



Вопросъ о происхожденіи нравственности.

Вслѣдствіе тѣсной связи нравственнаго сознанія съ разумомъ,¹⁾ вопросъ о происхожденіи нравственности не можетъ быть вполне отдѣленъ отъ вопроса о происхожденіи основныхъ чертъ умственной а чрезъ то и всей вообще духовной жизни человѣка, и мы видимъ дѣйствительно, что въ исторіи философіи только что указанная проблемы всегда стоятъ въ тѣсной связи между собою. Въ виду этого мы для того, чтобы уяснить себѣ происхожденіе моральныхъ принциповъ съ самаго ихъ первоисточника, должны обратиться къ вопросу о происхожденіи вообще основныхъ принциповъ жизни человѣческаго сознанія.

По занимающему насъ вопросу издавна существуютъ двѣ точки зрѣнія: представители одной утверждаютъ, что вся духовная структура человѣка есть продуктъ продолжительнаго опытнаго воспитанія—расоваго или индивидуальнаго или того и другаго вмѣстѣ; представители второй говорятъ, что основныя черты духовной организаціи принадлежать человѣку по самой его природѣ, что онѣ ему врождены. Согласно принятой терминологіи, мы будемъ называть первую точку зрѣнія эмпиризмомъ, вторую нативизмомъ.

Исторія взаимныхъ отношеній нативизма и эмпиризма представляетъ для насъ одну довольно поучительную черту: она показываетъ, что эти два направленія постоянно и неминуемо должны были дѣлать другъ другу уступки. Нативизмъ началъ съ полнаго гносеологическаго дуализма, противоположащаго разумъ и чувственность въ качествѣ двухъ

¹⁾ См. Бог. Вѣстн. 1902 г. Май.

совершенно различныхъ родовъ знанія, которые возникаютъ изъ двухъ чуждыхъ другъ другу источниковъ, при чемъ только разумъ содержитъ въ себѣ истинное знаніе, чувственность же можетъ давать не болѣе, какъ неустойчивое „мнѣніе“ ¹⁾. Если между тѣмъ и другою можетъ быть связь, то только случайная: чувствennыя впечатлѣнія могутъ пробуждать и вызывать въ сознаніи лежащія въ забвеніи идеи разума, которыя онъ принесъ изъ потусторонняго міра ²⁾; но даже и въ этомъ случаѣ чувственность не имѣетъ значенія необходимаго условія: идеи могутъ вызывать въ сознаніи одна другую и безъ помощи внѣшнихъ впечатлѣній, потому что онѣ совершенно независимы отъ послѣднихъ по своему содержанію и образованію ³⁾. Эта теорія, принадлежащая Платону, была впослѣдствіи до послѣдней крайности утрирована платонизирующими мистиками и въ особенности Филономъ Александрійскимъ; здѣсь дуализмъ уже превращается въ принципиальную вражду: чувственность изъ помощницы разума въ познаніи истины дѣлается главною помѣхою и препятствіемъ; она становится главнымъ источникомъ заблужденій, и для того, чтобы познать полную истину, разумъ долженъ стать выше злокозненныхъ прираженій чувственности, онъ долженъ возвыситься до непосредственнаго созерцанія ⁴⁾. Однако еще гораздо раньше этого великій ученикъ Платона—Аристотель постарался сгладить его гносеологическій дуализмъ въ ученіи, по которому опытъ является, хотя и не источникомъ, но необходимымъ условіемъ возникновенія идей, такъ сказать ихъ обнаруженія въ разумѣ, природа котораго является ихъ дѣйствительнымъ основаніемъ и источникомъ ⁵⁾. Декартъ, сначала проводившій рѣзкое противоположеніе между знаніемъ пришлымъ и прирожденнымъ ⁶⁾, вынужденъ былъ признать

1) *Plato*, *Timaeus*, 27—29, 51 и др. *Faedo*, 73 sqq. *Faedrus*; 247 sqq.: *Meno*, 85—86.

2) *Faedo*, 75; *Faedr.*, 250.

3) *Meno*, 81 sq.

4) *Zeller*, *Die Philosophie der Griechen*. III Th. 2 Abth. 3 Aufl. S. 399 и дал.

5) *Zeller*, *op. c.* II Th., 2 Abt., S. 188 sq. *Siebeck*, *Geschichte der Psychologie*, I Th., 2 Abth. Cotha. 1884 S. 48 слл. *Harms* *Die Philosophie in ihrer Geschichte*. I. Psychologie. Berlin. 1878 S. 173 слл.

6) *Ren. Des-Cartes*, *Opera philosophica*, ed. cit. p. 14—15 (Med. III), p. 5—6 (Med. I) и др.

потомъ, что его прирожденные идеи не болѣе, какъ потенціи, нуждающіяся въ опытѣ для своего реальнаго обнаруженія, причемъ совсѣмъ отказался отъ первоначальнаго противоположенія прирожденныхъ и пришлыхъ идей, объявивъ всѣ идеи прирожденными въ томъ смыслѣ, что онѣ не приходятъ въ душу отвнѣ, а суть чисто психическія реакціи на внѣшнія возбужденія ¹⁾; но послѣдняя точка зрѣнія можетъ представляться отрицаніемъ эмпиризма только по своей словесной формулировкѣ, а никакъ не по существу дѣла. Лейбницъ, защищая теорію прирожденности, долженъ былъ однако признать, что чувства необходимы для всѣхъ дѣйствительныхъ познаній ²⁾, и что, если бы мы не имѣли ощущеній, то и не мыслили бы ³⁾. Въ концѣ концовъ теорія Лейбница до такой степени приближается къ эмпиризму, что можетъ быть поставленъ даже вопросъ о ея полномъ согласіи съ ученіемъ Локка, противъ котораго Лейбницъ такъ энергично вооружается. Лейбницъ увидѣлъ себя вынужденнымъ принять формулу эмпиризма; *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, присоединивъ къ ней только свое ограниченіе: *nisi ipse intellectus*; но эмпирическая школа тогда еще совсѣмъ не оспаривала этого ограниченія, хотя и придавала понятію *intellectus* менѣе реальнаго значенія, чѣмъ оно имѣло у Лейбница ⁴⁾. Мы видимъ, такимъ образомъ, что нативизмъ никогда не могъ удержать за собой позиціи, первоначально принятой имъ по отношенію къ эмпиризму, и долженъ былъ признать права опыта не въ одной только части знанія, но во всей его области. Этой точкѣ зрѣнія апіоризмъ Канта далъ настолько рѣшительное обоснованіе, что отступленіе назадъ по направленію къ первоначальному непримиримому дуализму между опытнымъ и врожденнымъ знаніемъ — сдѣлалось невозможнымъ. Правда апіоризмъ Канта не ставилъ своею непосредственною задачею рѣшеніе вопроса о происхожденіи познанія, а объ условіяхъ его гносеологической правомѣрности. Нельзя, однако, не признать того, что апіоризмъ гносеологическій (и особенно въ той

¹⁾ Ibid., p. 158—160.

²⁾ Nouveaux essais, avant-propos.

³⁾ Труды Моск. Псих. Общ. вып. IV, 180.

⁴⁾ См. нашу брошюру „Ученіе о прирожденности у Лейбница“. 27 сл.

формѣ, въ какой мы находимъ его у Канта) уже предрасполагаетъ къ апіоризму психологическому ¹⁾, и довольно трудно доказать, что Канту были совершенно чужды нативистическія предположенія ²⁾. Но во всякомъ случаѣ точка зрѣнія Канта

1) Ср. *Volckelt, Erfahrung und Denken*. 5. 196 sq.; 493—504.

2) Конечно само по себѣ слово *Ursprung* (и аналогичные ему выраженія), которое такъ часто употребляетъ Кантъ, вовсе еще не доказываетъ (какъ это нѣкоторые думаютъ), что онъ стоитъ въ своихъ изслѣдованіяхъ на психологической точкѣ зрѣнія: въ большинствѣ случаевъ Кантъ ведетъ рѣчь вовсе не о психологическомъ генезисѣ, а о происхожденіи въ трансцендентальномъ смыслѣ, т. е. объ источникѣ достовѣрности. Однако самая неловкость его оборотовъ рѣчи не свидѣлствуетъ ли о томъ, что его мысль не высвободилась вполне изъ нативистическихъ способовъ разсужденія? Таковы въ особенности неоднократно встрѣчающіяся выраженія относительно того, что форма познанія должна „заранѣе лежать въ душѣ“, обуславливая собою возможность опыта. „Ist uns zwar die Materie aller Erscheinung *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüthe *a priori* bereit liegen“ (Kr. d. rein. V., ed. c., S. 32). „Wir werden die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhangenden empirischen Bedingungen befreit in ihrer Lauterkeit dargestellt werden“ (Ibid., S. 67). Конечно, Риль вполне правъ, когда указываетъ на то, что слова „bereit“ и „vorbereitet“ въ приведенныхъ случаяхъ нужно понимать метафорически (Riehl, *Der philosophische Criticismus*. B. I. 324). Въ пользу этого достаточно ясно говорить уже то обстоятельство, что самъ Кантъ очень опредѣленно высказывается противъ теоріи преформации (ср. Kritik d. reinen Vern., 757—758). Но тотъ же Риль, при всѣхъ своихъ усиліяхъ доказать, что точка зрѣнія изслѣдованій Канта вовсе не психологическая, а гносеологическая (съ чѣмъ, конечно, нельзя не согласиться), долженъ былъ признать, что по мѣстамъ самъ Кантъ какъ бы стираетъ пограничную черту между этими двумя точками зрѣнія (Der philos. Criticismus, B. II. Th. 1, 8). Что у Канта гносеологическій анализъ по мѣстамъ какъ бы сливается съ психологическимъ, это доказываютъ многія мѣста „Критики чистаго разума“ (ср. Kr. d. r. V., 55, 695 и др.), хотя съ другой стороны нельзя отрицать и того, что различіе двухъ этихъ точекъ зрѣнія выступаетъ у него часто съ замѣчательною ясностью (см., наприм. S. 32. sqq.). Несомнѣнно то, что Кантъ былъ врагомъ теоріи преформации въ какомъ бы то ни было смыслѣ: онъ отрицалъ существованіе въ душѣ не только готовыхъ принциповъ и идей, но и какихъ-либо зародышей или содержательныхъ потенцій, которые какъ бы въ миниатюрѣ содержать тѣ и другія. Но съ другой стороны Кантъ всегда подчеркиваетъ не только „гносеологическую, а и психологическую недостаточность эмпиризма. Законосообразность нашего познанія по Канту есть нѣчто возникающее изъ нѣдръ духа лишь вмѣстѣ съ опытомъ; она поэтому, можно сказать, предопредѣлена природою

ставила непреодолимые преграды для всякаго ученія о какихъ-либо до-опытныхъ познаніяхъ, потому что, какъ бы мы ни старались приспособить нативистическую теорію къ ученію Канта, мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ обойти того основнаго его положенія, что все наше познаніе начинается *только съ опытомъ* и ни коимъ образомъ не можетъ ему предшествовать по времени ¹⁾: съ точки зрѣнія Канта даже теряетъ всякій смыслъ положеніе, будто возможно какое-либо до - опытное знаніе, такъ какъ только опытъ можетъ дать познанію содержаніе, а слѣдовательно и дѣйствительное бытіе.

Если навитизмъ, въ продолженіе всей своей исторіи, долженъ былъ все болѣе и болѣе уступать эмпиризму, признавая законныя права опыта въ области психологическаго генезиса идей, то, съ другой стороны, наиболѣе безпристрастные представители эмпиризма склоняются въ большей или меньшей степени къ признанію того, что извѣстныя черты духовной структуры независимы отъ опыта по своему проис-

духа, хотя, какъ форма не можетъ существовать безъ содержанія, она не можетъ существовать безъ опыта. Дѣйствительное ея бытіе раскрывается лишь въ фактахъ опыта, которые въ этомъ смыслѣ и называются случайными причинами ея происхожденія (Kr. d. rein Vern., 83). Намъ нѣтъ нужды, подобно Виндельбанду (см. *Windelband, Geschichte d. neueren Philosophie*, II B. Leipzig. 1880. S. 359), вдаваться въ предположенія о томъ, какое положеніе Кантъ *занялъ бы* въ спорѣ нативистовъ и эмпириковъ, когда онъ самъ опредѣляетъ неоднократно это положеніе. Въ своей полемикѣ съ Эбергардомъ Кантъ пишетъ: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborene *Vorstellungen*; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als *erworben* an... Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte seyn, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen... und dieser Grund wenigstens ist *angeboren*“ (WW., ep. Rosenkranz, B. I, S. 444—445). Это прирожденное основаніе Кантъ опредѣляетъ далѣе по отношенію къ представленію пространства, какъ „простую воспримчивость“ (als *bloße Receptivität*), по отношенію къ понятіямъ разсудка какъ „субъективныя условія самодѣятельности мышленія“ (als die *subjectiven Bedingungen der Spontanität des Denkens*) (Ibid. S. 446), Не менѣе определенно высказывается Кантъ и ранѣе, въ диссертациі 1770 года (см. *ibid.* 325—326). Ср. *Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. reinen Vernunft* II B. 1892. S. 89 слт.

¹⁾ Kr. d. r. V., 695.

хожденію и имѣютъ свой источникъ въ природѣ субъекта. Локкъ признаетъ на ряду съ опытомъ существованіе врожденныхъ способностей, и даже Милль не считаетъ неправдоподобнымъ предположеніа, что т. н. логическіе законы присущи нашему мышленію въ силу „прирожденной структуры духа“ ¹⁾. Въ послѣднее время одинъ изъ главныхъ представителей опытной психологіи откровенно признаетъ предѣлы эмпирическаго изслѣдованія въ данной области. Мы имѣемъ въ виду Джемса, котораго называютъ психологомъ-эмпирикомъ *par excellence* и которому ставится въ особую заслугу „возстановленіе правъ психолога-натуралиста противъ метафизическихъ претензій разныхъ школъ“ ²⁾. Джемсъ энергично вооружается противъ мысли, что все содержаніе духа представляетъ собою всецѣло результатъ внѣшнихъ объективныхъ воздѣйствій, и настаиваетъ на томъ, что значительная часть этого содержанія—внутренняго, органическаго происхожденія; подъ опасеніемъ прослыть за человѣка, отрицающаго опытную науку и проповѣдующаго „долювіальную болтовню“, Джемсъ утверждаетъ, что человѣкъ обладаетъ природнымъ (*native*) богатствомъ внутреннихъ формъ, начало котораго покрыто тайной и которое во всякомъ случаѣ было не просто „напечатлѣно“ отвнѣ въ какомъ-либо понятномъ смыслѣ слова „напечатлѣть“ ³⁾.

Изъ сказаннаго уже можно понять, что въ основѣ обѣихъ разсматриваемыхъ точекъ зрѣнія лежатъ нѣкоторые совершенно правильные принципы, и что поэтому, именно, обѣ теории, взятая въ своихъ законныхъ предѣлахъ, вовсе не исключаютъ, а напротивъ дополняютъ другъ друга. Споръ между нативистами и эмпириками въ значительной мѣрѣ основанъ на недоразумѣніи и взаимномъ непониманіи ⁴⁾: тѣ и другіе смотрятъ на истину лишь съ разныхъ сторонъ и разногласятъ лишь до тѣхъ поръ, пока не попытаются помѣняться мѣстами; тогда должно оказаться, что никакихъ

¹⁾ Милль, Обзоръ философіи Гамильтона, стр. 380.

²⁾ См. предисловіе Лапшина къ переводу его „Психологіи“, изд. I, стр. 2, 12.

³⁾ W. James, *The Principles of Psychology*, V. II. New York 1890. ch. 624—5, 632 XXVIII.

⁴⁾ Въ этомъ отношеніи весьма поучительна полемика Лейбница противъ Локка.

принципиальныхъ препятствій для ихъ примиренія совсѣмъ не существуетъ.

Историческое развитіе нативизма и эмпиризма выяснило два слѣдующихъ положенія, которыя можно считать твердо установленными. Прежде всего слѣдуетъ признать безспорнымъ положеніе, высказанное Декартомъ, повидимому, подъ вліяніемъ полемики съ эмпиризмомъ, и потомъ развитое Лейбницемъ ¹⁾, что отъ внѣшнихъ объектовъ ничего не приходитъ въ нашу душу, что, иначе говоря, все содержаніе психической жизни развивается, такъ сказать, изъ нѣдръ сознанія или изъ собственной природы субъекта только по поводу внѣшнихъ впечатлѣній. Даже не составляя себѣ никакихъ понятій о метафизической сущности духа и матеріи, мы должны признать, что сознаніе знаменуетъ собою область бытія, специфически отличную отъ механическихъ движеній, подающихъ поводъ для его пробужденія и для его процессовъ. Вотъ почему современная психологія въ данномъ случаѣ должна пѣликомъ признать сказанное Декартомъ и Лейбницемъ. Здѣсь мы сошлемся еще разъ на Джемса, который говоритъ: „всѣ школы (какъ бы онѣ не различались въ другихъ отношеніяхъ) должны признать, что *элементарныя качества* холода, тепла, удовольствія, страданія, краснаго, голубаго, звука, тишины etc. суть первоначальныя, врожденныя, или апріорныя свойства нашей субъективной природы, хотя бы они и нуждались въ прикосновеніи опыта для того, чтобы стать дѣйствительно сознаваемыми, и безъ него дремали бы цѣлую вѣчность“ ²⁾. Но здѣсь же указано и другое, не менѣе безспорное положеніе: „прикосновеніе опыта“ необходимо для дѣйствительнаго осуществленія жизни сознанія. Правда то, что духовная жизнь не можетъ быть напечатлѣнна отвнѣ, но не менѣе справедливо и то, что жизнь сознанія невозможна безъ внѣшнихъ впечатлѣній. Самый терминъ „прирожденный“ оказывается въ виду этого неудобнымъ, потому что онъ указываетъ на предсуществованіе въ какой-бы то ни было формѣ, тогда какъ въ дѣйствительности мы не можемъ имѣть никакого духовнаго содержанія до опыта. Единственное, что мы можемъ сказать, это то, что дѣйстви-

¹⁾ *Des-Cartes*, Opera, p. 159; Тр. М. Псих. Общ., вып. IV, 91.

²⁾ *James*, *ibid*, 618.

леніе всего для любимаго лица или дѣла есть естественное и обычное явленіе. Развѣ наука, искусство, литература и всякія иныя наши дѣла и занятія, если мы хотимъ имѣть въ нихъ успѣхъ, не требуютъ подвиговъ истиннаго самоотреченія, отреченія отъ міра, отъ людей, отъ родныхъ включительно до своей жизни? И низшія блага міра — золото, власть, слава и т. п. соблазнительныя вещи покупаются тою же цѣною отреченія, хотя и напраснаго. Да, и міръ возлагаетъ свое бремя на наши плечи,—и бремя неудобноносимое сравнительно съ благимъ и легкимъ игомъ Христовымъ,—игомъ любви къ Нему и къ дѣлу (царству) Его. Какъ тяжелы, невыносимо тяжелы бремена, взваливаемые на насъ тѣмъ, что называется жизнью! Какъ невыносима эта жизнь, состоящая изъ сплошного сплетенія бессмысленныхъ требованій условной морали и обычаевъ среды, времени, званія, изъ погони за хлѣбомъ, чинами, мнѣніемъ и благоволеніемъ людей, изъ суетныхъ и мелочныхъ заботъ, желаній, страховъ, радостей, надеждъ, печалей,—какъ тяжело все это, изъ чего слагается вся наша „жизнь“!

А иго Христово благо и бремя Его легко есть (Мѡ. XI, 30).

Иго Христово благо: оно облегчается любовью и само есть любовь ко Христу.

Иго Христово благо: оно не бессмысленное иго житейской суеты, а иго добра, иго послѣдованія Христовой истинѣ.

Иго Христово благо: оно освобождаетъ насъ отъ неизбѣжнаго ига жизни и облегчаетъ его.

Иго Христово (самоотреченіе ради Христа) тяжело лишь внѣ любви ко Христу для принимающихъ его съ пустымъ сердцемъ и расчетливою головою, въ расчетахъ своекорыстія, въ интересахъ личнаго спасенія, эгоистически понимаемаго. Внѣ любви ко Христу самоотреченіе или отреченіе отъ міра и тяжело, и бессмысленно: въ немъ нѣтъ евангельской основы и содержанія, а можетъ быть только манихейско-буддійская. Отреченіе въ христіанствѣ безъ любви ко Христу, какъ двигательнаго его начала и источника, противно евангельскому ученію объ отреченіи, какъ выраженіи любви ко Христу. Это—форма безъ содержанія и новое, искусственно измышленное, иго сверхъ общаго неудобноносимаго ига жизни. Это иго не благо и не легко: оно не одушевлено евангельскимъ духомъ, и разумомъ, и любовью.

Таковъ „крестъ“, подъ тяжестью котораго добровольно задыхаются многіе и многіе, воображающіе, что несутъ крестъ Христовъ. Эти-то именно люди и содѣйствуютъ особенно распространенію ложнаго мнѣнія о христіанствѣ, какъ о мрачной религіи скорби и печали, т. е. „религіи креста“, какъ они выражаются (забывая радость креста)...

Изъ сказаннаго доселѣ по отношенію къ внутренней природѣ царства Божія вытекаетъ слѣдующій выводъ: *царство Божіе есть дарованная во Христѣ жизнь съ Богомъ или богообщеніе человека.*

Уяснивъ способъ богообщенія, далѣе еще точнѣе можемъ уяснить себѣ сущность царства Божія.

Что значитъ быть въ единеніи съ Богомъ во Христѣ или, что тоже, любить Христа? Любить Христа значитъ исполнять Его заповѣди (Іоан. XIV, 15, 21—24; XV, 9—11; 1 Іо. III, 6).

Царство Божіе есть исполненіе заповѣдей Христа на землѣ.

Сущность всѣхъ заповѣдей Христа или главная Его заповѣдь есть любовь къ ближнему, служащая отличительнымъ и вѣрнымъ признакомъ послѣдователей Христа (Іо. XIII, 34—35; XV, 12—14, 17; 1 Іо. II, 7—11; III, 23). Поэтому любовь къ Богу во Христѣ имѣетъ выраженіе свое въ любви къ ближнему (1 Іо. IV, 19—21; III, 16—18). Въ смыслѣ богообщенія царство Божіе индивидуально и есть извѣстное внутреннее настроеніе личности: но съ любовью мы естественно выступаемъ изъ сферы настроенія и внутренняго міра въ сферу дѣйствій и во внѣшній міръ человѣческаго общества, ибо нельзя любить только мыслью и словомъ, и неизбѣжно любовь выражается дѣломъ въ отношеніяхъ къ людямъ. Любовь является связующею людей силою (Іо. XVII, 21—23) и потому переходъ царства Божія изъ области индивидуальной въ сферу общественную есть необходимая и естественная форма, въ которой находитъ свое выраженіе царство Божіе.

Царство Божіе есть братское единеніе людей во Христѣ.

Любовь—основной законъ жизни, слѣдовательно—основной законъ царства Божія, и въ ней—„правда“ его ¹⁾.

¹⁾ Согласно библейско-евангельскому словоупотребленію подъ любовью у насъ, христіанъ, вездѣ разумѣется любовь справедливая, въ противо

тельный источникъ духовной жизни не можетъ лежать гдѣ-либо помимо природы самого субъекта. Но выставить это положеніе вовсе не значитъ нанести ущербъ правамъ опытнаго метода въ дѣлѣ объясненія духовныхъ явленій, а значитъ только поставить на видѣ одно изъ основныхъ условий всякаго опыта. Взятая вмѣстѣ оба вышеприведенныя положенія—что жизнь сознанія не можетъ быть впечатлѣна отъ внѣ и что она, тѣмъ не менѣе, необходимо предполагаетъ какія-либо впечатлѣнія—означаютъ не что иное, какъ ту основную и элементарную истину, что опытъ возникаетъ изъ взаимодѣйствія субъекта и объекта. Противоположность между нативизмомъ и эмпиризмомъ и ихъ споры сводятся въ сущности къ тому, что каждый изъ нихъ подчеркивалъ одно условіе опыта, умаляя значеніе другого, вслѣдствіе чего возникала нѣкотораго рода односторонность. Теорія Канта, если мы ее перенесемъ въ область психологіи (что, какъ мы знаемъ, вовсе не противорѣчитъ мысли самого Канта) устанавливаетъ должное равновѣсіе между обѣими точками зрѣнія именно тѣмъ, что вноситъ правильный взглядъ на самый опытъ, отдавая должное обоимъ началамъ, участвующимъ въ его образованіи.

Не нужно, однако, думать, что этимъ вполне улаженъ споръ между нативизмомъ и эмпиризмомъ: здѣсь положено только начало для ихъ примиренія. Сказанное доселѣ относится лишь къ элементарному содержанію духовной жизни, но все еще остается подъ вопросомъ происхожденіе ея структуры во всей сложности послѣдней. Можно принимать положеніе, что вся духовная жизнь происходитъ изъ взаимодѣйствія субъекта и объекта и тѣмъ не менѣе можно спорить много о степени значенія, принадлежащаго каждому изъ этихъ двухъ началъ въ образованіи духовной конструкціи. На самомъ дѣлѣ, обыкновенно послѣ Канта высказывается мнѣніе, что субъектъ есть формирующій принципъ духовной жизни, тогда какъ содержаніе дается черезъ внѣшнія впечатлѣнія. Однако это положеніе имѣетъ лишь относительную истинность. Можно было бы, съ другой стороны, сказать какъ разъ наоборотъ, что содержаніе сознанія возникаетъ изъ природы субъекта, а на долю внѣшнихъ вліяній остается лишь та чисто формальная черта, что душа развиваетъ только и именно это, а не какое-либо другое содержаніе, по-

тому что вполне мыслимо, что существуетъ безконечное разнообразіе формъ психической жизни, которыя не осуществляются только за отсутствіемъ необходимыхъ эмпирическихъ условій. Но если такъ, то можетъ быть, нужно радикально измѣнить прежнее воззрѣніе на прирожденность? Можетъ быть, нужно сказать, что въ извѣстномъ смыслѣ сознанію прирождено содержаніе, а формы, въ которыя облечено это содержаніе, законы, которые его упорядочиваютъ, суть всецѣло результатъ внѣшнихъ воздѣйствій? Конечно и въ этомъ случаѣ жизнь сознанія должна до извѣстной степени обладать способностью приспособляться къ этимъ воздѣйствіямъ, но наибольшая доля значенія должна, повидимому, остаться за этими именно воздѣйствіями. Законы, управляющіе объективнымъ міромъ, послужили причиной однообразій во внѣшнихъ воспріятіяхъ, сообщили имъ тотъ или другой порядокъ, а со стороны субъекта не требовалось ничего иного, кромѣ способности накопленія опытовъ, способности регистрировать результаты предшествующихъ воздѣйствій чтобы въ концѣ концовъ сложились извѣстныя формы духовной жизни; участіе субъекта здѣсь можетъ быть сведено до минимума, если мы предположимъ, что самая способность накопленія опытовъ создавалась путемъ естественнаго отбора и многовѣковаго приспособленія къ средѣ. Такимъ образомъ, въ томъ самомъ пунктѣ, который всегда служилъ предметомъ спора между нативизмомъ и эмпиризмомъ, именно въ вопросѣ о происхожденіи основныхъ принциповъ духовной жизни, эмпиризмъ все еще можетъ изъяслять притязаніе на исключительное господство.—На самомъ дѣлѣ, однако, только что развитая точка зрѣнія страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, что слишкомъ упрощаетъ дѣйствительное положеніе вещей. Духовная жизнь на всѣхъ ступеняхъ продолжаетъ слагаться изъ взаимодействія обоихъ указанныхъ раньше началъ; она всегда предполагаетъ не только воспріимчивость, но и активность, не только внѣшнее воздѣйствіе, но и внутреннее самораскрытіе; душа накапливаетъ впечатлѣнія не безъ разбора; опытъ, возникающій изъ таковаго накопленія, не есть внѣшнимъ образомъ упорядоченная безжизненная масса, но органическое цѣлое, управляемое внутреннею законосообразностью. Сознаніе по самому существу своему есть уже извѣстная степень *вниманія*, т. е.

внутренней активности, которая становится тѣмъ выше, чѣмъ выше вообще жизнь сознанія, и уже съ этой точки зрѣнія развитіе психической жизни идетъ не только снаружи, но и изнутри, представляетъ собою постепенный ростъ психической активности, не только воспринимающей, но и упорядочивающей данное содержаніе. Съ самаго начала, далѣе, жизнь сознанія предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, способность сравненія и различенія; только при помощи этихъ факторовъ психическая жизнь можетъ быть тѣмъ, что она есть. Но никто не можетъ сказать, что эти факторы могутъ быть результатомъ только психической воспримчивости: всякій наоборотъ долженъ признать что они отначала должны быть присущи самой природѣ сознанія и связаны болѣе тѣсно съ самою ея сущностью, чѣмъ любое данное содержаніе сознанія, потому что рассматриваемыя черты представляютъ собою *conditio sine qua* non всякой сознаваемости. Наконецъ, всѣ вообще черты умственной организаціи, сообщающія массѣ впечатлѣній ихъ внутреннюю связность и единство, благодаря которымъ они составляютъ законосообразный опытъ, обязаны своимъ происхожденіемъ не только объективной законосообразности и упорядоченности впечатлѣній, но и идущей имъ на встрѣчу объединяющей дѣятельности сознанія, которая выноситъ на встрѣчу „чистому опыту“ нѣчто совсѣмъ „не испытываемое“, каковы, на примѣръ, понятія причины или субстанціи, для которыхъ, какъ это уже давно замѣчено, опытъ самъ по себѣ не даетъ содержанія ¹⁾.

Итакъ, мы можемъ и даже должны признать все содержаніе духовной жизни и всѣ ея формы за результатъ опыта; но нужно имѣть въ виду всегда правильную точку зрѣнія на самый опытъ. Психологическое объясненіе всѣхъ духовныхъ феноменовъ всегда должно быть опытнымъ, или эмпирическимъ. Но этимъ вовсе не исключается та мысль, что нѣкоторыя черты нашей духовной организаціи предопредѣлены самой природой сознанія, самыми условіями сознаваемости, которыя сами по себѣ представляютъ первич-

¹⁾ Ср. *Volkelt*, Erfahrung und Denken, II Abchn. *Riehl*, Der philosophische Criticismus, B. II, Th. I, II Abschn. *Александръ Введенскій*, Опытъ построенія теоріи матеріи, гл. 1—2.

ный фактъ, нѣкотораго рода психологическое а priori. Сказать, что такое воззрѣніе наноситъ ущербъ эмпирическому объясненію, можно только по нѣкоторому недоразумѣнію. Какъ бы далеко ни простирался психологическій анализъ, онъ долженъ признать въ концѣ концовъ нѣкоторые неразложимые элементы, и непонятно почему бы не приписывать нѣкоторые изъ этихъ элементовъ природѣ самого субъекта, и почему такое представление дѣла наноситъ болѣе ущерба эмпирическому методу психологіи, чѣмъ, напримѣръ, признание протяженности въ качествѣ первичнаго свойства матеріи—способно вредить такому методу физики. Права эмпирической психологіи остаются неотъемлемыми: всякое психологическое объясненіе должно быть *эмпирическимъ*; но не нужно извращать самаго понятія опыта. Нужно помнить, что опытъ для психологіи, какъ и для теоріи знанія, есть результатъ взаимодѣйствія субъекта и среды, и потому стремленіе объяснять всю жизнь сознанія по возможности однимъ изъ этихъ факторовъ, стремленіе представить субъективныя явленія, только какъ продолженіе объективныхъ процессовъ, было бы односторонностью, не соотвѣтствующей настоящему положенію вещей и правильному взгляду на самый опытъ.

Но отсюда же понятно, что предѣлы эмпирическаго объясненія суть также и предѣлы психологіи. Однимъ изъ этихъ предѣловъ, какъ мы знаемъ является логическое сознаніе. Необходимо, конечно, и здѣсь признать права психологіи, насколько она можетъ ими воспользоваться. Признаки объективности, всеобщности и необходимости, характеризующіе логическое сознаніе, имѣютъ, между прочимъ, и свой психологическій генезисъ и потому подлежатъ эмпирическому объясненію, поскольку они суть *привычки* или *наклонности* мысли, но при всемъ томъ психологія всегда остается съ своими объясненіями только въ преддверіи логическаго сознанія: выводитъ логическое сознаніе всецѣло изъ привычекъ, это, какъ выразился Кантъ, стараться выжать ex ipso aqua¹⁾. Всѣ явленія мышленія могутъ быть разложены на психологическіе элементы, но отъ психологическаго анализа всегда будетъ ускользать тотъ внутренній

¹⁾ Kr. d. pr. V. S. 12.

принципъ, благодаря которому совокупность этихъ элементовъ составляетъ мышленіе. Мы имѣемъ здѣсь явленіе, сходное съ тѣмъ, когда естествоиспытатель разлагаетъ растеніе на составляющіе его элементы; онъ имѣетъ въ рукахъ все, изъ чего состояло растеніе, и тѣмъ не менѣе, какъ бы онъ ни размѣшалъ, какъ бы ни комбинировалъ полученные элементы, они не составляютъ дѣйствительнаго растенія. Кажется что здѣсь есть какой-то неуловимый для физико-химическаго анализа принципъ, который сообщаетъ жизнь мертвымъ элементамъ. Подобно тому, какъ органическая жизнь представляетъ собою новую ступень бытія въ сравненіи съ жизнью неорганической,—логическое сознаніе знаменуетъ высшую ступень жизни въ сравненіи съ психологическимъ сознаніемъ. Весь процессъ развитія жизни представляется намъ, какъ ея постепенное углубленіе и сосредоточеніе, и логическое сознаніе какъ высшая ступень этого процесса. Неорганическая матерія представляетъ изъ себя нѣчто, такъ сказать, всецѣло внѣшнее, не имѣющее внутренняго центра и внутренней стороны; органическая жизнь имѣетъ уже нѣкоторый внутренній принципъ, хотя и недостаточно сосредоточенный, такъ сказать, нелокализованный; болѣе совершенную ступень этого внутренняго бытія,—бытія не только *an sich*, но и *für sich*,—представляетъ собою сознаніе, благодаря которому физиологическая особь становится *субъектомъ*, имѣющимъ, кромѣ жизни, видимой снаружи, еще другую болѣе интимную жизнь, обращенную, такъ сказать, внутрь и видимую только изнутри. Однако и здѣсь еще внутреннее сосредоточеніе жизни не достигло своего предѣла. Разсматриваемая съ чисто психологической точки зрѣнія, душевная жизнь есть процессъ постоянно смѣняющихъ другъ друга состояній, и самое эмпирическое тожество сознанія, сопровождающее эту смѣну, для психологическаго анализа есть не что иное, какъ счастливая иллюзія: въ сущности каждое состояніе сознанія имѣетъ свое „я“, и тожество сознанія есть только агрегатъ этихъ „я“, сливающихся между собою подобно тому, какъ сливаются спицы колеса при очень быстромъ движеніи. Дѣйствительный внутренній центръ, субъектъ въ собственномъ смыслѣ слова данъ только въ логическомъ сознаніи, которое познаетъ свои собственные законы и условія и свое собственное тожество,

какъ нѣчто независимое отъ эмпирической множественности психическихъ фактовъ. Только съ этой болѣе внутренней точки зрѣнія психологическая необходимость превращается въ логическую, психологическія ассоціаціи, привычки и инстинкты познаются какъ *законы*, сложный комплексъ ощущений и идей, хотя бы и очень прочный, но самъ по себѣ всетаки субъективный, превращается въ объективный міръ. Всѣ психологическіе факторы остаются на своемъ мѣстѣ, и тѣмъ не менѣе они являются сознанію въ другомъ свѣтѣ. Этотъ „естественный свѣтъ“, какъ его когда-то называли, не поддается точному описанію или анализу, но тѣмъ не менѣе онъ хорошо извѣстенъ каждому человѣку, поскольку онъ мыслить и поскольку онъ имѣетъ, кромѣ сознанія фактовъ, сознаніе объективныхъ нормъ. Для нашего непосредственнаго сознанія этотъ свѣтъ представляется выходящимъ изъ самого субъекта въ противоположность психологической необходимости, которая кажется налагаемою отвнѣ. Откуда же на самомъ дѣлѣ и какимъ именно образомъ возникаетъ этотъ родъ сознанія? Скажемъ ли мы, что онъ прирожденъ человѣку? На этотъ разъ, какъ и раньше, мы снова воздержимся отъ употребленія этого термина: мы не хотимъ утверждать того, что разумное сознаніе существуетъ уже въ какомъ бы то ни было видѣ раньше своего полнаго проявленія; подобно всякому другому явленію, оно предсуществуетъ лишь въ своихъ причинахъ. Мы знаемъ только то, что при извѣстныхъ условіяхъ оно необходимо возникаетъ, и что его основной источникъ неразрывно связанъ съ самою природою сознанія. Мы не знаемъ, откуда проявляется тотъ принципъ жизни, который превращаетъ извѣстную сумму матеріи въ растеніе. Не происходитъ ли здѣсь каждый разъ что-то, похожее на новое твореніе? Если разсматривать возникновеніе разумаго сознанія съ внутренней стороны, то оно для насъ также представляется скорѣе всего, какъ подобнаго же вида новое твореніе, какъ нѣкоторый видъ внутренняго откровенія. Съ этой стороны генезисъ разумаго сознанія покрытъ для насъ такой же тайной, какъ происхожденіе всей психики и всей вообще жизни. Вотъ почему научное объясненіе генезиса должно ограничиваться предѣлами психологическаго изслѣдованія: какъ бы послѣднее ни было недостаточнымъ, оно всетаки остается един-

ственно возможнымъ, пока мы хотимъ держаться на почвѣ точнаго знанія.

Мы знаемъ, что моральное сознаніе представляетъ собою по своей сущности практическую сторону разумаго самосознанія. Поэтому наличность послѣдняго даетъ намъ принципъ, на которомъ покоится не только нравственная достоинствѣнность, но и самое существованіе нравственности, поскольку она есть дѣйствительный фактъ. Подобно тому, какъ въ области теоретической разумъ создаетъ міръ объективнаго знанія, такъ онъ же въ области практической является высшимъ факторомъ въ созиданіи міра моральнаго, среди котораго живетъ человѣческая личность. — Первоначальная, непосредственная вѣра въ объективность міра, созданная безсознательнымъ, инстинктивнымъ путемъ, вслѣдствіе необходимости приспособленія субъекта къ условіямъ существованія, потомъ познается, какъ нѣчто соотвѣтствующее разуму, и только съ этого момента возникаетъ то, что мы познаемъ, какъ объективный міръ, такъ какъ истинная объективность должна не только быть переживаема, но мыслима. Въ этомъ смыслѣ опытъ, какъ справедливо говоритъ Риль, стоитъ уже „подъ логическими, а не подъ психологическими категоріями“ ¹⁾: вмѣсто того, чтобы безотчетно воспринимать, мы мыслимъ міръ, какъ нѣчто общеобязательное для всякаго мышленія. Правда, что непосредственный реализмъ разрушается размышленіемъ, познающимъ, что намъ ничего не дано, кромѣ состояній сознанія. Но тотъ же самый разумъ, который нѣкоторымъ образомъ разрушаетъ объективный міръ, снова и возсоздаетъ его изъ развалинъ, если только не хочетъ отказаться отъ самого себя, отъ своего права на существованіе. Для гносеологін, которая не хочетъ выходить изъ предѣловъ эмпирической достовѣрности, существуютъ только состоянія сознанія даннаго момента, и всякое другое бытіе по меньшей мѣрѣ проблематично; самые законы разума для этого строгаго эмпиризма суть не болѣе, какъ неопределимыя наклонности къ извѣстнымъ формамъ сочетанія представленій. Но міръ, сведенный на состояніе сознанія данной минуты, те-

¹⁾ Der philos. Kriticismus, B. II, Th. 2, S. 64, ср. всю 3 гл.; ср. также Kant'a Kr. d. r. V., die transc. Analytik.

ряетъ всякій смыслъ, какой онъ можетъ и долженъ имѣть для насъ, а познаніе основанное на однихъ только психологическихъ привычкахъ и ассоціаціяхъ, не соответствуетъ своему собственному понятію. Тогда въ сущности не остается ничего, заслуживающаго названія знанія, какъ понятыхъ и установленныхъ мышленіемъ отношеній и законовъ объективнаго міра. Но разумъ никогда не можетъ удержаться на этой точкѣ зрѣнія, уже благодаря одному тому, что онъ имѣетъ идею знанія, которая сама собою преобразуетъ психологическія привычки въ законы мышленія и бытія: въ этомъ смыслѣ можно сказать, что идея разума сама себя осуществляетъ, благодаря присущей ей силѣ. Этотъ процессъ самопроизвольнаго возрожденія разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ и объективнаго міра, есть нѣчто настолько неодолимое, что его въ той или иной мѣрѣ не можетъ избѣжать ни одинъ скептикъ, поскольку онъ никогда не можетъ даже представить съ достаточною опредѣленностью въ своей мысли, что общеобязательное и объективное есть *не что иное*, какъ сумма психологическихъ привычекъ, въ существѣ дѣла вовсе неподводимыхъ подъ категорію логической достовѣрности. Такимъ образомъ, міръ, какъ объективное и законосообразное (въ настоящемъ смыслѣ этихъ понятій) цѣлое, какъ объектъ познанія и полносильнаго для всѣхъ опыта,— есть неизбѣжный продуктъ разума. — Міръ нравственный, данный въ нашемъ моральномъ опытѣ, поскольку мы его имѣемъ, есть также продуктъ разума, — разума практическаго, проявляющагося въ поведеніи и дѣятельности. Подобно тому, какъ въ области знанія разумъ расширяетъ состояніе сознанія даннаго момента въ цѣлый объективный міръ, такъ разумъ практическій старается вывести дѣйствующую личность изъ области мотивовъ данной минуты и создать объективную среду дѣятельности, расширяющуюся въ концѣ концовъ также до предѣловъ цѣлой вселенной въ обширнѣйшемъ смыслѣ слова; при томъ какъ въ области практической разумъ осуществляется, уже благодаря собственной идеѣ, такъ въ области практической безкорыстіе осуществляется уже по одному тому, что мы носимъ въ себѣ его идеаль ¹⁾. Безкорыстіе въ области дѣятельности,

¹⁾ Ср. труды Fouillée; *La liberté et le déterminisme; Critique des systèmes de morale contemporains. La science sociale contemporaine* и др.

какъ мы уже знаемъ, есть то же самое, что объективность въ сферѣ познанія, и нравственность сообщаетъ высшій смыслъ нашему поведенію подобно тому, какъ разумъ теоретическій даетъ его нашимъ знаніямъ. Чтобы выйти изъ подъ власти узко-эгоистическихъ мотивовъ, т. е. удовольствія и страданія данной минуты, необходимо, прежде всего, чтобы человѣкъ за данными влеченіями и пожеланіями позналъ себя, какъ единую, цѣльную личность, не истощающуюся въ моментальномъ психическомъ состояніи, но являющуюся неистощимымъ источникомъ цѣльныхъ безконечныхъ рядовъ психическихъ состояній, личность, интересы которой далеко не исчерпываются удовольствіемъ данной минуты; послѣднее является соподчиненнымъ цѣлому ряду другихъ состояній и объединеннымъ съ ними въ одномъ носителѣ—вотъ первая побѣда безкорыстія, побѣда, правда еще слабая; она можетъ оказаться даже мнимой, но все же здѣсь уже видно присутствіе разумнаго начала, предпочитающаго цѣлое одному изъ его преходящихъ моментовъ: каждый данный моментъ своекорыстенъ и склоняетъ человѣка въ направленіи болѣе сильнаго въ настоящую минуту влеченія; для того, чтобы преодолѣть это направленіе нужно, по крайней мѣрѣ, расширить сознаніе настоящаго мгновенія въ сознаніе постоянно пребывающей личности. Съ строго психологической точки зрѣнія, такое расширеніе есть не болѣе, какъ иллюзія, только осложненіе прежде даннаго содержанія однимъ лишнимъ моментомъ—идеей личности, движущая сила которой слагается съ прежде данными силами. Но увѣровать въ такое положеніе вещей значитъ превратить свою жизнь въ какой-то бессмысленный калейдоскопъ влеченій и побужденій. Поэтому душа наша неудержимо бѣжитъ съ этой строго эмпирической почвы въ область разумнаго убѣжденія и тѣмъ осуществляетъ первое начало истинно человѣческой жизни, принципъ личности. Но этимъ далеко не ограничивается дѣло практическаго разума. Разъ выступивъ изъ предѣловъ даннаго настоящаго мгновенія, онъ уже не можетъ остановиться на жизни чисто личной; расширеніе жизни, разъ начавшись, не можетъ ограничиться однимъ направленіемъ. Признавъ единство своей личной жизни, человѣкъ не можетъ также не признать и своего единства съ окружающей

средой. Въ историческомъ процессѣ та и другая форма нравственнаго самосознанія идутъ рука объ руку и другъ друга обуславливаютъ, потому, что личное самосознаніе безъ окружающей среды осталось бы бессодержательнымъ, а разумное воспріятіе окружающей среды въ свое самосознаніе предполагаетъ сложившуюся, или, по крайней мѣрѣ, слагающуюся индивидуальную личность ¹⁾.

Сознаніе своей внутренней связи съ окружающей средой выражается въ двухъ формахъ—въ формѣ социальныхъ отношеній и въ формѣ религіи: въ первомъ случаѣ человѣкъ утверждаетъ свое единство съ окружающей человѣческой средой; во второмъ — съ окружающей природой или, при болѣе глубокомъ пониманіи дѣйствительности, съ міровою сущностью.—Съ самыхъ первыхъ проблесковъ сознанія человѣкъ научается чувствовать себя тѣсно связаннымъ съ окружающими людьми. Эту связь онъ, по мѣрѣ своего развитія, признаетъ какъ нѣчто разумное. Онъ видитъ, что онъ только часть обширнаго цѣлаго, въ которомъ другіе члены имѣютъ такое же право на вниманіе, какъ и онъ самъ, и онъ научается видѣть нѣчто необходимое, законное и понятное въ пожертвованіи своимъ эгоизмомъ и своекорыстіемъ въ пользу другихъ. Правда жизненное воспитаніе разными путями (о которыхъ намъ еще придется говорить) уже ранѣе участія его собственнаго разума научило его безкорыстію; но то было безкорыстіе инстинктивное и, поскольку оно было лишено участія разумнаго принципа, оно не было еще нравственнымъ и потому не было истиннымъ: пока безкорыстіе имѣетъ только субъективныя основанія, то (какъ бы оно ни было почтенно по многимъ соображеніямъ), оно все же представляетъ собою побѣду одной формы эгоизма надъ другой—болѣе широкой надъ болѣе узкою. Только познавъ разумомъ незаконность своекорыстія, человѣкъ ставитъ своимъ идеаламъ безкорыстіе въ собственномъ смыслѣ слова и начинаетъ въ извѣстной мѣрѣ осуществлять его уже благодаря тому, что позналъ и пожелалъ его. — Если разумное сознаніе солидарности съ другими людьми вырастаетъ, главнымъ образомъ, изъ естественнаго чувства сим-

¹⁾ Ср. *Windelband, Präludien: vom Princip der Moral*; Вл. Соловьевъ, *Оправданіе Добра*, гл. 8.

патіи, то сознаніе единства съ природой, или съ міровой сущностью начинается съ чувства зависимости. Первоначально человѣкъ чувствуетъ себя въ полной власти стихій и явленій природы, и сознаніе этого факта не позволяетъ ему выдѣлять себя изъ окружающей природы, а заставляетъ, напротивъ, сознать тѣснѣйшую связь съ нею; поэтому первоначальною формою обнаруженія религіознаго чувства является поклоненіе всему тому, въ чемъ человѣкъ подозрѣваетъ скрытую силу такъ или иначе вліять на его судьбу. Два обстоятельства способствуютъ тому, что религія болѣе и болѣе приобрѣтаетъ характеръ нравственнаго отношенія: это, во-первыхъ, культъ предковъ, во-вторыхъ, углубленіе воззрѣній на природу. Поклоненіе предкамъ является всеобщою формою религіознаго отношенія на низшихъ ступеняхъ культуры, насколько позволяютъ судить данныя исторіи и современной этнографіи. Въ этомъ дано съ самыхъ первыхъ шаговъ младенчества народовъ объединительное звено между религіей и нравственностью въ болѣе узкомъ значеніи слова: социальныя чувствованія переносятся въ сферу религіи, и божество естественныхъ религій перестаетъ быть только предметомъ страха; оно начинаетъ внушать чувства сыновней любви и почтенія; боги становятся родными человѣку; идея родства, эта первая воспитательница общественныхъ отношеній, стремится воспитать также и отношенія религіозныя. Къ тому же самому результату приходитъ человѣкъ и съ другой стороны. Разумъ населяетъ природу божественными силами или духами, между прочимъ, подъ вліяніемъ потребности отыскивать причины для явленій, которыхъ онъ пока еще не въ состояніи объяснить болѣе естественно. Понятно, что среди этихъ явленій, по мѣрѣ развитія самосознанія, онъ самъ для себя начинаетъ представлять первенствующій интересъ. Ему хочется знать не только, —откуда происходятъ тѣ или инныя вещи, но также и то, откуда онъ самъ произошелъ. И здѣсь религія приходитъ ему на помощь, стараясь указать ему Первовиновника его бытія; сначала человѣкъ ищетъ Его очень близко, въ какомъ-нибудь животномъ, растеніи; потомъ онъ восходитъ до небесныхъ свѣтилъ и, наконецъ, углубляется до міровой сущности, связывая, такимъ образомъ, свою жизнь съ жизнью цѣлой вселенной. Но, привыкнувъ представлять себѣ происхождение

въ формѣ рожденія, человѣкъ смотритъ на своего первовинника, кто бы онъ ни былъ по его понятію, какъ на родителя и переноситъ на него въ той или иной мѣрѣ соотвѣтствующія чувства; такъ, съ одной стороны, отцы становятся богами, съ другой, боги—отцами.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что нравственный міръ представляетъ собою постепенное расширеніе личнаго существованія посредствомъ воспріятія въ него окружающей среды, посредствомъ, все болѣе углубляющагося съ процессомъ развитія, сознанія внутренней связи людей другъ съ другомъ и съ цѣлымъ вселенной или, въ концѣ концовъ, съ ея Первопричиной. Мы видимъ, что нравственный міръ есть созданіе того же разума, какъ и міръ знанія и опыта: возвышеніе надъ случайностями даннаго момента одинаково характеризуетъ функцію разума въ обѣихъ областяхъ. Такимъ образомъ, конечно, всегда подъ воздѣйствіемъ тѣхъ или другихъ эмпирическихъ условій, возникаютъ идеалы и нормы, съ точки зрѣнія которыхъ оцѣнивается поведеніе. Но разумное сознаніе даетъ чувствовать свое присутствіе и значеніе не только въ нравственныхъ понятіяхъ и идеалахъ, но также и въ чувствахъ, сопровождающихъ и выражающихъ собою нравственную оцѣнку. Мы знаемъ уже, что нравственное чувство имѣетъ двѣ стороны, являясь, съ одной стороны, какъ чувство цѣнности, съ другой, какъ чувство долженствованія. Обѣ эти формы нравственного чувства получаютъ свое полное объясненіе въ связи съ разумною природою нравственного самосознанія.

Чувство нравственной цѣнности есть душевное движеніе, отмѣчающее собою нѣкотораго рода объективное достоинство. Но объективное всегда есть нѣчто, прошедшее черезъ среду разума. Следовательно, уже поэтому чувство нравственной цѣнности должно имѣть разумную природу, и внимательный самоанализъ долженъ убѣдить всякаго въ томъ, что оно дѣйствительно имѣетъ такую природу. Поскольку чувства служатъ показателями цѣнности, они отмѣчаютъ собою основанія предпочтенія, оказываемаго волей извѣстнымъ вещамъ. Но эти основанія бываютъ различны. Когда они даны намъ въ видѣ удовольствій, то они насъ *побуждаютъ и влекутъ*, являясь какъ бы механическими причинами. Совсѣмъ не то мы видимъ въ

правственномъ чувствѣ: оно не влечетъ насъ слѣпо, какъ чуждая для сознанія сила; оно дѣйствуетъ какъ сила, солидарная съ разумнымъ самосознаніемъ, и является для нашего разума, какъ необходимое дополненіе логическаго основанія, поскольку послѣднее служить практическимъ началомъ. Выражаясь иначе, нравственное чувство является въ сознаніи показателемъ цѣнности, понятной для разума; оно есть какъ бы зрячее чувство, чувство сопровождаемое яснымъ сознаніемъ своего разумнаго *raison d'être*. Можно поэтому сказать, что чувство нравственной цѣнности имѣетъ не только психологическую, но и трансцендентальную природу.

Съ этой же точки зрѣнія получаетъ надлежащее освѣщеніе и чувство нравственнаго долга. Такъ какъ это именно чувство всегда считалось главнымъ характеристическимъ признакомъ морали, то на немъ по преимуществу сосредоточиваютъ вниманіе многочисленные опыты эмпирическаго выясненія генезиса морали. Изъ этихъ опытовъ два, какъ намъ кажется, лучше всего могутъ послужить для насъ въ качествѣ исходнаго пункта при раскрытіи нашего воззрѣнія по данному вопросу. При этомъ замѣтимъ, что такъ какъ чувство долга и чувство нравственной цѣнности представляютъ собою двѣ стороны одного и того же явленія, то естественно, что многое изъ того, что мы имѣемъ сказать о первомъ изъ нихъ, способно будетъ въ той или иной мѣрѣ служить къ подтвержденію сказаннаго уже о второмъ.

Исходнымъ пунктомъ при психологическомъ объясненіи нравственнаго долженствованія обыкновенно служитъ нравственная борьба, неизбежно сопровождающая нравственную дѣятельность человѣка и всегда сопровождаемая самопринужденіемъ. На ряду съ основнымъ инстинктомъ животной жизни, съ инстинктомъ самосохраненія и самоудовлетворенія, въ нашей природѣ и въ условіяхъ общественной жизни данъ другой родъ потребностей, требующихъ отъ насъ самоограниченія, самоотреченія и самопожертвованія. Такимъ образомъ, возникаетъ борьба между двумя противоположными видами потребностей и влеченій. Но нетрудно понять, что сама по себѣ эта борьба вовсе еще не объясняетъ необходимости внутреннего самопринужденія, переживаемаго въ чувствѣ долга. Себялюбивыя стремленія вѣдь также могутъ приходить между

собою въ столкновение и борьбу; отчего же побѣда какого-либо изъ нихъ не сопровождается сама по себѣ чувствомъ долга? Если въ человѣкѣ, напримѣръ, борятся голодъ и половая потребность—такимъ образомъ, что ему приходится выбирать между удовлетвореніемъ того или другой, то, какая бы изъ борющихся сторонъ ни взяла верхъ, не возникаетъ ничего похожаго на чувство исполненной нравственной обязанности. Точно также столкновение себялюбія и альтруизма, пока они остаются только въ области непосредственныхъ инстинктовъ, не должно порождать чувства нравственнаго принужденія: инстинкты просто вступаютъ въ борьбу, какъ двѣ равноправныя психическія силы, и побѣда принадлежитъ той изъ нихъ, которая въ данную минуту количественно превосходитъ другую. Такъ, вѣроятно, бываетъ, когда перелетныя птицы, не успѣвшія вырастить своихъ птенцовъ, вынуждены бывають пожертвовать материнскою любовью въ пользу перелѣтнаго инстинкта, или наоборотъ. Что сама по себѣ сила непосредственнаго побужденія не можетъ служить къ объясненію чувства долга, это слишкомъ понятно уже изъ того, что въ большинствѣ случаевъ эгоистическія побужденія говорятъ въ насъ сильнѣе альтруистическихъ склонностей, и однако чувство долга оказывается въ союзѣ съ послѣдними, а не съ первыми. Такова главная трудность, съ которою встрѣчается эмпирическое объясненіе чувства нравственнаго долга. Попытку преодолѣть это капитальное затрудненіе мы находимъ у Дарвина, который ищетъ разрѣшенія вопроса не въ интенсивности, а въ формѣ существованія и проявленія альтруистическихъ инстинктовъ. Инстинкты симпатіи, включая сюда уваженіе къ общественному мнѣнію, не смотря на свою слабость въ сравненіи съ эгоизмомъ, имѣютъ однако ту выгодную сторону, что они отличаются большею устойчивостью и постоянствомъ: они почти всегда присутствуютъ въ нашей душѣ, тогда какъ эгоизмъ обыкновенно принимаетъ формы, хотя и сильныхъ, но перемежающихся и скоропреходящихъ вспышекъ, угасающихъ тотчасъ послѣ удовлетворенія пожеланія ¹⁾. Въ моментъ совершенія поступка человѣкъ безъ сомнѣнія можетъ послѣ-

¹⁾ Ч. Дарвинъ, Происхожденіе человѣка и половой подборъ. Пер. М. Филиппова, стр. 101—104.

довать болѣе сильному импульсу, и слѣдствіемъ этого чаще всего „будетъ удовлетвореніе своихъ собственныхъ пожеланій на счетъ другихъ людей. Послѣ такого удовлетворенія, когда прошедшія и слабѣйшія впечатлѣнія окажутся передъ судомъ всегда наличнаго общественнаго инстинкта..., чловѣкъ навѣрное подвергнется нравственному возмездію. Онъ испытаетъ тогда угрызеніе, раскаяніе, сожалѣніе... Онъ, слѣдовательно, болѣе или менѣе твердо рѣшится дѣйствовать въ будущемъ иначе; а это и есть совѣсть, заглядывающая въ прошлое и служащая руководствомъ для будущаго“¹⁾. Въ заслугу Дарвину нужно поставить то, во первыхъ, что онъ весьма ясно созналъ главную трудность, стоящую въ данномъ случаѣ на пути эмпирической психологіи и потому весьма опредѣленно поставилъ вопросъ²⁾, во вторыхъ то, что онъ до нѣкоторой степени намѣчаетъ его правильное разрѣшеніе, поскольку признаетъ рѣшающее значеніе умственной активности въ происхожденіи чувства долга, когда говоритъ, что животныя не обладаютъ чувствомъ долга именно потому, что имъ недостаетъ столь же высокоразвитыхъ и активныхъ умственныхъ способностей, какъ у чловѣка³⁾. До тѣхъ поръ, пока сознаніе остается только ареною борющихся побужденій, ни въ какомъ случаѣ не можетъ возникнуть чувства внутренняго самопринужденія. Для того, чтобы оно появилось, нужно по меньшей мѣрѣ, чтобы сознаніе приняло активное участіе въ борьбѣ, стало на ту или на другую сторону; нужно, чтобы въ борьбу желаній и чувствъ вмѣшался разумъ, оцѣнивающий и взвѣшивающій мотивы съ точки зрѣнія извѣстныхъ цѣлей и принциповъ. Тогда можетъ случиться, что побужденія болѣе слабыя онъ приметъ подъ свое покровительство для того, чтобы дать имъ побѣду надъ болѣе сильными. Только тогда возникаетъ въ собственномъ смыслѣ слова нравственная борьба, которая какъ бы исходитъ изъ самаго центра личности чловѣка: только въ этихъ случаяхъ побѣда однихъ побужденій есть его торжество, а побѣда другихъ инстинктовъ есть его же пораженіе. Итакъ, не въ самихъ инстинктахъ, а въ разумѣ,

1) Ч. Дарвинъ, *ibid.* 104—105.

2) См. *ibid.* 103.

3) *Ibid.*, 91.

который вмѣшивается въ борьбу инстинктовъ, долженъ въ концѣ концовъ заключаться источникъ нравственнаго самопринужденія. Признавая значеніе умственной активности въ происхожденіи чувства долга, Дарвинъ довольно близко подходитъ къ правильному воззрѣнію на дѣло; но онъ отводитъ разуму въ данномъ случаѣ слишкомъ узкую роль, превращая его въ слугу инстинкта: разумъ, по мнѣнію Дарвина, сказывается здѣсь только какъ способность воспоминанія, предвѣдѣнія и сравненія впечатлѣній и является дѣйствительнымъ даже отчасти благодаря своему погрѣшительному характеру, именно благодаря тому, что пережитыя впечатлѣнія, будучи даны въ воспоминаніи, кажутся менѣе сильными въ сравненіи съ всегда данными въ вѣличности впечатлѣніями болѣе постояннаго инстинкта ¹⁾. Но такое объясненіе съ разныхъ сторонъ оказывается въ противорѣчій съ фактами. Съ одной стороны, оно не соотвѣтствуетъ природѣ самого нравственнаго чувства. Поскольку въ данномъ случаѣ съ точки зрѣнія Дарвина имѣетъ мѣсто ошибка сравненія настоящаго впечатлѣнія съ прошедшимъ, мы можемъ вести рѣчь только о чувствѣ нормальности или ненормальности поступка послѣ его совершенія, но это объясненіе совсѣмъ не можетъ относиться къ чувству долга, испытываемому въ самый моментъ дѣйствія. Единственный выходъ изъ этого затрудненія можетъ заключаться въ такомъ пониманіи дѣла, по которому чувство долга въ моментъ совершенія поступка сводится къ воспоминанію прежнихъ опытовъ раскаянія и желанію ихъ предупредить въ будущемъ. Но, вопервыхъ, смотрѣть на дѣло такъ значитъ просто-напросто подмѣнять чувство долга совсѣмъ другимъ душевнымъ состояніемъ, такъ какъ опасеніе будущихъ угрызеній совѣсти далеко не то же, что чувство долга; во вторыхъ, если чувство раскаянія возникаетъ благодаря упомянутой ошибкѣ, то при новомъ приступѣ эгоистическаго влеченія эта ошибка и должна бы была каждый разъ обнаруживаться, такъ что вмѣсто того, чтобы опасаться будущаго раскаянія, достаточно сообразительный человѣкъ какъ разъ въ этотъ то моментъ и долженъ былъ бы запасть на аргументахъ противъ будущаго раскаянія. Съ другою

¹⁾ Ibid. 105.

стороны, даже тѣ факты, на которыхъ хочетъ обосноваться теорія Дарвина, рѣшительно ей измѣняютъ. Для того, чтобы объяснять чувство долга большимъ постоянствомъ нравственныхъ инстинктовъ, нужно по меньшей мѣрѣ поставить внѣ сомнѣнія самый фактъ, полагаемый въ основу объясненія. Но именно этого въ настоящемъ случаѣ нельзя сказать. Инстинкты самосохраненія и самоудовлетворенія въ сущности отличаются не меньшимъ постоянствомъ, чѣмъ альтруистическія склонности: скоропреходящимъ характеромъ вспышекъ и порывовъ отличаются лишь тѣ или иные формы названныхъ инстинктовъ. Но и въ этомъ случаѣ нѣтъ противоположности между двумя родами побужденій: съ одной стороны альтруистическія наклонности также могутъ выражаться въ формѣ быстро погасающихъ порывовъ энтузіазма, великодушія, героическаго самопожертвованія; съ другой стороны, эгоизмъ можетъ принимать форму постоянного, непремежающагося влеченія, каковы, скупость, гордость. Почему же не возникаетъ нравственнаго раскаянія въ первомъ и чувства нравственнаго долга во второмъ случаѣ? Мы видимъ отсюда, что теоріи Дарвина не удалось обойти этого рокового вопроса, который служить камнемъ преткновенія для всѣхъ, кто пытается вывести чувство долга изъ одной только психологической динамики побужденій.

Въ этомъ отношеніи еще болѣе поучительна психологическая теорія идей—силъ, съ точки зрѣнія которой психологическое освѣщеніе занимающаго насъ вопроса сдѣлало, можно сказать, удивительныя завоеванія ¹⁾. Можно сказать,

¹⁾ Честь современной разработки этой теоріи принадлежитъ французскому мыслителю Фулье, съ именемъ котораго и связывается преимущественно сама теорія. Въ дѣйствительности однако существенная мысль этой теоріи, что идея въ самой себѣ заключаетъ двигательную силу, была извѣстна гораздо раньше и была ясно сформулирована въ особенности въ некоторыхъ изслѣдователяхъ гипнотическихъ явленій. Такъ еще Брэдь писалъ: „Если вниманіе человѣка или вообще живого существа сильно или исключительно занято мыслью объ идеѣ, связанной съ извѣстнымъ движеніемъ, то вслѣдствіе этого направляется въ мускулы потокъ нервного раздраженія и побуждаетъ существо къ выполненію этого движенія не только безъ сознательнаго участія воли, но даже во многихъ случаяхъ совершенно противъ намѣренія“. (У *Гилларова*, Гипнотизмъ по ученію школы Шарко и психологической школы. Кіевъ. 1894. Стр. 337. Первый по времени и по значенію трудъ Брэда—„*Neurypnology* — появился

что въ занимающей насъ области это—послѣднее слово, сказанное психологіей. Мы отчасти уже касались этой теоріи, въ лицѣ одного изъ ея представителей—Гюйо, когда вели рѣчь относительно способа обоснованія нравственныхъ требованій. Но если въ данномъ вопросѣ теорія оказалась несостоятельной, то въ объясненія генезиса моральнаго долга она имѣетъ большое значеніе. Однако и здѣсь теорія нуждается въ нѣ-которомъ трансцендентальномъ дополненіи для того, чтобы она могла служить дѣйствительнымъ объясненіемъ моральнаго долга, а не однимъ только преддверіемъ къ такому объясненію.—Два главныхъ представителя теоріи идей-силъ въ области морально-психологическихъ изслѣдованій—французскіе мыслители Фулье и Гюйо, развиваютъ ее часто почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ, хотя послѣдній съ болѣе опредѣленными выводами по отношенію именно къ чувству долга. Съ точки зрѣнія этой теоріи нравственныя идеи и идеалы сами въ себѣ заключаютъ двигательную силу, непосредственно вліяютъ на волю и чрезъ то становятся источникомъ чувства долга. „Интеллектъ, говоритъ Гюйо, можетъ быть самъ по себѣ двигательною силою, императивнымъ импульсомъ, обусловливающимъ естественную обязанность дѣйствовать“ ¹⁾. Въ виду этого умъ и активность болѣе уже не представляются раздѣленными пропастью. Понимать значить уже начать въ себѣ осуществленіе того, что понимаешь: постигнуть нѣчто лучшее, чѣмъ то, что есть въ дѣйствительности—первое усиліе для его осуществленія. Мысль и дѣйствіе въ сущности своей тождественны. „То, что называютъ долгомъ или нравственнымъ

въ 1843: ср. *P. Richer, Etudes cliniques sur la grande hystérie et hystéro-épilepsie*. Paris. 2 ed., p. 508, прим. 2). Постъ Брэда Карпентеръ неоднократно возвращается къ вопросу о двигательной силѣ идей (См. *Carpenter, Principles of Mental Physiology*, London. 1888 (6 ed.). P. 279 слл., также chart. XIV.) Интересно отмѣтить, что основная мысль разсматриваемой теоріи высказывается въ одномъ мѣстѣ „Героя нашего времени“. „Идея зла, говоритъ Печоринъ, не можетъ войти въ голову человѣка безъ того, чтобы онъ не захотѣлъ приложить ее къ дѣйствительности. Идеи—созданія органическія, сказалъ кто-то: ихъ рожденіе даетъ уже имъ форму и эта форма есть дѣйствіе“ (*Гермонтавъ*, Собр. сочин., изд. Е. Гербека, т. 1, стр. 191).

¹⁾ *Гюйо*, Воспитаніе и наслѣдственность. Собр. соч. въ рус. пер. т. IV, стр. 62.

принужденіемъ, есть только, въ умственной сферѣ, чувство этой коренной тождественности: долгъ есть потребность внутренно развертываться, придавать законченность нашимъ идеямъ, заставляя ихъ переходить въ дѣйствіе“¹⁾. Этотъ интеллектуальный источникъ чувства нравственного долга, конечно, не исключаетъ, а напротивъ даже предполагаетъ множество другихъ факторовъ, такъ или иначе воспитывающихъ и направляющихъ волю индивидуума, каковы: сила личныхъ склонностей, привычекъ, обычая и вообще многообразныхъ формъ воздѣйствія общественной среды з). Но все эти факторы должны пройти черезъ среду сознанія, чтобы стать источникомъ моральнаго долженствованія. „Нравственный инстинктъ, говоритъ Фулье, есть, такъ сказать, коллективная сила, сосредоточенная въ индивидуумѣ... Но подчиняясь дѣйствію этой силы, мы понимаемъ ея основанія, потому что мы разумныя существа, и потому что элементарныя условія общежитія ясно находятъ свое оправданіе въ нашихъ глазахъ. Отсюда истекаетъ необходимость въ одно и то же время и чувствуемая и понимаемая“³⁾. Расширяя только что приведенныя положенія, Гюйо доказываетъ затѣмъ, что всякая энергія, всякая внутренняя мощь и способность поражаетъ извѣстнаго рода обязательность: „кто можетъ дѣйствовать, тотъ долженъ дѣйствовать“⁴⁾. Не трудно однако замѣтить, что это дополненіе къ теоріи идей-силъ не измѣняетъ сущности дѣла: то что дѣлаетъ идею источникомъ долга, по теоріи идей-силъ, есть присущая идеѣ энергія, или мощь; съ другой стороны внутренняя мощь, о которой говоритъ Гюйо, чтобы стать источникомъ долга, не можетъ остаться безпредметною, а должна появиться въ сознаніи въ связи съ извѣстной идеей.—Только что изложенное объясненіе чувства нравственного долга можно было бы назвать удовлетворительнымъ, если бы въ немъ не было одного пробѣла, настолько существеннаго, что онъ угрожаетъ обратить въ ничто все усилія французскихъ философовъ. Этотъ пробѣлъ для насъ станетъ ясенъ, если мы обратимся къ

1) *Guyau*, *Esquisse d'une morale*, 28—29.

2) Ср. *Guyau*, *ibid.* 35.

3) *Fouillée*, *Critique de systèmes de morale contemporains*, p. 9.

4) *Guyau*, *Esquisse d'une morale*, 26—27 и др.

принципу, лежащему въ основѣ объясненія. Онъ сводится къ тому, что присущая нравственной идеѣ энергія оказываетъ давленіе на волю субъекта и порождаетъ, такимъ образомъ, чувство долженствованія. Однако само по себѣ это основаніе настолько широко, что даваемое при его помощи объясненіе можетъ оказаться чисто мнимымъ. На самомъ дѣлѣ, если *всякая* энергія заключаетъ въ себѣ чувство долженствованія, и если *всякая* идея заключаетъ въ себѣ энергію, то естественный выводъ отсюда тотъ, что чувство долга присуще всякому внутреннему движенію всякому инстинкту и всякой мысли. Но разъ это справедливо, то мы еще нисколько не подвинулись впередъ въ объясненіи чувства *нравственного* долга,—чувства, отличающаго и выдѣляющаго извѣстный родъ поведенія изъ всѣхъ другихъ. Это, повидимому, хорошо сознавалъ Гюйо и не остановился передъ выводомъ, разрушительнымъ для нравственной теоріи. „*Всякая* идея, говоритъ онъ, заключаетъ въ себѣ зародышъ долга“¹⁾. „*Всякая*“²⁾ формула дѣйствія, обусловленная наклонностью, и, слѣдовательно, всецѣло овладѣвшая сознаниемъ, *стремится* стать формулой обязательнаго дѣйствія; всякая наклонность ищетъ возможности превратиться въ сознательную обязанность“³⁾. Но если такъ, то идея похищенія чужой собственности, половой инстинктъ, склонность къ напиткамъ, всецѣло овладѣвшіе сознаниемъ, имѣютъ столько же шансовъ породить чувство нравственного долженствованія, сколько и противоположныя имъ склонности, и непонятно, откуда происходитъ различіе между нравственнымъ и безнравственнымъ, когда безнравственныя склонности, повидимому, даже болѣе способны „овладѣвать нашимъ сознаниемъ“, чѣмъ нравственныя. Отличительный признакъ моральнаго поступка заключается именно въ томъ, что при немъ сила идеи или склонности не овладѣваетъ сознаниемъ, какъ нѣчто ему чуждое и постороннее, а представляется протекающею изъ самаго центра сознанія, изъ самаго центра дѣйствующей разумной воли. Итакъ, можетъ быть, Фулье и Гюйо правы, указывая источникъ чувства долга въ энергіи,

1) Воспитаніе и наслѣдственность, стр. 59.

2) Курсивъ нашъ.

3) Ibid., стр. 52

присущей идеямъ или инстинктамъ. Но не всякая идея становится источникомъ чувства нравственнаго долга, а идея принятая сознаниемъ, такъ сказать, въ свою сущность, иначе говоря, идея, самоочевидная или по какимъ либо основаніямъ сдѣлавшаяся очевидною для разума; точно также не всякій инстинктъ порождаетъ нравственное долженствованіе, но только инстинктъ, превратившійся въ интуицію разума, въ непосредственно усматриваемую истину. Все это можно формулировать въ положеніи: *сознавать извѣстное поведеніе, какъ разумное, и какъ нравственно-обязательное—это одно и то же*. Мы видѣли, что Фулье и Гюйо говорятъ почти то же самое, когда разсуждаютъ о роли интеллекта или пониманія въ происхожденіи чувства долга. Тогда въ чемъ же заключается ихъ ошибка? Она заключается въ томъ, что оба названные мыслители смѣшиваютъ двѣ точки зрѣнія—психологическую и логику-критическую. Когда они указываютъ на двигательную энергію идей, они стоятъ на чисто психологической почвѣ, и понятіе интеллекта въ этомъ случаѣ у нихъ только психологическое. Напротивъ, когда они говорятъ о разумномъ пониманіи, какъ источникѣ долженствованія, то интеллектъ у нихъ уже является логическимъ понятіемъ, и они незамѣтно подмѣниваютъ точку зрѣнія, продолжая думать, что они ничего не дѣлаютъ болѣе, какъ только развиваютъ свою психологическую теорію, что они стоятъ на точкѣ зрѣнія чисто психологической динамики ума ¹⁾. Но разъ это такъ, то выдвинутое нами сейчасъ возраженіе противъ теоріи идей - силъ остается на своемъ мѣстѣ, и то, что въ ученіи этихъ мыслителей есть дѣйствительно правильнаго, суть не болѣе какъ невольныя обмолвки, показывающія, что они ходятъ около истины, но не узнаютъ ея. Только этимъ объясняется, что оба мыслителя, по временамъ, повидимому, такъ опредѣленно указывающіе дѣйствительныя основанія нравственнаго долга, однако оба отрицаютъ долгъ въ истинномъ значеніи этого слова, стараясь замѣнить его—одинъ — „гипотетическимъ императивомъ“, другой — „эквивалентами долга“. Въ дѣйствительности теорія идей-силъ можетъ приводить насъ къ пра-

¹⁾ Ср. *Guyau*, *Esquisse d' une morale*, liv. 1; ch. IV; *Fouillée*, *Critique des systèmes de morale contemporains*, 20—23 и др.

вильному объясненію долга, но сама по себѣ еще не даетъ этого объясненія. Между импульсивною силою, присущей извѣстной практической идеѣ или склонности, и между чувствомъ нравственнаго долга такое же различіе, какое существуетъ между умственной склонностью или привычкою и логической необходимостью: первая даетъ себя чувствовать, какъ нѣкоторая ирраціональная сила, вторая напротивъ сознается въ смыслѣ неодолимой очевидности. Можно думать, что умственныя привычки готовятъ въ процессѣ развитія интеллекта сознаніе логическихъ законовъ, но это не даетъ намъ права отождествлять психологическую необходимость съ логическою. То же самое и въ области практической. Привычки и инстинкты съ ихъ механическимъ давленіемъ на волю могли служить преддверіемъ морали, но пока они не сознаны въ ихъ объективно-разумномъ значеніи, они еще не порождаютъ въ собственномъ смыслѣ слова нравственнаго долга. Такимъ образомъ, въ практической области нравственная необходимость отличается отъ психологической такъ же, какъ въ области теоретической отъ нея отличается необходимость логическая. Слѣдующіе примѣры могутъ показать, насколько идеи французскихъ философовъ цѣнны и вмѣстѣ съ тѣмъ насколько онѣ недостаточны въ дѣлѣ объясненія нравственнаго долга. Посредствомъ внушенія можно повысить присущую извѣстной идеѣ энергію до такой степени, что ея давленіе на волю становится непреодолимымъ и ясно выражается въ своего рода чувствѣ долга. Гюйо рассказываетъ такой случай. Однажды Дельбёфъ внушилъ своей служанкѣ М. идею поцѣловать одного изъ гостей, молодого человѣка А. Въ первый день служанка нашла въ себѣ силу противостоять внушенію, но на второй день, когда внушеніе было повторено, М. выполнила его и потомъ рассказывала: „когда я открыла дверь, у меня явилась идея поцѣловать А; мнѣ казалось, что это было нѣчто такое, что я *должна была непременно сдѣлать*, и я это сдѣлала“ ¹⁾. Подобные же факты болѣзненнаго вліянія воли находимъ въ т. н. импульсивномъ помѣшательствѣ, гдѣ власть идеи проявляется помимо какихъ-либо постороннихъ мотивовъ и сказывается сознанію въ формѣ безотчетнаго, какъ бы

¹⁾ Гюйо, Воспитаніе и наслѣдственность, стр. 15.

категорическаго долженствованія. Такъ одна больная, спокойно занимавшаяся шитьемъ, вдругъ встаетъ и объявляетъ: „я *должна* утопиться“, послѣ чего бросается въ сосѣдній ровъ ¹⁾. Случаи эти безъ сомнѣнія очень важны для объясненія нравственнаго чувства въ томъ видѣ, какой оно имѣетъ, находясь еще на степени простого механическаго импульса или инстинкта. Но эти же случаи какъ нельзя лучше подчеркиваютъ разницу между простымъ психическимъ импульсомъ и нравственнымъ чувствомъ въ строгомъ значеніи даннаго понятія. Мы видимъ, что тотъ „долгъ“, о которомъ идетъ рѣчь въ подобныхъ случаяхъ, есть нѣчто постороннее для воли и личности, побуждающее ее насильственно и неодолимо. „Я съ ума сошла“, говоритъ одна особа, которой было внушено поцѣловать черепъ: „мнѣ хочется поцѣловать этотъ черепъ. Это нелѣпо, я хотѣла бы не идти къ нему, но я чувствую, что я не устою“ ²⁾. Между тѣмъ нравственный мотивъ, каковы бы ни были его скрытыя корни сознанія пружины, всегда является для личности свободнымъ, влеченіемъ ея собственнаго существа ²⁾. Если долгъ есть не что иное какъ присущая извѣстной идеѣ внутренняя энергія, то онъ есть для моей воли, какъ и въ приведенныхъ случаяхъ, нѣчто механическое, постороннее. Для того, чтобы онъ сдѣлался чѣмъ-то большимъ, я долженъ ~~помнить~~ *знать* его, какъ именно свой долгъ. Правда, можно привести немало случаевъ, когда внушенный долгъ получаетъ для субъекта, подвергшагося внушенію, иллюзію понятности, когда этотъ субъектъ стремится подыскать для внушеннаго дѣйствія разумныя оправданія. Но это скорѣе подтверждаетъ, чѣмъ опровергаетъ нашу мысль. Для того, чтобы чисто психологическій импульсъ сдѣлался, чѣмъ то сроднымъ дѣйствительному долгу, онъ долженъ быть рационализированъ. Разумѣется само собою также, что иллюзія понятности, которая можетъ сопровождать осуществленіе внушенной идеи, не даетъ намъ права обращать самый нравственный долгъ въ простую иллюзію, подобно тому какъ мнимая очевид-

¹⁾ Колесниковъ, Импульсивное помѣшательство. Архивъ Психіатріи, т. 18, № 2, стр. 82.

²⁾ P. Richer, Etudes cliniques sur la grande hystérie et hystéro-épilepsie, p. 755.

ность нѣкоторыхъ психологическихъ ассоціацій не даетъ намъ права объявлять иллюзіей самую логическую необходимость. Впрочемъ, сказанное относится лишь къ тѣмъ случаямъ, когда необходимость осуществленія внушенной идеи представляется непосредственно и сама по себѣ понятною. Если же рационализированіе внушенной идеи совершается съ точки зрѣнія просто житейскихъ соображеній, она оказывается только въ разрядѣ „гипотетическихъ императивовъ“. Въ послѣднемъ случаѣ разумность поведенія касается только логическаго отношенія поступка къ своему основанію, а не самого основанія, которое для нашей воли имѣетъ здѣсь лишь такое же значеніе, какое имѣетъ простой фактъ воспріятія въ познаніи. Необходимость поведенія становится понятною сама по себѣ и *безъ дальнѣйшихъ основаній*, т. е. категорически, когда основанія его совпадаютъ съ самой природой разума, — когда основой поведенія становятся указуемые разумомъ всеобщіе и объективные принципы. Такимъ образомъ, не всякая идея-сила, но только идея-сила, вытекающая изъ самой природы разума, или, лучше сказать, самый принципъ разумности, соизнанный въ своемъ практическомъ значеніи, можетъ служить источникомъ нравственнаго долженствованія.

Мы видѣли, такимъ образомъ, что послѣднею инстанціей въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи нравственности является всегда разумное самосознаніе, съ какой бы стороны мы къ этому вопросу ни подошли. Значить ли это, что нравственность не нуждается ни въ какомъ другомъ объясненіи? Совсѣмъ нѣтъ. Было бы невѣрно и психологически, и исторически утверждать, что человѣкъ пришелъ къ предпочтенію одного образа дѣйствія другому сразу вслѣдствіе сознанія его разумности. Разумное сознаніе само по себѣ всегда вырастаетъ на почвѣ извѣстнаго психологическаго механизма; привычки, инстинкты, психологическія ассоціаціи всегда готовятъ путь для разумныхъ принциповъ. Въ области нравственной человѣкъ долженъ былъ предварительно усвоить себѣ извѣстный образъ дѣйствій подъ вліяніемъ извѣстнаго внѣшняго давленія, прежде чѣмъ сознать его какъ законъ своей разумной природы. Вотъ почему далеко не все то, что носитъ признаки нравственнаго инстинкта, онъ нашелъ истинно нравственнымъ, когда критическая мысль

стала болѣе и болѣе вступать въ свои права. Съ этой точки зрѣнія становится законнымъ эмпирическое объясненіе морали. Признавая само разумное сознаніе въ качествѣ, предѣла эмпирическаго объясненія, мы должны предоставить послѣднему изслѣдованіе эмпирическихъ условій, при которыхъ совершается постепенный ростъ нравственнаго сознанія. Мы можемъ допустить, что послѣднее дано съ самаго начала въ видѣ нѣкотораго рода неотчетливаго предчувствія подобно тому, какъ въ созданіи первоначальной и непосредственной объективности міра можно находить слѣды инстинктивной логики и лежащихъ вообще за предѣлами отчетливаго сознанія функций мышленія. Но несомнѣнно то, что на этой ступени инстинктивное еще въ такой степени преобладаетъ надъ разумнымъ, что послѣднее выступаетъ на свѣтъ сознанія лишь благодаря продолжительной школѣ историческаго воспитанія. Ни одинъ народъ не можетъ избѣжать этой школы, и наилучшее доказательство въ этомъ случаѣ даетъ намъ ветхозавѣтный Израиль. Мы видимъ, что онъ долженъ былъ пройти продолжительную и суровую школу внѣшняго воспитанія, когда ему нужно было написать нравственный законъ на скрижаляхъ каменныхъ и оградить исполненіе этого закона жестокими наказаніями для того, чтобы онъ въ концѣ концовъ пришелъ къ сознанію той истины, которую выражаетъ Законодатель, говоря: „заповѣдь сія, которую я заповѣдую тебѣ сегодня, не недоступна для тебя и не далека; она не на небѣ, чтобы можно было говорить: „кто взойдетъ бы для насъ на небо и принесъ бы ее намъ и далъ бы намъ услышать ее и мы исполнили бы ее?“ и не за моремъ она, чтобы можно было говорить: „кто сходилъ бы для насъ за море и принесъ бы ее намъ и далъ бы намъ услышать, и мы исполнили бы ее?“ но весьма близко къ тебѣ слово сіе: оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнять его“ (Второз. XXX, 11—14). Не скоро однако на самомъ дѣлѣ народъ напелъ и ощутилъ заповѣдь Божию въ сердцѣ своемъ: даже пророкъ Іеремія говоритъ объ этомъ еще только, какъ о дѣлѣ будущаго. „Вотъ завѣтъ, который Я закончу съ домою Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его“ (Іер. XXXI, 33). Одна изъ чертъ ветхозавѣтнаго законодательства, подающимъ поводъ нападать на это

послѣднее, заключается въ гетерономной точкѣ зрѣнія, обосновывающей предписанія закона не на велѣніяхъ долга и совѣсти, а на принципѣ воли Божіей на самомъ дѣлѣ, однако, эта черта стоитъ въ полномъ соотвѣтствіи съ началами нравственной педагогики. Тѣ жестокія казни, которыми законъ преслѣдуетъ ослушниковъ и преступниковъ, тѣ, повидимому, совершенно чуждыя для истинной нравственности побужденія, которыя предлагаются исполнителямъ закона, всѣ вообще черты законодательства, которыя представляются такъ соблазнительными, если отрѣшиться отъ исторической точки зрѣнія,—все это въ дѣйствительности были необходимыя воспитательныя средства, вполне соотвѣтствующія общимъ условіямъ нравственнаго развитія. Сообразно этимъ условіямъ, нравственность должна была предварительно войти въ привычки и инстинкты путемъ извѣстныхъ внѣшнихъ воздѣйствій для того, чтобы потомъ представиться сознанію въ качествѣ необходимаго элемента его собственной природы. Прослѣдить эти воздѣйствія и ихъ непосредственные психологическіе результаты и есть главная задача эмпирическаго изслѣдованія происхожденія морали.

Исторія и психологія одинаково свидѣтельствуютъ, что какъ индивидъ, такъ и цѣлые народы не являются на свѣтъ съ готовыми, вполне сложившимися нравственными сужденіями, понятіями, чувствами. Психологическія наблюденія показываютъ, что у ребенка зачатки понятій о добрѣ и злѣ въ ихъ нравственномъ значеніи проявляются довольно поздно. Конечно это не значитъ, что ребенокъ отъ рожденія не приноситъ съ собою условій для образованія этихъ понятій: иначе было бы непонятно, почему только у человѣка появляется разумъ и нравственность, и почему никакими усиліями нельзя воспитать ихъ у животнаго. Но во всякомъ случаѣ мы видимъ, что для дѣйствительнаго проявленія нравственныхъ задатковъ нужно соотвѣтствующее духовное развитіе вообще и соотвѣтствующія эмпирическія условія. Этимъ и объясняется, что способность различать добро и зло растетъ съ годами вмѣстѣ съ ростомъ интеллекта и раскрытіемъ всей психической жизни подъ вліяніемъ разнообразныхъ внѣшнихъ воздѣйствій.—Но если ребенокъ проходитъ школу опыта сравнительно быстро, то это, конечно, потому, что онъ является наслѣдникомъ многовѣковаго ра-

соваго опыта. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, жизнь индивида является какъ бы ускореннымъ воспроизведеніемъ того процесса, который суждено пройти цѣлому народу въ своемъ развитіи. Цѣлые народы также не обладаютъ отъ начала готовыми нравственными понятіями и масштабами; тѣ и другіе вырабатываются лишь постепенно въ процессъ развитія каждаго народа. Разнообразіе нравственныхъ понятій въ зависимости отъ различія культурно-историческихъ условий какъ нельзя лучше доказываетъ какъ самый фактъ постепеннаго развитія моральныхъ понятій и чувствъ, такъ и значеніе эмпирической обстановки въ дѣлѣ этого развитія. Конечно это разнообразіе не говоритъ, какъ кажется нѣкоторымъ, ни о томъ, что нравственное сознаніе само по себѣ совершенно безразлично къ какому-угодно содержанію, ни о томъ, что не существуетъ будто бы никакой общеобязательной и истинной морали, а существуетъ множество моралей, изъ которыхъ каждая пригодна лишь при данныхъ условіяхъ и хороша лишь съ данной частной точки зрѣнія. Какъ изъ того, что наука лишь путемъ ошибокъ и полунистинъ приближается къ истинному знанію, было бы поспѣшно выводить, что не существуетъ истины, такъ изъ многочисленныхъ моральныхъ заблужденій нельзя выводить отрицаніе общеобязательной моральной нормы. Уже то обстоятельство, что все народы при извѣстной степени культурности приходятъ къ признанію въ существѣ дѣла весьма сходныхъ нравственныхъ требованій, съ достаточною убѣдительностью показываетъ, что существуетъ опредѣленное моральное содержаніе, соответствующее самой природѣ нравственнаго сознанія. Но разнообразіе нравственныхъ воззрѣній доказываетъ только то, что само моральное чувство на низшихъ ступеняхъ культуры еще слабо, и что оно лишь постепенно достигаетъ все большей степени чистоты и проницательности, приближая, такимъ образомъ, человѣка все болѣе и болѣе къ правильному нравственному міровоззрѣнію. Только, на примѣръ, несовершеннымъ развитіемъ нравственнаго самосознанія можно объяснить то обстоятельство, что человѣкъ лишь постепенно приходитъ къ сознанію отличительныхъ особенностей нравственной точки зрѣнія въ сравненіи съ другими масштабами оцѣнки. Когда дикарь на увѣщанія миссіонера, что вѣсть человѣческое мясо дурно, отвѣчаетъ,

что это, наоборотъ, очень хорошо, то ясно, что у него движенія нравственнаго чувства легко сливаются съ евидеонистическою оцѣнкою. Подобнымъ же образомъ объясняется, почему жестокость у дикарей такъ часто оказывается среди добродѣтелей. Жестокость признается доказательствомъ внутренней силы, и нравственное сознание еще не въ состояніи провести различія между силой нравственной и безнравственной; частице жестокость смѣшивается съ воинственною храбростью, которая опять-таки переоцѣнивается вслѣдствіе смѣшенія нравственнаго съ полезнымъ для даннаго племени. Все это свидѣлствуетъ о недостаточномъ развитіи способности нравственнаго различенія и о недостаточной широтѣ нравственнаго кругозора. Слѣды подобнаго же состоянія нравственной способности можно найти въ большомъ количествѣ и у культурныхъ народовъ. Возьмемъ, на примѣръ, то обстоятельство, что у грековъ понятіе добродѣтели выражается словомъ *ἀρετή* (отъ *ἀρέω*), которое указываетъ собственно на качество, которымъ предметъ нравится; понятіе *добрый* у нихъ же выражается словомъ *ἀγαθός* (отъ *ἀγαθαι*) и указываетъ, по первоначальному смыслу, на что-либо, вызывающее удивленіе. Въ обоихъ случаяхъ греческое словоупотребленіе обнаруживаетъ первоначальное смѣшеніе нравственно добраго съ внѣшнимъ блескомъ и вызванною имъ репутаціей, съ тѣмъ, что возбуждаетъ восторгъ и удивленіе въ окружающихъ. Многочисленные отголоски этого смѣшенія, мы найдемъ даже въ воззрѣніяхъ культурныхъ грековъ, которые всегда были склонны разсматривать славу, какъ одно изъ высочайшихъ нравственныхъ благъ. Подобнаго же рода явленіе мы найдемъ и въ латинскомъ словоупотребленіи. Слово *virtus* означаетъ собственно, какъ извѣстно, *мужество, храбрость*. Произошло это оттого, что римляне цѣнили выше всего твердость характера и воинскую доблесть, и первоначально были склонны смотрѣть на эти качества, какъ на мѣрило нравственнаго совершенства; между тѣмъ какъ въ дѣйствительности мужество можетъ быть и не быть нравственнымъ, смотря по тому, на что оно направлено, и, слѣдовательно, во всякомъ случаѣ занимаетъ подчиненное положеніе въ этикѣ, какъ добродѣтель; если же у римлянъ оно оказалось масштабомъ совершенства, то это—вслѣдствіе смѣшенія нравственной точки зрѣнія съ социально-

политическими интересами, требовавшими закаленного въ трудахъ, опасностяхъ и лишеніяхъ характера. Подобно тому, какъ и у грековъ, слѣды этого смѣшенія понятій сохраняются у римлянъ до послѣдняго времени. Всѣ эти и имъ подобныя факты, которыхъ можно было бы привести великое множество, доказываютъ, какъ много работы остается для эмпирическаго изслѣдованія морали по вопросу объ историческомъ и психологическомъ генезисѣ нравственнаго сознанія.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что въ области морали, какъ и въ другихъ случаяхъ, апіористическія предположенія нисколько не наносятъ ущерба эмпирико-психологическому объясненію: послѣднее остается на своемъ мѣстѣ, и ему нужно предоставить всѣ права, какими только оно въ состояніи будетъ воспользоваться. Единственное условіе, которое въ этомъ случаѣ должно быть предъявлено эмпирическому методу, заключается въ томъ, чтобы онъ не заявлялъ претензій на то, что выходитъ изъ сферы его компетенціи, чтобы онъ бралъ на себя лишь столько, сколько въ состояніи сдѣлать и не приписывать себѣ выводовъ, которые не слѣдуютъ изъ его посылокъ. Но это условіе окажется выполненнымъ само собою, если эмпирическое объясненіе добросовѣстно постарается быть тѣмъ, чѣмъ оно должно быть по своимъ задачамъ и чѣмъ оно можетъ быть по своимъ средствамъ.

Н. Городецкий.
