.: *Аристотель*. О душе, 314 Б).
- [035](#) См.: *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 427—428.
- [036](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 234.
- [037](#) «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор., 13, 3).
- [038](#) Сомнение совести  
Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.  
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?  
*Решение*  
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье  
И с отвращением в душе, делай, что требует долг.  
(*Шиллер Ф.* Философы // Соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243).
- [039](#) *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 411.
- [040](#) Там же. С. 450.
- [041](#) См. прим. 36.
- [042](#) *Дезидемония* (страх перед богами) — характерное для античной культуры отношение к правящим вселенной высшим силам, прототип христианской «богобоязненности».
- [043](#) *Уицилопочтли* — главное божество ацтеков, бог солнца и войны, требующий для своего существования крови человеческих жертв.
- [044](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности /, Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 235.
- [045](#) Там же. С. 236.
- [046](#) Там же. С. 243.
- [047](#) Там же.
- [048](#) Там же. С. 244—245, 258—259.
- [049](#) Там же. С. 237.
- [050](#) «Ядро пуделя» (*Гёте И. В.* Фауст, 1323) — то, что скрывалось под обманчивой оболочкой.
- [051](#) О Пении («Бедности») и Поросе («Богатстве») см.: *Платон* Пир, 203 в.
- [052](#) «Чего не желаешь себе, не делай другому» — негативная формула «золотого правила нравственности», известного задолго до римского императора Александра Севера (208—235). Это правило упоминается в Библии (Тов., 4, 15; Мф., 7, 12), в древнекитайских, древнегреческих и иных источниках. *Гроций Гуго* (1583 — 1645) — голландский правовед, основатель теории «естественного права», автор трактата «О праве войны и мира» (1625).
- [053](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 266.
- [054](#) Там же. С. 258.
- [055](#) Там же. С. 259.



- <sup>056</sup> *Рейнгольд Карл Леонгард* (1758—1825) — немецкий философ, автор книг «Опыт новой теории человеческой способности представления» (1789), «Об основных понятиях и принципах моральности» (1798), историко-философских работ.
- <sup>057</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 659—660.
- <sup>058</sup> У Шиллера: «Мне положенье давай с тем, что положено в нем» (*Шиллер Ф.* *Философы* // Соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243).
- <sup>059</sup> Ср.: *Дидро Д.* Племянник Рамо // Избр. произв. М.; Л., 1951. С. 95.
- <sup>060</sup> Ср.: «Я уже не раз замечал, что знатоки дела часто не знают лучшего в своем деле» (*Лихтенберг Г. К.* *Афоризмы.* М., 1964. С. 52).
- <sup>061</sup> »... *Люди учатся, обучая*» (*Сенека.* *Нравственные письма к Луцилию*, 7, 8).
- <sup>062</sup> См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 238, 240.
- <sup>063</sup> В указанном месте у Канта (*Критика практического разума* // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 352—353) говорится о том, что одна лишь законосообразная форма, а не содержание объекта воления придает требованию способствовать счастью других силу практического закона.
- <sup>064</sup> *Хатчесон Фрэнсис* (1694—1747) — шотландский философ, представитель школы «нравственного чувства».
- <sup>065</sup> См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 226.
- <sup>066</sup> См.: *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 422.
- <sup>067</sup> См. там же. С. 428.
- <sup>068</sup> В точности такой формулировки у Канта нет. Ближе всего к ней то, что высказывается в «Критике практического разума» (Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 347). По поводу этой формулировки иронизировал Ф. Шиллер:

Дальше напрасно искать на теоретической почве:  
Действию принцип все ж есть, — можешь, коль долг повелел.

(*Шиллер Ф.* *Философы* // Соч.: В 7 т. Т. 1. С. 243).

- <sup>069</sup> *Апагогическое доказательство* — косвенное доказательство от противного, когда истинность тезиса выводится из опровержения противоречащего ему суждения.
- <sup>070</sup> *Кант И.* Критика практического разума // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 367.— 156.
- <sup>071</sup> Там же. С. 368.
- <sup>072</sup> Здесь и далее Фихте цитируется по изданию. *Fichte /, G.* *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre.* Jena und Leipzig, 1798.
- <sup>073</sup> См. прим. 65.
- <sup>074</sup> *Якоби Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий философ, представитель «философии веры».
- <sup>075</sup> *Шиллер Ф.* *Философы* // Соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243.
- <sup>076</sup> Ср.: «Противна чернь мне, таинствам чуждая» (*Гораций.* *Оды*, 3, 1, 1); «О, подражатели, скот раболепный» (*Гораций.* *Послания*, 1, 19, 19).
- <sup>077</sup> Имеется в виду сиденье дельфийской прорицательницы — пифии.

- [078](#) Изречение древнегреческого комедиографа Эпихарма (ок 550 — 460 до н. э.) (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989 Ч. 1. С. 263).
- [079](#) Ср.: «Манит примером порок, легко подражаемый» (*Гораций*. Послания, 1, 19, 17).
- [080](#) Имеется в виду первое издание «Критики чистого разума» (1781).
- [081](#) *Делафорж Луи* (ум. ок. 1666) — французский врач, последователь Декарта, автор «Трактата о человеческом уме, его способностях и функциях и его связи с телом, согласно принципам Рене Декарта».
- [082](#) *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 407.
- [083](#) См.: *Декарт Р.* Метафизические размышления // Избр. произв. М., 1950. С. 391.
- [084](#) См.: *Аристотель.* О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 371—374.
- [085](#) Буквального различения формальных и материальных определяющих оснований в платоновском «Федоне» нет. Вероятно, Шопенгауэр имеет в виду противопоставление истинного разумного познания иллюзорным и дезориентирующим чувственным восприятиям (см.: 65 b — 66 a, а также 74 c—d).
- [086](#) *Муратори Лодовико Антонио* (1672—1750) — итальянский историк, автор «Анналов Италии», «Средневековых итальянских древностей», а также трудов по философии, нумизматике и пр., в том числе упоминаемого здесь трактата «О человеческой способности воображения» (1745).
- [087](#) В русском переводе «Основ метафизики нравственности» Канта это положение формулируется так: «... но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении моих будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, отплатили бы мне той же монетой» (см.: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 239).
- [088](#) Там же. С. 262.
- [089](#) Там же. С. 263.
- [090](#) Там же. С. 393.
- [091](#) Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 393—394.
- [092](#) Там же. С. 279.
- [093](#) Гораций. Сатиры, 1, 3, 67. — 166
- [094](#) *Вордсворт Уильям* (1770—1850) — английский поэт.
- [095](#) Из басни Эзопа «Хвастливый пятиборец» (Классическая басня. М., 1981. С. 34). С XVII в. выражение стало поговоркой.
- [096](#) См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 264.
- [097](#) См. там же. С. 261.
- [098](#) См. там же. С. 261—262, 270—271.
- [099](#) Там же С. 268—260.
- [100](#) *Кант И.* Основы метафизики нравственности Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. Г 269.
- [101](#) См. там же.
- [102](#) *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 381.
- [103](#) Там же. С. 382.
- [104](#) *Парии* — каста неприкасаемых в Южной Индии, *млеччхи* — чужеземцы в Индии, не придерживающиеся кастовых законов и не пользующиеся

кастовыми привилегиями, *чандалы* — представители самой низшей социальной группировки, стоящие вне каст и неприкасаемые, по теории происхождения каст, они рождаются от самого противозаконного брака брахманки с шудрой.

- <sup>105</sup> «Простота есть знак истины — эпитафия на могиле нидерландского врача и естествоиспытателя Германа Бургаве (1668—1738) в церкви св. Петра в Лейдене.
- <sup>106</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности / Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 270.
- <sup>107</sup> См. там же. С. 273.
- <sup>108</sup> См там же С. 274-275.
- <sup>109</sup> См там же С. 275.
- <sup>110</sup> Ювенал. Сатиры, 1, 30.
- <sup>111</sup> *Шибболет* — здесь опознавательный знак партийной принадлежности. Ср.: «Они говорили ему: «скажи шибболет», а он говорил «сибболет», и не мог иначе выговорить» (Суд, 12, 6).
- <sup>112</sup> См.: Кант И Основы метафизики нравственности Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 278.
- <sup>113</sup> См.: Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 300- 301.
- <sup>114</sup> Ср.: Бессодержательную речь
- Всегда легко в слова облечь. (*Гёте И В* Фауст Соч. В 10 т. Т. 2. С. 71).
- <sup>115</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 308.
- <sup>116</sup> См. там же. С. 223, 265—266.
- <sup>117</sup> См. прим. 54.
- <sup>118</sup> См. прим 55.
- <sup>119</sup> См.: Кант И. Метафизика нравов // Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 376—379.
- <sup>120</sup> Ср.: «Чистую совесть храня, не бледней от сознания проступков» (*Гораций*. Послания, 1, 1, 61).
- <sup>121</sup> В русском переводе «Хармида» в эти слова вложен иной смысл «Не зарекайся — быть беде» (*Платон*.. Хармид, 165 а).
- <sup>122</sup> *Меркурий* — бог торговли, купцов и прибыли в древнеримской мифологии.
- <sup>123</sup> См. прим. 64 к «Конкурсному сочинению на тему о свободе воли».
- <sup>124</sup> Цитата из трактата «О бессмертии души» Помпонацци См. прим. 22 к «Конкурсному сочинению на тему о свободе воли».
- <sup>125</sup> В оригинале игра слов. «Wissenschaftslehre» — «наукоучение» и «Wissenschaftsleere» — «пустота науки».
- <sup>126</sup> Этим все сказано (*фр.*).
- <sup>127</sup> Фейербах Л. История философии. В 3 т. М., 1974 Т. 3. С. 99.
- <sup>128</sup> Секст Эмпирик Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1976 Т. 2. С. 30. Тишон Флиунтский (ок. 325—235 до н. э.) — греческий поэт и философ-скептик, ученик Пиррона.
- <sup>129</sup> «Каждому свое» — принцип распределяющей справедливости, зафиксированный в римском праве (Дигесты, 1, 1). В этой формулировке дан уже у Платона (Государство, 1, 331 е).

- <sup>130</sup> Ср.: «... Быть честным при том, каков этот мир, — это значит быть человеком, выуженным из десятка тысяч» (*Шекспир У. Гамлет* // Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 52).
- <sup>131</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 118 и далее.
- <sup>132</sup> *Гоббс Т.* Левиафан // Избр. произв.: В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 152.
- <sup>133</sup> *Гёте И. В.* Избирательное сродство // Собр. соч.: В 10 т. М., 1978. Т. 6. С. 243.
- <sup>134</sup> См.: *Шопенгауэр А.* Отдельные, но систематически распределенные мысли о разного рода предметах. С. 624—627.
- <sup>135</sup> См.: *Геродот.* История (3, 80). Л., 1972. С. 164.
- <sup>136</sup> Ср.: «Римлянин! Вот кто опасен, кто черен! Его берегись!» (*Гораций.* Сатиры, 1, 4, 85).
- <sup>137</sup> Здесь подразумевается образ сатаны и его воинства в поэме «Потерянный рай» выдающегося английского поэта Джона Мильтона (1608—1674).
- <sup>138</sup> *Винкельрид Арнольд фон* — народный герой Швейцарии. В битве при Земнахе (1386) ценою собственной жизни обеспечил победу швейцарцев над войсками герцога Леопольда Австрийского.
- <sup>139</sup> *Руссо Ж. Ж.* Эмиль, или О воспитании. М., 1911. С. 314.
- <sup>140</sup> См.: *Платон.* Государство, 9, 584 Ъ, 586 d.
- <sup>141</sup> «*Аналитический очерк о сострадании*» (1772) — трактат итальянского философа и теолога Убальдо Кассины (1736—1824).
- <sup>142</sup> *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. 50, 7.
- <sup>143</sup> Шопенгауэр переносит на справедливость характерное для греческой культуры различие небесной и всенародной (пошлой) любви, олицетворенной в образе Афродиты (см., напр.: *Платон.* Пир, 180).
- <sup>144</sup> *Гроций Г.* О праве войны и мира. М., 1956. С. 68.
- <sup>145</sup> *Квинт Курций Руф.* История Александра Великого, 4, 10, 7.
- <sup>146</sup> Ср.: И самый малый круг, в котором Дит Воздвиг престол и где ядро Вселенной, Предавшего навеки поглотит.  
(*Данте Алигьери.* Божественная комедия. С. 68).
- <sup>147</sup> Шопенгауэр противопоставляет разные аспекты справедливости: «Billigkeit» («правомерность») — то, что соответствует взаимно принятым правилам, и «Gerechtigkeit» («справедливость») — то, в чем отсутствует ущемление интересов человека. Но почему он связывает первую с немцами, а вторую с англичанами — это совершенная загадка.
- <sup>148</sup> Ср.: «Все-то бояться его: он знает домашние тайны» (*Ювенал.* Сатиры, 3, 113).
- <sup>149</sup> В драме Ф. Шиллера «Дон Карлос» маркиз де Поза, вдохновленный мечтой о свободе Фландрии, обманывает испанского короля-деспота Филиппа II, уготовляя себе верную смерть.
- <sup>150</sup> В «Освобожденном Иерусалиме» Торквато Тассо дева Софрония, спасая свой народ от гнева тирана, принимает на себя вину за похищение святого образа из рук глумящихся басурман:  
Так бедствие всеобщее принять  
Она одна хотела, не робея.  
Благая ложь! Где правду нам сыскать,  
Чтобы была прекрасней и святее.  
(*Тассо Т.* Освобожденный Иерусалим. М., 1911. С. 29).



- <sup>151</sup> Имеется в виду эпизод, когда Иисус скрыл свои действительные намерения от близких: «Вы пойдите на праздник сей, а Я еще не пойду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось. Сие сказав им, остался в Галилее. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно» (Ин., 7, 8—10). Речь здесь идет об иудейском празднике поставления кущей.
- <sup>152</sup> *Талейран Шарль Морис* (1754—1838) — французский дипломат и государственный деятель, неоднократно возглавлявший правительство Франции, мастер закулисной интриги.
- <sup>153</sup> См.: *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 366—369
- <sup>154</sup> Античная культура выдвигала в качестве основных добродетелей наряду со справедливостью мудрость, рассудительность и мужество.
- <sup>155</sup> *Веды, Манава-Дхарма-шастра* («Законы ману»), *Итихасы, Пураны* — памятники древнеиндийской религиозной, философской, политической и правовой мысли. *Будда Шакья-Муни* (примерно VI—V вв. до н. э.) — основатель религии и философии буддизма.
- <sup>156</sup> «Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди» (Мф., 6, 2).
- <sup>157</sup> Ср.:  
О, как на истину похоже,  
Что на страдание смотреть  
Или страдание иметь —  
Это почти одно и то же.  
(*Кальдерон П.* Не всегда верь худшему // Пьесы.: В 2 т. М., 1961. Т. 2. С. 608).  
*Педро Кальдерон де ла Барка* (1600—1681) — выдающийся испанский поэт и драматург, автор пьес «Стойкий принц», «Жизнь есть сон», «Любовь после смерти» и др.
- <sup>158</sup> Мф., 6, 3.
- <sup>159</sup> Ср.: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин., 13, 34).
- <sup>160</sup> Ср.: «Ибо заповеди: «не прелюбодействуй», «не убивай», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай чужого» и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим., 13, 9).
- <sup>161</sup> Понятие «experimentum crucis» («эксперимент креста») восходит к Ф. Бэкону. В «Новом Органоне» он упоминает о «примерах креста», связывая их с крестами, которые ставят на перекрестках для указания на разделение дорог (см.: *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 143—144).
- <sup>162</sup> *Вогластон Вильям* (1659—1724) — ашлийский философ-моралист, представитель интеллектуалистского направления в этике, автор книги «Религия природы» (1722). Предпринял дедукцию всех добродетелей из истины.
- <sup>163</sup> Спиноза говорит, что «для человека нет ничего полезнее человека; люди... не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все, таким образом, согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и

все вместе искали общепольного для всех» (*Спиноза Б. Этика* /, Избр. произв.: В 2 т. Т. 1 С. 538).

- <sup>164</sup> *Гебры* (парсы) — сторонники религии зороастризма (парсизма) в Индии, Иране, Пакистане.
- <sup>165</sup> *Аристотель*. Проблемы, 29, 2, 950 b.
- <sup>166</sup> *Софокл*. Электра, 1175—1176.
- <sup>167</sup> *Гораций*. Оды, 1, 35, 26.
- <sup>168</sup> Имеется в виду книга Рудольфа Вагнера «Учебник физиологии» (1839).
- <sup>169</sup> *Аватары*, согласно индуизму, — воплощения, перерождения божества в др. богах, людях и животных. Аватарами Вишну считались Кришна, Рама, Будда. Прославление подобных воплощений занимает большое место, например, в «Бхагавадгите».
- <sup>170</sup> *Саньяси* («отказавшийся от мира») — член индусской секты странствующих монахов.
- <sup>171</sup> См.: *Спиноза Б. Этика* // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 562; *Кант И.* Критика практического разума // Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 450.
- <sup>172</sup> *Руссо Ж. Ж.* О причинах неравенства. Спб., 1907. С. 56.
- <sup>173</sup> Там же. С. 58.
- <sup>174</sup> Там же. С. 59.
- <sup>175</sup> *Руссо Ж. Ж.* Эмиль, или О воспитании. М., 1911. С. 313—314. — 237
- <sup>176</sup> *Павсаний*. Периегесис, 1, 17, 1. «Описание Эллады», сочиненное греческим историком Павсанием ок. 180 г., — важный документ античной культуры.
- <sup>177</sup> *Панчатантра* (букв. «Пятикнижие») — санскритский литературный памятник (ок. 3—4 вв.). Греческий перевод 1031 г. имел название «Стефанит и Ихниллат».
- <sup>178</sup> Пять конфуцианских добродетелей: человеколюбие («жень»), долг («и»), этикет («ли»), знание («чжи»), верность («синь»). Первая и главная из них — «жень» — включает в себя и сострадание. Последователь Конфуция Мэн-цзы считал сострадание неотделимым элементом человечности: «Чувство сострадания — начало человечности; чувство стыда — начало должного; чувство самоотверженности — начало дисциплинированности; чувство хорошего и плохого — начало ума» («Мэн-цзы», II, Гунсунь Чоу, 1).
- <sup>179</sup> *Стобей*. Флорилегий. 1, 31. *Фокион* (402—318 до н. э.) — афинский государственный деятель.
- <sup>180</sup> «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый, ибо всякое дерево познается по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника» (Лк., 6, 43 — 44).
- <sup>181</sup> См.: *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 81, 13—14.
- <sup>182</sup> *Платон*. Менон, 96 а.
- <sup>183</sup> Там же, 99 е.
- <sup>184</sup> *Аристотель*. ММ, 1, 9, 1187 а.
- <sup>185</sup> *Аристотель*. ЕН, 6, 13, 1144 b.
- <sup>186</sup> Лк, 6, 45.
- <sup>187</sup> *Иоганн* (а не Иосиф, как у Шопенгауэра) *фон Мюллер* (1752—1809) — швейцарский историк. Основные работы: пятитомная «Швейцарская история» (1786—1808), «24 книги всеобщей истории» (1811).

- [188](#) Американская пенитенциарная система в своем развитии прошла ряд этапов Пенсильванская система XVIII в. предполагала одиночное заключение, допускающее контакты только со священником. Обернская система с начала XIX в. ограничила строгую изоляцию только ночным временем и допустила совместное пребывание заключенных днем при условии, правда, их абсолютного безмолвия. В первой половине XIX в. усилиями Джона Хэвилленда (1792—1852) и др. был совершен поворот от ориентации на свободу воли к позитивистским идеям о детерминированности человеческого поведения.
- [189](#) Гёте И. В. Фауст // Соч.: В 10 т. Т. 2. С. 64.
- [190](#) См.: *Burger G. A. Samtliche Schnften*, I. 1796. S. 207. *Бюргер Готфрид Август* (1747—1794) — немецкий поэт, представитель так называемой «народной поэзии», примыкавший к «Буре и натиску».
- [191](#) *Боутервек Фридрих* (1766-1828) — немецкий философ, основатель «абсолютного виртуализма» Главные произведения «Эстетика» (1806), «История поэзии и красноречия» (1801-1819), «Новая Веста, сочинения по философии жизни и содействию гуманности» (1803-1812) и др.
- [192](#) *Diipetes* - упавшее с небес (*греч.*).
- [193](#) *Иоанн Скот Эриугена* (ок 810 — ок. 877) — автор пантеистической философской системы, изложенной в книге «О разделении природы» (867).
- [194](#) *Суфии* — приверженцы мистического течения в исламе, основанного в IX в. аль-Мисри и аль-Мухасиб. Конечная цель суфизма — слияние с богом через аскезу и внутреннее просветление.
- [195](#) *Плотин*. Эннеады, 4, 9.
- [196](#) «*Tat twam asi*» — «Ты есть То» (Чхандогья-упанишада, VI) — пантеистическое основоположение философии упанишад.
- [197](#) Ср.:  
 Кто видит, что Высший Господь равно во всех существах пребывает,  
 Непреходящий в проходящем, тот воистину видит,  
 Ибо везде равно пребывающего Господа прозревая,  
 Он сам себе не вредит и так на высший путь вступает.  
 (Бхагавадгита // Махабхарата II Ашхабад, 1960. С. 147).
- [198](#) *Лонгин* (или Псевдо-Лонгин) — предполагаемый автор трактата «О возвышенном» (I в. н. э.) — памятника эстетической мысли императорского Рима.



С любовью,  
 электронная библиотека  
[Theosophy-Books.org](http://Theosophy-Books.org)

