

Иван Александрович Ильин, Ю. Т. Лисица  
Философия как духовное делание (сборник)

Иван Ильин

ФИЛОСОФИЯ  
КАК ДУХОВНОЕ  
ДЕЛАНИЕ

*«И.А. Ильин. Собрание сочинений. Философия как духовное делание»: ПСТГУ; Москва; 2014  
ISBN 978-5-7429-0837-1*

## **Аннотация**

*В том вошли курсы лекций И. А. Ильина по философии, философии права и этике, прочитанные им в 1912–1917 гг. в Московском университете и других вузах Москвы («Введение в философию. Философия как духовное делание», «Введение в философию права») и материалы к ним, реферат «О смысле», очерк «Сомнение», краткий конспект курса логики (1920), неоконченные заметки о праве и правосознании (1917–1918), «Общее учение о праве» (1920) и книга «О сущности правосознания» (1918).*

*В приложении публикуется работа Н. Н. Ильиной «Одиночество и общение» (1916).*

*Все материалы взяты из Архива И. А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова и публикуются впервые.*

## **Иван Александрович Ильин Собрание сочинений. Философия как духовное делание**

*Посвящается 130-летию со дня рождения Ивана Александровича  
Ильина*

Составление и комментарии

Ю. Т. Лисицы

Подготовка текста и именной указатель

О. В. Лисицы

© Лисица Ю. Т., составление, вступительная статья, комментарии, 2013

© Лисица О. В., подготовка текста, 2013

© Издательство ПСТГУ, 2014

### **И. А. Ильин как философ предметных обстоятельств и их духовного смысла**

#### **Истоки феноменологии и ее метода**

В настоящем предисловии к очередным по счету 29-му и 30-му томам Собрания сочинений И. А. Ильина – а это в основном лекции молодого доцента Ильина по философии, праву, этике, истории философии и философских учений, прочитанные им в 1912–1917 годах в Московском университете и других вузах Москвы, – мы ставим следующий вопрос: кем был Ильин как философ и к какой философской традиции (школе) он может быть причислен?

Без сомнения, ответ на этот вопрос может быть найден в самом содержании впервые публикуемых материалов этих томов и дополнительных к ним материалов, взятых из Архива И. А. Ильина, включая его очерк «Сомнение», реферат «О смысле», «Курс логики (элементарное изложение, краткий конспект 1920)». Особую ценность и актуальность представляет собой никогда ранее не публиковавшаяся рукопись его жены Наталии Николаевны Вокач-Ильиной

«Одиночество и общение» (1916), которую мы также помещаем в Приложении к настоящему тому как естественное и органичное дополнение к рассматриваемым здесь вопросам философии (эта работа к тому же интересна в связи с последними книгами митрополита Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение» (1993) и «Общение и инаковость» (2006)<sup>1</sup>).

Творчество Ивана Александровича Ильина (1883–1954) – ученого-правоведа и государствоведа, политического и национального мыслителя, создателя и последователя волевой идеи в нравственной философии, философа Грядущей России, основателя новой эстетической установки в философии искусства и художественной критике, ярчайшего публициста – сейчас хорошо известно в России и за ее пределами. Уже вышли в свет 28 томов Собрания сочинений И. А. Ильина. Отдельные его книги, брошюры и статьи переведены на английский, французский, шведский, сербский, чешский и польский языки, что говорит о возрастающем интересе к нему и его творчеству не только у нас, но и за рубежом.

Все творчество Ильина стояло на *прочном фундаменте философии*, которая была его основным занятием, предметом изучения и научного исследования на протяжении всей жизни. Как он сам выражался, философия была его «научной, идейной и духовной лабораторией».<sup>2</sup> Обучался он философии на юридическом факультете Императорского Московского университета под руководством приват-доцента Павла Ивановича Новгородцева (1866–1924) и с головой погрузился в изучение философских идей, учений и систем. Продвинулся в этом направлении Ильин довольно далеко и основательно, что отмечали и его сокурсники,<sup>3</sup> и сам научный руководитель в своих научных отчетах и рекомендациях. 22 октября 1909 года Новгородцев пишет в «Московский Юридический факультет» следующую рекомендацию для своего воспитанника:

«Честь имею ходатайствовать – командировать за границу на два года со стипендией с 1 января 1910 года оставленного при Университете по кафедре истории философии права и энциклопедии права Ивана Александровича Ильина.

Г. Ильин после пятилетних занятий под моим руководством блестяще сдал экзамен на степень магистра в истекшем академическом году. Он обнаружил совершенно необычную для своих лет эрудицию и обратил на себя внимание факультета как своими познаниями, так и присущим ему даром изложения. Подготовка г. Ильина оказалась одинаково серьезной как в юридических дисциплинах, по которым ему пришлось подвергаться испытанию, так и в области философии права. Все данные заставляют считать, что из него выработается не только дельный преподаватель, но и даровитый ученый, который сделает честь воспитавшему его Университету.

В настоящее время, сдав магистерский экзамен, г. Ильин приступает к подготовке своей магистерской диссертации. И в целях лучшей работы над диссертацией, и в интересах

---

<sup>1</sup> См. русский перевод: *Зизиулас И.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006; Бытие и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012.

<sup>2</sup> *Ильин И. А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 72.

<sup>3</sup> «...На практических занятиях у Новгородцева, где главную роль играли два Аякса – будущие профессора Н. Н. Алексеев и И. А. Ильин. За время, что Ильина нигде не было видно, он сильно вырос: ушел с головой в философию и, видимо, многому научился – стал обнаруживать недюжинную эрудицию и серьезность» (Вишняк М. Дань прошлому. Нью-Йорк, 1954. С. 171–172). Ильин, по словам Вишняка – соученика Ильина по 1-й Московской гимназии и сокурсника на юридическом факультете Московского университета – был «светлый блондин, почти рыжий, сухопарый и длинноногий; он отлично учился, но, кроме громкого голоса и широкой непринужденной жестикуляции, он в то время как будто ничем не был примечателен. Даже товарищи его не предполагали, что его специальностью может стать и стала – философия» (Там же. С. 33, 37).

дальнейшей подготовки к кафедре представлялось бы крайне желательным командировать г. Ильина за границу, с тем чтобы он мог закончить свою работу и ознакомиться с постановкой преподавания в западных университетах. Я очень ходатайствую перед юридическим факультетом оказать в этом отношении поддержку молодому и многообещающему ученому».<sup>4</sup>

«В дополнение к ходатайству о заграничной командировке Ивана Александровича Ильина имею честь сообщить, что г. Ильин командировается за границу, с одной стороны, для того чтобы подготовить диссертацию на избранную им тему “Кризис рационалистической философии права в Германии в XIX веке”,<sup>5</sup> с другой стороны, для того чтобы ознакомиться с характером и приемами университетского преподавания по предмету его специальности. Для этого г. Ильину рекомендуются занятия в университетах Берлина, Гейдельберга, Фрейбурга, Галле, Геттингена, Марбурга и Парижа. Имея в виду, что тема, избранная г. Ильиным, предполагает знакомство с исторической и современной разработкой теоретико-познавательных и социально-философских проблем, ему рекомендуется обратить внимание, с одной стороны, на общие курсы истории философии и теории познания, с другой – на курсы, специально посвященные философии права и логике общественных наук. В особенности ему следует прослушать Зиммеля и Мюнстенберга в Берлине, Виндельбанда и Ласка в Гейдельберге, Штамллера в Галле, Когена и Наторпа в Марбурге, Бутру и Бугле в Париже.

Принимая во внимание будущую профессорскую деятельность, г. Ильин должен также обратить внимание на приемы преподавания и, особенно, на постановку практических занятий. Для этого ему особенно рекомендуется посетить практические занятия Виндельбанда и Еллинека в Гейдельберге, Риккерта в Фрейбурге, Штамллера в Галле, Когена и Наторпа в Марбурге».<sup>6</sup>

Эта командировка состоялась годом позже (1911–1912) и сыграла важную роль в философской жизни и научной работе Ильина. Пожалуй, самым главным и определяющим

---

<sup>4</sup> «В Московский Юридический Факультет» (РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Д. 376. Л. 12 (оригинал, рукописный текст).

<sup>5</sup> Здесь важно отметить, что тема магистерской диссертации Ильина претерпевала со временем свои изменения. Из тезисов (1–23) к диссертации видно, что его главной научной задачей была «Философия права и государства у Гегеля», которая потребовала первого, но главного шага, а именно изучение во всей широте и полноте *всей* философской системы Гегеля, в результате чего Ильин делает два решительных вывода: «1. Философия Гегеля есть целостное *метафизическое* учение, посвященное *единому* предмету и созданное *единым* методом. Исследование его философии права и государства должно начинаться с усвоения этой единой и общей метафизической основы»; «22. Государство есть высшая ступень мира, преобразуемая в Логике. Оно осуществляется силами зрелого человеческого духа. Оно действительно, ибо являет собою подлинное присутствие Божества в жизни народного духа. 23. В таком понимании государства заложены глубокие трудности, которые имеют обнаружить кризис теодицеи, созданной Гегелем» (*Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1: Учение о Боге. М., 2002. С. 397–400*). Тем самым научное исследование в двух томах называлось «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1: Учение о Боге. Т. 2: Учение о человеке», а изначальная цель исследования ученого-юриста и государствоведа завершилась созданием собственного учения о праве и государстве «О сущности правосознания» (1916–1918), не зависящего от философии права Гегеля.

<sup>6</sup> «Инструкция Ивану Александровичу Ильину, оставленному при Университете по кафедре истории философии права и энциклопедии права на время заграничной командировки» (РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Д. 376. Л. 13–14 (оригинал, рукописный текст)).

Ильин в целом выполнил эту программу, но посещал с особым рвением лекции Гуссерля в Геттингене. Позже его научный руководитель был против плана Ильина «гуссерлизировать Гегеля», о чем позже вспоминал Ильин: «...я стал готовить диссертацию о Гегеле. Любопытно, что П. И. Новгородцев еще раньше (это воспоминания Ильина о своей жизни в 1912 году. – *Ю. Л.*) отговаривал меня от этой работы, указывая на то, что “Гегель, разложенный по полочкам тончайшего Хуссерлизма, будет уже не Гегель”» (*Ильин И. А. Собр. соч.: Письма. Мемуары. М., 1999. С. 335*).

событием за время пребывания за границей была его встреча с известнейшим в то время философом, основателем современной феноменологии Эдмундом Гуссерлем (1859–1938), примечательно, кстати, не упомянутым в ходатайстве Павла Ивановича Новгородцева.

Гуссерль по начальному образованию был математиком, и его докторская диссертация была чисто математической («Вклад в теорию вариационного исчисления», 1883); в 1887-м он написал конкурсную работу «О понятии числа. Психологический анализ» на замещение преподавателя в университете в Галле; а в 1891 году вышел его первый дофеноменологический труд – монография «Философия арифметики. Психологическое и логическое исследование». Но затем его внимание перешло на логику и философию математики, причем в новом для того времени *феноменологическом* аспекте. Идеи феноменологии Гуссерль развивал и разрабатывал всю свою жизнь, уточняя, а часто и меняя (корректируя) при этом многие свои предыдущие установки и взгляды<sup>7</sup> (это подмечали и его современники, и последующие исследователи его творчества,<sup>8</sup> с чем сам Гуссерль не всегда был согласен, считая, что его неправильно прочли и неверно поняли<sup>9</sup>). Поэтому феноменологическая философия Гуссерля традиционно разделяется на четыре определенных этапа, которые различаются как период *дескриптивной*,<sup>10</sup> *эйдетической*, *трансцендентальной* и *генетической*, или *абсолютной* феноменологии, которые зачастую радикально (по своей установке) не совпадают между собой.

Начало первого этапа было положено Гуссерлем в двухтомной работе «Логические исследования» (1900–1901),<sup>11</sup> на что обратил свое внимание молодой Ильин; более того, он подробно законспектировал не только первый том (более 200 страниц), который читал в оригинале, но и еще не переведенный в то время на русский язык второй том (почти 600 страниц) – большая рукопись (около 160 страниц) этих конспектов хранится в Архиве Ильина. Но самое, пожалуй, важное и интересное заключается в том, что Ильин был *живым свидетелем* возникновения и становления третьего этапа феноменологии Гуссерля, который начался с работы немецкого философа-логика «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»,<sup>12</sup> первый том которой (кратко «Идеи I») был опубликован впервые только в 1913

---

<sup>7</sup> См., например, примеч. 8 в книге: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 51, примеч. 4 (С. 131), примеч. 14 (С. 179).

<sup>8</sup> См., например, монографию «Введение в феноменологию Гуссерля» трех авторов: Бернета, Керна и Марбаха, проведенных около 9 лет в архиве Гуссерля, перед тем как они опубликовали свой труд: Bernet Rudolf, Kern Iso, Marbach Eduard. An introduction to Husserlian phenomenology. Northwestern University Press Evanston, Illinois, 1993. 269 p., а также подробную статью: Tieszen Richard. Husserl's logic. // Handbook of the History of Logic. Volume 3 Dov M. Gabbay and John Woods (Editors), Elsevier BV. 2004. P. 315.

<sup>9</sup> См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 18, 34, 75, 449.

<sup>10</sup> Дескриптивный (от *лат.* description – описание) – *описательный*.

<sup>11</sup> Husserl Edmund. Logische untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. Max Niemeyer Verlag, 1900; Logische untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Pänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Max Niemeyer Verlag, 1901. Русский перевод первого тома «Логические исследования. Том первый: Прологомены к чистой логике» вышел в 1909 году в Санкт-Петербурге; русский перевод первой части второго тома вышел в свет совсем недавно: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. М., 2011.

<sup>12</sup> Husserl Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1913.

году, когда Ильин уже вернулся в Москву. Непосредственный опыт Ильина на лекциях Гуссерля, выражаясь словами последнего, «опыт созерцания предметной области,<sup>13</sup> в котором предметы достигают своей данности как они сами и своей *данности из первоисточника*»,<sup>14</sup> имеет исключительную ценность для *истории феноменологии*, еще не исследованной в таком ракурсе никем до настоящего времени.

Следует подчеркнуть, что Гуссерль не создал определенной философской системы; как математик он не доказал ни одной новой теоремы, не изобрел нового технического метода, так как его не интересовала техническая работа в логике и математике, а пристальное внимание было уделено их философским аспектам. Гуссерль видел себя как исследователя эпистемологии<sup>15</sup> и актологии, онтологии и методологии, логики и математики. Он сосредоточил свое внимание на природе логики, природе арифметики и геометрии, формальных систем и алгоритмов, теории смысла (значения), природе предметности, сущности, интуиции идеальных объектов, происхождении логических и математических понятий и т. п., о чем подробно отмечено в работе Ричарда Тисцена «Логика Гуссерля».<sup>16</sup> Отметим только, что математические иллюстрации Гуссерля в его феноменологическом исследовании всегда грамотны и удачны по сравнению с другими (нематематическими) примерами, которые он берет из окружающего нас мира (например, цвет, оттенки цвета; звук, тон и под.).

Характерна в этом отношении дифференциация Гуссерлем «математиков и философов», как и «разделения труда» между ними. «Построение теорий, строгое и методическое разрешение всех проблем, – пишет Гуссерль, – навсегда останется специальной областью математика. <...> Но если разработка всех подлинных теорий принадлежит области математика, что же тогда остается философу? Здесь надо обратить внимание на то, что математик на самом деле не есть чистый теоретик, а лишь изобретательный техник, как бы конструктор, который, имея в виду только формальные связи, строит теорию как произведение искусства. Как практический механик конструирует машины, не нуждаясь в законченно ясном знании сущности природы и ее закономерности, так и математик конструирует теории чисел, величин, умозаключений, многообразий, не нуждаясь для этого в окончательном уразумении сущности теории вообще и сущности обуславливающих их понятий и законов. <...> Именно поэтому, наряду с изобретательной и методической работой отдельных наук, направленной больше на практическое выполнение и овладение, чем на действительное уразумение, необходима постоянная “познавательно-критическая”, составляющая дело одного только философа, рефлексия, которая руководится одним только чисто теоретическим интересом и служит к осуществлению последнего. Философское исследование предполагает совершенно иные методы и тенденции и ставит себе совершенно иные цели. Оно не хочет вмешиваться в дело специалиста-исследователя, а стремится уразуметь *смысл* и *сущность* его действий в

<sup>13</sup> В нашем случае *феноменологии Гуссерля*, излагаемой им самим.

<sup>14</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. С. 29–30.

<sup>15</sup> То есть теории познания (от греч. ἐπιστήμη  
– знание и λόγος

– слово, учение).

<sup>16</sup> Более подробный анализ см. в упомянутой статье: Tieszen Richard. Husserl's logic // Handbook of the History of Logic. Volume 3 Dov M. Elsevier BV. 2004. P. 207–321.

отношении метода и вещи. Философу недостаточно того, что мы ориентируемся в мире, что мы имеем законы, как формулы, по которым мы можем предсказывать будущее течение вещей и восстанавливать прошедшее; он хочет привести в ясность, что суть по существу “вещи”, “события”, “законы природы” и т. п. И если наука строит теории для систематического осуществления своих проблем, то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможной теорию и т. п. Лишь философское исследование дополняет научные работы естествоиспытателя и математика и завершает чистое и подлинное теоретическое познание». <sup>17</sup>

Критикуя математика и логику Больцано, Гуссерль еще раз подчеркивает различие между математикой и феноменологией: «Он (Больцано. – Ю. Л.) держал это понятие перед глазами как цель точно так, как арифметик держит перед глазами число, – установка последнего направлена на операции с числами, а не на феноменологические проблемы соотношения числа и сознания числа. Здесь в сфере логики, как и вообще, этому великому логику была совершенно чужда феноменология». <sup>18</sup>

Все это оказалось близким Ильину и в каком-то смысле схожим по образу его мышления: Гуссерль и Ильин были очень сильными *аналитиками*, умевшими тонко различать (дифференцировать) многие понятия (ср. *методологические ряды* <sup>19</sup> в первой научной работе Ильина «Понятия права и силы», 1910, и последующем различении *вежливости, любезности и деликатности* в социально-психологическом опыте «О любезности», 1911). Правда, к тому времени Ильин уже тяготился такой односторонней аналитикой и стремился к дополняющему ее глубокому синтезу, что отличает его от Гуссерля, так и прошедшего всю свою жизнь в бесчисленных и непостижимых для человеческого ума, если не сказать невероятных, дифференциациях. Объективности ради нужно отметить, что Гуссерль планировал (последние страницы «Идей I») в будущем рассматривать и осуществлять многообразные «феноменологические синтезы», «прасинтезы», «непрерывные синтезы», «почленные, или дискретные, синтезы», «синтетические операции, конституируя посредством их предметности все более и более высокой ступени», «коллигирующие (собирающие), дизъюнгирующие (направленные на “это или то”), эксплицирующие, сопрягающие», «осуществляя такие синтезы действительно в собственном смысле, т. е. в синтетической первожданности» и «прояснять синтетические образования синтетическим созерцанием», но, кроме демонстрации такого изобилия дифференциаций «интеграций» (т. е. «синтезов»), ничего не последовало. <sup>20</sup> И в томе II «Логических исследований» речь идет о синтезе, <sup>21</sup> но он занимает там более скромное

---

<sup>17</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая: Прологомены к чистой логике. СПб., 1909. С. 220–222.

<sup>18</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. С. 302.

<sup>19</sup> Или «методологический плюрализм», так названный им в изучении фундаментального понятия «права». Ильин раскладывал его на такие методологические ряды, которые включали категории «воли», «интереса», «принуждения», «действия», «порядка», «свойства», «отношения», «власти», «возможности», «свободы», «связывания» и др.

<sup>20</sup> См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009. С. 371–372, 457. Заметим, что обилие приведенных «синтезов» – характерная черта Гуссерля как аналитика. Справедливости ради нужно заметить, что различение понятий и терминов у Гуссерля было не «навязчивой идеей», а прямой целесообразностью прояснения возникших перед ним проблем. Например, он не дифференцировал (различал) рассудок и разум, считая их одним и тем же свойством Ното.

<sup>21</sup> См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. М., 2011. С. 226–231.

место, чем «тотальный анализ».

Но, пожалуй, главной заслугой и достижением Гуссерля была беспощадная критика современного ему *эмпиризма* и *психологизма*, которые, по его мнению, вели к релятивизму и скептицизму. Выделение Гуссерлем трех уровней (по терминологии Ильина, «трех методологических рядов») – эмпирического, психологического и эйдического – и не смешивание их в процессе познания имело решающее методологическое значение. Позже супруга Ильина будет рассматривать проблему «Одиночества и общения» именно в этих трех сферах человеческой жизни: эмпирической, психологической и духовной.

Ильин, восприняв у Гуссерля импульс феноменологии, а точнее, ее *путь*, как он сам услышал и артикулировал «феноменологический метод» (который Гуссерль позже назовет «методом трансцендентальной феноменологической редукции»), поставил себе весьма смелую задачу – ответить на вопросы (по крайней мере самому себе): что такое философия? Что есть предмет философии? Каков метод философии?

Как Ильин сам свидетельствует, он нашел для себя ответы на поставленные вопросы: «С тех пор как я после долгой и напряженной работы понял, что такое философия, я дал себе обещание всю жизнь работать над тем, чтобы утвердить ее сущность с очевидностью и недвусмысленностью». <sup>22</sup>

Решить эту задачу помог ему феноменологический (дескриптивный) метод Гуссерля, который к тому времени был новым и актуальным. Мотивацию и обращение Ильина к феноменологии можно проследить из двух писем к его двоюродной сестре Любове Яковлевне Гуревич, написанных им из Гёттингена 27 мая и 13 августа 1911 года. Выдержка из первого письма касается мотивации:

«Я не писал тебе долго потому, что почти тотчас же по приезде в Гёттинген сделал большое внутреннее усилие и ушел в учение. Усилие было нужно тем большее, что за месяц жадного, пьющего зрения душа отвыкла от категорий рационального и мне все казалось, что глубокое никак *не* может быть выражено *не* линией и формой, *без* них. Успокоился тогда, когда почувствовал опять, что *может*, но тяготеет *и* к ним.

В настоящее время философия переживает тот момент, когда понятие прожило свое богатство, износилось и протерлось внутренне до дыры. И современные гносеологи напрасно выворачивают его, надеясь починить его как-нибудь или уповая на самочинное внутреннее зарождение в нем нового содержания. *Понятие голодает* по содержанию все сильнее и сильнее; оно вспоминает те времена, когда в нем жило бесконечное богатство, когда оно само несло в себе бездну; понятие жадно тянется к иррациональному, к неизмеримой полноте и глубине духовной жизни. *Не погибнуть* в иррациональном, а *впитать* его и расцвести в нем и с ним – вот чего оно хочет; философия должна вспыхнуть и развернуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т. е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность. Вне этого ей остается или мучительное умирание на школьных станках, или захлебывание в набегающей пене эмпирической религиозности. Пустословие заразлившегося рационализма и пышнословие самодовольного православничания – вот полюса ее гибели. Душа моя тоскует по синтезу глубины переживания с победною кристалльностью формы и тянется к тем огромным, к тем героям, которые видели этот свет как желанный и путеводный. Есть тысячи видов и оттенков сочетания этих полюсов, но иного уже не захочет тот, кто коснулся и

---

<sup>22</sup> См. с. 65 наст. тома.



ожегся об этот свет». <sup>23</sup>

Во втором отрывке Ильин описывает феноменологическую редукцию Гуссерля в тот момент, когда этот метод только разрабатывался последним и не имел еще своей привычной сейчас терминологии, т. е. названия «редукции»: <sup>24</sup>

«Сколько ни возвращался я мысленно к тому пункту, на котором сосредоточились за последнее время твои работы, я неизменно выносил впечатление, что суть дела сводится к теоретически-практическому вопросу о том, что такое “художественность”. И вот мне представляется, что вопрос этот принадлежит к числу так называемых мною “круглых” вопросов, т. е. таких, пограничная оболочка которых до незацепимости гладка и до возвращения к исходному пункту незацепима. Это бывает с вопросами, которые или вовсе и никогда никем не поднимались, или о которых давно не говорилось ничего истинно нового и проникающего; в последнем случае бывает обыкновенно так, что добытое кем-то и когда-то, взрытая зацепка – примаслилась опять и втерлась (от ходового злоупотребления) опять, назад, в свое старое гнездо. И шар проблемы вертится в руках без успеха и без раскрытия. Надо “надкусить” поверхность, как кожу у апельсина...

Для таких вопросов, которым несть числа в логике и вообще во всех философских областях, за последнее время стал вырабатываться так наз. “феноменологический” метод, сущность которого (в корне своем он стар, как сама философия) состоит, говоря в двух словах, в следующем правиле: “анализу того или другого предмета должно предшествовать *интуитивное* погружение в *переживание* анализируемого предмета”. Значит: фиксируй прежде всего то, что подлежит исследованию (в данном случае “художественность как объективное свойство словесно-изобразительных эстетических созданий”); выбери ряд более или менее ярких случаев несомненной наличности такой художественности (для контраста хороши бывают неровные или смешанные случаи и примеры) и, закрыв глаза на 1) предрассудки, 2) всякие готовые на этот счет теории, 3) на свои собственные предубеждения, 4) на себя, как переживающую или преломляющую среду, – уйди с головой в переживания этой художественности; <sup>25</sup> при этом проделывай (противоестественное для цельного переживания), рефлектирующее обрывание его, для ради наиболее адекватной фиксации данного тебе “художественного” в его сущности. Добытое опиши так, как оно было тебе дано. Материалы таких описательных анализов дадут путь к прорыву круглого вопроса.

Этот феноменологический или дескриптивный метод, у сознательного возродителя коего

<sup>23</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Дневник, письма, документы (1903–1938). М., 1999. С. 45–46.

<sup>24</sup> Отметим, что Ильин нигде в своих работах не говорит о «феноменологической редукции». Единственным исключением является краткая и обрывочная запись на двух листках, сделанная, по-видимому, в 1920 году. Она столь краткая, что уместно ее привести здесь полностью: «Феноменологической редукции придан характер онтологический // интеллектуальный подход чувствования // вопрос метафизики я не хотел бы решать (но она разрешена) // связь мотивации // это не находится в одном онтологическом ряду // Со мной транс. не определен // образ или феноменологическая точность // изъятие личности из природы // трансцендентна для познания или это реальное бытие (влияет, но не каузально// фундамент// иллюзия)» (Архив И. А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова. В настоящее время находится в обработке).

<sup>25</sup> У самого Гуссерля этот процесс отвлечения от всего, что мешает чистому феноменологическому познанию, артикулировался как «переведение в состояние бездействия, выключения, введения в скобки», или, по-другому,

«совершать такую своеобразную *ἐποχή*

– известное воздержание от суждения... “тезис в скобках”, суждение как таковое – в “суждение в скобках”» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. С. 98–99).

(в логике) я провел теперь все лето (Гуссерль, Husserl), дает и может дать, несомненно, массу нового и удивительно, непредставимо ценного по своему значению. Там, где виделись пустоты, оказываются заселенные места, где виделись заселенные места – обнаруживаются мнимые проблемы. Но главное – в гуманитарных, а особенно философских областях это есть единственный путь к тому “надкусу”, о котором я только что упомянул.

Я очертил эту схему кратко и сжато. Но сущность этих операций, которую Husserl характеризует, “*sich etwas zur Gegebenheit*”<sup>26</sup> и “*schauen*”,<sup>27</sup> постигается лучше всего в непосредственных самостоятельных опытах. В них возможны и необходимы *повторные возвращения* к одному и тому же переживанию, проверки и возобновления процесса; в них важны изолирующие тот или другой *момент эксперименты*, постепенное восхождение от элементарной по составу художественности к исследованию наиболее сложных, глубоких и спорных примеров; нужна известная энергия и настойчивость в выборе материала; страшно полезно бывает общение и взаимная проверка у сходно мыслящих. Особенно последнее может дать много: бодрость в движении, поправки, выяснения. И это возможно потому, что *schauen* одну и ту же сущность, данную в переживании, может каждый.

Несомненно еще, что все мы нередко фактически проделываем эти или сходные операции или пытаемся их проделать. Но важно признать сущность этих операций и стремиться к их постоянному и сознательному (если не систематическому) проделыванию. Важна, конечно, запись добытого, хотя бы не систематическая.

Пробраться сквозь чашу спекулятивных придумок и рассудочных построений, навязывающихся нашей ленивой мысли (ибо у всех нас она, матушка, склонна на готовеньком выезжать) с бойкостью сухаревских приказчиков – вот первый и очень трудный этап в этой работе. Тривиальненькие ходячести умеют прижиматься в уголок и симулировать свое отсутствие. Но даже если и не вычистишь их – каждый шаг по этому живому пути, сплетающему непосредственную, умирающую в созерцании предмета интуицию с улавливающим и прикрепляющим анализом, – каждый шаг дарит цветок настоящего познания, во всем, свойственном ему, свежем благоухании.

Было бы очень интересно произвести такой опыт: взять что-нибудь из Чехова (у меня есть с собой IV том Марксовского издания), не из самого лучшего, и попытаться сказать, что в нем художественно и почему. И потом написать друг другу или, если возможно будет, свидеться и обменяться добытым. Я убежден, что ты много пыталась уже на этом пути, не называя, может быть, этого феноменологическим анализом».<sup>28</sup>

Позже он артикулирует это более точно: «Теперь условимся: философское исследование предмета через интенсивное и самоотверженное погружение души в его внутреннее переживание – есть *феноменологическое исследование* (сущность предмета познается по его явлению). Здесь всегда открывается, как обстоит в предмете – *предметное обстояние* (что в нем объективно есть)».<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> *sich etwas zur Gegebenheit* (нем.) – как некая данность (действительность).

<sup>27</sup> *Schauen* (нем.) – смотреть, глядеть, всматриваться.

<sup>28</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Дневник, письма, документы (1903–1938). М., 1999. С. 51–53.

<sup>29</sup> С. 79 наст. тома.

Феноменология Гуссерля довольно сложна для ее краткого, доступного и внятного изложения из-за обилия различных тонких и сверхтонких дифференциаций (различений), и не только. Тем более что, как мы уже заметили, сам Гуссерль менял, уточнял ее принципы всю свою жизнь, ставя перед собой задачу «достичь в теории познания ясности и отчетливости относительно логических идей, понятий и законов»,<sup>30</sup> но оставил после себя много (по мнению некоторых исследователей,<sup>31</sup> *всех*) *не проясненных* понятий и мест своего чрезвычайно обширного философского наследия (так называемой гуссерлианы – собрание работ Гуссерля, – насчитывающей десятки тысяч страниц рукописей, лекционных конспектов, корреспонденций и других заметок по математике и логике и увидевшей свет после смерти философа).<sup>32</sup> На эту *трудность понимания* феноменологии указывал и сам ее создатель:

«На деле вот что обращает усвоение сущности феноменологии, уразумение специфического смысла ее проблематики и ее отношения ко всем другим наукам (в особенности к психологии), в дело столь исключительной трудности – то обстоятельство, что для всего этого требуется новый, *совершенно измененный* в сравнении с естественными установками опыта и мысли *способ установки*. Вот для того чтобы свободно двигаться в пределах таковой, отнюдь не впадая в прежние установки, чтобы учиться видеть, различать и описывать перед глазами, требуются еще особые, упорные штудии».<sup>33</sup>

Толчком или поводом для его феноменологических исследований стал «провал» в труде «Философия арифметики». Гуссерль сам пишет об этом в предисловии к первому тому «Логических исследований»: «Логические исследования, опубликование которых я начинаю с этих пролегоменов, вызваны были неустанными проблемами, на которые я постоянно наталкивался в моей долголетней работе над философским уяснением чистой математики и которые, в конце концов, прервали ее. <...> Чем глубже я анализировал, тем сильнее сознавал, что логика нашего времени не доросла до современной науки, которую она все же призвана разьяснять. <...> Когда я в лице “математизирующей логики” познакомился с действительно неколичественной математикой, с неоспоримой дисциплиной, обладающей математической формой и методом и исследующей отчасти старые силлогизмы, отчасти новые, неизвестные традиционной логике формы умозаключения, тогда передо мною стали важные проблемы об общей сущности математического познания вообще, о естественных связях или возможных границах между системами количественной и неколичественной математики, и в особенности, например, об отношении между формальным элементом в арифметике и формальным элементом в логике. Отсюда я, разумеется, должен был прийти к дальнейшим, более основным вопросам о сущности *формы* познания, в отличие от *содержания* познания, и о смысле различия между формальными (чистыми) и материальными определениями, истинами и законами. Но еще и в совершенно ином направлении я был втянут в проблемы общей логики и

---

<sup>30</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. М., 2011. С. 10.

<sup>31</sup> См., например, фундаментальную статью Виктора Молчанова «Аналитическая феноменология в “Логических исследованиях” Эдмунда Гуссерля» // Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. С. 462–557; монографию «Введение в феноменологию Гуссерля» Бернета, Керна и Марбаха, а также «Заключение» Ричарда Тисцена // *Ibidem*. Р. 315.

<sup>32</sup> Точнее, философское наследие Гуссерля насчитывает более 45 000 стенографических страниц, только малая часть которых была издана к 1996 году в 30 томах гуссерлианы.

<sup>33</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. С. 19–20.

теории познания. Я исходил из господствующего убеждения, что как логика вообще, так и логика дедуктивных наук могут ждать философского уяснения только от психологии. Соответственно этому психологические исследования занимают очень много места в первом (и единственном вышедшем в свет) томе моей «Философии арифметики». Это психологическое обоснование в известных отношениях никогда не удовлетворяло меня вполне. Где дело касалось происхождения математических представлений или развития практических методов, действительно определяемого психологическими условиями, там результат психологического анализа представлялся мне ясным и поучительным. Но как только я переходил от психологических связей мышления к логическому единству его содержания (единству теории), мне не удавалось добиться подлинной связности и ясности. Поэтому мною все более овладевало принципиальное сомнение, как совместима объективность математики и всей науки вообще с психологическим обоснованием логики. <...> Не находя ответа в логике на вопросы, уяснения которых я от нее ждал, я в конце концов был вынужден совершенно отложить в сторону мои философско-математические исследования, пока мне не удастся достичь бесспорной ясности в основных вопросах теории познания и в критическом понимании логики как науки. Выступая теперь с этой попыткой *нового обоснования чистой логики и теории познания*, явившейся результатом многолетнего труда, я надеюсь, что самостоятельность, с которою я отграничиваю свой путь от путей господствующего логического направления, ввиду серьезности руководивших мною мотивов, не будет ложно истолкована». <sup>34</sup>

Мотивация довольно серьезная и убедительная, которая привела немецкого философа к длительному (равному всей оставшейся жизни) исследованию феноменологии, к созданию своей феноменологической школы и огромному влиянию на других в дальнейшем крупных философов и мыслителей (его учеников М. Шелера, Н. Гартмана, М. Хайдеггера, А. Койре, И. Ильина, Г. Шпета и др.).

Сам Гуссерль представлял «чистую феноменологию как фундаментальную философскую науку, <sup>35</sup> которая именуется себя, как наука о «феноменах», <sup>36</sup> науку опытную, беспредпосылочную, <sup>37</sup> – это опыт философского мышления о самом мышлении как опыте и

<sup>34</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Ч. 1. М., 2011. С. V–VII.

<sup>35</sup> Идея философии как науки, по Гуссерлю, чтобы «осуществлять идею абсолютного знания, коренится в чистой феноменологии» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 22). Следуя Гуссерлю, Ильин дает следующее определение науки: «Наука есть совокупность понятий и суждений, удовлетворяющих максимуму доказуемости и связанных отношением к единому определенному познаваемому предмету и к единому методу познания» (с. 61 наст. тома).

<sup>36</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 17.

<sup>37</sup> «Теоретико-познавательное исследование, которое выдвигает серьезное притязание на научность, должно, как это неоднократно подчеркивалось, удовлетворять *принципу беспредпосылочности*. По нашему мнению, однако, этот принцип не может требовать чего-то большего, чем строгого исключения всех высказываний, которые не могут быть целиком и полностью реализованы *феноменологически*. <...> Истинные предпосылки для предполагаемых результатов должны заключаться в положениях, которые удовлетворяют требованию, что то, что в них высказывается, допускает *адекватное феноменологическое оправдание*, следовательно, осуществление посредством *очевидности* в самом строгом смысле слова; далее, что в этих положениях только тот смысл всякий раз должен приниматься в расчет, который был интуитивно в них установлен» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 23, 26). Это место у Гуссерля лукавое; волей-неволей у него присутствуют *неявные* предпосылки, например, фактический отказ от принципа коррелятивности, предпосылка тождества (см.: Молчанова В. Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. С. 547, 557). Предпосылкой по умолчанию считается: «нечто всегда имеет смысл», что «между этим *нечто* и *смыслом* имеется соответствие», «что существует *иное*» и др. Сам же феноменологический метод без предпосылок и исходных положений не в

предмете.

Здесь уместно уточнить исходные, основополагающие и центральные термины этой философии, а точнее, гносеологии: «феномен», «сознание», «опыт», «предмет», «интенциональность», «тождество», «размышление», etc., не забывая о том, что у Гуссерля они «подвижны» и всегда способны к подходящей «модификации».

«В остальном же необходимо сделать совершенно общее замечание о том, что в нашей начинающейся терминологии все понятия и соответственно термины известным образом должны оставаться в текучем состоянии, как бы в постоянной готовности немедленно дифференцироваться по мере продвижения анализа сознания и по мере распознавания все новых феноменологических наслоений в пределах того, что на первых порах узревается лишь в своем нерасчлененном единстве».<sup>38</sup>

Что касается такого важного термина, как «сознание», то Гуссерль понимает его в наиболее широком смысле, как «все переживания»<sup>39</sup> человеческой души, что последовательно сохраняется и у Ильина: «...сознание, переживание научной истины. <...> Сознание знаемой связи – есть кусок душевной жизни...»<sup>40</sup> А так как, по мнению Гуссерля, «поначалу всякое

---

состоянии определить или выявить, например, «иное, другое», на что указал митр. Зизиулас: «Для Гуссерля Иной есть фактически средство самопознания alter ego для Я. Даже допуская, что Иной конституирует меня, Гуссерль понимает это в том смысле, что Иной конституирует меня лишь постольку, поскольку он конституируется мною в качестве конституирующего меня: Я первично; Иной существует, потому что существую я и для меня (E. Husserl. *Formale und transzendente Logik*. 1974. С. 239 исслед., 244 исслед.) Иной есть для Гуссерля интенциональный объект самости. Утверждаемая Гуссерлем интерсубъективность не имеет, таким образом, никакого значения для преодоления трансцендентального солипсизма чистой эгологии» (Митр. Зизиулас И. *Общение и инаковость*. М., 2012. С. 55–56). Более того, без религиозной предпосылки феноменология (как позже и психоанализ) не очерчивает своих границ и возможностей; она претендует на исключительную универсальность, что является слабым и неверным ее моментом. Наилучшим образом эта проблема была сформулирована молодым католическим богословом Йозефом Ратцингером (папой римским Бенедиктом XVI): «Таким образом, исходя из совершенно общего анализа основной установки веры, мы подошли непосредственно к христианскому образу веры. По-христиански веровать – значит довериться смыслу, которым держится мир и которым держусь я сам, принять этот смысл в качестве прочного основания, на котором я могу бесстрашно стоять. Входя чуть больше в язык традиции, мы могли бы сказать: по-христиански веровать – значит понимать наше существование как ответ Слову, Логосу, Которым все в мире держится. Это означает согласиться с тем, что тот смысл, который мы не конструировали, который мы можем только обрести, уже дарован нам, так что нам нужно лишь принять его и довериться ему. Таким образом, христианская вера есть выбор такой позиции, согласно которой обретение предшествует конструированию, чем конструирование не обесценивается и тем более не объявляется излишним. Лишь поскольку мы нашли, мы можем также и “конструировать”. Кроме того, христианская вера – мы уже говорили об этом – есть утверждение незримого в качестве более реального, чем зримое. Она есть признание примата незримого в качестве подлинно реального, которым все держится и которое позволяет с непринужденным спокойствием противостоять видимому, сохраняя ответственность перед незримым как истинным основанием всех вещей. Поэтому невозможно отрицать, что христианская вера в двух отношениях противится той установке, к которой, как кажется, толкает нас современная ситуация в мире. Это позитивизм и феноменологизм. Эта установка склоняет нас ограничиться “зримым” и “являющимся” в самом широком смысле слова, распространить на всю совокупность наших отношений с действительностью ту методологическую установку, которой обязано своим успехом естествознание. Опять-таки в качестве “техне” она требует положиться на конструируемое и в нем искать свою опору. Примат незримого над зримым и обретения над конструированием сильно противодействует этой ситуации. Этим и объясняется, почему нам сегодня так трудно совершить прыжок и довериться тому, что не может стать зримым. И тем не менее свобода конструирования, как и свобода овладеть зримым путем методологического исследования, оказались в конечном счете возможным только потому, что христианская вера заранее установила их преходящий характер и этим дала людям превосходство над ними» (Ратцингер Йозеф . *Введение в Христианство*. М., 2000. С. 58–59).

<sup>38</sup> Там же. С. 265.

<sup>39</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Кн. 1. М., 2009. С. 103, 106.

<sup>40</sup> С. 120 наст. тома.

выражение хорошо, чтобы привлечь наш взгляд к какому-либо ясно схватываемому феноменологическому событию»,<sup>41</sup> то добавим от себя, что *сознание есть вменяемое восприятие чего-то*.

Под термином «предмет» и его производными «предметность», «предметный», «опредмечивание» и под. Гуссерль, а затем Ильин понимают сравнительно недавнее по времени противопоставление понятий «объект» (Objekt) и «предмет» (Gegenstand), предложенное в 1904 году австрийским философом Р. Амезендером, что обозначает некую целостность, выделенную из мира (тварного и нетварного) объектов в процессе познания. Более того, вслед за Мейнонгом, связавшим «предмет» с теорией интенциональности Бертрانو и понимавшей его как «акт данности объекта в переживании», Гуссерль во главу угла ставит не столько «предмет», сколько «интендирующее» его сознание. Заметим, что немецкий термин *Gegenstand*, как и русский *предмет*, есть буквальная калька с латинского слова *objectus* – лежащий (находящийся) впереди, производного от глагола *objicio* – бросать вперед. От себя добавим, что под выражением «предметная область», или, как у Гуссерля, «предметный регион» понимается совокупность, соединенная в некое целое, определенных и хорошо различаемых предметов (объектов) нашего созерцания (интуиции) или нашей мысли (мышления), которые обычно называют *индивидами* (региона); таким путем Георг Кантор определял новый для своего времени математический объект *множество* (Mengen). Вот как сам Гуссерль говорит непосредственно об этом: «Чтобы предупредить недоразумения, я подчеркиваю, что слова предметность, предмет, вещь постоянно употребляются нами в самом обширном смысле, стало быть, в соответствии с предпочитаемым мною смыслом термина познание. Предметом (познания) может быть одинаково реальное, как и идеальное, вещь или событие, как и должествование. Это само собой переносится на такие выражения, как единство предметности, связь вещей и т. п.

Оба этих, только в абстракции мыслятся раздельно, единства – единство предметности с одной стороны и единство истины с другой стороны – *даны* нам в суждении, или, точнее, в *познании*. <...> Совершая акт познания, или, как я предпочитаю выражаться, живя в нем, мы “заняты предметным”, которое в нем, именно познавательным образом, мыслится и полагается; и если это познание в строжайшем смысле, т. е. если мы судим с очевидностью, то предметное *дано*. Соотношение вещей здесь уже не только предположительно, но и действительно находится перед нашими глазами, и в нем нам дан сам предмет, как то, что он есть, т. е. именно так, и не иначе, как он разумеется в этом познании: как носитель этих качеств, как член этих отношений и т. п. ...что он не просто вообще мыслится (обсуждается), а *познается* как таковой; *что* он таков – это есть осуществленная истина, как переживание в очевидном суждении».<sup>42</sup> При этом Гуссерль подразумевает, что «истина есть идея, единичный случай, который есть актуальное переживание в очевидном суждении».<sup>43</sup>

И наконец, «интенциональность» – термин, восходящий к схоластике и, как уже было отмечено, использованный Бертрانو, означает «направленность на что-либо», у Гуссерля как существенное свойство актов сознания, выступает сознанием чего-либо (предмета). Гуссерль прибегает к античной терминологии и называет *ноэзисом* эту предметную направленность, а

---

<sup>41</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 265.

<sup>42</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. СПб., 1900. С. 201–202.

<sup>43</sup> Там же. С. 165.

*ноэмой* – то, что мыслится в качестве предметного содержания этого акта (у Ильина этой терминологии нет; по-видимому, терминология возникла позже 1912 года).

Феномены Гуссерля – это *сущности*,<sup>44</sup> явления более высокого порядка (т. е. «явления» эйдические, созерцательные – усмотренные внутренним зрением, трансцендентальные). Обычные же феномены – эмпирические, психологические, исторические, культурные суть феномены низшего порядка, причем феноменология сопрягается со всеми этими «феноменами», но при совершенно иной установке, при которой определенным образом модифицируется любой смысл указанных «феноменов». Соответствующая *редукция* обычного феномена до чистой «сущности» есть редукция эйдическая.

Тем не менее эта установка радикально отличается как от известной тогда и теперь установки – эмпирической психологии, направленной на феномены психической жизни человека, так и от научно-естественной, направленной на феномены природного, или физического, мира. «Чистая феноменология (уже как наука об идеях) – вовсе не психология, как и геометрия – не естественная наука», – пишет Гуссерль.<sup>45</sup> По нашему мнению, именно математический опыт позволил Гуссерлю убедиться воочию в *объективности* и *достоверности* математических объектов и их отношений; это знание по преимуществу (от др. – гр. μάθημα – знание, умение, наука, наука о величинах), которое он выделил по примеру Лейбница как *mathesis universalis*<sup>46</sup> и которое вдохновило Гуссерля (и не только его одного, а и Платона, Аристотеля, Спинозу, Лейбница, Декарта и мн. др.) на поиск нечто подобного в философии. Между тем можно отметить, что «основной вопрос математики»: являются ли математические объекты *артефактами* или они имеют другой, внечеловеческий онтологический статус? – до сих пор является *не разрешенным* окончательно. Характерна в этом отношении уже опубликованная нами раньше записка Ильина «О предмете математического знания»:

«Не есть ли он субъективное содержание сознания?

Ad hoc<sup>47</sup> препарированное и эксплуатируемое в дедукциях?

Или это объективный предмет?

Каков же тогда способ обстояния, ему присущий?

Каковы основные «критерии» его бытия?

Можно ли спросить: *где* он? *когда* он? *имманентен* ли? *трансцендентен* ли? *естествен* ли (природен ли)? или *человечен*? *главные законы* его?

Эти вопросы я задавал в 1918 году Н. Н. Лузину.<sup>48</sup> Он после долгого созерцания ответил: предмет объективен, не фикция, критерии его указать нелегко. От развернутой постановки

<sup>44</sup> «Сущность» для Гуссерля обозначает то, что обретается в самосущем бытии такого-то индивида в качестве его *что* (см.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 33).

<sup>45</sup> Там же. С. 19.

<sup>46</sup> *mathesis universalis* (лат.) – универсальное познание, преимущественно математическое.

<sup>47</sup> *Ad hoc* (лат.) – для данного случая.

<sup>48</sup> Лузин Николай Николаевич (1883–1950) – великий русский математик. Основатель теории функций и топологии. Друг Ильина, позже советский академик. Учитель многих выдающихся русских и советских математиков.

этого вопроса в современной высшей математике может сделаться землетрясение».49

Выражаясь теперь тем же математическим языком, областью «отправления» для Гуссерля, как и для подавляющего числа философов, является окружающий нас мир – внешний (пространственно-временной макрокосмос) и внутренний (временной микрокосмос, или нравственное «пространство»):

«Мы будем исходить из естественной позиции, из мира, как противостоит он нам, из сознания, каким представляет себя оно нам в психологическом опыте, – при этом мы будем обнаруживать существенные для такой позиции предпосылки. Затем мы начнем складывать метод “феноменологической редукции”, в соответствии с которым сможем устранять ограничения познания, отделимые от любого естественного способа исследования, и отвлекаясь от присущей ему односторонней направленности взгляда – пока, наконец, не обретем свободный горизонт “трансцендентально” очищенных феноменов, а затем и поле феноменологии в нашем специфическом смысле».50

Областью «прибытия», или «предметным регионом феноменологии», являются «сущности»,51 скажем пока условно, «обитающие» в мире трансцендентальном – за пределами реального, вещественного и невещественного, душевного мира:

«Чистая, или трансцендентальная, феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука “эйдическая”), как наука, которая намерена констатировать исключительно “познания сущности” – никакие не “факты”. Соответствующая редукция – редукция психологического феномена до чистой “сущности”, или же в выносящем суждения мышлении редукция фактической (“эмпирической”) всеобщности до всеобщности “сущностной” – есть редукция эйдическая».52

Тем самым феномены трансцендентальной феноменологии получают свою характеристику в качестве ирреальных:

«Наша феноменология станет сущностным учением не о реальных, но сущностным учением о трансцендентально редуцированных феноменах».53

Итак, редуцируя («выводя за скобки») все эмпирические, психологические, метафизические феномены в сознании индивидуальной души (Я), Гуссерль усматривает, что «сознание в себе самом наделено своим особым бытием, какое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим».54 Эта «абсолютная сущность» названа Гуссерлем «феноменологическим остатком, и это принципиально-своеобразный бытийный регион,

---

49 Ильин И. А. О предмете математического знания // Архив И. А. Ильина. См. также: Лисица Ю. Т. О предметном обстоянии по Ильину // Идейное наследие И. А. Ильина и современность. Калининград, 2008. С. 14–15.

50 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 20.

51 «Прежде всего и ближайшим образом “сущность” означала то, что обретается в самосущем бытии какого-то индивида в качестве *что*» (Там же. С. 33).

52 Там же. С. 20–21.

53 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 21.

54 Там же. С. 104.



который на деле и может стать полем новой науки – феноменологии». <sup>55</sup> И этот регион непуст. По крайней мере, «если мир выключается, то это не означает, к примеру, что выключается натуральный ряд чисел» и относящаяся к нему арифметика. <sup>56</sup> Более того, этот феноменологический остаток одинаков для любой индивидуальной души, а следовательно, объективен, или, по Гуссерлю, «интерсубъективен».

Перед Гуссерлем встает старая и древняя проблема философии – соотношение между сознанием и бытием, индивидуальным и всеобщим, случайным и необходимым, реальным и идеальным, внутренним и внешним, etc., причем традиционному противопоставлению реального и идеального Гуссерль сознательно противопоставляет два вида разделений, соответствующие двум парам противоположностей: факт и сущность, реальное и ирреальное. Для методологической чистоты Гуссерль исключает или избегает таких выражений, как *a priori* и *a posteriori* из-за их многозначностей и неясностей, неотделимых от них в обыденном употреблении, а *идея* и *идеал*, восходящие к Платону и затертые до дыр многовековым употреблением, заменяет «терминологически не затертым словом *эйдос*». План Гуссерля ясен. Он желает найти для философии, для философской науки такую предметную область, которая была бы аподиктически достоверной, по-другому, в высшей степени достоверной и убедительной. Перед его глазами имеется знакомая ему область – математика, со своими идеальными (ирреальными), но достоверными объектами – числами, множествами, геометрическими точками, а также их свойствами, отношениями, положением дел, порядком, структурируемостью и т. д. Но при этом он отчетливо понимает, что «в философии невозможно определять так, как в математике; любое подражание математическим приемам в этом отношении не только бесплодно, но и превратно и влечет лишь самые вредные последствия». <sup>57</sup> В отличие от математики, в философии определения, смыслы, сущности предметов раскрываются постепенно, и их полное раскрытие есть финальный акт познания. «Между сознанием и реальностью зияет пропасть смысла», <sup>58</sup> – заключает Гуссерль.

Тем самым «сущность (эйдос) – это предмет нового порядка. Подобно тому как данное в индивидуальном или постигающем опытным путем созерцании есть индивидуальный предмет, так данное в сущностном созерцании – есть чистая сущность». <sup>59</sup>

Заметим, что здесь осуществляется известный издревле «мистический дуализм», при котором (у Гуссерля) «чистое сознание» таинственным образом <sup>60</sup> совпадает с «трансцендентным предметом», по-другому, «трансцендентальный феномен» тождествен «эйдической, идеальной сущности»; для Ильина это «полнота духовного опыта, определяемая

---

<sup>55</sup> Там же.

<sup>56</sup> Там же. С. 102.

<sup>57</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 24.

<sup>58</sup> Там же. С. 151.

<sup>59</sup> Там же. С. 34.

<sup>60</sup> С другой стороны, эта мистика Гуссерлем артикулируется как «интенциональность», а Ильиным как «погружение и переживание предмета вплоть до отождествления».

как *живое тождество духовного предмета и субъективного духа*». <sup>61</sup>

Категории сущности чего-либо присуще следующее:

«Сущность чего-либо может быть дана лишь “односторонне”, “многосторонне” же лишь в последовательности моментов и никогда не может быть дана “всесторонне”... любое многообразие опыта, сколь бы далеко оно ни заходило, все равно оставляет открытыми еще более конкретные, новые определения вещи, – и все это *in infinitum*». <sup>62</sup>

Ясно, что для целей философии и ее задач *не* достаточно как математической, так и формальной логики. Поэтому Гуссерль разрабатывает свою, довольно нетривиальную логику, которую, как мы уже говорили, он называет «чистой логикой», которая является своего рода специальной теорией науки, более точно, формальной и универсальной теорией науки, она является формальной наукой всех наук; чистая логика есть *mathesis universalis*, но она отнюдь не совпадает с математикой, которую Гуссерль отличает как от формальной логики (и *не* является логицистом, признающим совпадение логики и математики), так и от своей чистой логики. Сущность чистой логики как универсально-объективной науки не только в изучении *идеальных* законов мышления, но в постижении идеально-логических истин, или идеального бытия в себе. Чистая логика сама по себе есть иерархически построенная система чисто логических предложений и *a priori* истин-в-себе. Но эти истины не реальное, но «идеальное» бытие; они существуют в божественном духе и не зависят от личности и пространственно-временных обстоятельств. Таким образом, начиная с «формальной онтологии», когда под истиной понимался смысл или значение, Гуссерль трансформирует свое понимание истин как вечных идей Платона. У чистой логики есть три цели и задачи: 1) учение форм значения (смысла); 2) учение о логических следствиях и непротиворечивости; 3) теория возможных форм теорий. Все это изложено в «Логических исследованиях» в двух томах, изданных дважды, о которых уже упоминалось, «Логике и общей теории сущности (лекции 1917–1918 гг.)» и в «Формальной и трансцендентальной логике» (1929). В первой из них выделяются шесть исследований: «Выражение и значение», «Идеальное единство видов и современные теории абстракции», «Теория целого и частей», «Различие между независимым и зависимым значениями и идея чистой грамматики», «Об интенциональных опытах и их “содержаниях”» и «Элементы феноменологического разъяснения знания». Мы приводим здесь столь подробное изложение содержания Логике Гуссерля, чтобы *оттенить* и *отличить* ее от традиционной формальной логики, диалектической логики, математической логики, квантовой логики и др. Заметим, что предметом любой логики является не сама предметная область, а ее осмысление; это форма, определенного типа язык, для правильного (истинного) описания, передачи и интерпретации суждений, предложений, умозаключений и понятий в соответствующей этой логике науке (трансцендентальной философии, диалектической философии, математике, квантовой физике и др. соответственно).

Итак, предельным понятием и конечной целью для Гуссерля является «чистое сознание» как бытие абсолютного:

«Через посредство феноменологической редукции все царство трансцендентального сознания явилось для нас как царство бытия в определенном смысле “абсолютного”. Вот изначальная категория бытия вообще (или же, в нашей речи, изначальный регион), – в ней коренятся все иные регионы бытия, по своей *сущности* сопрягаемые с нею, посему сущностно

<sup>61</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 70.

<sup>62</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 33–34.

от нее зависимые. Учение о категориях обязано безусловно исходить из такого различения бытия – наирадикальнейшего из всех бытийных различений, – бытие как *сознание* и бытие, «*изъявляющее*» себя в сознании, бытие «трансцендентное».<sup>63</sup>

Причем само различение может быть во всей своей чистоте получено только благодаря феноменологической редукции.

Можно сказать, что во времена Гуссерля в той или иной степени многие занимались этим вопросом и использовали часто независимо друг от друга этот «феноменологический» метод. К ним могут быть причислены представители иррационализма, философии бессознательного Эдуарда Гартмана, философии жизни Бергсона, экзистенциализма Хайдеггера и Ясперса,<sup>64</sup> психоанализа Фрейда, Юнга,<sup>65</sup> приверженцы системы Станиславского и др. Сейчас в этой же плоскости (или сфере) находятся *исихастские* философские исследования современной христианской антропологии.

Ильин позаимствовал у Гуссерля и его непосредственных предшественников Бертрانو и Больцано, но затем самостоятельно развивал такие фундаментальные понятия, как «одиночество», «интенция», «созерцание», «предметность», «акт», «очевидность», «смысл», «положение дел» (*Sachverhalt*). Для последнего он нашел нетривиальный русский термин «обстояние». Этот термин встречается у него в следующих сочетаниях: «*предметное* обстояние (что в предмете объективно есть)», «*объективное* обстояние» (объективная сверхвременная познаваемая связь), «*духовное* обстояние» (постигаемое живым человеческим *духом*), «*божественное* обстояние» (как познание, или предстояние перед лицом *последнего* и *безусловного* высшего Предмета: «перед лицом Божиим»).<sup>66</sup> Кроме того, Ильин оказался более последовательным гуссерлианцем, чем сам Гуссерль, который позже склонялся к платоновской онтологии (рассматриваемая им формальная онтология, пустые формы и под.), ранее им не принимаемой: сущности раннего Гуссерля не имели онтологического статуса, в отличие от идей Платона, а выступали в качестве «значений», «смыслов». Для Ильина «предметные обстояния» выступают в качестве внеонтологических предметов, чем он отличается от всяких неоплатонических установок, и куда ближе к имманентной установке Аристотеля с его оригинальным понятием *энтелехии*.

Итак, предметом философии у Ильина являются «объективные обстояния», прежде всего в виде знания о предмете, притом –

- а) само знаемое содержание,
- б) истинность знания о нем, и причем *безусловного*.

А именно, «*обстояние смысла*»<sup>67</sup> Ильин раскрывает систематически и подробно как

<sup>63</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 225. Заметим здесь, что Гуссерль часто употребляет термины «трансцендентное» и «трансцендентальное» как синонимы, например в приведенной цитате, хотя тут же и в других местах их различает: «На сущностную сопряженность *трансцендентального* и *трансцендентного* бытия опираются и те сопряженности, каких мы уже не раз касались...»

<sup>64</sup> Между прочим, Карл Ясперс был корреспондентом ассистента Гуссерля Хайдеггера и впервые посетил Гуссерля в 1913 году.

<sup>65</sup> Ильин находился с Карлом Юнгом в переписке.

<sup>66</sup> См. Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 21–22.

<sup>67</sup> С. 54 наст. тома.

категориальную специфичность смысла :

I. Смысл есть нечто *сверхвременное* и *сверхпространственное* .

II. Смысл есть нечто *сверхпсихическое* .

III. Смысл есть нечто *идеальное* , т. е. мыслимое логическое содержание. Смысл не реален ни эмпирически, ни метафизически.

IV. Смысл есть своеобразное, особое, обстоящее нечто, и постольку он не субъективен, а *объективен* .

V. Объективность смысла есть его самостоятельность в обстоянии. Это тесно связано с его *тождественностью*, т. е. неуклонностью, неизменностью, неукоснительным себе-равенством.

VI. Эта повторяемость смысла при тождественности его существенного состава объясняется его *всеобщностью* .

VII. Смысл – это то, что *разумается* в мысли. Это разумемое всегда *абстрактно*.

VIII. Это заставляет нас сделать еще шаг дальше и сказать, что смысл есть нечто *сверхчувственное, безобразное*.

IX. Наконец, самое важное: смыслы, т. е. понятия и суждения, имеют свой, только *им* присущий строй и порядок.<sup>68</sup>

Итак, предметом философии является *предметное обстояние* и *обстояние смысла* . «Предмет философии, по первоначальному способу своего “бытия”, не подобен предметам других наук: он не дается нам в пространственно устойчивом или легко повторяющемся внешнем виде. Философствующий человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, не материальный, не существующий в пространстве и не длящийся во времени. <...> Философская мысль ищет в явлении *не* явления; она не прельщается видимостью и не успокаивается на знаке. <...> В содержании всякого явления и всякого состояния философская мысль видит *духовный смысл* его, полагая в этом духовном смысле свой предмет, а в его разумном, для каждого очевидном раскрытии – свою задачу».<sup>69</sup> Ее методом является *метод феноменологии* – живое сочетание *интуиции* (видения, созерцания) и *дискурсии* (разума, мысли). «Философия (любомудрие), – пишет Ильин, – искони стремилась к большему: к мудрости. Мудрость больше знания; потенцированное, сугубое знание; знание о сущности. Мудрость знает нечто большее».<sup>70</sup>

«Трансцендентальная философия есть учение о ценности и ценном вообще. Она отправляется от факта оценки наряду с эмпирическим изучением. Оценка производится не только познавательная (истина), но и этическая (добро) и эстетическая (красота); если угодно – социально-философская (справедливость) и религиозная (святость, богоугодность).

Философия ставит вопрос о критерии этих оценок. Устанавливается субъективный критерий; он познается и принимается за видоизменение единого, объективного, научного. Философия разветвляется в систематическое учение о трансцендентальном: объективной истине (третья часть логики), объективном добре и справедливости (этика и социальная философия), объективной красоте (эстетика). Философская ценность совершенно не находима путем эмпирического изучения предметов, чувственно данных. Поэтому предмет

---

<sup>68</sup> См. с. 135–139 наст. тома.

<sup>69</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 25–26.

<sup>70</sup> С. 232 наст. тома.

трансцендентальной философии может быть назван вневещным». <sup>71</sup>

После встречи этих философов в 1911 году их пути разошлись: <sup>72</sup> Гуссерль продолжал развивать свою трансцендентальную феноменологию, а Ильин феноменологическим методом решал свои философские задачи. А именно разрабатывал свою теорию права и правосознания, «погружался» в философские системы многих немецких философов-идеалистов, самым ярким и оригинальным исследованием была его докторская работа «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918), в которой он и вправду «гуссерлизировал Гегеля», т. е. вскрыл глубину и сущность гегелевской философии «погружением в его интуитивистский философский акт», <sup>73</sup> правда приписав Гегелю такое понятие, как «правосознание», которое сам немецкий философ никогда не употреблял, хотя, следуя Ильину, «за Гегеля говорил сам предмет его философии».

Итак, Ильин жил в другое время, в другой культурной и философской среде и ощущал на себе влияние *не* Гегеля, Фихте или Канта, а живого своего современника, основателя и исследователя трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля. По прошествии времени стало ясным, что и Гуссерль и Ильин были заложниками своего времени и смотрели на некоторые вещи как «очевидные» глазами своей эпохи. Примерами могут служить представление обоих о «числе», о «континууме», особенно «пространственно-временном континууме»; частое употребление неопределенного «и так далее» (*in infinitum*), по умолчанию или по недомыслию, как только «натурально-счетном феномене», опуская феномены более рафинированные, транс-натуральные и мн. др. Дело состояло в том, что в то время формальная логика, математика и разрабатываемая Гуссерлем феноменология как эйдическая наука, подобная вышеуказанным, были *фундированными*, т. е. любое суждение сводилось через *конечное число шагов* к суждению *очевидному* (непосредственному усмотрению предмета, или принятой аксиоме, или уже доказанной и усмотренной истине); другими словами, каждая новая истина эйдической науки была *обоснована* (фундирована), бесконечный регресс (*regressus in infinitum*) изначально отбрасывался, <sup>74</sup> т. е. «безосновные» феномены *не* рассматривались. В

---

<sup>71</sup> С. 234 наст. тома.

<sup>72</sup> Известно только одно письмо Ильина к Гуссерлю от 12 апреля 1924 года, в котором он вспоминал их встречи с сердечной теплотой: «Целых 13 лет прошло с тех пор, как я, тогда еще совсем молодой доцент, отважился предстать пред Вами. Только одному Богу известно, сколько мне пришлось пережить-испытать с тех пор. Но все, что было в Гёттингене, стоит перед моим мысленным взором, как если бы это было вчера или позавчера: наша первая и последняя беседы, Ваш семинар, Ваш университетский курс по этике, Ваш курс по истории философии, наши загородные поездки с феноменологией и «вишневый пирог», но в особенности – общая атмосфера любви к учителю веры в новое, такое простое и так глубоко постигнутое феноменологическое слово...» (*Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М., 2002. С. 400–401*).

<sup>73</sup> В подтверждение этому еще отрывок из того же письма к Гуссерлю: «Мне понадобилось восемь лет, чтобы написать работу о Гегеле. Моей задачей было – усвоить философский акт Гегеля, вооружившись его очками, систематически проанализировать и реконструировать его, затем предметно и адекватно построить мир, который видел Гегель, и разъяснить его имманентные затруднения. Исходной точкой был вопрос: мыслится ли гегелевское понятие образно или не образно? Это исследование давало новую трактовку системы и формы двухтомной гегелевской теологии, за которой я старался полностью спрятаться методологически и дать возможность гегелевскому предмету свободно и объективно говорить от самого себя. Вы помните, я носился с этим, еще будучи у Вас в Гёттингене» (Там же. С. 401–402).

<sup>74</sup> См., например, с. 61 наст. тома. С другой стороны, в более ранних лекциях Ильин не исключал эту альтернативу: «Доказательство – обнаружение тех мысленных связей, в силу которых созревшее суждение приемлется как истинное; ступени доказательства; ряд или бесконечен, или обрывается суждением необосновываемым – истиной самоочевидной; в обоих случаях нужен максимум, обыкновенно целесообразно находимый научным тактом; в первом случае максимум количественный, во втором – качественный» (с. 230 наст.

математике того времени был даже провозглашен французским математиком Пуанкаре принцип исключения порочных кругов (*vicious circle principle*). Однако уже начиная с 20–30-х годов XX столетия стало ясно, что в той же математической логике, теории множеств, исследовании парадоксов (логических, эпистемологических), теории графов, компьютерных науках, теории игр, лингвистике, семантике, философии языка и др. такие *безосновные феномены* существуют и их изучение не поддается фундированным моделям, а требует сугубо циклических моделей, безосновных моделей, которые, впрочем, оказываются на деле «фундированными на бесконечности с ее многочисленными порядковыми уровнями».

Была между философами и большая разница. Гуссерль сдержан в религиозных вопросах и подходах – был сугубо светским философом (Божество, Бог, Дух, духовность у Гуссерля встречаются крайне редко и отстраненно). Приведем несколько характерных цитат.

«Бог, субъект абсолютно совершенного познания, а тем самым и любых возможностей адекватных восприятий, будто бы естественно обладает таковыми – в чем отказано нам, существам конечным, – относительно вещи в себе самой. Однако взгляд такой противосмыслен». <sup>75</sup>

Здесь Бог, а точнее, его атрибут *всеведение* дается Гуссерлем не от себя, а от существующего (бытующего) вне его (Гуссерля) представления. Или еще в параграфе 58 Идей I, имеющем характерное для системы (учения) Гуссерля название: «Выключение трансцендентности Бога», Гуссерль вновь дает чуждое ему определение (представление) Божества как *абсолютного* и *трансцендентного* миру бытия:

«Нас в этом религиозном сознании касается сейчас лишь одно, а именно то, что, как подсказывают различные группы подобных разумных доводов в пользу существования некоторого находящегося за пределами мира “божественного” бытия, оно было бы трансцендентно не только по отношению к миру, но, очевидно, по отношению к “абсолютному” сознанию. Итак, божественное бытие было бы “абсолютным” в совершенно ином смысле, нежели абсолютность сознания, и в то же время оно было бы трансцендентным в совершенно ином смысле, нежели трансцендентность в смысле мира». <sup>76</sup>

И тут же Гуссерль делает радикальный вывод по отношению к указанным атрибутам Бога в своей феноменологической науке:

«Естественно, что мы распространяем нашу феноменологическую редукцию и на такое “абсолютное” и “трансцендентное”. Оно должно быть выключено из нового поля изысканий, какое предстоит нам создать, – постольку, поскольку оно должно быть полем чистого сознания». <sup>77</sup>

Природу человеческого сознания Гуссерль автоматически и ошибочно переносит на Бога, как будто бы «Бог» есть одно из человеческих определений:

«Подобной абсолютной и усмотрительной необходимостью связан даже Бог – как, скажем, и тем усмотрением, что  $2 + 1 = 1 + 2$ ».

В сноске к этому поясняет:

«Отнюдь не переводим мы весь спор в домен теологии – идея “Бог” есть необходимое

---

тома).

<sup>75</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 130.

<sup>76</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 180.

<sup>77</sup> Там же. С. 181

пограничное понятие всех теоретико-познавательных размышлений, или же, иначе, неизбежный индекс для конструирования известных пограничных понятий, без каких не мог бы обойтись и философствующий атеист». <sup>78</sup>

«К примеру, “материальная вещь” и “душа” – это различные регионы бытия, и все же последний фундируется первым, а отсюда вырастает фундированное учение о душе в учении о теле». <sup>79</sup>

Следует отметить, что хотя Гуссерль и употребляет такие слова, как «духовное зрение», «дух», «науки о духе», но очевидна их ограниченность и материалистическая зауженность. «Равным образом, – пишет он, – относятся сюда же и все так называемые *науки о духе* – история, науки о культуре, любого рода социологические дисциплины...» <sup>80</sup> В другом месте: «...в развитии человечества возрастание культуры с ее сокровищами духа...» <sup>81</sup>

Ильин же, как православный христианин, имел перед собой широкую религиозную картину мира, имел другие культурные источники, и его духовный крен в философии, антропологии и этике является довольно сильным, выпукло очерченным и ярко окрашенным. В феноменологическом методе, или феноменологической редукции, Ильин увидел более раннюю традицию, которую «древние философы унаследовали от религии вместе с предметом *идею очищения души*; а история превратила ее в глубокую и утонченную традицию». <sup>82</sup>

Его учение о духе и инстинкте («Путь духовного обновления»), о духовности права («О сущности правосознания»), о духовности философии («Философия как духовное делание»), о Божественных обстоятельствах («Учение о совершенном в искусстве»), о философии религии («Аксиомы религиозного опыта») весьма красноречивы.

Здесь мы можем сделать три важных, по нашему мнению, вывода:

I. Ильин как философ, понимавший философию в качестве науки с присущими ей особыми предметом и методом, может быть назван *философом-феноменологом* в смысле основоположника современной ему феноменологии Эдмунда Гуссерля первого и начальной стадии второго периодов ее развития.

II. В публикуемых впервые в настоящих томах работах Ильина, где последовательно применяется феноменологический метод Гуссерля, можно *проследить эволюцию* и становление самой трансцендентальной феноменологии Гуссерля.

III. Между философами-феноменологами Гуссерлем и Ильиным имеется *фундаментальная разница*, обусловленная различной культурной и религиозной средой, окружением и почвой, определявших их философские и мировоззренческие установки, что условно можно выразить терминологически так: Гуссерль был *секулярным* (т. е. *светским*) философом-феноменологом, а Ильин – *религиозным* философом-феноменологом или Гуссерль был *логиком*, а Ильин – *пневматологом*.

Настоящий том составлен следующим образом. Мы начинаем его с более поздних лекций

<sup>78</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 246.

<sup>79</sup> Там же. С. 64. Совсем уж материалистическая установка.

<sup>80</sup> Там же. С. 30.

<sup>81</sup> Там же. С. 180.

<sup>82</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 3. С. 53.

И. А. Ильина «Введение в философию. Философия как духовное делание», так как в них феноменологический метод Гуссерля сформулирован в наиболее законченном виде. В других лекциях он только формировался. Следующим за этим семестровым курсом идет двухсеместровый курс лекций И. А. Ильина «Введение в философию права», первая часть которого – «Методология», вторая часть – «Этика».

За этими основными лекциями мы ставим важный в методологическом плане для понимания предыдущего и последующего реферат И. А. Ильина «О смысле», его очерк «Сомнение» и материалы к нему, а также краткий конспект курса логики, прочитанный И. А. Ильиным в 1920 году. Далее мы публикуем неоконченные конспекты и заметки И. А. Ильина о праве и правосознании, которые он писал и готовил в 1917–1918 годах, «Общее учение о праве» (1920). Эту тему завершает его книга «О сущности правосознания», состоящая из десяти глав, впервые вышедшая в 1918 году. Она во многих местах текстуально отличается от полной ее версии 1956 года (содержащей 21 главу) и никогда не переиздавалась.

В приложении к тому помещена рукопись Н. Н. Ильиной «Одиночество и общение» (1916), в которой идеи «смысла», «обстояния», «одиночества», «общения» получили свое дальнейшее конкретное развитие.

Все работы хранятся в Архиве И. А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова и публикуются впервые.

В следующем томе будут представлены курсы лекций И. А. Ильина «История древней философии», «История этических учений (от софистов до Штирнера)» и «Немецкий идеализм», прочитанные им в 1912, 1916–1917 годах.

*Ю. Т. Лисица, доктор физ. – мат. наук, зав. кафедрой религиоведения  
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*

## **Введение в философию**

### **Лекция 1, часы 1, 2**

#### **Философия как духовное делание**

Может быть, ни одна наука не имеет столь сложной и загадочной судьбы, как философия. Наука эта существует более двух с половиной тысячелетий, и до сих пор ее предмет<sup>1</sup> и метод вызывают разногласия. А что есть наука без устойчивого и определенного предмета и без приспособленного к нему и, следовательно, тоже устойчивого и определенного метода? Спорность, проблема и, может быть, иллюзия. Метод и предмет – конституируют науку: что изучается? и как изучается? Душа – тело; гармония – мелодия; линия – цвет.

Термин «*философия*» всегда имел и до сих пор имеет неопределенно-обширный объем. Философия как «любомудрие»; мудрость – есть *знание 2*, и не простое, а *лучшее* знание, *высшее*. Так и живет философия: печатью высшего избранничества и с неопределенностью в существе своем.

Итак, если *философия* есть *знание*, то *какое* знание, *о чем* знание. И что есть знание вообще?

Древнее мнение: *всякое знание есть философия*.

Двойной состав: знание-сознание (иметь в мыслях), знание-умение (уметь делать).

I. Философ тот, кто имеет много мыслей и умеет много делать. Однако есть мысли ложные и вздорные, есть дела дурные и вредные. Одно количество мыслей и одно разнообразие умений не делает человека философом.



II. Философ тот, кто имеет много верных мыслей и умеет делать много хороших дел.

Разберем «дела» и «мысли» отдельно.

а) Что есть *хорошее дело* ?

1. *Хорошее дело есть полезное дело* .

Однако есть много полезных дел, которые не делают человека философом (врач, агроном, кооператор, городской голова – не суть *eo ipso* философы). Можно уметь и делать большие дела, быть даже героем – но не философом (Геркулес, Петр Великий, Гарибальди).

2. *Хорошее дело есть достойное дело (т. е. нравственно -верное)* .

Однако есть много святых, предававшихся нравственному подвижничеству совершенно *вне* философии. Возможны целостно добрые дела, совершаемые по непосредственному чувству доброты. Они будут, может быть, духовно не высшие, но нравственно совершенные дела. С другой стороны, одно занятие философией совершенно не гарантирует ни *умения* делать добро, ни самого делания. Можно даже знать, что есть добро, – но не уметь его делать. *Уметь* его делать, но *не делать* его.

3. Подойдем к этому вопросу еще так. Практика, делание – есть целесообразная трата душевных и телесных сил. Нельзя тратить душевные силы, не уставая телом. Отвлеченные занятия могут привести к телесному недугу. Нельзя тратить телесные силы, не уставая душой. Истощенное трудом тело не питает душу как следует. И все же можно различить два вида практики: по центру тяжести, по способу траты единой психо-физической силы. Внешнее, телесное делание и внутреннее, душевное.

*Тезис: Никакое внешнее физическое делание не сделает человека философом* .

(Софист Гиппий думал, что к философии относится искусство сделать себе самому всю свою одежду.)

Философия, если понимать ее как практику, не есть практика внешняя. Это есть делание внутреннее, душевное, и даже больше чем душевное. Что есть действие внешнее? Внешнее действие есть передвижение тела в пространстве: всего тела или членов его. Философствуя, можно ходить взад и вперед, но это хождение не будет философствованием. Некоторые могут размышлять только в писании, но писание, т. е. вождение палочкой по плоскости, не будет философствованием. Телодвижение *ради* мысли, *ради* добра; телодвижение как молитвенно-религиозное упражнение – все это *ради* внутреннего делается, но само по себе есть не внутреннее. Поэтому всюду, где нет *души* , – нет и философствования. Это признают даже и те, которые исповедуют наличность разума, мысли – в природе. Там, говорят они (Шеллинг, Гегель), разум живет бессознательно<sup>4</sup>, не философски. Философия же предполагает *сознательную жизнь души* .

*Итак* : философия есть делание не внешне-телесное, а внутренне-душевное. Но и этого мало: это есть делание *не просто душевное* , но *душевно-духовное* <sup>5</sup>.

*Душа* – поток обыденных переживаний, чувств, болевых ощущений, приятных и неприятных состояний, воспоминаний и забвений, деловых соображений и т. д.

*Дух* – это, прежде всего, душа, когда она живет своими лучшими слоями и силами, устремленными на познание истины, созерцание красоты, совершение добра, обращение к Богу.

Этим различие не исчерпывается. Но здесь оно начинается. Различие это столь существенно, что нужно напрячь и силы, и внимание, чтобы его постигнуть.

*Обратим внимание* : «душевный человек» не то же самое, что «одухотворенный человек». Человек, любящий своих друзей, отзывчиво входящий в их жизнь и интересы, ласково помогающий и сочувствующий – совсем не есть еще *eo ipso одухотворенный* человек. Наоборот, такие люди, как Аристотель, Спиноза, Кант, Ницше – достигавшие высших ступеней

одухотворенности, – никогда не проявляли особой душевности, а некоторые из них даже осуждали ее, иронизируя и раскрывая ее слабые стороны.

Кто хочет понять, в чем сущность философии, должен приучить себя к мысли, что *душа* и *дух* – не одно и то же. Дух – это прежде всего то, что *значительно в душе*. И философия есть не душевное, а *духовное делание*.

*Примеры:*

Душевная деятельность Чичикова и Коробочки (мысли, чувства, волевые движения, опасения, огорчения). Но вот во время колебания Чичикова в тюрьме – не обратиться ли и не исправиться ли? – ответы духа скользят в его душе. Гражданин Минин до своего подвига (может быть). Лев Толстой до своего великого перелома.

Душа может быть более и менее одухотворенной. Она может быть более и менее *способной* к одухотворению. Она может более и менее работать над своим одухотворением. Одухотворение для многих состоит только в нравственном усовершенствовании, например, дядя Влас<sup>7</sup>. Но по существу одухотворение *не* совпадает с нравственным совершенством.

Возможны и другие пути: одухотворение через *молитвенное* созерцание, одухотворение через *познавательный* труд, одухотворение через *эстетическое* творчество. Возможно сочетание и сращение всех путей. Возможно культивирование одного в ущерб другим. (Например, ученый может быть чужд религиозному пути, моральный герой может не чувствовать красоты, художник может пренебречь некоторыми элементарными требованиями морали.)

Но во всех этих случаях налицо одно: *нечто как самое лучшее и высшее* *поставляется* *надо* *всем остальным*; *это нечто* *любит* *всем сердцем*, *всю душу*, *всем помышлением*; *душа радуется* *ему* и *влечется к нему*, *как к радости*; *но это нечто не потому хорошо*, *что оно приятно*, *что оно радует*; *но радует потому*, *что оно необычайно хорошо*.

Обыкновенно люди любят друг друга иррационально, по сильному и непонятному влечению; «по милу хорош»: люблю, значит очень хорош. Это любовь *душевная*. Другие, редкие, любят друг друга рационально, по столь же сильному, но *понятному* влечению, «по хорошу мил»: он так хорош, что не могу не любить. Это любовь *духовная*.

Каждый из нас знает в своей жизни моменты, когда *качество предмета* побеждает нашу душу и заставляет следовать за собою или влечься к себе. Так геометрическая истина впервые поражает своей прозрачной ясностью и очевидностью душу будущего Евклида. Так откровение религиозное озаряет душу Илии или Якова Бёме<sup>8</sup>. Так нравственный облик Иисуса и Сократа или гениальный дар Гегеля приковывал к ним их учеников. Так картина Леонардо, роман Достоевского, поэзия Пушкина, скульптура Праксителя заставляет нас увидеть, и признать, и полюбить себя навсегда. *Так хорошо*, *что не могу не полюбить*. Может быть, еще не знаю, *что* в этом так хорошо и *почему* хорошо. Но не сомневаюсь, что хорошо. Мало того. При таком отношении к предмету составляется еще нечто большее.

а) Качество предмета не *для меня* только хорошо, не *мне приятно*, но *объективно прекрасно*. Иной подход: люблю за то, что вызывает во мне приятные воспоминания, ассоциации детства, минуты угасшего счастья. Или: приятно смотреть – потому люблю. Это любовь корыстная; так любит ягненок свою мать, так любят льстецов, вкусную еду, развлечения.

Необходима любовь бескорыстная. Для нее характерно следующее: любить вообще – даже когда и больно – приятно. Но здесь из-за прекрасности предмета не замечаешь даже, что тебе приятно. Любишь не чтобы приятно было, а потому что нельзя не любить. Именно из этого чувства «*нельзя*» – непреложная уверенность, что *прекрасное* – прекрасно не субъективно, а объективно. *Не для меня* и *не для другого* – и вообще не для тех, кто пришел, или смотрит, или

думает об этом. Прекрасно *само по себе, объективно; это качество есть осуществление или воплощение какого-то высшего закона, объективной меры – логической, нравственной или эстетической*. Религиозный человек лучше всего поймет это, если сказать: *это прекрасно перед лицом Божиим* 9.

б) Эта *радость объективному качеству предмета*, если душа живет ею, ведет к некоторому чрезвычайно важному последствию.

Есть люди (и во всех нас есть это свойство), которые, увидев хорошее, фиксируют в нем немедленно дурное. Они никого никогда не хвалят или начинают свою похвалу со слова «но». Эта черта характеризует людей с больным или голодным самочувствием. Воспитание ли, угнетавшее личность; недостаток ли жизненных радостей; повышенное самолюбие и тщеславие, развившееся из этих причин, – все тут играет роль. Но эти люди несчастны в своем состоянии. Им недоступна *радость бескорыстного преклонения*. Им недоступно *самозабвение*. Они прикованы навсегда к своей личной персоне и ее субъективно дорогому, а объективно чаще всего ничтожному состоянию. Ибо за этим «но» гнездится, как показывает психопатология, рефлексия «а я». «Может ли быть что-либо хорошо, если это сделал не я?» «Что хорошего может оказаться в том, что не принадлежит мне?» Так маленький ребенок спрашивает ко всему: «А я?» И плачет оттого, что другой выказал при нем силу и ловкость.

Мы все должны приучить себя к чувству и мысли<sup>10</sup>, что *все, что есть мое, только мое, только личное, мне, имяреку, свойственное – не больше, – второстепенно*.

Важно, ценно, значительно – и в других, и в вещах, и во мне – *то, что объективно ценно, объективно значительно, ради чего живя, мы будем правы перед лицом Божиим*. Надо научиться *бескорыстно радоваться объективному качеству предмета*. Это необходимо для того, чтобы усвоить себе *истинное философствование*. Истинное философствование есть *деятельность души, культивирующей духовное в себе* 11.

Чтобы устремиться к предмету в его объективных чертах и свойствах, нужно полюбить его за его *объективные достоинства*. Это значит полюбить его *бескорыстно*; а бескорыстие требует особого самоотречения или умения поставлять себя на задний план. Это не следует понимать *только в нравственном смысле*: например, что необходимо ставить вперед *другого человека, ближнего*. Нет, не это важно для философии. Предмет философии не человек, ближний или дальний, но *мысль*, проще говоря, *знание*<sup>12</sup>.

Духовная деятельность всегда и во всех областях требует бескорыстия. Философствование есть вид духовной деятельности и потому тоже требует бескорыстия. Но это самоотречение совершается не ради ближнего или дальнего человека, но ради *знания*. Философствующий должен хотеть *бескорыстно знать истину*. Не спрашивая о том, что ему это принесет, будет ли приятно, удобно, выгодно. *Иными словами: философствование есть служение в духе*.

Всякие иные побуждения суть *пошлость*. Правда, такой объективистический подход нужен не только в философии, но и во всех других науках. Однако в философии больше, чем где-либо. Ибо многие науки имеют свой предмет в устойчивом неизменно внешнем виде, «выну<sup>13</sup>» и воочию перед собой. Философия же этого не имеет. Поэтому философствование есть внутренняя душевная работа *par excellence*<sup>14</sup>. Даже социология и психология, предметы которых тоже даны внутренне, а не внешне, стоят в более легких условиях, ибо допускают не только обращенность взора своего внутрь, но и наблюдение чужих душевных состояний.

Философствуя, человек имеет перед своим внутренним взором предмет незримый, неслышимый, нечувственный, нематериальный. Например: понятие, умозаключение, закон, норму, добро, истину, очевидность<sup>15</sup> и т. д. Общаясь с этим предметом, обращаясь душою к

нему и предоставляя предмету завладеть собою, человек остается совершенно одиноким, внутренне замкнутым и беспомощным и бесконтрольным. Результаты своего смотрения на предмет он может сказать другому; но пригласить другого в свою душу он не может. Предмет свой философ должен сам одиноким и самостоятельным напряжением вызывать силою воображения и ставить его перед собою<sup>16</sup>.

Физик апеллирует к внешнему явлению, биолог также, экономист сошлется на числа подсчитанных явлений, юрист укажет на записанную норму права. Историк литературы – на закрепленный словесно литературный текст. Все имеют прочный, данный, отправной пункт, служащий для проверки. Философ должен вызвать в себе свой предмет силою воображения и одиноко и напряженно *внутренне вглядываться во внутренний предмет*. И в этой внутренней работе участвует заметно или незаметно *вся душа*. От верхов сознания до низов бессознательного (воображение). И тайные желания, наветы и шепоты бессознательного, лично-субъективные элементы – все это стремится всегда вкрась в дело философа, исказить его и деградировать. Потому так много философий на свете, что предмет философствования существует лишь внутренне, скрыто, и субъективности нигде так нелегко искать объективную природу предмета.

А философия имеет вне сомнения свой объективный предмет и свои добытые о нем, непоколебимые истины. Вера в это необходима для всякого, приступающего к философствованию. Если *нет* ее, то лучше не подходить. Если думать, что философствование есть занятие, насыщенное субъективностью, произволом и усмотрением, – то деградация ее обеспечена. Деградацию эту лучше не начинать.

Такова философия как внутреннее делание. Делание же это есть делание *знания*.

Я не успею сказать Вам большего в этом вступлении во «Введение в Философию». Что это за познавательное делание, каков предмет его, что значит знать и что именно известно об этом предмете в различных подходах к нему – об этом позднее.

Мы коснемся в дальнейшем целого ряда путей, по которым может двигаться философское искание. Искание – вот слово, под которым я хотел бы поставить те часы, которые мы проведем вместе.

*Задача* : сообщить не столько знание, сколько в совместном искании сообщить умение и желание искать дальше самостоятельно.

Все мы, приходящие к кафедре высшего преподавания, – ищущие; мы ищем знания и понимания смысла вещей. Мы ищем духа в вещах, ищем понимания их смысла и значения. Нелегко это. Три вещи нужны всем нам, ищущим научного знания о мире и человеке:

- 1) непреклонная воля к знанию,
- 2) щедрость на труд и напряжение души,
- 3) умение приносить в жертву свое личное самочувствие.

Вне этого на место науки, на место истинной духовной значительности вступает посторонняя и чуждая духу пошлость, и личный интерес, и общая деградация.

Мы все, приходящие сюда, должны учиться некоторым основным духовным умениям и в этом помогать друг другу стойко и неуклонно:

1. Мы должны учиться мыслить. Шире, глубже, чеканнее. Годы университетские – это ответственные годы: высшее образование должно не только дать запас содержательных знаний, но научить *добывать* их. Это годы, посвященные повышению познавательного уровня душевной культуры. В эти годы душа закаляется через приобщение к истинному горению о знании и истине. В эти годы душа вооружается к мысли, чтобы мочь потом *творить мысль*. Задача высшего преподавания – научить научно мыслить.

2. Далее мы должны научиться *сомневаться* и *вопрошати*. Сомнение – не разлагающее

дело и не разрушающее; неправы те, кто предполагает спокойствие догмы. Сомнение – это познавательная тревога; это творческое беспокойство души, живущей теоретически. Истинное знание добывается только через сомнение и на его пути. Оно рождается из того состояния, когда, по слову Гегеля, – все понятия колеблются в душе и шатаются подобно опьяневшим вакханкам. Из этого сомнения рождается истинная сила знающего, верующего духа. Сомнение есть путь к углублению знания и углублению личной душевной жизни. Но *творческое* сомнение – вот признак его: в нем дух горит, а не никнет долу.

3. И еще мы должны научиться подходить к науке и к философии с *благоговением* и непоколебимой *верой в ее духовную силу*. Здесь одна из вершин человеческого духа. Не в нас она, не в людях, преподающих и учащихся, – мы лишь посредники и представители. И потому сила ее не в нас, а в ней самой. Мы малы и смертны; в ней величие, она не умирает. Не мы учим ей; мы ей учимся. Мы искатели. Будем помнить, чего мы ищем, и будем отдавать этому наши лучшие минуты, сосредоточенные, мужественные, благоговейные<sup>17</sup>.

## Лекция 2, часы 3, 4

### Теория и практика. Философия как наука. Проблема доказательства

*Мы видели в прошлый раз*, что философию можно рассматривать как своеобразное делание, практику. Тогда это не философия, а *философствование*. Это есть делание не внешнефизическое, но внутреннее, душевное. И не просто душевное, но душевно-духовное. Духовное делание *возникает* из радости объективному качеству предмета. *Двигается* в признании и исповедании этого качества как объективно ценного и значительного. *Предполагает* личное бескорыстие и смирение делающего. Философствование есть делание в духе. Служение. Оно состоит в своеобразном одиноком внутреннем взглядывании в предмет<sup>18</sup>. Это взглядывание может быть охарактеризовано общим термином *познания*<sup>19</sup>.

*Итак*: философствование есть познавательная практика. Говоря о познании – разумею исключительно и только *научное познание*. Всякое иное – *не* есть познание, но: или религиозное откровение, или художественное прозрение, или субъективная уверенность, или, наконец, простое предположение. Но если философствование есть своего рода познавательная практика, то сама философия есть уже не практика, а *теория, познание*. Не всякая теория есть философия, существуют еще и другие науки; но всякая философия есть теория.

*Итак, философия есть научная теория, научное познание*.

Что же такое теория в отличие от практики?

Что такое научная теория?

И что есть знание?

*Отличие теории от практики*:

Представьте себя – *действующей* и *знающей*; в чем отличие?

а) Я действую душевно, чтобы добыть познание.

б) Я знаю.

*Итак*:

а) *Практика* есть всегда *процесс*. Сначала то-то, потом то-то, потом то-то. Ряд моментов во времени. В разные моменты существует *разное*. Сначала ничего не знаю, потом всматриваюсь, вижу, замечаю, дальше, дальше и т. д. Практика есть *процесс меняющийся*. Именно *осуществление изменений*: создание того, чего не было; упразднение того, что было. Это осуществление совершается *самой душой*. Душа собирает свою энергию и тратит ее, направляя ее на то-то и то-то<sup>20</sup>. Душа руководится при этом желанием осуществить нечто. То, на что направлено желание и на осуществление чего направлены силы, есть *цель действия*.

Цель познавательной практики – знать. Без этой цели она невозможна.

Итак: философствование есть познавательное делание, т. е. хотение, целеполагание и устремление к осуществлению цели<sup>21</sup>. Здесь *душа активна* : она борец и деятель. Она чувствует, что от нее зависит *делать или не делать*. И *что* делать, и *как* делать. И знает, что, выбирая подходящие пути и средства, она действует верно, целесообразно.

б) Иное дело *теория* . Теоретическое переживание Я ЗНАЮ. Знание не процесс, не изменение и не меняющееся. Знание – «это так», а «это не так». «Так» – и кончено. Здесь не может быть и так и не так. Знание не динамично, а статично. Знание, конечно, может оказаться неистинным, но тогда оно было именно не знанием, а заблуждением. Знание есть *неизменный в своей истинности итог познавательной практики* <sup>22</sup>.

Душа, зная, чувствует себя не осуществляющей, а осуществившей, совершившей; добытое – добыто, освещавшееся – осветилось – и освещено. Борьба за свет в этом пункте кончилась; свет наступил. Нет постепенных изменений; есть «устойчивое сразу». Душа стремилась *поять* предмет мыслью; он *поят* . Знание есть *переживание предмета как поятого мыслью* . От меня уже *не* зависит – сделать так или иначе. Я могу, *познавая* , остановиться: не хочу дальше. Но в *познанном* изменить ничего не могу. *Ни в одной истине* – «сумма углов треугольника равна 2d23», «человек смертен», «правовой закон есть норма», «Кант умер в 1804 году» – *мы не можем изменить что-либо* . Познавательная практика есть осуществление *покорности субъекта объекту* . Связанность. Бессилия. Бессилия не *до* борьбы, а после борьбы и победы. Отдыхающего бессилия, все преодолевающего (Геркулес на Олимпе после подвигов).

Знание дает силу *действующему* , но делает субъекта бессильным перед голосом объекта.

*Знание: открылось – что предмет таков.*

*Отсюда* : теоретическое переживание как таковое *пассивно* ; может быть, эта покорная пассивность заставляет субъекта тем интенсивнее искать творческого выхода в жизни.

*Знание: предмет истинно таков.*

*Отсюда* : новое измерение ценности. Целесообразность есть мерило практики, но не теории. Самое практически нецелесообразное знание – например, о *высоте лунных гор* – может быть теоретически ценным, истинным. Знание не имеет вовсе цели. Например,  $2 \times 2 = 4$ .

*Знание* : предмет *мыслится* как *истинно таковой* .

*Отсюда* : знание есть мысль.

*Суммируя: философия есть знание; знание есть истинная мысль .*

*Отсюда новые вопросы: что есть мысль? Что есть истинная мысль ?*

Мы видели, что есть теория. Что же есть *научная* теория?

Даю повторение того, о чем говорил для некоторых из Вас во вступлении к другому курсу<sup>24</sup>.

*Наука* есть совокупность понятий и суждений, удовлетворяющих максимуму доказуемости и связанных отношением к единому определенному познаваемому предмету и к единому методу познания.

*Анализ этого: совокупность утверждений* – утверждение – суждение – мысль. Следовательно, не чувства, не эмоции, не волевые акты, не художественные образы (все это может быть полезно в практике познавательной, но в самую науку войти не может). Наука есть нечто в сфере теоретической мысли, созревшей до степени понятия и суждения.

*Максимум доказуемости* – доказательство – обнаружение тех мысленных связей, в силу которых созревшее суждение приемлется как истинное. Суждение А истинно потому, что истинно суждение В и т. д. Ряд этих ссылок не может быть бесконечен. Наступает всегда момент, когда в подтверждение истинности суждения можно только сослаться на предмет.

Суждение Z истинно потому, что оно приписывает предмету свойство, действительно ему присущее. Тогда доказывать дальше нельзя, можно лишь *смотреть* и *показывать*. Ботаник смотрит на цветок; зоолог привозит животное или скелет его и шкуру; юрист ссылается на тексты закона; историк – на показание свидетелей или текст записи. А философ?

Философ говорит: собери всю силу своего воображения и фактически, реально помысли тот предмет, о котором ты судишь; мало того – переживи его всею душой твоей. Например, пишешь ты о свободе, переживи всей душой свободу; трактуешь о гармонии, переживи гармонию; исследуешь сущность мысли – реально помысли нечто; говоришь о преступлении – попытайся в воображении своем совершить нечто запретное и т. д.

Это переживание поставит перед тобою тот предмет, о котором ты трактуешь; оно даст тебе его воочию, как бы реально присутствующим. Поставит его перед тобою – как внутреннюю реальность.

Вне этого *невозможно* научное философствование. Все те, кто пишут книги и статьи, читают доклады и преподают, не усвоив себе этот прием как напряженно и систематически осуществимое правило, суть не философы, а придумщики и дилетанты.

*Характер акта 25*: сосредоточенности, единонаправленности, интенсивности властного над собой покоя<sup>26</sup>.

*Затем* : собрать всю силу *внимания* ; погрузиться мысленно в описание свойств присутствующего предмета; забыть в этом все другое; забыть себя; забыть, что забыл себя. Оставить в душе один предмет, растворив в описании и анализе его – всю свою мысль, всю свою душевную энергию. Это есть *умственное созерцание предмета*. Философия, как имеющая предметом своим не внешнее, а внутреннее, – не имеет другого способа и не может обойтись без *этого*. Все научные доказательства сводятся в конечном счете к *показывающей* ссылке на предмет и, следовательно, к созерцанию предмета. Иначе – невозможно.

Философия, чтобы быть наукой, должна создать себе эту же самую возможность: *реального созерцания предмета и ссылки на него*. Философия должна стать *систематической интуицией мыслительного характера*. Эта интуиция доступна нам всем. Надо ее осознать и осуществлять систематически.

*Примеры* : понятие сахара не сладко; мое горе упало под стол; преступление всегда успокаивает душу; любовь к ближнему есть проявление гордости.

*Итак*: «*доказать*» в философии значит *провести суждение через весь ряд обосновывающих его суждений к созерцанию самого предмета и показать наличность в его сущности данных (спорных) свойств*.

Не все и не всем можно показать таким образом. Человеку вполне немзыкальному нельзя показать наличность обертонов, бытие их несомненно. Человека дальтониста или слепца не убедить в том, что красный цвет есть красный, а не зеленый. Человеку, лишенному дара к чистой мысли, невозможно показать той серии ошибок, которая до сих пор повторяется в формулировке закона тождества и т. д.

*Вообще* : предполагается наличность способности мысленно видеть, образовательная подготовка, достаточное желание и добросовестность. Но при *наличности* этих условий – в самых спорных, неуловимых, утонченных вопросах искусства, нравственности, знания и даже *религии* – возможно доказательство и *communis opinio*<sup>27</sup> научного характера.

Я лично, например, не сомневаюсь, что можно *доказать* достоинства симфонии, картины; единую систему знания; бытие Божие<sup>28</sup>.

Несомненно, что огромное количество недоразумений и ложных теорий в философии покоится на отсутствии созерцающего мышления и на уверенности, что в философии все недоказуемо и все ложно. Что она не наука, а «субъективное мировоззрение» – и т. под.

Все то, о чем мы будем беседовать с Вами в дальнейшем, что я буду Вам доказывать или, вернее, мыслью показывать и обнаруживать, – постарайтесь понять именно таким, доводящим до последней очевидности, мысленным зрением...

*Итак: суждения; доказуемость .*

*Предмет* : на что должно быть направлено внутреннее созерцание. Вещи, душевные состояния, понятия, ценности – все может быть этим предметом, ибо вещи, например, в познании непременно проходят через решето внутреннего мира. Внутренняя данность к изучению есть предмет философии. Это его общая и неопределенная фиксация. Дальше об этом будет подробнее.

*Метод* естественно приспособлен к предмету. Предмет должен быть вообще един и определен. Две науки, изучающие *один* и тот же предмет, суть единая научная практика, создающая единую научную теорию.

*Метод философии:*

1) метод – способ изучения – искусство познания, техника<sup>29</sup>;

2) метод – совокупность основных понятий, в которых познается, подводится предмет (категорий – например, пространственность, причинность, всеобщность)<sup>30</sup>.

Таковы конститутивные признаки науки или научной теории.

Итак: философия есть теория, научное знание; философствование есть практика, добывающая эту теорию.

В философии нет и не должно быть никаких понятий и суждений, истинность которых не могла бы быть доказана. Философствование наших дней должно проявить огромное напряжение, собрать *все* силы и направить их на то, чтобы итог его – философская теория – стала бы наукой. Для этого не нужно жалеть никаких сил; ибо теперь это более чем когда-либо близко и возможно. Надо осознать *интуитивистическую* сущность философского доказательства, утвердить ее и развернуть на ней философию – в науку, самостоятельно видящую свой предмет и доказывающую каждый шаг свой. И, прежде всего, надо приучиться к философскому видению. Изучайте философов, обладающих им: Платона, Аристотеля, Декарта, Шефсбери, Лейбница, Канта, Гегеля, Ницше, Бергсона, Больцано, Гуссерля.

Много слепцов говорят о философских предметах, и не следует этим смущаться. Философия не может не сложиться в доказуемую науку – и сложится.

### [Лекция 3], часы 5, 6, 7, 8 О философском доказательстве

#### Начало

С тех пор как я после долгой и напряженной работы понял, что такое философия, я дал себе обещание всю жизнь работать над тем, чтобы утвердить ее сущность с очевидностью и недвусмысленностью.

Философия не ворожба и не волхование, с одной стороны. Философия не выдумки и не отвлеченные произвольные комбинации – с другой. Необходимо удалить все таинственные флеры, все туманности и недоговоренности. Необходимо показать: *вот путь; научный метод; общеобязательный способ исследования* . Здесь *все* всякому доступно, кто имеет *способность* и *волю* к предметной интроспекции .

Философия есть *наука* – драгоценное, радостное и ответственное дело. Только не жалейте труда, и наше поколение подвинет достойно это дело.



## Учение о доказательстве в философии

*Доказательство* – ряд внутренних *операций*, клонящихся к обретению истинного, в отличие от ложного.

а) Доказательство как *процесс* (практика, имеющая цель, требующая умения и активности, достигающая известного *итога*). *Старания* и *искания* души, ищущей на какой-нибудь вопрос *устойчивого, прочного ответа, разрешающего вопрос* и *связывающего душу; успокаивающего* интерес к знанию (обычно + удовлетворяющего практический интерес, помогающего в жизни целесообразно действовать).

Доказанность *развязывает* душу (отвяжись с вопросом), ибо вопрос остается вопросом, пока ответ не найден и *именно не доказан*.

Недоказательный ответ не ответ (например, о бытии Божиим (Бог есть), о свободе воли (воля свободна).

*Прочность* ответа выражается в том, что

- 1) прекращаются сомнения;
- 2) не слышно возражений со стороны;
- 3) начинают разрешаться другие вопросы, стоящие в связи с этим;
- 4) и все это оказывается *полезным* во внутренней жизни и во внешней жизни (в культуре души и вещи).

*Успокоение* есть награда доказавшей или получившей доказательство души: награда за труды или эквивалент гонорара, уплаченного софисту.

*Отсюда соблазн*: считать доказанным то, что вызывает в душе описанное состояние и описанные результаты. Этот соблазн один из величайших в науке и философии. Рассмотрим его в порядке *одинокого искания* и в порядке *общения*.

I. Одинокое искание – строго говоря, *всякое*. Особливо говоря, когда весь процесс *искания* вплоть до установления окончательного итога *не* сопровождается сообщением содержания другому *предметно осведомленному* и *проверяющему* и могущему осложнить мое предметное смотрение *своим*.

1) *Прекращение сомнений* – в познавательной *абулической* 31 душе они *могут прекратиться быстро* (когда познание не питается силою глубокого и интенсивного аффекта) («все равно»); сомнения могут исчезнуть вследствие *утомления* («устал, не могу больше»); сомнения могут исчезнуть вследствие *малой предметной осведомленности* («не знаю, дальше не понимаю и сомневаться не могу»); сомнения могут исчезнуть вследствие *внутреннего ухода от предмета* («надоело этим заниматься, лучше чем-нибудь другим»); вследствие страстной заинтересованности в итоге («а не так ли это, кажется так, ну конечно, именно так, только так и могло быть»; кто не согласен – негодяй – или в глубине души я сам совершил негодное и непозволительное дело – попущения своей уверенности); наконец, сомнение может исчезнуть вследствие сознательных внутренних *усилий*, искореняющих сомнения («верую, Господи, помоги моему неверию»).

Итак, факторы, искореняющие сомнение, но *не* свидетельствующие о доказанности:

*индифферентность души* – общая, частная (временная – утомление; предметно-специфическая] (неосведомленность], уход);

*недисциплинированная заинтересованность души* – бессознательное попущение уверенности, сознательное самоуговаривание к уверенности.

*Итак*: исчезновение сомнений может быть *предметным* и *не-предметным* и потому само по себе ни о чем не свидетельствует.

2) *Не слышно возражений со стороны* – само собой подразумевается в одиноком

исследовании. В частности, недисциплинированная заинтересованность души может *нарочно* создавать и обострять *изоляция* : чтобы не испортили мне ряд, добытый исканиями; избегают профессиональной встречи особенно с беспокойными говорунами и с близкими по теме рефератами или не читают чужих близких по теме книг.

*Принципиально* этот признак никуда не годится, ибо он *абсолютно не предметен* . Эмпирическая случайность *невстреченности возражений* . Особенно если я взял предмет доселе *совсем всеми* упущенный.

3) *Начинают разрешаться другие вопросы, стоящие в связи с этим* . От каждого «вопроса» идут нити к другим. Вопросы *все* более или менее связаны друг с другом.

Ибо

а) они подсказаны отдельными сторонами *предмета* , а стороны (свойства) предмета стоят друг с другом в реальной связи; решение – если оно предметно – содержит адекватное предмету содержание (т. е. одной его стороне) и освещает посему *другие* стороны; это *реальная связь предмета* , породившая связь вопросов;

б) вопросы связаны *потенциально* в порядке *логическом* ; решение их дает *понятия* , кои все могут быть поставлены в связь сочинения, подчинения и соподчинения.

*Отсюда: что ни скажи* ошибочного или истинного в одном пункте, *непрерывно* окажется чреватых последствиями в *другом* .

*Отсюда соблазн: не* признав, что философия имеет дело с объективным предметом, *решишь* , что все предоставлено произволу.

Философия при этом или сохраняет характер *категорического монизма в исповедании* – ученый, ухватив обрывок предмета, упирается в свою формулу как в священный принцип и, не пересматривая его (да и *к чему* пересматривать, если произвол в исходе? да и *как* пересматривать, если исход беспредметен?), всю жизнь дедуцирует из него решения всех проблем. Так как признано, что *а* есть *в* , то отсюда следует, например: *так как Бог трансцендентен миру*, то в знании нет Бога, в нравственности нет Бога, в красоте нет Бога, в общественности нет Бога и т. д., – или: *так как* все в мире мистично, то государство мистично, сексуус мистичен, искусство мистично, хозяйство мистично, фабрики, заводы, железные дороги, трамваи.

Или еще: так как все *дионисично*, так как все есть тождество *субъекта-объекта*, так как все есть *трансцендентальный метод*. Таково *беспредметное философствование* эпигонов. Таков Вольф, таковы ученики Гегеля, нео-кантианцы, когенианцы, соловьевцы и все вообще философствующие в прислонку к тем, которые сами, может быть, только и могут стоять в прислонку к чужим мнениям.

*Или еще хуже:* философия получает характер *гипотетического релятивизма* : «можно », «если мы определим *а* как *в* , то получится то-то; а то еще хорошо или можно определить *а* как *с* , тогда получится то-то».

*Например* , можно подойти к проблеме добра субъективистски, тогда окажется, что все субъективно и т. д. Можно построить Бога имманентно, тогда окажется, что Бог во всем и т. д. Можно признать, что понятие движется, но недурно допустить, что оно *не* движется. Можно объявить национальность как эстетическую величину, а можно и как этическую, и как эротическую. Тогда философия превращается в *коллекцию дурных возможностей* , в хаотический *сброд призрачных построений* , которыми можно играть в зависимости от настроения: «построение» определяется «настроением», угодно – так, а не угодно – иначе; откуда ни подойти – все что-нибудь выйдет; только не терять изобретательности и ловкости рук; философия превращается в какую-то *игрушечную лавку* , в которой бойкий приказчик выкрикивает «чего изволите». Или в *будку подьячего* , который мастер приспособить закон и

право к интересам данного клиента и его данной ситуации. А философ не фокусник; а если фокусник и не больше, то лучше ему *не быть вовсе* .

*Итак* : разрешение других вопросов в связи с данным может быть *предметным* и *непредметным* .

4) Жизненная полезность – вопреки прагматизму *совсем* не критерий доказанности. Возможны две ошибки, уничтожающие друг друга как в задачах.

Возможно, что ложное учение породит в душе человека равновесие душевное (Цинцендорф)<sup>32</sup>.

Возможно, что истинное учение невыносимо для той или иной души (например, если Бог в действительности безличен – а я привык разговаривать с ним, судиться, докучать просьбами и благодарностями). Фетишист, бичующий фетиш.

Жизненная полезность есть вообще совсем иное измерение; об этом позднее.

II. Все эти соблазны не исчезают от сообщения содержания другому во время искания. Другому *предметно осведомленному* и *проверяющему* – *да* . Но, следовательно, не потому, что он *другой* , а потому, что он *предметно осведомлен* и *предметно проверяющ* . Напротив, при *непредметности* возникают особые новые соблазны:

а) соблазн односторонней *суггестии* , т. е. наводящего внушения.

*Без своекорыстия* – правитель, убежденный в необходимости поддерживать благородную религию независимо от того, что сам не верит, – *Макиавелли*.

*Со своекорыстным расчетом* – практика софистов – истинно то, в чем тебе удастся убедить других; сознательная мобилизация утомления у слушателя, предметной неосведомленности (импонирование ученостью, библиографическая одаренность, цитаты, имена), мобилизация тайного интереса у слушателей, апелляция к аффекту (страху, жалости, отвращению)<sup>33</sup>.

Демагогичность – искусное использование темных влечений в пользу *мнимой или настоящей* истины. Позорный элемент в *непредметном* красноречии. *Искусство прекратить сомнения*; прекратить в другом сомнения не значит доказать; *не слышно возражений* – фикция *согласия в молчании*; так в полемике зажимают рот; так учителя – нередко своим авторитетом, или угрозой (скрытой) разрыва, или иначе: не критикуй меня, иначе я наврежу тебе; *молчание не знак согласия*; может быть, знак нежелания спорить; «гости умные молчат»; «*cum tacent clamant*»<sup>34</sup> и т. д.

б) соблазн *двусторонней суггестии*.

Общение людей, аффективно не свободных.

Толпа, увлекающаяся внезапно в погроме или в молитве (Лурд, Золя).

Чем ниже уровень душевного развития, тем легче простая наличность одного аффекта у *одного* человека может вызвать его и у другого; отсюда массовые психозы, религиозные, сексуальные (хлыстовство), паника; отсюда социальная природа *смеха* и *слез* и т. д.

*Итак*: *отсутствие сомнений* должно быть предметным, *познавательная продуктивность* должна быть предметной. Это *не критерий истины* , но *эвристические критерии допустимости предела* в доказывании.

I. *Предметное исчезновение сомнений*.

а) мобилизация субъективного интереса к сомнению:

– *естественная, органическая* – ингредиент познавательного таланта; не всегда налицо; полное отсутствие немислимо – тогда не будет наукой заниматься; слабая степень – нередко встречается: граничит с *индифферентностью общей* ;

– *организованная целесознательною волею* – необходима всегда, даже при наличности первой; сомнение – как состояние перед вопросом; *ни да, ни нет*, – отсутствие ответа; *жажда*

решения; искание *общих* оснований, всеобщезначимых – для *всех*, **ибо предметно**; ответственное посягание; бесстрашие перед предметной одинокой и совместной про[нрзб. ]; **искание предметной** проверки; равновесие между *да* и *нет* ;

б) *индуктивное устранение частной индифферентности* : утомления, неосведомленности, ухода; разноаффективности к *да* и к *нет* ;

с) *коллегирование чужого опыта и раскрытия*: вживание себя в чужой опыт (история философий); проекция чужого опыта в свое исследование; привлечение литературы и живого общения с теми, кто *признают* необходимость предметного опыта и практикуют его;

д) *дисциплинирование своей заинтересованности* : легко (сравнительно) в деле *сознательного самоугаваривания*; трудно в деле *попущения* (психоанализ как источник, *гарантирующий* в этой работе) (философу *ex professo*<sup>35</sup> это необходимо);

е) *дисциплинирование своего внимания*:

Внимание – *характер* акта: сосредоточенность души и разума; едино-направленность силы разума; интенсивность направленности.

Условие: властный над собою *покой*.

II. *Предметность познавательной продуктивности*.

Это значит: *познанное* не только познано, но и *само раскрывает* дальнейшее; что раскрывает: не раскрывает ли *одно* беспредметно помысленное содержание *другое*, столь же беспредметно помысленное?

*Своеобразное явление при предметности* : один элемент предмета *испытанный* – тащит за собою в *опыт* другие элементы его; воспринятый внимательным *созерцанием* – вовлекает в *созерцание* (интуицию) другие стороны; раскрытый в *познании* , формулирующем *смысл* , – оразумливает *смысл* других свойств. Это явление совершается иррационально, наподобие ассоциативного выплывания материала.

Ассоциативная природа этого явления вовлекла в соблазн Юма: *все* и исчерпывается пучками ассоциаций, но «ассоциативно» – не значит «беспредметно»; всегда ассоциативно, но не всегда предметно; не всякая ассоциация предметна; есть сбивчивые ораторы, уходящие в побочные пути, и уведет Бог знает куда.

Умственная, мыслительная дисциплина есть способность целесообразно-предметно ассоциировать.

Например, *алфавитная* ассоциация (*не а* – Аарон – абакум – або, но *а – б – в – г – д*), *нотная* ассоциация (*не ц* – ч – ш – щ, но *ц – д – е – ф – г – а – х*), *поэтическая* ассоциация – по размеру – рифме, но не по содержанию – ритму

(Он говорил, я прослезился.  
Стал утешать меня старик...36  
– и вдруг из Онегина :  
Морозной пылью серебрился  
Его бобровый воротник).

Или еще: «Вл. Соловьева. Оправдание добра *и зла* ». И т. д.

*Посему* : всякая ассоциация имеет известное содержание; но не всякая ассоциация предметна; ассоциация, предметная в математическом ряду, может оказаться не-предметной в юридическом ряду.

*Проверка предметности* совершается через *сравнение* :

наличного, проверяемого содержания с содержанием *рецентного* опыта, вновь мобилизованного восприятия;

индуктивное исключение *всех возможных* инородных ингредиентов – поочередно и по группам;

*неутомимость* в препарировании чистого восприятия, чистого опыта (не Авенариус);

фиксирующее *отграничение* – от *сходных предметов* : от *сходно-именных* (конституция – всяк[ое] госуд[арственное] устрой[ство], конституция – парлам[ентский] режим; право *ест[ественное]* – *положит[ельное]* ); от *сходно-содержательных* (упрямство – неразумная настойчивость, упорство – необъясненное, непонятное настаивание); от *сходно-переживаемых* (*разные* состояния – любовь – к искусству, к кушанью, к родителям, к жене, к домашним животным);

работа над *дифференциацией* предмета;

необходимость *социального* ориентирования в *предметной* науке: *моральная связь* ученых гарантируется *единством предмета, единством целевого задания* (знать истину); одинаковостью орудия: *душевных функций и слова* ; *единством практически творимого* : сверх-национальной и сверх-поколений живущей духовной культуры.

*Вероятно, видели и до меня мой предмет*, видят одновременно со мною, будут видеть и после меня.

*Абсолютно одинокое* изучение – есть изучение *себя* , т. е. своих единичных, в данный момент наличных душевных состояний.

*Самонаблюдение, не интроспекция, автобиография* – не дескриптивный анализ предмета (но и здесь предел: *опосредствованно* – на пути нормальной или патологической конверсии – можно на пути конструктивного вчувствования знать о другом то, чего он сам о себе не знает).

*Специально для философа* : исследуя последние по достоинству и существенности содержания – *истину, добро, красоту*, – он должен освободиться

- 1) от привычки к малому подходу,
- 2) от привычки к малому содержанию.

*Малый подход: все мотивы* – кроме одного: влечение знать то, что есть на самом деле *только* потому, что это «заданное к познанию, предметное» *само по себе так необычайно прекрасно* (все остальные мотивы *искажают и комкают* познание, даже благороднейший из них: скорее «приложить» познание к «жизни»); *все резервации* – отъединение *своего* жизненного центра, своего интереса, своей *корысти* – от философствования.

Философствование не может двигаться предметно, если оно *проистекает* из трезвого житейского или карьерного расчета, ибо тогда его *начало* , и его *конец (явно)* , и его содержание (более или менее *тайно* ) будут определяться главным стимулом и житейскою судьбою данного индивидуума (непредметности).

Философия не есть прогулка по периферии души; или игра умственной силы, в избытке оставшейся от житейских дел; или приятное заполнение досуга, оставшегося от биржевой игры (на повышение соответствующего благополучия).

Все, кто исследовали предметно, были *одержимы* предметом в эту меру.

Предметная продуктивность проистекает всегда из *одержимости предметом* . Это своего рода *завладение* ; или населенность, или насыщенность души, сознательно, но осторожно, методически, но искусно, педагогически и творчески эксплуатируемая *в познании* .

Душа как бы пьяна предметным содержанием; но это не пьянство, туманящее и развязывающее; это обремененность *опытным богатством* ; облегчение наступает только на пути осмысливающего прояснения. Здесь невозможны резервации – ибо они суть сознательно организованная *полу-предметность* . Резервации – *поверхностного отведывания* – путь к симуляции *большей* предметности, чем на самом деле. Резервации – *условного допущения* – тогда что-то другое сохраняет значение *безусловной ценности* . Резервирующий человек живет

верхоглядом, а говорит как ясновидящий; он или не любит предмет – и предпочитает ему что-то другое (отсроченный уход или отсроченное предательство), или боится предмета – и испытывает самое унижительное (страх) по отношению к самому прекрасному, что есть на свете, или же он относится к предмету как к временно выгодной биржевой бумаге (можно быть уверенным, что скоро он объявит ее к продаже).

Нет. Предметная жизнь как болото; она увлекает душу. Но только не *зубит* ее. А облагораживает. Быть *одержимым без резерваций предметно* испытанным добром, истиною и красотой, и *в этой целостной одержимости полагать все главное в жизни* – значит создать в душе гарантированный по силе источник духовной чистоты.

Философия *требует*, чтобы *воля* была нравственно чиста (от *падения* в жизни никто из нас, простых людей, не обеспечен). Но философский *гений*, конечно, обеспечен, ибо *сущность его духа* в том, что *предмет адекватно им поят* и что *обратно каждое движение его духа – предметно*.

Жизнь гения есть непрерывное присутствие предмета и, если угодно, есть жизнь самого предмета в облике индивидуальной души. Отсюда отношение других людей к нему: *как к предмету* или *его модификации*. Отсюда его спокойное и уверенное, но не гордое и не тщеславное самочувствие, ибо его *само-чувствие* есть *предмето-чувствие* и самонаблюдение его есть всегда предметная интроспекция. Мелодия и ритм предмета есть мелодия и ритм его личной жизни; и, следовательно, *личная по форме* жизнь его – *сверхлична* по содержанию. Вот почему Иисус и Сократ не были способны к злему делу; а не-гений, но чрезвычайно даровитый Руссо носит в душе смутные и больные влечения<sup>37</sup>. Вот откуда ощущение *божественности* гения и превращение у гениальных мыслителей *доказательства* в *интуитивное показание*.

Итак: *в конечном счете всякое доказательство есть интуитивное обнаружение свойств предмета* и имеет природу *не дедуктивную*, но *индуктивную*; хотя далеко не всегда *индукция количества* есть прототип доказательства в философии.

*Доказать в философии* значит *индуктивно создать адекватную интуицию предметного качества*. Все остальное доказывание – вторично, несамостоятельно, подсобно.

I. Два вида доказательства: индукция, дедукция.

а) *Индукция*: наблюдение ряда единичных случаев; фиксация воспринятого сходного; сходное содержание мыслится как единое, общее, присущее всем; разворачивается во всеобщее суждение.

В основании *индукции* лежит многократная интуиция качества содержания; поскольку *индукция* предметна – она есть *организованная интуиция содержания*; правила индукции суть правила, как организовать адекватность этой интуиции; проверка индукции есть интуитивная ревизия.

*Этапы интуиции в индукции*: этап *интуиции воспринятого содержания* (опосредственного или непосредственного); интуиция *фиксированного сходного и сравнения*; интуиция *овсеобщенного* содержания и сравнения его с фиксированным сходным; интуиция *развернутого тезиса* и сравнение с овсеобщенным содержанием.

Каузальное или формально-логическое, каузально-внешнее или каузально-внутреннее использование интуиции ничего не меняет в существе индукции.

Эксперимент, изолирующий одну сторону для ее интуитивного восприятия или *две* для выяснения их связи, есть организованная помощь для *опредмечивания* качественного наблюдения.

*Индукция* есть *организация качественной интуиции*.

б) *Дедукция*: мышление всеобщего; фиксация *его* содержания; наблюдение единичного; фиксация *его* содержания; сравнение содержания; констатирование отношения: род и вид;

наличность всеобщего в единичном и перенесение его свойств в единичное; проверка: констатирование, что эти всеобщие свойства, *недосмотренные* предметно, *действительно налицо*; в основании дедукции лежит многократная интуиция содержания и его качества.

*Этапы интуиции в дедукции*: интуиция *всеобщего* содержания; интуиция *единичного* содержания; интуиция присутствия первого во втором; интуиция присутствия во втором недосмотренных качеств первого.

Поскольку дедукция предметна – она есть организованная интуиция содержаний.

Правила дедукции есть правила организации адекватности в интуиции содержаний или организации экономии – интуитивного видения.

*Индукция* начинает с вглядывания в единичное содержание.

*Дедукция* начинает с вглядывания в общее содержание.

Но *предметны* ли эти содержания, решает

а) *интенция* познания, т. е. воля к разумению предмета, а не чего-либо иного, и разумение в активности,

б) *интуиция* – т. е. *внимательное восприятие содержания*.

Индукция и дедукция *условны* как формально-техническая операции (экономящие нередко осуществление интуиции) и в таком виде выливаются в *силлогистику*.

Силлогизм как последовательная интуиция смыслов, как в содержании своем сочиненных, подчиненных или соподчиненных.

Итак, теория доказательства есть, строго говоря, *теория предметной интуиции*.

*Критерий истины*.

Эта проблема есть проблема, прежде всего, *критерия истинного познания*.

Ищущий первого должен искать последнего (феноменологический путь!).

И во *введении* в философию я чувствую себя свободным от обязанности дать большее.

## Лекция 4, часы 9, 10 Четыре сферы. Учение о внешней вещи

*Мы видели прошлый раз*:

что философия есть не практика, а теория;

что теория есть истинный итог познавательной практики;

что философия есть познание об истинных свойствах предмета (конечно, не *всякого* предмета);

что философия есть *научное* знание, стремящееся к максимуму доказуемости и показуемости;

и что доказать в философии значит провести суждение через весь ряд обосновывающих его суждений к внутреннему созерцанию самого предмета и показать наличность в его сущности данных свойств;

наконец, что философия как наука должна иметь свой особый предмет и метод.

*Теперь условимся*: философское исследование предмета через интенсивное и самоотверженное погружение души в его внутреннее переживание есть *феноменологическое исследование* (сущность предмета познается по его явлению)<sup>38</sup>.

Здесь всегда открывается, как обстоит в предмете – *предметное обстояние* (что в нем объективно есть)<sup>39</sup>.

1) Мне была бы дорога уверенность, что Вы не будете сетовать на меня за те известные трудности, которые нам предстоит преодолеть<sup>40</sup>.

«Вести» – значит объяснить; объяснить дать понять; понять добиться полной ясности и, следовательно, возможности сказать себе некое «да» и «нет» по первым и ориентирующим философским вопросам.

В борьбе за ясность нельзя отдаваться упрощению, облегчению и другим приемам дешевой популяризации. Я не могу оставить себе сознание того, что я скрыл от Вас объективное обстояние во всей его сложности и Вас за то снабдить обманчивой уверенностью, что Вы что-то поняли. Больше всего понимает тот, кто меньше всего понимает<sup>41</sup>.

2) В дальнейшем мы пойдем так: философия имеет перед собою *четыре основных плана*; в этих планах она отыскивает свой предмет; предмет ее есть безусловное; она ищет безусловного в этих четырех планах<sup>42</sup>. В этом искании – то утверждающем, то отрицающем – слагается вся история философии во всех ее основных и типических подразделениях.

Нам надо понять эти четыре плана; убедиться в том, что философия есть искание безусловного; и затем устремить свое внимание на различные возможности – *отыскать для философии ее предмет из этих четырех планов*.

3) Эти четыре плана суть:

а) вещь вне нас (вот *эти* вещи),

б) душевное психическое в нас,

с) объективное обстояние<sup>43</sup> (в разных сферах); для философии, прежде всего знание о предмете,

и притом:

с1) самое знаемое содержание,

с2) истинность знания о нем<sup>44</sup>.

Мы с самого начала взяли за самую сердцевину, за самую трудную часть этого деления. И углубились в него. Теперь попытаемся развернуть все систематически.

4) *Учение о внешней вещи*.

Открыв глаза, мы видим много *вещей*. «Я» – т. е. моя особа (тело + душа) – чувствует себя *среди них не совпадающей с ними, стоящей в известной связи и в известной независимости*.

Наше тело есть вещь среди вещей. Оно может сталкиваться с ними, падать, иметь тяжесть, вес. Оно движется с места на место. Оно может быть *ближе* и *дальше*, высоко и низко, занимать много пространства и мало пространства. Тело есть вещь среди вещей. Но эта вещь есть преимущественно перед всеми другими вещами – *моя* вещь. Это как бы *центральная* вещь для каждого из нас. Это *особенно* наша вещь. Наше вещественное орудие. Все вещи уходят и приходят. Тело всегда при мне. Я могу его не чувствовать, забыть о нем. Моя *мечта* освобождает меня от него вовсе. Но *реально* тело есть неизменный *modus vivendi*<sup>45</sup> *меня* как обращенного к другим вещам. Тело настолько тесно *мое*, что многие считают его *частью* себя. У многих оно, может быть, есть даже *лучшая* часть. Во всяком случае, через тело я подвержен судьбе вещей. Гибель этой вещи, ее дезорганизация и распадение, заставляет «*меня*» не проявляться или проявляться *не так*. Это называется смертью и болезнью.

С тех пор как я помню себя – тело мое менялось, но неизменно было при мне, доставляя мне то приятное, то неприятное, но *всегда вводя меня, якобы вещь, в среду вещей*. Только через тело мое другие вещи суть вещи для меня. Зрением знаю я о других вещах; гибель глаза лишает меня этого знания. Также слух, и осязание, и обоняние, и вкус перестают быть для меня источником знания, как только гибнут соответственно телесные части или их способности.

*Все, что мы знаем о вещах, мы знаем через то, что члены тела нашего совершают свои отправления, или функционируют*.

Осязание говорит нам, что шар гладок и кругл; мускульное чувство – что он тяжел;



зрение, что он желт; обоняние и вкус – что это апельсин. *Все знание наше о вещах есть знание чувственное .*

Вещей много; они суть сразу во множестве. Как это возможно? Это возможно потому, что бытие одной не исключает бытие другой. Они суть вместе. И притом одна *возле* другой.

Про вещь всегда можно сказать «*вот она*» и показать на нее телом своим. Но это «*вот*», где вещь, не одно. Их много сразу. Очень много. Без конца.

Одна в одном «здесь», другая в другом «здесь» – там, и там, и там. И притом *вместе*, но *не в совпадении*. Вещи суть так, что где одна, там нет другой; другая может быть там же, только если первая перейдет в другое «там». Ибо ни одна вещь не прикована к своему месту с окончательной силой.

Наоборот, *все вещи непрестанно движутся* 46. Неподвижность вещи есть относительная. После Коперника и Галилея нас не обольстит неподвижность горы; и *окончательное спокойствие мертвого* тела – означает его внутреннее превращение в объект бактериологии и зоологии. Мир вещей есть мир больших и малых вихрей, законы коих далеко еще не изучены 47.

Переживите сейчас же на месте, что этот дом и Вы сами несетесь с быстротою пушечного ядра вокруг Земли и еще куда-то в Солнечной системе; что ни один атом Вашего тела не останется прежним через 10 лет жизни; что тезис Кратила 48 не парадокс и не игра словами, а истинное обстояние 49.

Итак, вещам свойственно быть друг *вне* друга, друг *возле* друга. *Вещь вещи есть пространственное инобытие*: это *порядок сосуществования* вещей.

Вещам свойственно далее быть друг *вслед* за другом, *раньше* и *позже*, сначала и потом. Вещь есть нечто сравнительно устойчивое, постоянно состоящее в потоке изменения – это *порядок последовательности* вещей.

Вещь существует в пространстве и во времени. Она имеет свою судьбу и в том и в другом. Она бывает больше и меньше в пространстве; она подлежит закону тяготения; она падает и летит; она имеет три измерения: высоту, длину и ширину. Она подвержена всем законам химии, физики, динамики, механики. Она имеет свое начало и свой конец. Она возникает и расплывается – разлагается. Она намокает и сгорает. Она имеет возраст. Она может быть молода и стара. Она имеет, наконец, *внешний вид, границу и цвет*.

Вещь всегда конечна: границы в пространстве входят в самую сущность. Она предельна, ограничена и отделена от других вещей. Это деление может быть *легко* заметно и *не* заметно. Но оно всегда налицо. Эта ограниченность, вместе с характером внутреннего состава, с цветом, весом, плотностью, возрастом и т. д., делает из каждой вещи нечто *особое*. Эта способность имеет характер количественный и качественный.

Как бы сложна ни была вещь, какое бы множество она в себе ни уместала, она всегда есть единство внутреннее и внешнее.

Вещь есть «раз» – единое, единица. Ее можно *сосчитать*, ввести в число, рассмотреть количественно. Считать можно вещи независимо от их сходства и несходства: быть *вещью* значит подлежать счету. Но вещи при всем том свойственно быть *индивидуальной* и *своеобразной*.

Если даже отвлечься от всех остальных определений и качеств вещи (оттенка в цвете, в знаке, в химическом составе и т. д.), *достаточно двух координат пространства и времени, чтобы понять абсолютную неповторяемость в мире вещей*.

«Здесь» – единственно в своем роде (где еще Земля, Москва, эта аудитория, эта кафедра, этот стакан, эта вода, эта соринка?). «Теперь» – единственно в своем роде (когда еще будет этот миг 1913 г. 50 16 октября 2 3/4 час).

Человек и без философии смутно чувствует этот неумолимый закон *отгорания вещи и ее единственности* – и спасается в миф о коловращении времен и всеобщем возвращении<sup>51</sup>.

Идея о повторении всего реального есть мечта, служащая для отдыха и минутного успокоения, необходимого потрясенному и беспомощному человеку. Ибо достаточно феноменологически посмотреть на дело, чтобы убедиться, что закон этот царит в вещах.

Все вещи, в каждый миг – едины, единичны и единственны в своем роде. Ни одна никогда не повторится. Все они индивидуальны и своеобразны; но это не мешает им находиться в постоянном касании и взаимодействии<sup>52</sup>. Вещь, ни до какой другой вещи не касающаяся, есть фикция, измышление – фантазия или доктрина. Ибо прикосновение, опосредствованное воздухом, есть прикосновение миллионов частиц – т. е. *вещей* – друг к другу.

*Вещи стоят в сплошном вещественном взаимодействии друг с другом* : свет, касающийся моего глаза, есть прикосновение вещественное; также невозможна без него передача звука и т. д.

Естественные науки суть науки, исследующие качество вещей, количество вещей и их вещественные взаимодействия. «Закон природы» телесной есть правило, выражающее повторяемые или устойчивые взаимодействия вещей.

Вещь *трогает* вещь – вот отвлеченнейший тип этого взаимодействия. Вещь трогает вещь в пространстве и во времени.

Таковы свойства вещи. Вещь вещи есть *пространственно-временное инобытие* . Это инобытие исследуется нашей познающей душой, в него переносятся нами многие *наши* внутренние свойства и черты. Но это остается своеобразной художественной или научно-гипотетической интроспекцией *душевного в вещественное* . Не более.

*Вещь есть самостоятельный фрагмент материи* – вот сумма всего добытого.

5) Ясно, что целый ряд определений, свойственных вещи, несвойственен душе. Хотя есть и ряд определений, которые им общи. Внимательный анализ до следующего раза.

*Однако основное теперь же :*

душа не телесна, не материальна;

душа не пространственна;

она не имеет внешнего вида;

она не движется.

Зато она временна и подлежит всем законам времени.

Вот это-то обстоятельство, что *вещь и пространственна и временна, а душа не пространственна, но временна*, тогда как (добавлю сразу) объективное обстоятельство *не пространственно и не временно* , – надлежит усвоить и продумать как основу всего дальнейшего и как основу философского понимания мира<sup>53</sup>.

## [Лекция 5], [часы] 11, 12, 13, 14 Споры о вещи. Материализм

### Споры о вещи

Споры о вещи велись искони. Вещь есть спорный предмет между *материалистами* и *идеалистами* (подобно тому как *душа* – главный спорный предмет между материалистами и спиритуалистами).

*Реальна ли вещь? Только ли вещь реальна?*

*Материалисты* : только вещь и реальна.

*Аматериалисты* : вещь совсем не реальна (открыто или прикровенно).

*Решение: вещь реальна; но не только она .*

Предметное обстояние давило на спорщиков и заставляло их постепенно *уступать* . Уступка навязывалась от предмета и не принималась открыто субъективистом: люди начинали фиксировать в вещи невещественное, стремясь свести *самостоятельный от вещи инокатегориальный предмет* к невещественному в вещи (материалисты) – *совлечение* ; или же стремились, говоря о вещи, разуместь это невещественное, сводя к ней всю вещь и включая невещественное в сферу идеального (идеалисты) – *возведение* .

Отсюда возникла в истории философии *феноменологическая утрата вещи как категориального специфического предмета sui generis* 54.

Решить спор невозможно без самостоятельного вновь обретения этого предмета в его основных свойствах. С этого мы и начали.

Споры решаются настойчивым требованием ответа на вопрос о категориях: *вещь есть множественный, пространственно-протяженный, временно-длющийся, непрерывно – в движении меняющийся, чрез телесное касание к человеческому телу познаваемый, материальный кусок* (физика – динамика – химия)55.

*Ответ должен быть налицо: да или нет* .

*Наличность других категорий* должна немедленно породить признание наличности *иного предмета с иным названием* .

«*Можно построить* », например:

материальное, но не пространственное;

материальное, но не протяженное;

пространственное, но не временное;

длющееся и материальное, но не протяженное;

движущееся и материальное, но не множественное и т. д.56

*Неисчерпанность метафизических возможностей* и возможность их систематической дедукции.

*Итак: споры о вещи касаются :*

а) *ее бытия*: реальна ли вещь? только ли вещь реальна? каков способ ее бытия?

б) *ее познания*: познаваема ли вещь? только ли вещь познаваема? каков способ ее познания?

В этих спорах история создала множество *суррогатов вещи* , выдаваемых за вещь или принимаемых за вещь (*сознательно* , как у Канта, или *бессознательно* , как у Гегеля и неокантианцев; в результате глубоких интенций и с возмещенным метафизической зречностью, как у Гегеля57, или в результате простых феноменологических ошибок, как у других).

*Иррациональный источник ошибок* : человек слишком часто аффективно несвободен в вопросе о *вещи* , ибо *все вещи и самая проблема вещи* есть для него модификация или выражение основного: *я есмь и вещь; какова судьба меня-вещи; каково отношение меня-вещи к другим людям-вещам* ; участие всех травм; *интroversия* и *экстрaversия* .

## Спор о бытии вещи

**1) Реальна только вещь** – материализм в его чистой форме . Всякий предмет есть вещь; *не-вещь* есть иллюзия сознания (уже дуализм).

*Материалист* не тот, кто признает, что кроме духа есть еще и вещь (определение Беркли).

*Материалист* признает реальность только *вещи* (tantum-modo entia materialia58 – Вольф).

*Материализм онтологический монизм.*

*Монизм* 59: признание *и материи и духа* дает *дуализм* (например, Авенариус не

материалист, а дуалист, см. «Der menschliche Weltbegriff»60).

Материализм исчерпывается, если угодно, классической формулой *Тертуллиана* : nihil enim, si non corpus omne, quod est, corpus est sui generis<sup>61</sup>.

Учение о *примате* материи над *не-материей* дает *дуализм* , – будь-то примат *познавательно-методологический* (т. е. объясняй не-материю через материю – Кюльпе, Авенариус, Рише, Рибо и др.),

или примат *ценностный* (например: материя божественна и абсолютна, не-материя относительна – гилозоизм Фалеса и Анаксимена),

или примат *генетический* (диалектические материалисты, Геккель) (все возникло из материи, NB! но не все материя),

или примат *онтологический* (существенно реальна материя, дух реален, но не существенен).<sup>62</sup>

*Примат* известного рода *приспособление*; примат возможен только при наличии уступающего «другого», вторичного; посему всякое учение о примате – *дуалистично* .

*Итак* : предметная критика дуализма состоит в *обнаружении предмета с иными категориями* . Если есть предмет, реальный *не* в свойствах пространственности-материальности и потому непознаваемый в этих категориях, то материализм падает. Необходимо только добиваться точного и окончательного ответа. Недобившийся, уставший на полпути будет иметь перед собою призрак воинствующего материализма.

Критика затрудняется наличием *скрытых* форм монизма.

Например,

а) учение не утверждает, что *все* вещественно, но только что «*все движется* » (все механично), (механика = наука о движении),

все движется = все в пространстве,

все в пространстве = все протяженно,

все протяженно = все материально;

б) «*все соприкасается* » (аналогично);

с) «*все ограничено линией и плоскостью* »;

д) «*все находится где-нибудь* »;

е) «*все состоит из атомов* », «*распыляется*», «*все подлжит закону тяготения*».

Все это сравнительно более легкие случаи, характерные и для *истории доктрин* , и для нашего повседневного представления (мышление и воображение *внутреннего* во *внешних* свойствах) (Бергсон).

Более затруднительны другие случаи.

Когда на вопрос: «*реальна ли не-вещь?* » *отвечается*: «*все, что не есть сама вещь, есть ее состояние* , или ее *функция* , или ее *способ действия*, или ее *продукт* » .

а) *Все, что не есть сама вещь, есть ее состояние или свойство* .

Что есть *состояние вещи* ?

I) Вещь, *сохраняя свой способ бытия* (и свои категории), *меняется в своем содержании* (меняющееся ее состояние); то или иное содержательно-определяющее бытие вещи *как вещи* есть *не-вещь* (душа, понятие), т. е. не-вещь есть вещь; не-вещи нет; реальна только вещь.

«Состояние» вещи сохраняет ее способ бытия: это движение материального в пространстве; это чистая форма материализма: необходимо опровержение, утверждающее, что *душа* и *понятие* *не* движутся в пространстве.

II) Вещь способна к *невещественному состоянию*, т. е., *меняясь в своем содержании*, вещь может изменить и способ вещественного бытия; *при этом* она *или* по-прежнему называется

вещью *без основания* : вещь, начавшая отчасти невещественное существование, именно постольку *не* есть уже вещь, она утвердилась постольку в новых категориях и, следовательно, *дуализм* налицо (скрытый, quaternioб3); *или* же она *и* называется иначе, с *основанием* : новое название обозначает и новый объект.

Пусть новое состояние «вторично», познается через связь с вещью, возникло из вещи – оно *предметно налицо* , в *своих* категориях, в своем способе быть

(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

64).

*Вывод* : не все суть вещь; «невещь» реальна; материализм падает.

*И еще в довершение встанет вопрос* : не есть ли вещь – состояние неведи (духа, понятия)? – т. е. как раз наоборот.

История философии показывает, что прорыв к *дуализму* всегда чреват возможностью перенесения *примата* .

Ибо примат среди разно-категориальных объектов всегда определяется преобладанием *акта* сознания, соответствующего данной объективной сфере и к ней приводящего: вещь можно рассматривать как состояние духа или понятия (с тем же основанием и с теми же затруднениями), как и дух, понятие – в качестве состояний вещи.

*Важно* : самый термин «состояния» имеет значение только при *вариации содержания* и *устойчивости способа быть* . Если нет «стояния», то нельзя говорить и о *со-стоянии* .

Состояние чего-то: что-то остается, главное, – а второстепенное меняется.

Отсюда попытки тождества (Николай Кузанский, Шеллинг, Гегель): сущность вещь-душевных трансформаций и метаморфоз – *ни* вещественна, *ни* душевна, но *нейтральное тождество, индифференция, чреватая дифференциациями*.

б) *Все, что не есть сама вещь, есть ее функция.*

Что есть «функция вещи»?

Термин функции – опаснейший; ибо имеет, по крайней мере, два значения.

I) *Математически*: функция – корреляция переменных; две переменные, стоящие в корреляции:  $y = f(x)$ ; *вне* причинной связи.

*Тогда: все функции вещи* все, что не сама вещь, есть «*другое, от нее зависящее* », «*реальный иносуций коррелят* ».

Этим еще *не* решен вопрос о *категориальной* природе инобытия.

Так, Авенариус и сторонники психо-физиологического параллелизма – тяготея к *дуализму* – признают функциональную зависимость (*вместо* причинной) у разно-категориальных рядов *психических* и *физиологических*.

*Посему: материализм* получится только тогда, если функциональная связь будет признаваться именно между пространственно-материальными коррелятами; не «душа есть функция тела», а «состояние нервно-мозговой ткани меняется при каждом изменении в крови, мускулах, костях, железах и т. д.». Ибо душа нервно-мозговой ткани. Но тогда проще говорить о *причинной* связи : самый выход к *функциональному параллелизму* вызван явной *разнородностью действия телесного* и *последствия душевного* и обратно – действия душевного и последствия телесного, когда люди поняли, что причина (*antecedens reale*) и *последствие* (*consequens reale*) (Мальбранш и Спиноза) – связаны *сходно-категориальностью бытия* .

Поэтому материалисты, просмотревшие разно-категориальность души и тела, – говорят о *причинной* связи между ними и остаются при *динамическом* понимании *функции*.

II) *Динамически* : функция *действие, status activus*.

Тогда : все, что не вещь, есть *действие вещи* :

или а) *реальное* состояние (самое *движение атомов* ). Материализм налицо; возражение: психическое по способу бытия не протяженно, не пространственно, не материально, не движется (*Бюхнер* : душа совокупность движений мозгового вещества),

или б) результат движения атомов; продукт. Тогда встает вопрос о категориях этого продукта:

1) если этот продукт в категориях вещи, то материализм налицо; таков *Кабанис* : мозг выделяет мысль так, как печень желчь; таков *Фогт*: аналогично; *возражение* феноменологическое;

2) если этот продукт в иных категориях, то материализма нет, а есть только дуализм с приматом вещи (в том или ином значении),

[или] г) действие вещи в смысле *способ действия*. *Способ* есть или *реальное свойство объекта*, тогда критика движется по статье о свойстве и состоянии; или *фиксированное душою содержание*, мыслью: *отвлеченная схема*, воображением: *образ реального*; тогда дуализм признан: разоблачение.

Так материализм расплывается без остатка.

## [Лекция 6], часы 15, 16, 17, 18 Споры о вещи. Аматериализм

### 2) *Вещь совсем не реальна* .

Всякий предмет есть *не-вещь* ; вещь есть состояние духа.

*Аматериалист* не тот, кто признает, что кроме души, духа, понятия есть еще и вещь, *но* тот, кто признает, что вещественное, реальное *совсем не существует*.

*Аматериалист* может быть спиритуалистом (Беркли), идеалистом (Лейбниц), солипсистом, феноменалистом внутреннего опыта (Юм, Кант) и т. д.

*Аматериалист* (description negans) может быть монистом (например, в духе Гегеля) и плюралистом (например, в духе Гуссерля).

Аматериалист осуществляет последовательную *интroversию* , перенося весь центр тяжести на свои психические состояния и данные в них содержания.

Главная пружина аматериализма *непредметна* , но субъективно-лична: нежелание признать реальность своего тела, себя-тела; может быть, неспособность, бегство от бытия *себя как вещи*.

Аматериалист совершает приблизительно те же ошибки и натяжки, как и материалист, но в обратном направлении: *все* не-вещественно; то, что выдается за вещь, имеет только *видимость* вещи; на самом же деле сводимо к *невещественному* при вещи, по существу же есть *состояние духа* .

К этому более или менее примыкают все те, кто вырывают пропасть между *субъектом* и *объектом вообще*, между *сознанием* и *предметом вообще*.

*К чему же они сводят вещь? Можно было бы свести их –*

А) *К чистой иллюзии*.

Философия не знает теории, последовательно утверждающей этот тезис.

Сказать «вещь чистая иллюзия» – значит снять самую проблему вещи как проблему онтологическую, значит сказать, что не только вещи нет, или она непознаваема, *но* что даже те состояния души, которые заставляют нас говорить о вещи, не дают *никакого* знания *о бытии* .

Если вещь «иллюзия», то проблема ее есть проблема душевного катарсиса:

педагогического и психопатологического.

В этом роде звучит *индусское учение* о «Майе»<sup>65</sup>: но только не о вещах, а о всех явлениях мира. «Все доступное восприятию есть иллюзорная видимость; реально только непостижимое».

В таком виде это есть отрицание *опытного знания вообще*. Между тем знание не-опытное или сверх-опытное есть вообще нелепость: *contradictio in adjecto*<sup>66</sup>. Ибо *знание*, как *status animae*<sup>67</sup>, есть само *испытание* и слагается только через *испытания*, через *приобретение*, *культивирование* и *сортирование испытаний*.

В) Вторая возможность: «вещь как пространственно-временная материальность не реальна; на самом деле реально *иное*».

а) Это «*иное*» *не имманентно познающей душе*,

Г) это *иное* есть нечто вещь-образное, но не вещь; таковы *метафизические* учения о материи, например материя непространственна, материя непротяжна (Платон, Галилей), материя есть нематериальная стихия (Григорий Нисский, Скот Эриугена и др.).

*Возражение*: здесь говорится о предмете, в опыте *не* данном. На основании непредметных комбинаций можно высказать и другие теории – одинаково *не* основательные.

П) Это *иное* есть нечто *душе-образное*. Таково учение Лейбница о монадах<sup>68</sup>; мир состоит из непротяженных монад, духовных единств; материя не реальна; вещь есть иллюзия смутно и сбивчиво представляющей монады. Это классическая форма имматериализма.

*Возражение*: или Лейбниц должен отказаться от познания мира вещественного (т. е. естественных наук), или допустить что *иллюзорный* мир материи имеет *свой способ* бытия, *устойчивый и закономерный*, который образует особый категориально-специфический предмет познания.

Тогда *дуализм признан*.

НВ. Можно *не* познавать вещь – тогда она *не* будет особым предметом и о познании вещи можно не философствовать, *но*: это *не значит повернуть мир вещей в небытие*.

б) Это *иное* – что принимается сознанием за вещь (ошибочно) – *имманентно познающей душе*. Сюда принадлежат все «имманентные» теории познания, т. е. почти вся новая философия, идущая по путям Канта и его феноменологической ошибки.

Все имманентное душе есть или *состояние душевное*, или *содержание душевного состояния*,

вещь есть представление душевное,

вещь есть содержание представления,

компромисс: вещь представленная вещь.

Г) *Вещь есть представление*. Кант, Шопенгауэр, Гартман сюда *не* относятся, ибо они хотят сказать: содержание представления, но *Фихте Старший* именно таков: все есть состояние человеческого духа.

*Метаф* [изики: ] состояние человеческого духа есть его акт; все есть акт человеческого духа, его модус, его модифицированное состояние; вещь есть акт человеческого духа.

*Эмпир* [ики: ] *Корнелиус* – «вещь тождественна с закономерною связью наших восприятий» (Эйслер – Ding).

*Возражение*: разнокатегориальность; вещь протяженна – человеческий дух непротяжен; вещь материальна – человеческий дух нематериален.

(Примеры: я вошел в дом, огонь охватил его тело, тучи закрыли Луну, в колбе состоялась химическая реакция, я вытащил из воды утопающего, Микеланджело создал Давида, Наполеон умер на Св. Елене – всюду поставить вместо *вещи представление вещи reduction ad absurdum*<sup>69</sup>.)

*Вообще говоря*:

вещь не есть представление человека;

*не «мое» представление* : число их *не* совпадает с числом вещей; способ бытия их не совпадает со способом бытия вещей (представление *непространственно, нематериально, непротяженно, субъективно* ); связи моих представлений иные, чем связи вещей;

*не «наше» представление* , ибо *общих* представлений нет, а наличность отдельных сознаний имеет уже в своем основании вещественно-объективную разлученность людей;

вещь *не* есть *чье-нибудь* представление; ибо вещь есть и там и тогда, где и когда отсутствует *чье бы то ни было* представление;

вещь, вообще говоря, не есть акт души:

вещь не изменение в конце коснувшегося ее пальца,

и не нервное содрогание, бегущее к мозгу,

и не бессознательный коррелят ее,

и не восприятие, т. е. осознание этого коррелята,

и не чувство,

и не волевой разряд,

и не акт воображения,

и не акт мысли.

II) *Вещь есть содержание представления.*

Это значит: *то самое, что предносится субъекту как материальное, протяженное, пространственное и т. д.*

[Вещь] есть не инобытие для субъекта, есть «ингредиент» субъекта, ингредиент его опыта, не сам опыт, т. е. не самое испытание, но *испытание в испытании.*

Содержание – *например* : сознание в сознании, почувствованное в чувстве, воображенное в воображении.

*Здесь две возможности.*

а) *Субъект* мыслится как величина чисто душевная; тогда под «представлением» следует разуметь исключительно *внутренние* состояния человека; «содержание представления» будет иметь отношение только к *акту души* , но не к *акту тела*; интроверсия последовательна: *представленная вещь совершенно вытесняет и заменяет объективную эмпирическую вещь.*

*Тогда* вещи объективной вовсе нет, это иллюзия; есть содержание воображения, внутреннего созерцания – *воображенность* , ошибочно принимаемая нами за вещь; или: содержание мышления – *помысленность* , ошибочно принимаемая за вещь.

Рассмотрим отдельно две замены:

1. Вещи нет; есть лишь воображенность.

2. Вещи нет; есть лишь помысленность.

б) *Субъект* мыслится как величина душевно-телесная<sup>70</sup>, тогда под «представлением» следует разуметь не только внутренние состояния человека, но и внутренние, обусловленные телесными, и сами телесные состояния;

«содержание представления» будет иметь отношение и к *акту тела* ;

*интроверсия не доводится до конца: тело* принято, представленная вещь не вытесняет объективную эмпирическую вещь, но *познавательное* ее заменяет (Кант).

*Тогда* :

вещь объективная есть, но она непознаваема;

познаваемо лишь *содержание ощущения* – ощущение, ошибочно принимаемая нами за самую вещь;

самая вещь остается *за* ощущением, в недоступном виде, в неизвестных свойствах;

и то, о чем мы можем говорить как о вещи, есть *ощущенная вещь, не более* (и



соответственно, воображенная по ощущениям и помышленная по ощущениям, по данным, поставленным ими).

**1. Вещи нет; есть лишь воображенность.**

Воображенное есть *образ*, предносящийся сознанию.

*Феноменологическое нахождение его (условно)*: повторение воспринятого при закрытых глазах (как бы воскрешая памятью забытые черты).

*Условно*: «повторение», «воспринятое», «глаза» etc.

*Тогда*: то, что мы называем внешней вещью, есть на самом деле *вещеподобный образ*, принесенный нам воображением.

Верно ли это? И как это понять? Всюду ли можно поставить «*веще-подобный образ*» там, где доселе говорилось о «вещи»?

*Ответ гласит*: такая замена недопустима *нигде*, ибо обе стороны всегда а) *очень часто различны по содержанию* 71, б) *разно-категориальны* и потому *практически* незаместимы друг другом.

а) **Различие по содержанию.**

*И прежде всего* – это учение должно отгородиться от *галлюцинирующего познания*.

*Галлюцинация* – мнимое знание, ошибочное принятие воображенного образа за объективную вещь, вследствие того что органы чувств, возбужденные из центра, «показали» не реальную комбинацию мнимых восприятий. Часто в основе их лежит *иллюзия*, т. е. центрально возбужденное *искажение реальных чувственных впечатлений*.

Научное значение отличия «галлюцинации» от *не галлюцинации* очень велико: галлюцинации и иллюзии могут создать целые неверные теории, т. е. *учения о вещах*, как они *на самом деле не суть*; на *иллюзиях* основано древнее Птолемея учение о движении планет и неподвижности Земли, фата-моргана<sup>72</sup>; на *галлюцинациях* основаны учения спиритов и антропософов.

*Важно*: научно необходимо различать, *какова вещь на самом деле* и какую она нам *кажется*, видится, чудится, мстится (например: религиозное напряжение успокоило бесноватую истеричку, народ провозгласил чудо Божие, церковь признала чудом дьявольским).

Вся сущность научного и философского знания в этом термине: *на самом деле*. Утрата его есть утрата *онтологической предметной подлинности утверждаемого в науке*, т. е. утрата науки.

Проверка достигается через сравнение: *вещи и образа*. Что с чем сравнит *имманентный философ*? *Образ с образом* – два представленных содержания – они могут совпадать при *не совпадении* черт образа с вещью.

*Примеры*:

Феноменологический анализ вещественного содержания.

Феноменология картины, феноменология музыкального произведения, свидетельские показания на суде – *адекватность вещи* (дательный падеж) как основное задание, а эта адекватность вещи (дательный падеж) не то же самое, что адекватность образа образу. Исследователь обязан помнить о необходимости *смотреть на вещь*, а не *воображать о ней*.

Отсюда: *масса ложного и вздорного* в писаниях об искусстве и свидетельских показаниях.

*Феноменология вещи требует особой культуры души*: первое правило – *образ не вещь*. Там, где мы бьемся...<sup>73</sup>

Срв. то же в общении людей (например, какое у него выражение лица? мнительный или ипохондрик увидит *центрально возбужденный образ*).

*Смотрящий на вещь уже имеет образ ее, уже не совпадающий с нею по содержанию.*

Опыт с глазом, на который давит палец, аналогично с быстро и повторно зажимаемым ухом, аналогично с шариком между двумя перекинутыми пальцами.

Наблюдение над движением предметов: образ «несущихся вещей» в *окне вагона*; образ леса, «периферия которого кружится в обратном направлении, а центр стоит»; образ «поехавшей назад платформы»; образ «моста, едущего вверх по ледоходной реке»; образ «поезда и автомобиля, мчащегося мимо нас быстрее, а *до и после* тише».

*Перспективные обманы*: образ «узенького шоссе, в котором не поместится быстро несущийся автомобиль»; образ «народ, что муравейник»; образ «ежеминутно меняющейся панорамы гор»; образ луны в сознании тянущегося к луне ребенка.

*Точно так же*: вещь может упасть с высоты, образ ее может фиксироваться неупавшим; образ может переживаться падающим, вещь остается неподвижной (воображаю себя упавшим из шестого этажа); сказки и мифы полны образами летающих людей, драконов.

*Вообще говоря*, в элементах образа живет искусство. Искусство комбинирует атомы образов и комплексы образов до известной степени *самозаконно*. Искусство изображает то, что *можно предвидеть себе существующим*, хотя бы на самом деле этого не могло быть (независимо от реальной возможности). Оно изображает это *представимое (во-образимое)* (укладывающееся в образах) именно потому, что оно *не уложилось в вещах; вообразимое как реальное* – так что *образы изображенные и образы реальных вещей* становятся перемешавшимися и неразличимыми, равно-реальными, равно-заражающими душу (отсюда: ученый историк осуждает исторические романы и осторожно пользуется показаниями очевидцев о виденных событиях; отсюда: протесты военных против батальных картин).

*Вообразимое как реальное* – и именно так *необходимое* (художественное *so-sein-müssen, nicht-anders-sein-können*<sup>74</sup>), такова художественная убедительность пейзажей и скульптур.

*Художественная закономерность изображаемой вещи не совпадает с естественной закономерностью реальной вещи* (например, все художественно убедительные рассказы о привидениях, «Портрет» Гоголя; внезапное раскрытие перспективы на Карпаты в «Страшной мести» Гоголя; Днепр без меры в ширину, без конца в длину; картины с кентаврами, морскими чудовищами, крылатыми людьми, гермафродитами, святыми с звериными головами, образ неопалимой купины и т. д.).

*Словом: эстетические образы вещей не копии вещей; образ вещи* может служить человеку для *духовного* преодоления и освобождения от гнета реальной вещи.

*Итак: содержательно вещь и ее образ не то же самое.*

**б) Категориально: вещь и ее образ различуют.**

1) *Все пространственное – протяженно* (т. е. сплошь протянуто своею тканью в известном промежутке, местно определимом), *но не все протяженное – пространственно*, так образы вещей во внутреннем опыте видятся протяженными, но не пространственными.

*Доказательство: об образах вещей нельзя сказать, где они* (например, под какой широтой и долготой; не в мозгу – докажется после, в учении о душе).

*Образы вещей могут не иметь трех измерений, а вещи всегда имеют три* (например, только два – без перспективы, живопись – систематически практикует сведение трех измерений к двум, скульптура воспроизводит в трех измерениях; первое, чему учится живописец, – изобразить образ вещи и потому *увидеть* образ вещи в двух измерениях и изобразить в них третье – учение о перспективе).

*Вещи всегда сразу во множестве – иначе не могут быть, образы вещей могут и не быть сразу во множестве – не подчинены закону пространственного бытия* (усилие внимания может изолировать и погасить все образы, кроме одного, даже при непосредственном видении – как бы туман покроем остальное – до звона в ушах и головокружения образы угаснут, вещи

останутся).

*Образы протяженны – но могут быть больше и меньше пространственных вещей, их вызвавших* (например, город с вершины горы, «от земли стоял столб бы до небушки» (былина).

*Образы вещей не участвуют в жизни вещей, ибо не выходят в пространство* (невозможность укрыться от дождя под «образом дома», невозможность привести паровоз в движение образом пара, невозможность вобрать в себя вместо образа вещи самую вещь).

*Только через посредство центральной вещи образ и вещь вступают в общение* (невозможно слепорожденному иметь зрительный образ вещи, только резец и кисть дают художнику возможность создать вещь согласно своему прекрасному образу).

*Вещи непрестанно движутся, слагаясь в целые системы и вихри движений; образ может предноситься и часто предносится неподвижно* (образ движущегося тела может зреться и изображаться неподвижно – например, картина поезда, мчащегося на всех парах: эффект неподвижной стремительности – стремительность передана атрибутами неподвижного тела; переход от стереоскопического, неподвижного образа к кинематографу; движение, изображенное в кинематографе, не повторяет реального движения: оно составлено из множества статических образов, на которые механически разъято живое движение, и быстрая последовательность этих дискретных мигающих «покоев» не равна живому движению; на феноменологически редуцированной статичности образа вещи покоится психологически убедительность парадокса Зенона о стреле<sup>75</sup>).

II) Вещь всегда материальна; образ всегда нематериален.

*(Иллюстрация: вещь имеет вес , ибо ее материально вещественный состав тянет ее к земле; образ вещи не тяготеет к земле и не имеет веса; отсюда своеобразное облегчение, даруемое художником себе , переходящему к безгрузным, легким, может быть, бесплотным образам и зрителю , которому он дает это освобождение через картину; отсюда же комизм симулированной тяжести воображаемой вещи – упражнения с мнимыми гириями, мнимого кряхтящего помогания клоуна и т. д.*

*Вещь имеет химический состав – химическое рассмотрение образа неосуществимо и никого серьезно не интересует, и когда в романе рассказывается о химике , то говорится, что он исследовал реальные вещи , а не образы вещей.*

*Вещь горит – образ вещи негорящей может смениться образом вещи горящей независимо от реального пожара и не возбуждая тревоги в пожарном депо.*

*Вещь распыляется – образ вещи меркнет в воображении или проясняется независимо от распыления. (NB! Отсюда при углублении феноменологического анализа: «образ вещи» не то же самое, что «воображаемая вещь», например последняя может «воображенно гореть» и «воображенно распыляться» – а «образ вещи» меркнет и забывается.)*

*Подобно этому :*

воображенное касание воображенных вещей,

воображенное смешение воображенных вещей,

воображенное испарение воображенных вещей,

воображенная гибель воображенных вещей,

воображенное возникновение воображенных вещей не то же самое, что *возникновение, гибель, испарение, смешение, касание* реальных вещей.

III) Наконец, *вещь познается, исследуется, измеряется, наличность ее проверяется* внешними чувствами и инструментами; к образу вещи это неприменимо.

*Образы зрятся* оком воображения; *исследуются* не инструментами, но актом феноменологического внимания; *закрепляются* не фотографией<sup>76</sup>, а психически руководимым описанием, начертанием, выбором линий, красок, плоскостей; может быть, так, что *вещь*

поддается исследованию, а образ ее не поддается (например, забытый образ сна или упущенное воображением в очертаниях дерева или платья «лицо»).

К сущности психоанализа прямо относится: интерес не к объективному составу вещи, а к содержанию субъективно «увиденного» образа. Отсюда название журнала «Imago»<sup>77</sup>. Пациент говорит врачу не [о] вещах, а об *imagines*<sup>78</sup>, имманентных *ego* сознанию.

Итак, нельзя сказать : каждый раз, как есть вещь, так есть и имманентный сознанию образ (например, при временной анестезии или атрофии органа); можно сказать: *каждая вещь им [еет] об [ъективный] образ-очертание*.

Нельзя сказать : каждый раз, как есть имманентный сознанию образ, есть соответствующая вещь (например, галлюцинация сумасшедшего – центрально вызванное раздражение органа).

Вещь может быть без образа.

Образ может быть без вещи.

Вещь и образ различны по содержанию.

Вещь и образ ее различны по способу бытия и по категориям.

г) *Вещь и образ практически незаменимы (образ не может заменить вещи, примеров было довольно* : нельзя влезать на воображаемую лестницу, нельзя заплатить воображаемыми деньгами, нельзя построить мост на воображаемых быках, *вульгарное сознание* говорит: из благодарности шубу не сошьешь).

Окончательно :

*вещь не имманентна сознанию,*

*вещь и ее воображаемый коррелят не одно и то же,*

*вещь не непознаваема,*

*ее объективные свойства требуют адекватных категорий .*

## 2. Вещи нет; есть лишь помысленность.

Помысленное есть *смысл* , предносящийся сознанию. Что есть смысл? Подробно в дальнейшем и самостоятельно. Теперь *кратко* .

Под *смыслом* я разумею *понятие* или *группу понятий* (их связь – тезис).

*Феноменологическое нахождение смысла (условно )*: фиксируется вниманием какое-нибудь содержание; *воле* задается задача *максимальной ясности и отчетливости* ; останавливается работа *воображающей фантазии* ; поскольку это не удастся, остается *резервация* : воображенность допущена лишь *условно-вспомогательно* и, по существу, в смысл не входит; когда итог обнаруживает черты *безобразности* и все-таки *отчетливости тождественности*, т. е. *неизменяемой одинаковости при повторениях*, – *то можно допустить, что перед нами смысл* , что мы вступили предметно в ряд чисто логического обстояния.

*Вещи нет; есть только смысл .*

То, что мы называем вещью, есть на самом деле *понятие*, имеющее признаки точь-в-точь такие, какие (кажется нам) свойства имеет (будто бы) вещь.

Верно ли это? Как это понять? Всюду ли можно подставить «*веще-соответствующее понятие*», где доселе говорилось о «*вещи*»?

**Ответ** : такая замена недопустима нигде ,

ибо обе стороны

а) *всегда разнокатегориальны,*

б) *всегда различны по содержанию,*

г) *всегда незаменимы практически.*

[а)] **Всегда разнокатегориальны** :

**Вещь** в пространстве и протяженна.

**Понятие** даже не протяженно, ибо безобразно.

**Вещь** материальна, физически и химически построена.

**Понятие** нематериально, построено по законам рода и вида.

**Вещь** меняется и движется, временной процесс.

**Понятие** не временно, не процессуально, не движется, не меняется.

NB. Пока довольно. Впоследствии я покажу обратно: что категории *понятия* так же неприменимы к *вещи*, как категории вещи – к понятию.

б) **Вещь и смысл всегда различны по содержанию.**

Это выясняется из трех соображений:

I) *Нельзя помыслить вещь; можно помыслить только ее содержание.*

*В самом деле*, смысл имманентен мысли: ею несом, в ней налицо, ее силами составляется; вещь не может стать имманентною мысли, как и вообще переживанию; помыслить вещь невозможно, так же как и потрогать, уронить, разбить, поджечь понятие; мышление есть душевная функция, она может вжиться в свой предмет, реально стать с ним *единством* – акт с содержанием, содержание с актом *псих[ическим]*; общение с вещью есть телесная функция; оно может вжить свой предмет в себя только через телесное усвоение – пища проглатывается, лекарство впрыскивается, втирается; *возникает реальное единство* тела с вещью, вещи с телом – физиологическое; отсюда: *der Mensch ist, was er isst*<sup>79</sup> вм[есто] «съел» – «отождествился».

*Поэтому: помысленная вещь не меняется*, ибо помыслилась не она, а ее содержание, т. е. существенный состав ее свойств; помыслить можно только *смысл*, в содержании своем безобразно и тождественно повторяющий содержание существенного состава свойств вещи.

II) *Содержание вещи может стать содержанием мысли, только став содержанием ощущений и восприятий.*

*В самом деле*, знание есть всегда *status субъекта, душевный status субъекта*, содержательно определенный, предметно-адекватный (хотя *знаемое* не есть *status субъекта*, а категориально-специфическое содержание статуса); если нет *состояния субъекта*, то нет ни знания, ни знаемого, хотя предметное обстояние может быть налицо.

Следовательно, вещь должна вступить в контакт с субъектом для того, чтобы *начать знаться*; если она этого не хочет, то она явится не «знаемой», а «зазнавшейся» вещью (как будто она сама по себе может произвести познание).

Контакт с вещью может быть только *пространственным*, материальным, физическим, телесным; этим предначертывается классический путь: от вещи – к телу – к психическому корреляту – к его воображающе-чувствующе-волящему мыслящему осознанию – к чистому мышлению того содержания, которое проломилось – т. е. к *смысловому habere*<sup>80</sup>.

III) *И вот, если содержание вещи всегда беднеет и часто искажается в ощущениях и восприятии, то оно также всегда беднеет и столь же часто искажается, становясь содержанием мысли.*

*В самом деле*: вещь непрерывно меняется в своем содержании (в положении пространственном, в объеме, в весе, в окрасе, в форме и т. д.); уже восприятию не угнаться за ней и приходится довольствоваться феноменологической фиксацией внешних восприятий; акт мышления предполагает зрелую феноменологическую редукцию<sup>81</sup> *опытно* переживаемого содержания; исчерпание редуцированного материала может быть и не адекватным – и всегда лишь существенно-выделяющим; откидывание образного состава вносит еще большее обеднение; отчетливая разъятость мыслимых в безобразности признаков нередко лишь слабо напоминает сросшийся процессурующий материальный конгломерат вихрем меняющейся

вещи.

g) Отсюда ясна и практическая незаменимость вещи понятием.

*Итак: вещь не совпадает с понятием вещи ни категориально, ни по содержанию.*

*Проблема : как возможен смысл вещи , который есть смысл вещи , но сам не веществен .*

*Проблема откладывается – до учения о смысле .*

Интересно, что *вся ошибка* подмены вещи – *смыслом* покоится на иллюзии из Wesens-Intuition<sup>82</sup>.

Столь строго и проверенно выделенная *сущность* не может не быть *самою сущностью, всею сущностью, исключительною сущностью.*

Интроверсия и явный самозаконный объективизм в обстоянии понятий – *доделявают остальное.*

*Таково учение о вещи .*

## [Лекция 7], часы 19, 20

### Учение о душе. Ее категориальная специфичность

1) Установлены четыре сферы: вещь, душа, содержание знания и ценность.

Мы проследили свойства вещи, те определения, под которыми она *всегда и неизменно* стоит; эти определения мы будем называть впредь *категориями* .

*Категории вещи суть :*

материальность,

пространственность,

чувственность,

движение,

временность,

своеобразие,

единственность и неповторяемость.

И отсюда целый ряд добавочных определений:

способ взаимодействия вещей,

бытие рядом и вне,

сплошная изменчивость,

наличность внешнего вида и т. д.

2) *Учение о внутреннем, о душе .*

В отличие от внешней вещи, душа всегда испытывается как нечто *внутреннее* .

Тело – вещь – наружу; душа – внутри.

Эта внутренность души несомненна; никто не вздумает искать душу среди внешних вещей.

«Внутри» представляют себе, однако, неверно:

сердце, легкое внутри тела;

стул внутри дома;

бумага внутри письменного стола.

Нужно усвоить себе, что «внутренность» души *не есть пространственная внутренность*

Душа *в теле* не так же, как сердце в теле.

Поиски души, как особой вещи, снимающей угол в теле, никогда не удавались, да и не могут удалиться. Анатомическое вскрытие удостоверяет наличность и местоположение «легкого» в теле. Никакой анатомический взрез не обнаружит душу – ни вивисекция, ни работа над

трупом.

Слово «*внутри*» имеет два значения и увлекает в Quaternio. Убедитесь в этом феноменологически.

а) *Пространственное «внутри»*: наружный вид вещи не выражает точно ее материального устройства: видима сплошная масса материи, законченная и сомкнутая снаружи; на самом деле пространственная масса имеет в себе перерывы, не заполненные материей: *вещественные пустоты*. Эти пустоты могут быть заняты другими вещами, прикрепленными или не прикрепленными к массе главной вещи; наличность нарочитых отверстий и вводимость в них других вещей, на разные сроки. Вещь – в вещи: *зримое, осязательное удостоверение в наличности одного фрагмента материи в пустотах другого фрагмента материи*.

б) *Психическое «внутри»*: мои хотения, чувства, мысли, ощущения связаны очень тесно с одной вещью так, как не связаны с другими вещами. Эта связь постоянно налицо; даже не ощущая ее, я знаю, что она потом обнаружится как бывшая. Состояния этой вещи всегда передаются «мне» – тому, что мы можем назвать «моим самочувствием»; а состояния моего «самочувствия» всегда передаются этой «моей вещи».

Наблюдение устанавливает, что эта связь даже не всегда есть *причинная* связь, ибо причинная связь предполагает, что *сначала* причина, *потом* действие; а здесь нередко бывает так, что душевное состояние есть не что иное, как телесное на другом языке; и наоборот: телесное состояние есть не что иное, как душевное на другом языке.

Например: не *сначала* эмоция горя, а *потом* замедленное кровообращение, сжатие сосудов, упадок сердечной деятельности, бледность и тяжкие вздохи; но – эмоция горя – душевное переживание – имеет всегда *eo ipso*, тем самым *и телесное* выражение.

То, что душевно, есть эмоция горя, то, [что] телесно, есть указанный комплекс симптомов. И наоборот: опыт Джеймса – телесное состояние удрученности – есть, душевно говоря, эмоция горя.

Душа и тело связаны так, что все, что существует как состояние души, существует тем самым и как состояние тела. И все, что существует как состояние тела, существует тем самым как состояние души.

Так, например: каждый звук речи есть *eo ipso* знак душевного состояния: для физика – законы акустики, для психолога – законы души.

Особенно наглядна эта связь в психопатологии: ряд болезненных телесных состояний вскрыт как выражение больных душевных узлов; распутание узлов означает удаление телесных симптомов (истерические конверсии)<sup>83</sup>. Отсюда: доктрина теософии – психическое лечение *всех* телесных болезней.

Итак: душа и тело связаны как *единое, существующее сразу в двух видах непременно и неизбежно* – телесном и душевном. Но это сразу не пространственное «рядом». Душа и тело отнюдь *не* рядом-жители. Хотя бы и такие, когда одна вещь гнездится в пустотах другой вещи.

«Душа в теле» – отнюдь не в том смысле, что душа есть вещь, гнездящаяся в пространственных пустотах тела. Гистология и микроскоп[ные] анализы *уже* не обнаружили ее. Да и не могли обнаружить.

«Душа внутри тела» – так не следует ни думать, ни говорить. Ибо это двусмысленно и не научно. Это означает только, что когда мы хотим узнать что-нибудь о душе – у нас есть *два* пути: обращенный к *другим* людям и обращенный к *нам самим*.

а) В первом случае – мы должны обратиться к внешнему чувственному наблюдению чужих тел,двигающихся в пространстве: смотреть на них, слушать их звуки, касаться их своим телом или инструментами и т. д. Это общение нашего сознания *через ego* тело и через «*чужие*» тела – с чужою душой. Знание о душе здесь преломляется дважды через среду двух тел: *моего*

и *чужого*. Поэтому это есть чувственно и материально *опосредованное* знание души о душе.

Здесь интроспекция: если мое телесное состояние «а» вырастает в душевное состояние «а», то наблюдение мною у другого телесного состояния, похожего на мое «а», заставляет меня предположить у него душевное состояние «а». Связь, известная мне по себе (сколь неточно!), перебрасывается *предположительно* в другого (сколь гипотетично!). Намеренное обоюдное произведение тех же знаков облегчает общение, но не изменяет его в смысле опосредованности.

б) Второй случай – самонаблюдение<sup>84</sup>. «Смотрение внутрь». Возможность его есть одно из самых первоначальных данных человеческого опыта, а потому и философии. Оно состоит в отвлечении внимания от всего пространственного и телесного и в обращении его на обширное и неопределенное поле своего *самочувствия*.

Опыт показывает, что это обращение внимания на «свое» не нуждается в осуществлении своем в помощи или посредничестве тела – своего и чужого. Отсюда – непосредственность. Субъект – обращенный взором души – и объект, на который взор души обращен, не суть друг для друга – *раз-два*. Это не инобытие для инобытия: обращающий внимание, созерцающий обращен на то, что есть он сам. Смотрящий взор лежит в пределах собственного душевного. Субъект есть сам для себя объект. Субъект не *раз*, инобытие. Объект не *два*, инобытие. Субъект и объект суть едино; единобытие.

Нет посредников: сила души обращена на поток, ею самую ткущийся. Из себя – к себе. Отсюда возможность раствориться субъекту в объекте, потерять себя, углубиться, не разбиваясь о чопорное и замкнутое инобытие.

И вот наблюдение покажет далее, что в этом *собственном* потоке может быть раскрыто объективное. Отсюда ведь и возможность феноменологии.

*Итак*: душевное «*внутри*» означает познавательное от-вращение от всего пространственно-телесного и погружение душевного внимания в непосредственную ткань *собственного* душевного. Это нужно пережить со вниманием; описывать это далее бесполезно.

*Итак*: душа в теле не так, как легкое в теле. (Эта связь души с телом есть, в сущности, *единое живущее в двух разных формах*.)<sup>85</sup> Но различие этих форм жизни – телесного и душевного – нужно увидеть раз навсегда во всей его категориальной глубине.

*Именно*.

Душа совершенно и вполне непространственна.

Нелепо искать душевное в пальце, или в мозгу, или в грудно-брюшной преграде (греки,

φρήν

86).

Мысль не в мозгу, хотя разрушение мозга может сделать мысль невозможной. Разрушение скрипки делает невозможным ряд звуков, именуемых арией Баха; но это не значит, что этот ряд звуков сидит в пустых местах скрипки.

Сердце сильно бьется от прилива чувств; но это не значит, что эмоции квартируют в сердце. Разрыв сердца кончает жизнь аффектов, но и аффект может разорвать сердце: лопнут струны, и смолкнет музыка – но разве музыка и есть струны?

Душа всю жизнь, изливаясь и выражаясь, жестикулирует телом; но гневный жест не есть гнев и огненный танец не есть страстное чувство.

Мозг имеет центры, пространственные куски, разрушение которых лишает душу органа речи, распоряжения ходильными орудиями и т. д.

Это обычное явление «выпадения»; один больной, страдавший припадками острого малокровия мозга на психической почве, говорил мне, что, утратив владение языком и забыв слова, он душою интенсивно переживал все представления и вещи во всех их индивидуальных



чертах и особенностях. Душевная жизнь, лишённая орудия для выражения, не прекращается, ибо орудие выражения не есть выражаемый душевный процесс.

Итак: нелепо говорить – эмоция в сердце, мысль в мозгу, гнев в печени и т. д.

Так же нелепо, как сказать: ваш гнев уехал в деревню, мое мышление имеет два аршина три вершка ширины, у него воля маленькая – полтора дюйма и т. д.

Ни один пространственный атрибут неприменим к душе. Ни три измерения, ни движение, ни падение вниз, ни размер, ни порядок внешнего сосуществования. Нерв есть волоконец, имеющее длину, толщину и химический состав. Он здесь, в руке, там, в лице. Душа не есть волоконец, она не имеет длины и толщины; она не имеет химического состава. Она не здесь и не там. Отсюда психопатологи (есть такая школа), сводящие все душевные болезни к ненормальным состояниям тела, – суть вульгарные врачи души, или, вернее, не суть вовсе душевные врачи. Но – врачи тела. В лучшем случае это искусные анатомы и *невропатологи*.

Но лечить нервы не значит лечить душу. Хотя душевная болезнь всегда выражается и на языке телесных симптомов. Телесная болезнь может быть симптомом душевной; и душевное состояние может быть симптомом телесного недуга (разлитие желчи). Но душа не тело. И болезнь души не есть *eo ipso* болезнь тела. Она требует особого понимания и лечения.

*Итак* : душа совсем и никак не пространственна. А следовательно, и не материальна. Ибо материя есть устойчивая вещественность в пространстве.

Материя имеет внешнюю форму; душа ее не имеет.

Материя имеет вес; душа не имеет веса.

Материя имеет химический состав; нелепо спрашивать о химическом составе души.

Материя движется и меняет место; душа не ползает, не ездит и не летает.

Тело мое было в Италии, упало из экипажа. Душа моя воспринимала итальянские впечатления, с неприятностью реагировала на ушиб тела. Душа никуда не ездила и не упала, это нелепо.

Тело телу есть пространственное инобытие.

Душа душе есть непространственное инобытие, но *инобытие опосредствованности*.

Если бы не пространственная разъединенность, то вещей бы *вовсе* как таковых не существовало.

Если бы не разъединенность опосредствования, то обе души существовали бы как единая великая.

*Итак*: душа не пространственна, душа не материальна.

*Далее* : посему она не восприимлема чувственно. Душу нельзя видеть, она не имеет линейных<sup>87</sup> границ, цвета, краски. Нелепо говорить: душа прямая и ломаная, душа черная и синяя. Это есть образ – может быть меткий, верный, намекающий и радующий, – но не философски-научный, а художественно-метафорически[й].

Душа неслышима; она не звучит, не поет, не кричит. Вопль души, созвучие душ – уподобления. Душа неосвязаема, ее нельзя есть, обонять, трогать. Она не имеет веса и мускульным чувством не воспринимается.

Взаимодействие душ не подобно взаимодействию тел. Толчок, смешение, окисление, испарение, загорание – все это метафоры в пределах душевного. Т. е. условное интуитивно целесообразное перенесение категорий из одного плана в другой, *им чуждый*. [Вскипел, бульон течет во храм, пламя душевное, гореть духом, кислое самочувствие, толчок к умственному развитию]<sup>88</sup>.

*Таковы различия тела и души*. Здесь ряд категорий неприменим и непереносим из одного плана в другой. Одна сфера не отзывается на категории другой: она мертва к ним, индифферентна, неотзывчива.

И притом: отрицательное применение есть применение. Например: душа не длинна. Здесь нужен *отказ от применения* ; т. е. душа не имеет длины.

Но есть и общее: *категории времени и своеобразия* .

Душа не пространственна; но зато *временна* .

Процесс мышления есть именно процесс: он имеет *начало и конец* .

Эмоция имеет длительность; она может наступить *раньше и позднее* . Затянуться и быстро отгореть.

Волевое состояние может прийти *слишком поздно* или прекратиться слишком рано.

Душевная жизнь есть процесс; она имеет свою историю, свои эпохи, свое развитие. Молодость и старость.

Душа развивается во времени, работает и утомляется во времени. Умирает, т. е. перестает проявляться через тело, во времени (уже и в обмороке).

Душе свойственно быть *в порядке последовательности*. Это не значит, что душа всегда *сознает* временность своих состояний. Сознание это может быть ясное и смутное. В часы истинной духовной поглощенности сознание времени исчезает вовсе. Но это не значит, что душа в эти периоды живет *вне времени*. Одно то уже, что это *периоды* .

*Грот* : несознание времени равно сверхвременности.

*Возражение* : несознание времени не есть свобода от него; несознание чего-нибудь не равно его небытию. Неспособность сознавать свой *modus essendi*<sup>89</sup> тем более не свидетельствует о его небытии (дурной характер).

Душа имеет два способа жизни: сознательный и бессознательный. Забытое не сознается, но, будучи вспомняемым, оказывается *существовавшим в душе* .

Новейшая психопатология с ее колоссальным успехом, теоретической глубиной и практическим излечиванием – вся покоится на тезисе: *в душе многое реально есть, хотя и не сознается ею* .

Годами, десятилетиями сохраняется в бессознательной реальности вытесненное и забытое и действует нередко душевно-болезненно-творно.

*Но помимо этого* : время действительно есть форма душевной жизни; душа знает время без часов; достаточно поупражняться (заказ пробудиться). Яркий пример: случай с ночным пробуждением («24 минуты пятого»).

*Еще аргумент* : попытайтесь представить себе, что ваша душа пожила вне времени; вы сейчас же убедитесь, что она прожила вне времени – столько-то минут и, следовательно, жила во времени.

*Но* : время есть поток, неудержимый и уносящий. Оно имеет не три измерения, а одно. Подобно линии – уходящей в прошлое и в будущее. В одном измерении три состояния и две страны. «Теперь» есть миг, мгновенно вспыхивающий из будущего и сгорающий мгновенно в прошлое. Время есть поток таких непрерывно вспыхивающих мигнов. Все временное текуче, как и время. Подобно тому как все, что во влаге, мокро.

Неповторяемость свойственна поэтому душевному так же, как и телесному. Ибо каждый миг не просто отгорает, но оставляет изменение. Отменить бывшее не значит сделать его небывшим<sup>90</sup>. Простить не значит аннулировать; исправить не значит вырезать состоявшееся из времени и уничтожить вовсе. Миг невозвратим; состоявшееся неуничтожимо. Нельзя вернуть время и прожить этот период «начисто», как мечтал Чехов. Канувшее нельзя извлечь из архива прошлого в качестве будущего.

Из будущего в прошлое мчится время; отсюда туда всегда есть путь. Из прошлого в будущее нет пути для событий; мы можем глядеть в прошлое – нестись в будущее, но идти в

прошлое нам не дано, как и не дано глядеть в будущее<sup>91</sup>.

Отсюда становится понятным и индивидуальное своеобразие душ. У каждой есть своя, отдельная сфера непосредственного общения с собой и неопределенная сфера приливающих извне опосредствованных телом впечатлений. В каждой жизни мчится из будущего в прошлое<sup>92</sup>. В каждой несправимо состоявшееся. Не может прийти подобная мне душа. Ибо для этого время должно было бы вернуться, и душа эта должна была бы иметь *мою* непосредственную данность и *мою* опосредствованную периферию впечатлений. Т. е. она была бы мной самим.

Но время не вернется, и я не повторю в нем сам себя. А у другого другая душа и другая периферия, расположившаяся у другого центра. Вот почему каждая душа вполне своеобразна в своей индивидуальности, вполне неповторяема и в непосредственности своей *одинока* .

Таковы категории душевного<sup>93</sup>.

## [Лекция 8], часы 21, 22

### Реальность душевного. Учение о предметном обстоянии вообще

1) В прошлые часы мы измерили мысленно все различие первых двух сфер из тех четырех, среди которых философия вот уже два с половиной тысячелетия ищет себе свой предмет.

Мы убедились в том, что *вещь* пространственно-временна и материальна, и в том, что *душа* временна, но не пространственна и не материальна.

Эти основные определения влекут за собою ряд последствий и новых определений. Нам, во всяком случае, необходимо раз навсегда продумать и отбросить доктрину, по которой *реально только материальное* .

Душа не материальна, но *тоже реальна* . Тот, кто сказал бы, что душа – видимость, иллюзия, тот сказал бы явную нелепость, ибо иллюзорность души он утвердил душою же, сознанием, признанием, душевным переживанием. Но нельзя же думать, что иллюзорное может философствовать о том, что иллюзия, что нет.

Иллюзия – это то, чего на самом деле нет; как же может *думать, чувствовать, исповедовать* то, чего нет. Подумайте только: я мыслю, чувствую; но я не существую, меня нет.

Функция, действие, состояние есть *modus essendi* – способ быть. Как же несуществующее *вообще* может быть *определенным способом* ?

Но остается еще исход: я мыслю и чувствую *телом* . К этому мы обратимся при анализе *материализма* . Пока только: если мысль телесна, то укажите ее вес; если чувство есть вещь, то укажите его химический состав; если воля пространственна, то какова ее ширина? если горе материально, то какого же оно цвета?

2) Итак: нам нужно приучить себя к тому, что не правы люди, выставляющие тезис: «все, что не можно ни свесить, ни смерить, все, – кричат они, – надо похерить».

Реально не только осязаемое, но и видимое внутреннему оку; не только разящее глаз и ухо, но и незримо совершающееся в душах людей. В русской сказке «царевич слушает, как трава растет». Трава растет неслышно; но и *неслышному можно внимать* , ибо оно реально.

Этой реальности посвящена наука – психология. Этой реальности посвящено искусство – лирика, роман, драма. Этой реальности посвящено общение людей – в педагогике, политике, психопатологии.

3) Объемля сразу обе области реального, мы можем сказать: *это есть сфера временного* . В самом деле: и про вещь, и про чувство можно сказать: они суть, они были, они будут. Этой мысли никогда у меня не было, т. е. не было такого момента времени, когда бы она составляла

ткань моей душевной жизни.

Намерение – душевное состояние; уголовный суд устанавливает: существовало оно у данного человека или нет. Наличие душевного есть наличие его в мире бытия, посвященность ему куску времени, отведенность ему известного периода.

*Быть во времени* – начаться, продолжиться, кончиться – свойство одинаково вещи и душевному, внешнему и внутреннему. Это бытие постигается и устанавливается наблюдением внешним и наблюдением внутренним, т. е. опытом, эмпирически. Поэтому мы можем установить, что *временность есть существенный признак того, что эмпирически – есть*.

4) Теперь мы можем перейти к третьему и четвертому плану или сфере: объективному обстоянию. Есть четыре основные сферы, где может рассматриваться объективное обстояние: познание, нравственное деяние, художественное творчество, религиозное верование. Во всех этих ответвлениях, по которым протекает жизнь человеческой души, философия искала и может искать своего предмета – *безусловного*.

Во всех этих областях *есть: душевное переживание и предмет, на который оно направлено*, который в этом переживании устанавливается, открывается, полагается. Это и есть *объективное обстояние*.

Душа познает и знает: на что она устремлена, что позналось?

Душа нравственно хочет и творит: на что она устремлена, что осуществляет?

Душа эстетически горит и созидает: на что она устремлена, что формирует?

Душа религиозно созерцает и видит: на что она устремлена, что открылось?

Остановимся на анализе первого случая. Знание есть или душевное переживание, или предметное обстояние.

1) *Анализ знания как душевного состояния*.

Душевное состояние есть непременно личное, индивидуальное, субъективное, принадлежащее единичному лицу; никакого другого мы не знаем; «коллективная психика» выражает только тесное взаимодействующее рядом-жительство множества личных психик; «общие» душевные переживания суть «одинаковые» (в первом случае: *один* объект, два субъекта; во втором случае: два объекта со сходными чертами).

Но личное душевное состояние всегда во времени; это часть, кусок реальной душевной жизни; мы пуантируем и выделяем, фиксируем его мыслью, как обособленный; в действительности же он уже исчез, он в прошлом, и увлечен в прошлое потому, что он стоит в сплошной непрерывной связи с другими кусками.

Душевная жизнь есть часть общего конкретного мирового потока событий, куда-то всех нас увлекающего. В этом потоке все единственно, неповторяемо; ежеминутно угасает и нарождается и никогда не повторяется. Например: никогда не повторится данный момент моей лекции.

Время есть поток сцепившихся и текущих миггов; все миги умирают в момент своего рождения и не возвращаются. Каждое временное событие есть верх эфемерности. Каждый миг подобен нежизнеспособному новорожденному, умершему в первом крике. Текучесть; поток Гераклита; поток его ученика Кратила.

2) *Анализ знания как предметного обстояния*.

Знание как знаемое обстояние сверхвременно и неизменно. Каждый может убедиться в этом теперь же на месте.

*Примеры*. Дважды два четыре; два в десятой степени  $1024$ ;  $Sd = 2d94$ ; синус есть функция косинуса; часть меньше целого; ересь есть учение, уклоняющееся от истинного; два противоположных утверждения не могут быть вместе истинны.

Поток все меняющего времени бессилен перед этими знаниями. Связь этих членов,

которые связаны в каждом из них, невосприимчива к времени, незаразима им, застрахована от него, *имеет иммунитет*.

Научное знание не есть временное состояние души; оно не временно и не психично; тем более не пространственно и не физично. Это не значит, что оно всегда в истории существовало или всегда будет существовать. Нет; было время, когда человеку и в голову не приходило возводить два в десятую степень, построить синус или закон противоречия. Но этот факт не важен, индифферентен для сверхвременности знания.

Сверхвременность не совпадает ни со «всегда-во-времени-бытием»<sup>95</sup>; ни с устойчивостью во временной смене. Ни с повторяемостью, ибо повторяемое каждый раз прекращается и вновь начинается. И то, и другое, и третье временно, существует во времени (материя, гора, пробег поезда или восход солнца).

Сверхвременность не исключает того, что *сознание* знаемой связи возникает у людей во времени, может исчезнуть с ослаблением памяти, вновь открыться какому-нибудь искателю.

Научная истина сознается, мыслится во времени; но то, что в ней мыслится, *объективное обстояние* и его *истинность* от времени не зависят.

Геометрическая теорема, закон противоречия лежат в плоскости, в которой время *не* живет; здесь оно мертво.

(На примерах !)

Нельзя доказать симфонию; нельзя видеть понятие. Также нельзя сделать научную истину зависящей от времени.

3) *Отсюда видно, что :*

Понятие «научного познания» распадается явно на два вполне различных понятия:

а) сознание, переживание научной истины;

б) самую научную истину (обстояние в предмете, которое знается как истинное)

а) Сознание знаемой связи – есть кусок душевной жизни, есть познавательное переживание; это психическое состояние души или многих единичных душ. Это выделенная воображением и удержанная памятью и вниманием часть нашей душевной жизни.

Сознание знаемой связи – временно, изменчиво, неустойчиво. Оно стоит в живой, постоянно меняющейся ассоциативной связи с другими мыслительными переживаниями; оно имеет изменчивую эмоциональную окраску; оно может рассматриваться как необходимым образом (например, причинно) определенное другими предшествующими переживаниями; оно может рассматриваться как создание нашего бессознательного, как модус инстинктивных влечений<sup>96</sup>.

Сознание знаемой связи субъективно и субъективным образом определено; оно может быть более ясным и отчетливым у одного и более смутным и неопределенным у другого. В зависимости от работы памяти оно может вызываться на поверхность души легче и труднее (например, приятное вспоминается легче)<sup>97</sup>.

Это и есть то знание, наличность которого проверяет и удостоверяет отметкой экзаменатор. Провалившийся на экзамене уйдет с тем, чтобы приобрести это сознание, выработать его. Не научную истину будет он вырабатывать и приобретать, а сознание ее. Я приобрел познание не истину, а сознание ее.

б) *Совсем другое дело знаемая связь.*

Это то, что знается в научной истине. Это не кусок душевной жизни, это не мысль индивидуального сознания, не познавательное переживание. Это то, что мыслится в мысли, что познается в познавательном переживании. Это содержание мысли, познаваемое и познанное содержание.

Устремим свой мысленный взор на сущность того, что я скажу: «два раза два – четыре».

Два. Еще два. Два раза по два. Всего четыре.

Так *обстоит*, что два, взятое два раза, складывается в четыре.

Или еще: «часть меньше целого». Нечто. Нечто, имеющее количество; нечто делимое. Часть делимого. Делимое в неделимом виде. Их соотношение. Количественное превосходство неделимого целого.

Так *обстоит*, что часть всегда меньше целого.

Это-то «*обстояние*» и есть знаемая связь.

Знаемая связь объективна: в ее сущность совсем не входит прикрепленность к личной субъективной душевной жизни человека.

Эта объективность не означает вовсе, что знаемая связь имеет непременно какую-нибудь реальность чувственно осязательную, здесь или вчера или массу и вес.

Объективно обстоять может и соотношение между геометрическими величинами, и логический закон, и историческая личность.

Мы можем не знать о нем, забыть, опять вспомнить. А знаемая связь – все по-прежнему независимо от этого *обстоит*.

Сумма углов треугольника равна двум прямым; было ли это верно *до* Пифагорова открытия, до того, как он сознал эту связь, это обстояние? Было, конечно.

Этого с нас пока довольно; знаемая связь сверхвременна, неизменна; она не возникает и не исчезает; она не выдумывается, но открывается и усматривается.

Эту объективность лучше всего *пока* представить себе интроспективно. Сосредоточимся на своей мысли о каком-нибудь знании. Отбросьте себя, свое состояние, оставьте чистое содержание, чистую знаемую связь, и увидим, что эта связь действительно объективна.

Мы нуждаемся в том, чтобы познать и знать ее. Мы зависим практически от того, познаем мы ее или *нет*. Для нас это важно. Но для ее значения это неважно. Она от этого не зависит. Объективное обстояние обстоит, хотя бы мы о нем не знали, отвергли, исказили.

Мистически говоря: Бог, всесовершенный, всеблагий, правит миром, хотя бы все люди стали последовательными атеистами.

*Итак*: предметное обстояние, дающееся нам в знании, не временно и не изменчиво; об этом нелепо говорить так же, как – моя эмоция лежит под столом, уехала в Америку; понятие пожелтело; эта симфония не доказана и т. п.

4) Мы видим из этого, что каждый раз, как нам говорят о научном знании, мы имеем право спросить себя: что́ имеется в виду – субъективное познавательное переживание или объективное обстояние, предметная связь, познанное свойство предмета.

Это различие в высшей степени существенно. Не только для понимания исторических учений философии, но и для того, чтобы ориентироваться, не делая грубых ошибок, в современных исканиях.

*Вникнем в это еще раз*:

Я думаю о сумме углов треугольника. Объясняли мне это плохо. Понял я смутно. Теперь вспоминаю. Вспомнил. Вспомнил неверно:  $d 180^\circ$  (т. е. двум прямым). Мысленно черчу, смотрю, не выходит. Соображаю. Понял, исправляю ошибку.

Обстояние Пифагоровой теоремы оставалось неизменным.

(Подробно.)

*Еще примеры*:

Сомнения Коперника в том, что Солнце ходит вокруг Земли.

Радость и печаль историка при удачном или неудачном анализе исторического явления.

*Словом*: одно дело – действительное свойство предмета, знакомого в научном знании; другое дело – душевное переживание этого обстояния во всей сложности душевного процесса.

*Аналогично и в других областях.*

а) Нравственное деяние есть душевное переживание и выражение его. Оно может быть осложненным порочными влечениями, колебаниями; оно может быть компромиссом хорошего и дурного. Это не значит, что *цель его* – само *добро* – осложнено порочными влечениями, что оно колеблется или состоит в компромиссе. Нравственное переживание просуществовало в душе моей пять минут; после этого я сотворил постыдное. Добро не существует 5 минут, но *обстоит* как сверхвременный предмет моих устремлений.

б) Эстетически-творческий процесс – есть душевное переживание и его выражение. Оно может быть незрелым, смешанным с большими влечениями души, неудачным по личной бездарности или временной вялости души художника. Предмет его – подчиненное формальным законам обстояние красоты не есть душевное переживание имярека; красота не может быть бездарна, или больна, или неудачна. Она не разрушается с разрушением душевного. Врубель был душевно болен, но глубина и красота, раскрытая им, не была душевно больна.

с) Религиозное переживание имеет известную устойчивость, интенсивность, длительность, бескорыстие. Оно может быть одухотворенным и с примесью чувственных настроений (оргастические секты). Оно может смениться неверием. Предмет его – Дух или Бог – не будет устойчивым и неустойчивым в зависимости от переживания. Он не прекратится с переходом к атеизму. К Богу невозможно примешать или не примешать чувственного элемента или корысти.

Но в этих областях пусть будут только намеки.

## [Лекция 8], часы 23, 24

### Обстояние. Сущность деления на планы. Феноменологический анализ смысла

1) Я пытался наметить Вам ту общую сферу, в которой помещаются третий и четвертый план философского содержания.

Эта сфера есть объективное обстояние: это тот предмет, на который направлена душа в философски существенном переживании. Не все переживания человека, не все его душевные состояния интересны и важны для философии. Например, хозяйственные переживания безразличны; все обыденно-личные – также. Важны те, которые направлены на *безусловное*. Познавательные, нравственные, эстетические, религиозные.

Познавательные, прежде всего, потому, что самая проблема о безусловном есть проблема, требующая познавательного анализа.

Во всех этих переживаниях есть две стороны: душевное личное состояние во времени и предмет, несомый в этом переживании, как раскрывающийся и осуществляющийся. Этот предмет сверхвременен и объективен. Как сверхвременный и объективный он *обстоит*.

Надо выработать эту особую форму утвердительности. Взирая на предмет или творя его осуществление, я каждым актом души говорю как бы: «это так, это так». Что значит «это так»?

Для вещи: «это так необходимо есть (бывает) в пространстве и времени». Для души: «это так необходимо бывает (есть) во временных процессах». Для других сфер: *это так обстоит*.

Нельзя сказать про « $2 \times 2 = 4$ » – это так *есть*. Где есть? Когда есть? У кого в душе? Ни – где. Ни – когда. Ни – в душе. Это объективно обстоит.

Нельзя сказать про Гамлета или Ставрогина – так есть. Где? Когда? У кого в душе? Пусть Гамлет, принц датский, правда был. Но разве *Гамлет Шекспира* – это человек, который когда-то жил в Дании, пил, ел и умер? Пусть был человек Ставрогин. Но разве *Ставрогин Достоевского* есть этот исторически реальный господин, живший в своем доме и пивший

красное вино в 1871 году?

Нравственное деяние как душевное событие, состоявшееся в душе Ивана Сусанина, прекратило свое эмпирическое существование 300 лет тому назад; но осуществленное этим актом добро – ни в содержании своем, ни в ценности своей (именно смерть индивидуума за благо народа) – никогда не может прекратиться; *ибо оно не имеет временного измерения* .

Объективное не *есть* , а *обстоит* .

Временное, душевное кончается. Объективное обстояние не кончится, ибо *не временна* его природа.

2) Сосредоточимся опять на проблеме познания и выделим третий и четвертый план в *знании* .

Итак: душевное состояние – знания и знаемое, связь предметов, обстояние.

Эти две стороны знания не следует представлять себе как две различные реальности, два особых бытия, так, что одно существует во времени, а другое существует не во времени. То, что существует, – то только во времени.

Мысль выделяет и начисто обособляет две различные стороны одной и той же данности. «Дано» – познание. Мы различаем – познание как душевное переживание человека, как познанное предметное обстояние.

Говоря о картине, мы трактуем отдельно линии, отдельно краски; линии не могут быть зеленые или пестрые; краски не могут быть прямыми, кривыми и ломаными. Но в картине линии и краски даны в непосредственном единстве, в сращенности, картиною. И нужен навык, чтобы видеть отдельно краски – в свойственных им категориях и отдельно линии – в свойственных им категориях.

Так и у нас: первоначально и непосредственно нам дано *тело, связанное с душой, имеющей душевное состояние, в коем содержится объективное обстояние* .

Мы говорим: нельзя изучать все это сразу; здесь много сторон, категориально специфических. Тело имеет одни категории и образует *свою* сферу; душа – свои, другие категории и образует *свою* сферу; объективное содержание – *свои* категории и *свою* сферу.

Мысль не может познавать их вместе и пытается разделить. Выделить одну сторону – из этой девственной сращенности – для особенного рассмотрения от другой стороны, ибо понятия, под которые подводится первая, неприменимы ко второй; и также с третьей.

Сознание есть всегда сознание *чего-нибудь* ; познание – всегда познание *чего-нибудь* 98. Познаваемое содержание всегда познается чьей-нибудь душой, во времени. Сознаваемая научная истина всегда создается эмпирически единичным человеческим сознанием, во времени.

Но сознание как душевное состояние – сознаваемая научная истина, суть столь различные составные стороны познания, что мы должны их выделить.

*Итак* : вещь и душа *суть во времени*, объективное содержание знания *обстоит сверх-временно* .

3) Естественны два желания:

а) усмотреть до конца их различие,

б) узнать, что же именно придает научной истине эту объективность.

И в том, и в другом отношении необходимо довести себя до полной очевидности; не до согласия из лени, отмахивающейся рукой от жалящих утонченностей, а до согласия *собственника* , владеющего предметом как своим неотъемлемым достоянием, включающим приобретенное в свой обиход мыслительной жизни. Не будем же скупы на терпение и внимание и попытаемся овладеть вопросом.

4) Научное знание объективно по двум основаниям:

а) во-первых, потому, что оно имеет форму *смысла* и есть *смысл* ;



б) во-вторых, потому, что оно по идее своей есть *истина* и имеет ее черты и достоинства.

Остановимся на этих двух элементах всякого научного знания. Они-то и составляют третий и четвертый планы философии. Мы подойдем к ним уже известным нам феноменологическим подходом.

5) Научная истина есть истинное суждение или истинное понятие. Истинное суждение есть суждение, истинное понятие есть понятие. Суждение и понятие есть мысль.

Всякая научная истина есть истинное суждение и истинное понятие. Нет научной истины, которая не была бы или тем, или другим. Вся наука и состоит именно из истинных суждений и понятий: *не суждения, не понятия не входят в науку вообще*. Не *истинные* суждения и понятия входят в науку или по недоразумению, или условно и предварительно, как претенденты на истинность, впрямь до обнаружения их неистинности. Они являются исполняющими обязанности истинных суждений, хотя, может быть, не имеют на то никаких данных.

Всякое истинное суждение и понятие есть суждение и понятие. Но не всякое суждение есть истинное суждение и не всякое понятие есть истинное понятие.

Наконец, всякое суждение и понятие есть мысль. Но не всякая мысль есть суждение и понятие. Можно мыслить и не составить ни одного суждения. Таковы, например, все мысли об единичном – единичных предметах, их свойствах и т. д.

Чтобы образовалась научная истина, нужна поэтому наличность мысли; нужно, чтобы мысль созрела и сформировалась в суждение; нужно, чтобы это суждение было истинным. Вне этого нет научной истины, нет науки.

Все эти ступени – и мысль, и понятие, и суждение, и сама научная истина – имеют две стороны: душевно-психически-временно-субъективную и предметно-содержательно-сверхвременно-объективную.

б) *Итак: что есть мысль?*

а) Мысль есть, конечно, прежде всего, душевное состояние, переживание, явление сознания. Это явление сознания изучается наряду с другими явлениями сознания – в психологии. Это есть мышление как процесс.

*Психология* изучает мышление как произвольное целесообразное сознательное активное обрабатывание представлений, отыскивающее их устойчивые отношения. *Обычная логика* – добавляет к этому прикрепленность к созданию понятий, суждений и умозаключений. Это есть деятельность души, направленная целесообразно на создание верных понятий и суждений. Важно, что и психология, и обычная логика (Зигварт, Вундт, Ибервег, Шуппе, Милль) понимают мысль как мышление.

Мысль есть для них своего рода психическая, душевная деятельность, проявление и отправление живого, во времени существующего и действующего сознания. Направлена эта деятельность на представления вообще или на образование из них понятий и суждений – это есть, во всяком случае, реальный временный душевный процесс.

Поэтому *все* исследования, направленные на «мышление» как процесс и деятельность, суть исследования психологические. Они стремятся описать в обобщенном виде, как складывается и протекает этот процесс, какие душевные силы в нем участвуют, какие функции он выполняет и т. д.

Словом, психология исследует *генезис* мыслительного переживания.

б) Однако мыслью называется не только душевный процесс, но еще и то, что мыслится, то содержание, на которое мышление направлено и которое в мышлении представлено. Нет пустого, бессодержательного мышления; оно психически не существует. Мышление есть всегда мышление чего-то; как бы неопределенно и смутно ни было бы это «что-то».

Это только *мы* представляем себе мышление как пустой котел, в который потом

насыпается содержание. В действительной душевной жизни мышление и его содержание сцеплены, сращены первоначально и неразрывно.

Мы и не производим реального разрыва, а только мысленно сосредоточиваемся на двух, в корне различных сторонах. То, что мыслится в мысли – *мыслимое нечто*, – мы будем называть предметом мысли, или *смыслом*.

Мышление всегда психично, временно, субъективно.

А *смысл* ?

Что есть предмет мысли? Возьмем четвертушку бумаги. Будем ее мыслить. Не она ли и есть предмет мысли? Нет, она есть вещь в пространстве и во времени. Предмет же мысли, то, что *мыслится*, не в пространстве и не во времени. Кусок бумаги вне нас и мыслимый кусок бумаги *не* совпадают. Чувственный кусок бумаги – в пространстве и во времени – сгорит, его унесут, разорвут. На нем напишут. *Мыслимый кусок бумаги* не может сгореть, его нельзя унести и разорвать, на нем ничего нельзя написать.

Материалист, к которому мы позднее обратимся, сказал бы: мыслимый кусок бумаги не на столе, а в мозгу. Но неужели можно серьезно думать, что в мозгу есть маленький кусочек бумажки – наподобие этого.

Психологист – о котором речь тоже будет впереди – сказал бы: мыслимый кусок бумаги – это наше представление. Но что́ есть наше представление? Это кусок временного, психического процесса. Наше представление есть часть души, оно душевно, психично. Что же, разве мыслимый кусок бумаги душевен, психичен?

Наше представление может быть ошибочно; если мыслимый кусок бумаги есть наше представление, то мыслимый кусок бумаги может быть ошибочен.

Нет; наша мысль о куске бумаги может быть ошибочна, но не мыслимый кусок бумаги. Наше представление о куске бумаги может слагаться ненормально (мы душевно заболели); что же, это значит, что мыслимый кусок бумаги слагается ненормально?

Итак: ясно, что мыслимый предмет не то же самое, что соответствующая ему внешняя пространственная вещь и не то же самое, что наше субъективное душевное состояние, «представлением» именуемое. Нельзя смешивать вещь с представлением, а представление мое со смыслом. Представление наше о Земле может быть смутно, это не значит, что смутна Земля, вертящаяся вокруг Солнца. Но нельзя смешивать душевного состояния с мыслимым в нем предметом – смыслом, понятием.

Понятие, смысл животного, минерала, общества, наказания, добра, логики не изменяется в своем существе, оттого что невежда будет представлять себе их неверно, а душевнобольной – фантастически. Иначе наук – психологий, минералогий, биологий, физик, логик – было бы столько же, сколько людей; и у каждого профана, и у каждого душевнобольного – была бы своя логика, и физика, и химия.

Личная душевная ткань обрывается и не функционирует; это называется смертью. Но скажите, чья смерть может убить науку, т. е. систему истинных смыслов. Неужели кто-нибудь может серьезно думать, что от его смерти понятие минерала перестанет обстоить, понятие животного получит признаки металла, а закон тяготения, закон противоречия и закон социальной дифференциации станут ложными?

Нет, объективное обстоит и после смерти. В этом радость героя и философа, умирающего за разумное и доброе. В этом радость ученого, отдающего свои силы на раскрытие объективных обстоятельств. И тот, кто вкусил раз этой радости ученого, тот поймет настроение Сократа, Галилея, Спинозы, Канта, Аристотеля, Гегеля.

7) Но что же такое этот мыслимый предмет?

Мыслимый предмет есть *определенное в содержании своем смысловое единство*.

Мыслимый предмет не вещь пространственно-временная – и даже в том случае, если мыслящая душа обращена именно на такую *вещь*. Вещь *не то же самое*, что ее *смысл*.

Но мыслимый предмет и не душевное временное переживание; и даже в том случае есть внимание мыслящего именно на кусок душевной жизни. *Эмоция* не то же самое, что ее *смысл*; я почувствовал, и конец; время ушло, я забыл. Как будто нет ничего. Но вот я вспомнил ту эмоцию свою и вскрыл ее смысл; и объективное обстояние смысла моей эмоции поразило и раздавило меня. Так было, например, с Иваном Карамазовым.

Итак, мыслимый предмет есть нечто специфическое: *смысл*.

Сущность смысла так же трудно определить, как сущность всех последних категорий философии: душевного, бытия, времени. Его можно очертить отрицательно, указать феноменологически и установить его категории.

Отрицательное сделано. Попытаемся взять его феноменологически, т. е. реально, сейчас же ощутить это особое переживание *смысла*.

Помыслим «снег». О чем мы мыслим? Что есть предмет нашей мысли? Забудем обо всем и сосредоточимся на мыслительном представлении снега.

Белое. Множественное. Холодное. Падающее сверху вниз раздельно. Лежащее сплошно. Превращающееся в воду. Сверкающее. Причудливо, но симметрично узорчатое<sup>99</sup>.

Что это все? – Снег как предмет мысли, мыслимый предмет. Смысл нашей мысли о снеге.

Но ведь мы говорили долго и много. В переживании нашем по очереди всплывали: белизна, множественность, холодность и т. д. Всплывали не как ощущаемые или видимые «нечто», а как *мыслимые* «нечто». Мы мыслим – белизну, множественность, холодность, падение вниз и т. д. Воображению нашему предносились и соответствующие конкретные зрительные образы. Откинем их. Отвлечемся от них. И у нас получится ряд мыслимых содержаний, ряд смыслов.

Мыслимая белизна отнюдь не совпадает с видимым в пространстве и времени белым предметом: мы *не видим* в пространстве и времени белизну, а видим белую, летящую, лежащую, сверкающую вещь. Точно так же мыслимая белизна отнюдь не совпадает с нашим представлением о белом, появившимся у нас в душе и угасшим – нашим временным душевным состоянием. В нашем представлении «белое» могло явиться в искаженном виде: сероватым, розоватым, кремовым. Но мышление наше имело в виду верную, устойчивую *белизну*.

Наконец, все перечисленные нами смыслы соединяются в один, когда мы говорим «снег».

Что такое смысл снега? Это не снег, лежащий в Москве на Театральной площади, и не снег швейцарских гор. Это не единичный снег, здесь, сегодня, или там, в прошлом году. Это не реальная эмпирическая вещь, в пространстве и во времени. Тот снег растаял, а смысл снега не растаял. Смысл есть нечто *непреходящее*, незаразимо ни пространством, ни временем, ни сменой и связью текучих явлений.

Не спрашивайте о том, что будет с этим смыслом, когда человечество погибнет. Или: где он был, когда люди были еще урчащими обезьянами. Это все равно что спросить: согласны ли камни с Пифагоровой теоремой? Правда ли, что душа переселится на Луну? Какой вес у понятия? Могут ли две эмоции стукнуться так, чтобы у них искры из глаз посыпались? и т. д.

Но смысл снега не есть и наше представление о снеге. Ни конкретное образное представление какого-нибудь определенного снега, когда-то падавшего, или другого, в пространстве падающего. Ни *наша* мысль о снеге, т. е. наше субъективное мыслительное состояние, содержанием которого является «*снег*».

Снег как мыслимый предмет не есть чье-нибудь душевное состояние; «смысл» не совпадает с тем душевным состоянием, в котором смысл переживается.

Смысл есть *логическая сущность мыслимого*; это есть *смысловое единство, понятие*.

Какова же его категориальная сущность?

## [Лекция 9], часы 25, 26 Категориальная специфичность смысла

1) Я попытался указать Вам прошлый раз феноменологически – *обстояние смысла*, в отличие от существующей вещи и существующего душевного.

Мысль есть психологическая величина, душевная, как состояние души, как переживание внутреннее, как временный акт души. Но мысль есть логическая величина, как мыслимый предмет, как логическая сущность мыслимого.

Мое переживание, тот факт, что я сейчас мыслю, – это не смысл. Но те понятия и суждения, или, если угодно, те предметы и связи их, которые поглощают мое внимание, мое мыслительное состояние, суть *смыслы*.

*Уподобление* (опасность его): переживание подобно одежде, смысл подобен одетому телу; психолог подобен художнику, рисующему складки одежды; логик подобен анатому, изучающему строение тела; ученый-психологист, разрешающий все в психологическое, в переживание, подобен художнику, не видящему тела за одеждой.

2) Надлежит указать *категории*, коим подлежит смысл. Однако первоначально: как представить отношение вещи к ее смыслу.

*Все имеет смысл, но не все есть смысл.* Вещь *имеет* смысл: мысль наша может его установить. Но вещь *не есть* смысл. Эмоция *имеет* смысл: мысль наша его формулирует. Но эмоция *не есть* смысл.

Многие думали об этом, и по-разному. Позднее мы увидим, что именно. Однако только необходимо допустить: смысл, если он даже не формулирован человеческим мышлением, есть все тот же смысл. Можно *для помощи себе условно* допустить, что он формулирован в таком случае Божеской мыслью (пока не привыкнем к полной объективности смысла).

Смысл льдины, никем из людей не виданной доселе на северном полюсе, остается собою и обстоит. Где? Обстояние не имеет адреса.

Смысл планет Нептуна, Урана, Сатурна – пока они не были открыты –... Но такого *пока* не существует в сфере смысла. Смысл, если так уж нужно это временное обозначение, *и обстоит и обстоит* все так же и то же.

Можно это соотношение эмпирического бытия и его смысла представить так *поэтически*: смысл скрыт в вещи, как бы свет, скрытый от глаз и томящийся, чтобы его раскрыли и дали ему засиять в достойной его форме – научного понятия и суждения, научной истины. Смысл (опять метафора) всегда присутствует в вещи как его лучшая возможность, как лучший способ жизни, как ее идеал или цель.

Эти формулы, поэтико-философские, были серьезно приняты Аристотелем и Гегелем. Мы можем поэтому простить их себе *условно*. Пока не привыкнем к большему. Но эта привычка должна быть выработана уже не во «Введении в философию», а в занятии Логикой<sup>100</sup>.

3) Теперь укажем категории, хотя бы вкратце, ибо это опять дело Логики.

I. Смысл есть нечто *сверхвременное* и *сверхпространственное*. Он не совпадает с временной и пространственной вещью. Он не совпадает с временным душевным переживанием. Он не развивается и не живет, не начинается и не кончается. Все эти и другие временные определения к нему неприложимы, для него безразличны, индифферентны. Где речь идет о смысле, там угасают все временные и пространственные термины и атрибуты, ответы и вопросы. Отсюда необходимость удалять их из сферы смысла, как по недоразумению попавшие туда.

II. Смысл есть нечто *сверхпсихическое*. Это ясно уже из того, что все психическое, душевное временно; а смысл сверхвременен. Это ясно также из всей разнородности их атрибутов: *психическое* имеет происхождение, может быть больным и здоровым, оно есть энергия, деятельность; *смысл* не имеет происхождения, не может быть больным и здоровым, не есть ни энергия, ни деятельность.

III. Смысл есть нечто *идеальное*, т. е. мыслимое логическое содержание. Смысл не реален [ни] эмпирически, ни метафизически. Он не реален эмпирически, ибо все реальное эмпирическое временно. Но он не реален и метафизически, хотя отдельные системы и пытались истолковать его в этом смысле. – Об этом позднее. – Идеальность смысла не следует понимать в значении идеала, совершенства. Идеальность выражает то, что смысл чужд во всех отношениях какому бы то ни было бытия и постигается только мыслью; он есть нечто, что не существует, а *обстоит*.

IV. Смысл есть своеобразное, особое, обстоящее нечто, и постольку он не субъективен, а *объективен*. Это не значит, что смысл можно было бы постигнуть вне субъективного переживания, как-нибудь иначе. Нет. Только субъективное душевное состояние – личный мыслительный опыт есть путь и средство к познанию смысла. Путь к смыслу субъективен потому, что он есть переживание субъекта, душевно-мыслительное состояние индивидуального субъекта. Объективность смысла в том, что он един и самостоятелен, тогда как субъективная сторона множественна и зависит от реальных условий. Он не зависит от субъективности, ее судеб, ее признания и познания. Он обстоит сам по себе, независимо от того, мыслит его кто-либо или нет. Именно это свойство смысла не раз увлекало мыслителей на сомнительный путь его реализации.

V. Объективность смысла есть его самостоятельность в обстоянии. Это тесно связано с его *тождественностью*, т. е. неуклонностью, неизменностью, неукоснительным себе-равенством. Каждый смысл как таковой равен самому себе; он есть нечто единое и неизменное. Он подлежит поэтому закону тождества: смысл неизменим. А есть А; А + 1 есть уже не А. Но зато А, где бы оно ни обнаружилось, есть тот же самый смысл А.

Пример о двух семикопеечных марках и о двух понятиях о семикопеечных марках.

Отсюда *повторяемость* смысла: сознание может мыслить понятие хоть 100 раз, и оно останется одним и тем же, сохраняя свое полное тождество. В этом он противоположен неповторяемому эмпирическому бытию. Все конкретное эмпирическое единственно в смысле неповторяемости; смысл един и единственен в том значении, что, сколько бы его ни повторять, он останется единым и себе равным понятием.

VI. Эта повторяемость смысла при тождественности его существенного состава объясняется его *всеобщностью*.

Всеобщность понятия понимается в логике обычно так, что признаки его присущи многим предметам; они *общы* всем вещам, входящим в объем этого понятия. Так что кто знает что-нибудь о признаке, тот знает нечто и о всех вещах, им обладающих. Всеобщность выражает здесь отношение логического центра к подведенной под него периферии.

Но всеобщность следует понимать *лучше* (NB!), как устойчивую наличность смысла А, во всех мысленных актах, на него обращенных. Каждый раз, как мы мыслим «пушку» или «Великую Французскую революцию», основное существенное логическое содержание неизменно тут. Каждый раз, как мы мыслим «собственность», мы разумеем «полное исключительное безусловное вещное правомочие». В этом смысл собственности: он тождественен, повторяем, неизменен, устойчив. Во всех случаях он неизменно налицо, как бы ни уклонялся уровень нашей душевной жизни. Он общ всем мысленным актам, в коих мыслится «собственность». Он *всеобщ*.

VII. Смысл – это то, что *разумеется* в мысли. Это разумеемое всегда *абстрактно*. Под абстракцией понимают обыкновенно тот общий признак, который в силу того, что он присущ многим вещам, выделяется мысленно, обособляется, как бы задерживается сортирующей мыслью и мыслится в этом отрыве – в этой абстракции. Абстракция – это признак, *оторванный* от других признаков, с которыми он стоит в связи в разных вещах и предметах.

*Отвод логических осложнений .*

Абстрактность, т. е. оторванность смысла выражает не только *эту* оторванность его. Но еще:

а) Оторванность смысла от направленного на него, мыслящего его душевного переживания. Смысл дается нам всегда во внутреннем мысленном опыте; он дается нам как сросшийся с тем душевным мыслительным переживанием, которое принесло его к нашим берегам. Чтобы получить этот чистый смысл, мы отличаем, отрываем, отделяем его от душевного, временного; отмысливаем обе стороны и фиксируем – объективную, идеальную, тождественную сторону смысла. Все познающее внимание направляется нами не на то, что кто-то о чем-то думает; а на то, что именно мыслится. Итак, смысл абстрактен, потому что абстрагирован от цельного опытного явления, именуемого «человек о чем-то подумал». Смысл отвлечен от мышления.

б) Смысл абстрактен еще потому, что он отвлечен от чувственного образа вещи.

Возьмем треугольник. Будем его мыслить. Обратите внимание на то, что каждому из нас при этом мерещится и навязывается *образ* треугольника: кому остроугольный, кому тупоугольный, кому как бы на стене висящий, кому лежащий на земле в ракурсе и т. д. Все это есть не мышление треугольника, а наглядное зрительное представление, созерцание одного единичного, *этого* треугольника с известными случайными свойствами; игра воображения.

Остановим нашу мысль на симфонии. Будем ее мыслить. Обратите внимание на то, что происходит в вашем сознании. Оркестр; дирижер; зала благородного собрания; седьмая Бетховена; вторая Рахманинова; обе проносятся в отрывках; приятное воспоминание; жаль, что теперь долго не услышу. Все это не смысл симфонии, а отрывки созерцательных, слуховых, эмоциональных переживаний, пригнанные к нам по ассоциативным путям волной инстинктивной жизни.

Нужно большее или меньшее усилие воли для того, чтобы *отвлечься* от этого легко и неотвязно приплывающего потока и постараться фиксировать симфонию как таковую посредством мысли. Нужно абстрагировать акт мысли от актов чувства, созерцания, воли и т. д. И соответственно мыслимую сущность от слышимой, созерцаемой, воспринимаемой, чувствуемой и т. д. И тогда мы увидим, что симфония есть «эстетическое единство звуков, производимое по установленному плану избранным множеством инструментов под управлением единой эстетически созерцающей воли»<sup>101</sup>. Вот почему смысл абстрактен.

VIII. Это заставляет нас сделать еще шаг дальше и сказать, что смысл есть нечто *сверхчувственное, безобразное*.

Наше мышление обходится в действительности с большим трудом без вспомогательных образов и эмоциональных окрасок. Но это значит только, что для мышления смысла необходимы серьезная душевная работа и умственная культура. Есть люди, которые не могут воспринимать чистую, абстрактную музыку. Они обречены на восприятие романса и оперы: без помощи слов, живых фигур, драматической фабулы – музыка для них скучна и непонятна. Музыка – это для них лишь эмоциональный перец в восприятии стихов и драмы. То же с линиями и красками.

И вот так, как художник видит, живет и страдает в чистых красках и линиях, как композитор переживает и творит в чистых бессловесных, безобразных звуках, – так философ и

мыслитель живет, и творит, и страдает в чистой, сверхчувственной, безобразной мысли. Способность эта дается каждому из нас в большей или меньшей степени от природы и вырабатывается культурой.

IX. Наконец, скажу самое важное.

Подобно тому, как вещи имеют *свой* способ относиться друг к другу, – движение, толчок, химическое соединение, причинное воздействие; подобно тому, как душевные состояния имеют *свой* способ относиться друг к другу – ассоциация представлений, воспоминание и забвение, эмоциональные превращения и окрашенности, образование воображением новых сочетаний и образов, так и смыслы, т. е. понятия и суждения, имеют свой, только *им* присущий строй и порядок.

Понятие непременно и всегда равно себе. Поэтому и отношения между понятиями абсолютно устойчивы и неизменны; здесь не может быть ни эволюции, ни роста, ни изменения. Можно *открыть* много новых связей между новыми понятиями, но это открытие и эта новизна суть субъективные состояния и квалификации. Можно *открывать* понятия, ошибаться в них, называть их разными именами, но смысл останется смыслом.

*Итак* : связь одного понятия с другим есть не «подвижно-реальная» связь, но неизменно идеальная. Понятия не возникают одно из другого и не влияют друг на друга.

Понятия нельзя рассматривать генетически: возникает душевное сознание смысла, но не смысл. Влияют друг на друга психические состояния, вещи, мыслительные переживания, явления природы и общественной жизни. Но не понятия. Понятия исследуются и определяются в своем логическом содержании и затем сравниваются и сопоставляются для открытия их постоянной, устойчивой и неизменной связи.

Нельзя *определить* вещь или переживание, их можно только описать, да и то всегда неполна, несовершенно. Определить можно только смысл вещи, понятие ее; понятие переживания, смысл его.

Нельзя классифицировать вещь или переживание: они лежат в ряду временных связей, и потому связь их есть связь генетическая.

Вещи взаимодействуют причинно. Понятия причинно не взаимодействуют. Понятия обходят сразу, как немолкнущий хор, тянущий аккорд; у каждого одна неизменная нота.

Вещи следуют друг за другом в пространстве и во времени. Понятия *не* следуют друг за другом в пространстве и во времени.

Снежинки падают вихрем. Понятия снежинок не падают вихрем. Это может быть даже единое общее родовое понятие «снежинки вообще».

Понятия имеют *содержание* , т. е. совокупность признаков, входящих в его смысл. Понятия имеют *объем* , т. е. совокупность подчиненных им смысловых образований.

Понятия по содержанию и объему своему суть родовые и видовые. Родовое понятие имеет меньше признаков. Видовое – больше. Видовое понятие имеет всегда все признаки своего родового, плюс еще один (ближайшее видовое) или несколько. Чем меньше у понятия признаков, тем выше оно стоит в лестнице понятий, тем больше его объем и тем меньше его содержание. И наоборот, чем больше у понятия признаков, тем ниже оно стоит в лестнице понятий, тем меньше его объем, тем больше его содержание. В нижнем этаже понятий множество, и все они страшно богаты содержанием; в верхнем этаже понятие одно – «нечто», и содержание его так мало и бедно, что его крайне трудно определить и помыслить.

Родовое понятие всеми признаками своими присутствует во всех видовых понятиях своего объема. Весь этот строй отношений развертывается статически в классификацию. Можно ли классифицировать вещи? например, птиц, камни? *Нет*. Ибо классификация есть строй *смыслов* , а не вещей. Вещи и переживания не могут ни войти в объем понятий, ни

участвовать в классификациях. Животных нельзя классифицировать – их можно разогнать только в разные клетки зверинца. А камни разложить по ящикам.

(Этот строй отношений имеет свое продолжение в отношении суждений друг к другу. Суждение не душевный процесс в сфере смысла, но статическая, идеальная связь одного понятия с другим. Из одной такой связи может выводиться другая связь, далее третья и т. д.)

Но это «выведение» есть опять душевное переживание; логически же говоря, оно состоит в том, что связь между А и В есть родовая, а между А1 и В1 – видовая, разновидность видовой. Однако все это может быть выяснено только в логике.

Нам достаточно признания этого особого строя и этой особой сферы как возможности философски искать в ней Безусловное.

### [Лекция 10], часы 27, 28

#### Четвертая сфера: учение о ценности критерий. Норма. Цель их категориальная специфичность

1) Мы убедились прошлый раз в категориальной специфичности смысла, заставляющей отвести ему отдельный план или сферу. Но смысл объективен и устойчив, независимо от того, истинен он или неистинен. Суждение и понятие явно неверное – не лишено такого смысла: например, «в России бóльшая часть населения грамотна» или «Французская революция как осуществление доктрины Руссо».

Самое опровержение тезиса есть признание за ним устойчивого, объективного смысла. Спор бесплоден, как только выясняется, что противник выставил не тезис, а ряд тезисов, за которыми он по очереди и спасается от полемического разгрома. Отсюда прием спора: выслушав противника, повторять в словах его тезис, как бы записав его, чтобы фиксировать его смысл, как верно воспринятый. Опровергнутый смысл есть именно *смысл*, объективно обстоящий и объективно неверный.

Итак, истинный тезис и истинное понятие имеют *свой* объективный и *верный* смысл; а неистинный, сомнительный, недоказанный – *свой* объективный смысл.

Нельзя *опровергать* душевный процесс. Только смысл – понятие и суждение (тезис) могут быть истинными и неистинными. Вещь не может быть ложной. Нелепо: этот карандаш неистинен; этот стол ложен. Душевное состояние тоже не может быть истинным: «истинное удовольствие» есть злоупотребление термином истинности. «Ложное убеждение» – не убежденность ложна, а *смысл*, в коем я убежден.

Не всюду истина, где смысл. Но где смысл, там *может быть* истина. Так же точно: не всюду красота, где созерцаемый образ; но где его нет, там невозможна красота. Не всюду Бог, где мистически узрелось что-то; бывают ложные откровения. Не всюду добро, где обстоит предмет воли, т. е. практическая цель; цели могут быть безнравственны.

Истинный тезис подобен избраннику, пророку среди тезисов; они же, как люди, суть чающие пророческого дара. Как Дух не почует на камне и на звере, так истина не почует на вещи и на душевном переживании.

Итак, тезис должен быть *ценным*, чтобы стать научной истиной.

Ценность есть новое особое самостоятельное измерение. Четвертый план.

Я не буду определять здесь истину. Все это нужно оставить до занятий Логикой.

Но что есть *ценность* ?

2) Задача фиксировать и установить идеи ценности есть задача чрезвычайно трудная, ибо это понятие принадлежит к числу высших, основных, первоначальных, которые каждый из нас



1000 раз переживает и ни разу не фиксирует<sup>102</sup>.

Пример с бытием: *небытие умершего друга* .

Пример с душой: *тело мое здорово, но душа страдает* .

Пример с ценностью: *этот поступок нравственно негоден* .

Эта особенность ценности дала одному из оригинальнейших мыслителей современности (Зиммелю) повод отнести переживание ценности к разряду первоначальных и неопределимых (Urphänomen<sup>103</sup>).

3) *Отрицательный подход* .

а) Ценность нельзя определять как *желаемое* .

Желаемое нередко создается как неценное (зло другому).

Ценность совсем не есть непременно желаемое (нравственное совершенство для многих людей).

б) Ценность нельзя определять как *полезность* .

Полезное может быть безусловно неценным (см. казнь).

Ценное может быть вполне бесполезным («Паллада» Боттичелли).

с) Ценность нельзя определять как *источник удовольствия* .

Источник удовольствия может быть вполне неценным (например, обжорство).

Ценность может не вызывать удовольствия ( $2 \times 2 = 4$ ; Шекспир).

Из этого ясно, что и *виды ценности* – истина, добро, красота – нельзя определять ни как желательное, ни как полезность, ни как источник удовольствия; каждое, конечно, в своей области.

Прошли времена и проходят навсегда, когда гений Пушкина хулили за бесполезность; когда картины и художественные произведения ценили тем выше, чем приятнее их воспринимать; когда истинным считалось только практически нужное знание. Вспомним, что еще недавно совесть Л. Н. Толстого осуждала как неистинное то знание, которое «нравственно бесполезно».

д) Ценность нельзя определять как продукт оценки. Оценка есть душевная деятельность, сравнивающая две величины, два содержания (именно: два смысла, два образа, два нравственных состояния), из которых одно есть идеальное мерило, критерий оценки, а другое – то, что оценивается. Итог совпадения или соответствия дает положительную оценку; итог несоответствия, несовпадения дает отрицательную оценку. Из этого видно, что оценка предполагает ценность и нуждается в ней. Оценка невозможна без переживания ценности. Но ценность вполне может обстоять без оценки.

Религиозно говоря, Бог как высшая религиозная ценность обстоит, несмотря на то что исповедуется его непостижимость; но тот, кто говорит о религиозно верном и неверном, ценном и неценном – не может утверждать полную неизвестность Божия естества.

Эмпирически: оценка есть итог переживания ценности.

4) *Положительный подход* .

Что бы мы ни различали – смыслы, образы, дела, – мы можем различать двояко: или сосредоточиваясь на *равно-* поставляющих различиях, или сосредоточиваясь на различиях *преимущества* .

В первом случае познается различие сторон, не стоящих друг к другу в отношении конкуренции и различения. Стороны остаются в безразличном отношении и уживаются в равнопоставленности, так сказать, равнодушно.

Во втором случае познается различие сторон, стоящих друг к другу в отношении конкуренции и исключения. Они не уживаются равнодушно, в равнопоставленности, но притязают на единое, преимущественное положение, от которого одно из них должно

неприменно исключить другое.

Типичный пример: из закона противоречия – *А есть В. А не есть В*. Если одно истинно, то другое неистинно; если одно *да*, то другое *нет*.

Итак, чтобы увидеть сущность ценности, надо сосредоточиться на идее *ранга, преимущества*.

Переживая идею ценности, сознание видит себя всегда в положении выбирающего. Но жесточайшая иллюзия в том, что мы воображаем, будто выбор есть наш произвольный, от нашего усмотрения зависящий акт. Вся сущность дела в том, что *ценность*, как нечто преимущественного разряда, имеет *свое* самостоятельное, *объективное* достоинство.

Объективное достоинство ценности выражается:

а) В том, что ценное остается ценным независимо от того, признает его кто-нибудь таковым или *не* признает; и кто именно; и постоянно ли; и сколько народа. Или, может быть, все отвернулись, или признали другое, или все люди погибли.

Например: квадрат гипотенузы сумме квадратов двух катетов; закон противоречия; если все признают, что убийство добро; красота полярных картин; поклонение евреев в пустыне золотому тельцу.

б) В том, что *достоинство* ценности вполне сверхвременно; единичное явление ценности существует во времени; но мы имеем в виду ценность как качество, обстоящее в смысле и содержании своем; единичная красота, индивидуальная нравственность, мое представление об истине – все это возникает, уходит, гибнет и *не* повторяется. Но сама красота, сама нравственность, сама истина не возникают, не уходят и не гибнут. «Венера Милосская» в Лувре погибнет; но то, что она осуществляет закон скульптурной красоты, не погибнет; думать так нелепо.

Рассмотрение ценности – и с точки зрения ее – именуется трансцендентальным рассмотрением. Сущность его в том, что время отмирает и умолкает.

Сказать «*авс*» – *истинно* и добавить: «*в течение 25 минут*» – нелепо.

Сказать про один и тот же образ: «*это было красиво вчера, а сегодня уродливо*» – значит смешать понятие *красоты* с понятием *нравится*.

Сказать *Бог умер* – это значит сказать: *вера в Бога исчезла*. Сознанию невыносимо приписать *Богу* жизнь и смерть во времени; жить во времени – значит и умереть во времени; все, что имеет начало, имеет и конец<sup>104</sup>; и именно *конец, смерть* есть сконцентрированное выражение временности<sup>105</sup>; отсюда подавленность христианского сознания на Страстной неделе и догмат Воскресения.

Итак, ценность не временна.

Ценность есть ценное соотношение образов, волеуправлений, смыслов, религиозных обстоятельств. Но *объективно* ценное соотношение.

5) Ценность, и это будет, может быть, всего яснее, можно понять, пожалуй, как *идеал*. Может ли идеал родиться и погибнуть? Нет. Гибнет ваша вера в идеал; совершается ваше обращение к «новому» идеалу. Но идеал неистребим, неугасим и непоколебим.

Это делает честь *Вам*, если вы верите в идеал и служите ему. Но ценность идеала не зависит от вашего согласия и вашей измены.

Это нужно продумать и усвоить раз навсегда, на *всю* жизнь: отпадение и измена бессильны сделать что-либо с ценностью идеала.

Итак, ценность есть объективное, идеальное достоинство. Она не только *более* высокого ранга; она есть нечто *высшего* ранга. Она есть верховное достоинство. Последняя высшая ступень среди неравных. *Совершенное*.

Эта ценность – вершина, совершенное – *ни есть, ни не есть*. Подобно тому как смыслы

не звучат, краски не двигаются, понятия не умирают, суждения не сталкиваются, переживания душевные не имеют цвета.

Ценность, как таковая, имеет свое измерение: *достоинство* .

Как высшее и совершенное ценность есть как бы идеальный образец для остальных рангов; она есть критерий всего прочего, мерило, масштаб.

Это объективное, идеальное, совершенное по достоинству мерило ничем высшим в своем достоинстве, в своей ценности не измеряется; но им и через него измеряется все остальное.

Это мерило *всеобщее* ; не потому, что всеми признано; но потому, что едино, и устойчиво, и неизменно для всех случаев своего применения, для всех переживаний и воплощений.

Оно *необходимо* ; ибо есть необходимая предпосылка всякой подчиненной ценности, всякой оценки, претендующей на научно-философское значение.

б) Идея ценности имеет несколько разных форм и видоизменений, в которых она выступает в истории философии. Мы должны приучиться уверенно и категорически узнавать и различать ее в них и даже там, где она выступает хотя бы в форме оттенка.

Эти виды суть критерий, норма и цель.

Что есть критерий ценности, мы уже видели. Остановимся на других формах.

Ценность сама по себе – это высшее, совершенное, объективное, всеобщее и необходимое достоинство; она сама по себе – *ни есть, ни не есть* .

Так и в виде критерия оценки она ни есть, ни не есть; мало того, она даже не вступает непременно в отношение к чему-то сущему. Ибо оцениваться может не только реальное, но и воображаемое, возможное, невозможное, нелепое; смысл и образ – и бессмыслие и безобразность.

Однако ценность может иметь и другую форму. В ней она выступает необходимо и неизбежно в отношении к действительности, к бытию, к осуществлению.

Человек приходит к этой идее ценности так: первоначально все дано в непрерывной сращенности: вещь, сознание, смысл и ценность; т. е. даны различные по смыслу и по ценности душевные состояния и вещи. Производится мысленный разрыв. Выделяется и осознается самостоятельный сверхвременный идеал и несовершенная действительность.

Эта конкретная эмпирическая действительность вещей и душевных состояний несовершенна, но не вовсе чужда ценности; она сознается нами, кроме того, как могущая быть еще далее совершенствуемой.

Ценность, *не* индифферентная действительности, но отнесенная к ней – как бы проецированная на нее, принимает форму должного, *нормы* . В этом виде ценность есть то, что в действительности не осуществлено, но *должно* быть осуществлено.

Ценность *совсем не имеет непременно* вида нормы. Например, некрасивый человек сознает отчетливо, что красота чудесна и ценна; но разве из этого вытекает для него норма: ты должен быть красив? Можно много и интенсивно жить ценностью и совсем не иметь дела с нормой.

Можно построить сложное систематическое учение о ценности и ее сущности, ее воплощениях, не упомянув и ни разу не обратившись к норме, к должному: углубиться в учение о красоте, о добре, об истине как в теорию ценности (Гегель).

*Будущее, деятельность* 106.

Словом: *ценность* совсем не есть непременно *норма* . Но *норма* как формула должного, если она философски обоснована, предполагает теоретическую формулу: АВ ценно.

Норма гласит: *нечто есть должное* ! Почему же это нечто есть должное, спрашивает философский разум, этот неустанный скептик и вопрошатель. Философскому разуму нельзя ответить: *sic volo, sic iubeo*. В его сфере не обстоит и не имеют значения ни сила победителя, ни

сила тупой традиции<sup>107</sup> или привычки. Люди могут следовать необоснованным, несправедливым и нелепым нормам в течение десятилетий и столетий, но объективного пятна, порока трансцендентальной несостоятельности не избыть ничем такой норме. *Сознание* нормы может быть могучим причинным фактором в личной и общественной жизни; а сама норма может быть при всем том – трансцендентально, т. е. по разумной ценности своей – ничтожна (отсюда идея естественного права).

Норма должна быть философски обоснована. Обосновать норму значит установить: это нечто есть должное потому, что оно есть в действительности неосуществленная философская ценность. Ценность есть а priori нормы. Философия учит непрестанной критике и философскому суду над нормами. Непрестанной проверке и ревизии: обоснованы нормы в трансцендентальном порядке или нет.

Нет нормы, за которой не скрывалось бы ценности; хотя за *дурной* нормой всегда скрывается *мнимая* ценность. В действительности ценность слишком часто *скрывается* за нормою, не выговоренная, не формулированная, ловко спрятанная в логическом подпольи нормативных формул.

По форме же своей норма есть логическое суждение или тезис: А есть В. *То-то* есть *должное*. Поэтому норма лежит по форме своей в ряду смыслов. Она не вещь и не душевное состояние. Нужно различать норму и *сознание* нормы. Сознание нормы может развиваться, быть слабее и сильнее, угаснуть, забыться, опять всплыть.

Норма же не временная величина, а *смысловая-трансцендентальная*. Она не возникает и не развивается, не влияет и не подвержена реальным влияниям.

Норма есть *ценная норма*, т. е. *обоснованный тезис о должном*.

7) На этом мы можем оставить определение нормы, оставив дальнейшее до Логики.

Что же есть *цель*?

Всякая цель вообще есть объект сознательного человеческого хотения и стремления к осуществлению этого объекта в реальной действительности. Целью может быть что угодно; но цель в философском отношении, т. е. цель, философски обоснованная, есть желаемая и осуществляемая трансцендентальная объективная ценность. Эта необходимость придать цели философское обоснование и выражается в *сознательном* хотении человека. Норма и цель суть одинаково виды ценности, обосновываемые ею.

Цель отличается от нормы сознательным волевым признанием человека. Ценность и норма не нуждаются в этом признании; для цели оно есть *sine qua non*<sup>108</sup>. Верно построенная цель есть ценность как предмет сознательного волеуправления.

Цель есть нечто подлежащее сознанию; но это же просто нечто должное. Но должное и волимое. Из такого положения цели вытекает ее *многосложность*.

Как *ценность* цель имеет трансцендентальное значение, подлежит обоснованию и критике.

Как и все, она имеет свой устойчивый, логический *смысл*, свое смысловое содержание; она подлежит смысловому изучению, определению, классификации.

Как нечто волимое, она есть *душевное переживание*; это может быть душевное состояние целеволения, целеискания, целесознания.

Как нечто будущее, она полагается во временный, а может быть, и в пространственный ряд (например, постройка дома) и является будущей *вещью*.

Осуществляется цель именно в порядке эмпирических реальных связей, через причинное соотношение. То, что в причинном ряду, в порядке причинных связей, ведет к осуществлению цели, есть *средство*. Каждое средство, само по себе, в реальном ряду может получить значение цели, предварительной, опосредствованной.

Возникает телеологический ряд. Каждое звено его есть цель вниз, средство вверх. Все нижние звенья обосновываются уже двояко: *причинно* -индуктивно – через проверенную причинную связь с ближайшей целью; и *трансцендентально* – через сличение с верховной ценностью. Пренебрежение вторым обоснованием породило иезуитическое учение о том, что «цель оправдывает *все* средства».

Эта причинная связанность цели со средством и придает всему ряду характер эмпирического бытия: *помещает его сразу во все четыре плана*. Посему правы те, кто говорит, что цель есть ценность, но *волимая ценность*. Но правы и те, кто изучает цель как *смысл*. Но правы и те, кто говорит о причинных связях, соединяющих средство с целью.

Однако рассмотрение во всех этих планах должно производиться *обособленно*, чтобы не спутались все категории в туман и кашу.

*Важно заметить поэтому*: нельзя говорить, что цель есть *причина* поступков; *представление* о цели, наша *мысль* о цели может быть причиной поступков. Но не *цель*: не цель как ценность, нет места времени и причинному рассмотрению; не цель как смысл и понятие (*idem*); не цель как создаваемое явление, временное или пространственно-временное, ибо это явление еще не осуществилось.

Итак, не цель определяет наши поступки и действия, а *представление о цели*.

Таковы все три вида ценности.

Таковы, наконец, все четыре плана, среди коих философия на протяжении всей своей истории искала свой предмет.

Чего же именно искала здесь философия?

## [Лекция 11], часы 29, 30 Философия как познание абсолютного

1) Мы прошли мысленно все четыре плана, в которых может вращаться и искони вращается философия: пространственно-временную вещь, временно-субъективную душу, объективный тождественный смысл и объективную верховную ценность.

То, о чем говорила и что имела в виду философия, всегда определялось ею в этих терминах и возможностях. Сферы или элементы брались ею или в чистом виде, или в смешанном виде.

Предмет философский получает отсюда ряд определений, ограниченных в своих возможностях. Если брать элементы в их *чистом* виде, то получается *четыре* возможности: чистый материализм, чистый психологизм, чистый логизм и чистый трансцендентализм. Если брать элементы в их смешанном виде, то сочетания могут возникать: из двух, из трех и из четырех элементов.

Именно, из А, В, С, D:

по два: АВ, АС, АД, ВС, ВD, CD шесть,

по три: АВС, АСD, ВСD, АВD четыре,

по четыре: ABCD один.

А всего пятнадцать.

Не все эти сочетания могут быть найдены осуществленными систематически в истории философии: отчасти потому, что некоторые из этих смешений или сращений слишком уж очевидны в своей нелепости, отчасти потому, что самое *задание* философское не потерпело бы такого смешения.

Однако Вы можете быть уверены, что *нет* философского учения, которое не представляло

бы из себя или одну из этих чистых возможностей, или одно из смешений.

Возможность таких смешений, их пределы и границы, их категориальную сущность и предметные последствия мы увидим в дальнейшем.

А теперь спросим себя: *чего же именно* ищет и искала философия в этих сферах?

2) Философия искони утверждалась как знание о безусловном. Она ищет именно безусловного. Что же есть безусловное и что значит – искать безусловного?

Рассмотрим эти вопросы в таком порядке.

3) Безусловное, как показывает самое слово, есть нечто такое, что не имеет условий, что свободно от условий. «Условие» есть всегда отношение между некими двумя величинами; если нет *двух*, то невозможно и обуславливающее отношение; «условие с самим собой» предполагает раздвоение воли и хотения или, во всяком случае, разные мгновения жизни (так: моральная воля раздваивается в себе, порочная воля предпочитает объективировать необходимое другое – в образ дьявола).

Итак, нет двух величин, представляющих друг для друга инобытие – и невозможна обусловленность (вот почему последовательные метафизики стремились свести мир к стройному единству: показать, что безусловное даже и не может быть ничем обусловлено, ибо, кроме него, ничего нет – Парменид, Спиноза, Гегель).

*Далее.* «Условие» есть всегда известное *отношение* между двумя величинами. Могут быть две величины вполне изолированные, ни в каком отношении не стоящие. И тогда они не обуславливают друг друга. (Таковы монады Лейбница. Абсолютно-замкнутые, не имеющие окон, свободные от всякого взаимодействия и отношения – они мыслятся Лейбницем как безусловные, хотя их бесконечное множество.)

Однако не всякое «отношение» одного к другому есть отношение обуславливающее. Дело в том, что «условие» есть всегда *условие возможности*. Условие есть то, *без чего что-либо невозможно*.

Это означает, что отношение между А и В есть отношение *тесной связи*, именно отношение *нуждания*. Одно из них нуждается в другом, и без этого другого оно невозможно. Это есть, следовательно, отношение *зависимости*. То из них, которое зависит, нуждается, есть *обусловленное* В; то, *от которого* оно зависит, в котором нуждается, есть само условие, или *обуславливающее* А.

«В» невозможно без «А». Если «А» налицо, то и «В» налицо. Отсутствие «А» ведет за собой отсутствие «В». Тогда мы говорим об отношении *обусловленности*.

Это может быть отношение *взаимной зависимости* (например, в искусстве – материя невозможна без формы, а форма без материи; или в математике – синус невозможен без косинуса, а косинус без синуса; или в живом человеке – душа и тело). Тогда говорят о соотносительных величинах, или коррелятах.

Но это может быть и отношением односторонней зависимости. «В» зависит от «А», но «А» не зависит от «В». Тогда «В» обусловлено, но «А» не обусловлено. (Например, человек может жить без руки, но рука не может быть без человека; или родовое понятие может быть и без видового, но видовое немислимо без родового; Бог может и не сотворить мира, но мир не может быть без Бога.)

Так именно создается привилегированное положение того, что обуславливает, но само не обусловлено, не зависит, не нуждается (в социальных отношениях – патриции выдавали себя за независимый, необусловленный элемент общества, пока плебеи не отошли на Священную гору).

Обуславливающее, но не обусловленное может быть независимым от чего-нибудь определенного или в каком-либо одном отношении; но зато зависящим или обусловленным в

других отношениях (трехмерное пространство есть безусловная посылка Евклидовой геометрии; но само обусловлено человеческими способностями к познанию; цель определяется ценностью средства; но сама в своей ценности определяется высшей целью; вещь не зависит от своего случайного свойства; но зато, может быть, зависит от других вещей, и от законов природы, и т. д.).

И вот безусловное есть то, что *возможно вне какой бы то ни было зависимости*. Безусловное само по себе ни от чего другого не зависит. Оно не имеет ничего, что стояло бы выше его или было бы важнее его, или, как говорили древние, что предшествовало бы ему. Оно *первое* всего, оно не имеет никакого *a priori*, но само есть последнее *a priori* для всего возможного и действительного.

Именно поэтому безусловное мыслится как нечто *вполне независимое, вполне самостоятельное*. Если условия выстроить в ряд, то это последнее условие, от которого все зависит, но которое само вполне самостоятельно. Оно ни к чему не прикреплено, не привязано; оно отвязано от всего, оно развязано, отрешено, – *абсолютно* – от *absolve* (отрешаю).

Именно этого абсолютного искала всегда философия.

Если в мире есть более *реальное* и менее реальное, и менее реальное, по словам Платона, смешано из бытия и небытия, то абсолютное есть самое реальное, сама реальность, высшая и последняя реальность. Абсолютная реальность *есть* не потому, что есть нечто другое, чему она обязана своим бытием; она есть сама по себе, через себя, благодаря себе.

Она есть *καθ' αὐτό*

109 (Платон, Аристотель), некое *in se esse*<sup>110</sup> (Фома Аквинский).

Она не может ни «*conditio*»<sup>111</sup>, ни «*fieri*»<sup>112</sup> (Гоклен), ни через что другое.

Оно «*sich selbst setzt*»<sup>113</sup> (Фихте).

Оно «*per se stans*»<sup>114</sup> – (Аверроэс).

[Оно] *per se existens*<sup>115</sup> (Вильгельм фон Конш).

Абсолютное как реальность – есть *субстанция*. Субстанции присущи три основных признака: *самостоятельность, устойчивость, самодеятельность*.

Устойчивое в смысле; не обусловленное в реальности своей законом изменения, временем, процессом, увлекающим все сущее в вихрь гибели и распада, – вот чего искони искала философия.

Все гибнет и распыляется; что же *не* гибнет и непреложно пребывает? Что есть само сущее, устойчивое в текущем, перманентное; что есть *пребывающая абсолютно реальная сущность*?

Пусть изменяются его свойства и состояния (акциденции); сама субстанция есть первое и последнее, ибо с нее все начинается и ею, как непреложною, все заканчивается.

Она есть *сущность*. Все остальное есть ее модификация, ее модус, ее акциденция, ее явление.

Что же есть она?

Философия есть познание; познание искони двигалось, да иначе и не может двигаться, как отличая существенное от несущественного. И стремясь познать именно *сущность*.

Другие науки изучают явления как явления. Но можно и необходимо изучать явление ради сущности, скрытой за ним. Не сущность явления, а сущность, скрытую за явлением; не устойчивое в вещи, или распространенное и повторяющееся в душах и вещах, – это изучается эмпирической наукой. Но сущность вещественности и душевности как двух видоизменений того, что не вещественно и не душевно.

Явление – оболочка. Изучить сущность оболочки не значит изучить сущность того, что скрыто за оболочкой. Сущность одеяния не есть сущность того, что оно облекает.

Философия всегда верила, что может знать больше. Кончалась эта вера, эта уверенность – исчезала философия.

Тогда говорит тоскующий голос поэта:

Мне о ней ничего не узнать,  
Для меня обаяния нет.  
Что могу на земле различать?  
Только след<sup>116</sup>.

Нет. След есть условная печать явившегося. Философия исходит из доверия к силам разума – могущего отыскать абсолютную сущность явлений. Эта сущность может переживаться как самое важное, самое лучшее, как верховная ценность. Как то, через что жизнь глубока и осмысленна; через что истинное истинно; и доброта есть благо; и красивое есть явление красоты. Словом, как сама верховная *ценность*, достоинство которой не обусловлено никакой высшей ценностью; как верховный критерий, коим все меряется и обуславливается, но который сам подлежит не проверке, а только очевидному для познания обнаружению.

Абсолютное есть *субстанция в ряду реальности*. Сущность в ряду *познания*. Совершенное в ряду *ценностей*. Наконец, абсолютное в ряду *смыслов* – мыслится обычно, как верховное родовое понятие, от которого нельзя уже отвлечься, нельзя подняться выше к роду рода; ибо оно само есть верховное родовое, род всех родов; или соответственно тезис из всех тезисов самый общий и основной.

Схоластики и Гегель говорят здесь о неопределенном «бытии». Кант о некоем «нечто». Индийский йог начинает здесь молиться Бrame, ибо его мыслящей вере захватывало дух экстазом последнего отвлечения.

Я не могу указать здесь всех пониманий абсолютного, выношенных человечеством в истории философии. Это в дальнейшем. Здесь нужно добавить следующее. Абсолютное как отрешенное от всякой связи и зависимости – как безусловность, добытая в познании и как безусловность первоначальная.

Философия, тяготеющая к метафизике, имеет в виду последнее; философия, склонная к эмпиризму и релятивизму, имеет в виду первое.

То, что само по себе не безусловно, может мыслиться как безусловное в результате *отвлечения*: или логического – путем отмысливания всего, что обуславливает, или реального – путем поставления своих душевных переживаний в состояние неузвямости<sup>117</sup>, в состояние не нуждающегося ни в чем существа.

Мысленно отвязать все нити, не мыслить о них; или социально и органически свести свои потребности к минимуму – к нулю – вот этот путь к безусловному, который многие считают за единственный и подлинный.

Получается своеобразная картина искусственной безусловности, независимости и самобытности. И в обоих случаях задача не решается, ибо минимум мышления разве может быть достигнут? Как сказать, что дальнейшее от-влечение невозможно? Там, где кончается *мысль*, – там отвлечено все; но там конец и мышлению, и смыслу. Там ждет провал в беспредметное немыслящее созерцание. Так в обоих случаях вершина достигается лишь в смерти. Т. е. абсолютное есть небытие того, что искало к нему путей.

Стоик, отдающий все и ликвидирующий свои потребности; аскет, лежащий заживо в сделанный себе гроб; йог, умирающий зарытым в земле и сожженный над огнем, суть люди, находящие в смерти *безусловность небытия*.



Прекрасное универсально. Сделайте этот путь путем для всех; пусть все осуществят эту безусловность небытия – и вы увидите перед собою смерть Духа. Ибо там, где умирает жизнь, умирает и Дух. Это знали еще гениальные художники итальянского Возрождения.

Но если остановиться на пороге? Не дойти до смерти? Создать себе минимум зависимости? *Минимум* зависимости не есть безусловность. Это есть релятивистическое извращение самого основного задания. Ибо минимум есть *необходимое обуславливающее*. «Крайне мало» есть нечто, чему можно рабствовать так же, как и содержательному богатству. Тем сильнее чувство зависимости – у пустытника от глотка воды и куска пищи; у столпника – от той поверхности, на которой он поместил свое тело. У формалиста – от того скудного содержания, от которого он боится отвлечься и с которым он не может расстаться.

Были философии и искатели, шедшие этим путем, и погибали в жизненной и потому духовной пустоте. Они искали *минимума обусловленности*; и находили в этом своем несмелом, релятивистическом задании то, что ни им, ни другим, ни, думается мне, Богу было не нужно.

Творческая философия искала всегда не минимума безусловности, но максимума безусловности. Она вопрошала об абсолютном и двигалась к разрешению своего задания по единственному продуктивному пути: расширения, углубления и самоотверженного очищения внутреннего опыта философствующей души.

Не может Дух раскрыться в нечистой, скудной и узкой душе. Необходимо постоянно растить свою способность к *объективистической интуиции*, учиться различать случайно-субъективно эмпирическое в себе от того, что уже не я. Необходимо постоянно очищать душу свою, как орудие, и зорким мыслительным взглядом неотрывно фиксировать свое предметное задание.

Много-вопрошание; осторожное, крадущееся сомнение; повторный опыт; устранение личных, не объективно звучащих аффектов; готовность самоотверженно исправить свою ошибку; юмор и горький смех над собою – и при всем том твердая уверенность в разумной познаваемости предмета; способность радостно склониться перед сверхличной очевидностью; и непрестанное обогащение личного духовного опыта, – я гарантирую Вам, это был всегда единственный путь к познанию Абсолютного, не в деградированной бедности релятивистического отрешения, но в его истинном богатстве.

Посмотрим же теперь, что человечество познало об абсолютном на этом объективно-интуитивном или феноменологическом пути.

## [Лекция 12], часы 31, 32 Философия и религия

1) Нам предстоит пройти мысленно основные типы философских учений о безусловном. Однако здесь нужно предварительное разъяснение.

С самого начала: философия может

- а) допускать познаваемость безусловного,
- б) не допускать познаваемость безусловного.

Учение, не допускающее этой возможности, остается философским учением.

Учение будет совсем не философским только тогда, если оно

- а) или не есть познание, но тогда оно и не учение, т. е. не устанавливает никакой всеобщей и необходимой истины;
- б) или если оно, будучи учением, умалчивает вовсе о безусловном и о возможности или невозможности его познания.

В первом случае перед нами будет *религиозное состояние*. Во втором случае перед нами

будет эмпирическая наука .

Итак, прежде всего, необходимо установить правильное соотношение между *философией и религией* и между *философией и эмпирической наукой* .

2) *Философия и религия* .

Философия и религия имеют общее: это их предмет – *безусловное* .

Философствующая душа и религиозно-верующая душа одинаково живут в безусловном. Но живут по-разному.

Оговорка: не всякий, занимающийся философией и говорящий о ней, – философ; и не всякий, соблюдающий обряды, даже не всякий молящийся есть религиозно-верующий.

Есть множество слоняющихся (учащиеся ей не в счет) вокруг философии – и не философов; и также с религией.

Попытаемся дать феноменологическое описание философского состояния и религиозно-верующего состояния.

A) *Философское состояние души* .

Всегда должны быть налицо два элемента:

I. Объективная интуиция в предмет.

II. Разумно-логическое раскрытие содержания.

Итак: I. Философский акт всегда направлен на предмет:

а) *на безусловное* . Это предполагает отчетливое решение вопроса о том, чем именно отличается безусловное от условного – критерий – признаки безусловного (то *самостоятельное, независимое, существенное, устойчивое, без чего все остальное невозможно* ). Необходима далее проверка для *каждого* данного содержания: подлинно ли имеется в виду его безусловный ингредиент (нет ли ошибки – тайной подмены – скрытой иллюзии; не смешивается ли в предмете условное с безусловным);

б) далее необходим интуитивный подход к этому предмету. Силою воли – внимание и воображение освобождаются от всякого иного содержания и направляются на восприятие и переживание данного предмета. Например: на художественное содержание картины, сонаты, собора, драмы; на нравственную, этическую сущность подвига; на форму понятия или закона или силлогизма. В данное содержание происходит своеобразное художественное вживание, доводимое до *отождествления с ним* через посредство восприятия и воображения. Душа целостно и самозабвенно погружается в него: она *сама* , своими путями и интересами не живет; предмет заполняет душу; душа растворяется в предмете (музыка).

с) это художественно-созерцательное вживание в предмет должно получить характер и значение не субъективной импресии, впечатления, но объективного проникновения в подлинную природу предмета; вживание повторяется многократно, с перерывами и освобождением души на других предметах, с созерцательными усилиями, направленными на удаление того, что идет от меня, от моих случайных, изменчивых, субъективных настроений; отыскиваются итоги чужих интуиций; разногласия, уклонения; причины разногласий – интуитивные дефекты у ошибающихся; *свои* дефекты; их причины: черты личного склада, недостаток интенсивности.

*Предел* : зажить предметом так, как если бы я его создал – эту красоту, этот подвиг, это философское учение; почувствовать себя *творцом* исследуемого содержания.

II. Тогда наступает второй этап – разумно-логическое раскрытие усмотренного содержания:

а) это предполагает уверенность в чистоте и силе выполненной интуиции; уверенность в том, что узренный предмет преисполнен *разумного* содержания, которое ждет разрешения в разумную форму; уверенность в силе разума, имеющего избавить от неразумного состояния, от

плена неразумия предмет;

б) философия есть *мысль* – и вскрываемое ею неизбежно получает форму и достоинство объективного смысла: понятия, суждения, выведения, доказательства; философия творит: объективное учение о том, что было объективно узрено;

с) это учение *раскрывает* предмет: различное конституируется как различное, тождественное как тождественное, обретается логически-существенное, основа предмета, и на ней он воссоздается в стройное синтетическое единство.

В этом познании и в этом познанном живет философствующая душа: познавая и сообщая познание – построая себя самое заново, воспитывая себя на объективном, осмысленном видении Бога.

*Два пути деградации* : сохраняя видимость разумной формы

1) отрыв от интуиции как непосредственного вживания в предмет (схоластика, Средневековье, пустые, мертвые слова);

2) симуляция интуитивного подхода, нередко удающаяся в итоге слепоты внешне и ловкости симулянта. «Берегитесь тех, кто приходят в овечьих шкурах, а внутри суть волки хищные»<sup>118</sup>... Жизненная задача философа – бороться нещадно с этими симулянтами, сеятелями тщеты и пошлости.

В) *Религиозное состояние души* .

Всегда налицо три элемента:

I. Интенсивная уверенность в некоем обстоянии.

II. Переживание важности этой уверенности, ее субъективной необходимости.

III. Воля к установлению интенсивной связи с открытым обстоянием и к осуществлению ее.

*Итак* : I. Религиозное верование – есть верование в реальность безусловного; верование может сочетаться с сомнением, но в полноте своей преодолевает сомнение; сомнение как исход веры должно быть столь интенсивно, чтобы невозможно было сомнение в сомнении (о Флоренском<sup>119</sup>).

Однако уверенность религиозной веры не есть теоретическая очевидность; нет очищающей работы мысли – над отделением условного от безусловного; только мысль дает ясность и отчетливость знания о безусловности предмета; верующему важно не объективно сущее, а желанное и радостное; если на самом деле Бога нет, или он мрачен, или слепо-неразумен – философ, дознавшийся об этом, раскроет и покажет истину; религиозно-верующий закроет себе глаза; если безусловен только мертвый, безразличный смысл, абстрактное понятие (я не сомневаюсь, что это не так), то философ это скажет, а религиозно-верующий будет веровать по Тертуллиану *quia absurdum*<sup>120</sup>.

Поэтому религиозный человек не ищет истины и теоретической очевидности, он живет *практической достоверностью*. *Сущность ее* : я могу жить, действовать и функционировать, ориентируясь так, что вперед буду уверен, что такие-то мои действия повлекут за собою такие-то соответствующие последствия в инобытии.

*Однако* : две ошибки могут покрыть друг друга и дать видимости нужный результат – а что, если окажется, что на молитву отвечает дьявол в личине Бога (опыты святых и Антония<sup>121</sup>); а что, если мы докажем, что молитва к доброму старцу, именуемому Богом, есть своеобразное общение сознания с его собственным бессознательным.

Еще апостол Павел говорил: «испытайте духи»<sup>122</sup>. Чем испытывать: не разумом ли? Но это будет уже философия. Не чувством ли? Но разве можно проверять чувство чувством – бесконечный регресс. Религиозный человек и не испытывает; он верит, потому что ему это практически важно; он заменяет теоретическую очевидность практической уверенностью. Ему

нужно, чтобы был желанный ответ, по которому он тосковал; ответ состоялся; желал он благого; состоявшееся желанное благо – кто же не успокоится?

Попробуйте отнять у человека состоявшееся желанное любимое благо – и Вы увидите перед собою Отелло, схватившего за горло клеветника Яго.

*Отсюда* : религиозное верование не есть знание; оно есть аффективная практическая уверенность; защищается оно не аргументами, а аффектом – ненависть к богохульникам и крестовые походы против еретиков. Невозможно, чтобы философ *спорил* с верующим; философ вскрыет содержание веруемого и обнаружит аффективно-субъективный и, может быть, страждущий состав верующей души и оставит для имеющих уши слышать.

II. Понятен второй элемент: переживание важности и субъективной необходимости веруемого.

Аффект не прилепляется ни к чему без надлежащего интереса субъективного.

Религия строится на том, что разум стремится изолировать как помеху в деле познания истины.

Невозможно заключать: от «хорошо, если есть», – к «есть»; от «мне необходимо, чтобы было», – к «есть»; от «надеюсь, что может быть», – к «есть». А вера есть именно уповаемых извещение.

Разным разное важно: но истина одна и Бог един.

«Мне важно, чтобы Бог был личный, а то я не могу с ним беседовать и просить». А если бы кто-нибудь сказал: «Мне важно, чтобы солнце имело форму кирпича, а то я не могу употребить его на постройку дома».

Важное важно *кому-нибудь* ; душа может быть больна, извращена, тупа, неразвита. Отсюда религия сатанизма, идолопоклонства, тотемизма.

Что же Бог есть – сатана, идол, медведь?

Человек *творит* Бога по образу и подобию своему.

Гомер о быках и рыбах.

Невозможность и противоестественность: человек *творит* Бога – что же, выдумывает, сочиняет, рассказывает сказки? Что же, Бог в свойствах своих зависит от человека?

Познать Бога – вот задача, но не выдумать себе идола по образу своему.

Религиозный развал субъективизма, не сдержанный страданием в познании, царит в России. Приходит время – и люди увидят невозможность продолжать так, ибо вся духовная культура деградируется от творчества больных душ.

Отсутствие объективистического устремления.

Религиозный человек лишен возможности, страдая, в понятии проверить свое обстояние.

Социальный опыт не критерий; массовые заразы; невозможность спрессовать верное учение о Боге из 1000 заблуждений.

Авторитет не критерий; ибо принятие его есть отказ от религиозного состояния как *непосредственности* в откровении и общении (Средние века, идея религиозного профана).

III. Воля к общению.

Процесс жизни как процесс общения, непрерывно возникающий и модифицирующий содержание души.

Общение как взаимодействие с вещами и людьми.

Невозможность удовлетворения: процесс жизни как процесс жаждания небывшего еще прекрасного.

Предел качественный, количественный, интенсивный здесь невозможен.

Общение с Богом как осуществление качественно неосуществленного общения в жизни.

Отсюда: Бог все поймет, все простит, все оправдает, не осудит, даст полноту

удовлетворения – блаженство и т. д.

Потому религия дает *утешение* ; что есть утешение? Индивидуально приспособленное осуществление желаний.

Отсюда неминуемое перенесение на Бога типа здешних земных слишком человеческих и вещественных отношений.

Орган этого общения – аффект без разума.

Отсюда ничем не сдержанное очеловечение Бога и практика аффективных неразумных экстазов.

Бог получает значение – отца, матери как существ, которым принадлежит вся детская неразумная нежность, слепое прилепление души ребенка.

Бог получает во множестве религий значение олицетворенного исхода для тайных, неудовлетворенных желаний.

Религия как продукт бессознательных аффектов оказывается слишком часто насыщенной жизнью пола, а предмет ее – совлеченным во все неблагополучие и всю извращенность половых настроений.

Прочтите книгу Пфистера о Цинцендорфе (1700–1760), знаменитом основателе гернгутерского религиозного движения (превознесенного Лессингом, Гердером и Гёте). И вы содрогнетесь и навсегда запомните сказанное мною: вера без разума есть путь соблазна и слепой деградации.

Отсюда вывод: философия, при надлежащем понимании и осуществлении, совмещает в себе все то, что есть ценного в религии, но пронизанное светом предметной разумности.

Философия начинается с интуиции, но не случайной и субъективной, а духовно очищенной, предметно направленной, объективно устремленной.

Иначе: она начинается со сверхличной очевидности, испытание которой есть единственный данный людям источник откровения.

Она идет уверенно по пути разумного претворения этого откровения.

Она восходит к познанию абсолютного в радостной форме адекватной разумности.

Словом: истинная, духовно осуществляемая философия есть по содержанию сама религия; а по форме – торжество духовного строя над эмпирическим хаосом.

### [Лекция 13], часы 33, 34 Философия и эмпирическая наука (Заключение)

1) Всякое учение о безусловном дает философию и положительное учение: безусловное есть, оно познаваемо, оно таково-то; и отрицательное учение: безусловного нет, оно непознаваемо.

Учение будет совсем не философским или

а) если оно не есть познание, а рассказ о почувствованном, желанном, о предмете веры, [или]

б) если оно есть познание, но не есть познание безусловного (эмпирическая наука).

2) Философия и эмпирическая наука.

А) *Разграничение* .

Они не совпадают по предмету.

Эмпирическая наука не исследует безусловного, или, точнее говоря, она исследует именно небезусловное. Эмпирическая наука исследует устойчивые связи обусловленных фрагментов мира, она исследует именно явления, а не сущность. Познать сущность явления не то же самое,

что познать сущность сущности. Природа явления не совпадает с природой сущности. Содержание явления не совпадает с содержанием сущности.

Это разные предметы, и в этом нетрудно убедиться при взаимном анализе *акта* мысли. Исследуя явление, я исследую связь пространственно-временных событий: некоторые, многие «здесь», «теперь», чтобы судить обо всех «здесь», «теперь». Познается (задача!) – то, что во всех случаях, но во всех случаях *чего*? Таких же событий в пространстве и времени.

Эмпирический закон: все гласит: «если – то» или иначе «каждый раз как – то». «Если» – исследуется обусловленное. «Когда» – исследуется временное. Эмпирическое изучение кончается, как и всякое, установлением понятия, но понятия о явившемся или о явлении; это смысл явления, но не смысл сущности.

*Чтобы понять это различие :*

все знают о себе, что совокупность их душевных явлений не определяет сущность их душ – как часто люди живут всю жизнь, как бы блуждая в сумерках своих душевных явлений и твердо чувствуя и зная, что они *не* живут настоящей истинной реальностью души своей – ее сущностью, ее содержанием; минутами ясно знают, какие силы томятся, какие-то голоса кличут, и не умеют и не могут сбросить засасывающую силу явлений: все знают их по их явлениям ; эти явления могут быть научно изучены – и в этом научном изучении только интуитивно одаренный психоаналитик уверенно осязает наличность этой сущности и необходимость ее освободить.

*Аналогичное во всех вещах :*

учение Спинозы о модуальном и атрибуальном<sup>123</sup> составе вещей; каждая вещь – система условностей, укрывших в себе безусловное ядро. Это безусловное ядро неразложимо на систему условных связей. Есть много людей, лишенных душевного органа для его восприятия (что делает философия? Из 100 книг делает сто первую?).

Это характерно не только для эмпириков-ученых, то же самое в живописи: пейзажи Сальватора Розы<sup>124</sup> и Левитана; то же самое в музыке: очень многое у Шумана, Чайковского, почти все у Скрябина, обратно Бах, Бетховен, Шуберт, Метнер; то же в архитектуре: современные немецкие соборы – Берлин; или собор в Марселе; или иезуитская церковь Св. Лоренцо в Генуе, напротив – собор в Майнце, Альби, в Кутапсе, многие церкви в Москве; то же в поэзии: Золя, Брюсов, Мережковский, Тютчев, Пушкин, Достоевский.

*Эмпиризм* – как прикованность к условной видимости явлений; жизнь в ней, воспроизведение ее, изучение ее, творчество в ней.

Видение *только* ее, слепота ко всему иному, чем мир насыщен, дает элемент пошлости в мире.

*Пошлость* – субъективно – деградация объективной значительности мирового обстояния в его фрагменте – через субъективное прикосновение и трактование<sup>125</sup>.

Но деградируется не то, что обстоит, а его претворение.

Отсюда: нет *объективно* пошлого, есть только субъективная неспособность примениться и раскрыть сокровенную значительность.

Но обычно видение одной стороны духа – этической, или теоретической, или эстетической – делает остро чутким к восприятию дефекта именно в ней; а дефект может быть и объективно – в *этом* аспекте.

Отсюда: есть *объективно* пошлое, но нет объективно *безусловно пошлого* .

В) Все это может быть выражено иначе совсем в других терминах: закон природы и закон духа не одно и то же в человеческом познании. Это не значит, что живая природа лишена духа : привычное блекнет для привыкшего; величие природы вновь открывает глаза; нет *безусловно* незначительной природы, есть односторонне незначительная природа.

Закон природы я беру как категорию эмпирической науки и спрашиваю: что есть закон природы, о котором говорит, например, естествознание? Это есть индуктивно доказанный тезис, устанавливающий известный порядок в явлениях как объективно существующий.

*Закон природы есть тезис* (т.е. объективная связь понятий, смыслов). Тезис познавательно выражается в словах; слова необходимы, но они не входят в сущность закона природы. Тезис есть связь смыслов. Эта связь смыслов должна быть индуктивно доказана. Критерий – всюду-найденность, всем-подтвержденность (или устойчивая наличность, устойчивая повторяемость).

Где реальность? В чем наличность?

В смыслах? – Но закон природы гласит не о смыслах; закон смыслов есть закон Логики.

В переживании смыслов? – Конечно, если наука сия есть психология; но мы спрашиваем о законе природы вообще.

Итак: найденность в реальных явлениях пространственно-временных или чисто-временных, внутренних. В этих явлениях констатируется порядок как устойчивый: «угол падения равен углу отражения», «чем сильнее дифференцирована социальная группа, тем элементарнее и интенсивнее бывает объединяющий ее мотив», «чем несовместимее травма с дневным сознанием, тем интенсивнее бывает вытеснение», – во всех этих случаях исследуются реальные явления.

Замечаются повторения и исследуются; какие явления осуществляются в устойчивой связи с какими другими явлениями; каждый раз *как* то-то, *так* – то-то.

Эксперимент: изоляция простейших явлений из сложного состава для нейтрализации скрещивающихся влияний. Констатируется порядок в явлениях и их смене, порядок как постоянная связь между элементами множества. Этот порядок «так бывает в действительности». Как бывает? Если осуществляется А – то осуществляется В (категория качества), чем больше осуществляется А – тем больше или меньше осуществляется В (категория количества).

Вот это «бывание» *мыслится* ; получает форму смысла и связи смыслов; «бывание» вообще, оно не реально; реально лишь бывание в частности.

Закон природы не есть один *процесс реальный*.

Закон природы не есть *реальная действующая сила*.

Закон природы не есть *сумма или совокупности* всех «так бывает».

Закон природы есть тождественный себе смысл, констатирующий, что в реальности (в пространстве и времени, или во времени, но не в пространстве) так бывает.

*Непознанный закон природы* : реальное множество так бываний, не констатированное сознанием и мыслью в форме смысла.

*Закон духа* : не о явлениях; об элементах множества духовного; порядок в них не пространственный, не временный; не порядок, а строй *сущности* , сущностей «сущих», но не существующих, сущности обстоящей.

Сущность в общей форме: закон общего обстояния (истина, добро, красота вообще).

Сущность в индивидуальной форме: закон частного обстояния (обстояние этой истины, этого добра, этой красоты).

Акт интенции как путеводитель умонастроения, разумения, на чем сосредоточиться (чего хотеть в познании).

Семафор.

Курс не кончен, а прерван. Другие курсы развернут и дополнят (исторические и

систематические).

Как можно больше читать подлинники и работать дома и на практических занятиях.

Художественное сживание с чужой гениальной мыслью.

Это воспитывает к сживанию с предметом философия<sup>126</sup>.

## Материалы по теме лекций

### О смысле

### (Реферат)

Я посвящаю настоящий реферат попытке выяснить сущность смысла или хотя бы указать категориальный характер его. Краткость времени позволит мне лишь наметить многое, и я не могу не жалеть об этом заранее.

Самый вопрос о смысле чрезвычайно сложен и труден. Издавна подходила к нему философская мысль, пытаясь поставить его то в метафизических, то в религиозных, то в поэтических, то в строго логических терминах. Много глубокого, и тонкого, и обаятельного сказано, прочувствовано и продумано о сущности смысла, и если я в настоящем реферате моем решаюсь поставить проблему не в историческом ее освещении, а систематически, то это происходит не потому, чтобы я считал правильным положение философского бродяги, не помнящего родства, [или считал бы ученичество и признательность малоценными]<sup>1</sup>, а потому, что современное состояние теории познания, кажется мне, зовет и требует, чтобы мы попытались вновь, отложив на время историческое ученичество, комментаторство и примыкание к чужой мысли, хотя бы и гениальной и глубоко авторитетной, – чтобы мы попытались подойти вновь самостоятельно и за свой страх к самому предмету, к проблеме как таковой, – требует, чтобы вновь осмелились и собрались с духом, вышли некоторым образом из состояния научной запуганности и вновь научились брать на себя вину и ответственность самостоятельного и непосредственного познания. И вот попытаемся дерзать.

Теория познания по основной задаче своей есть систематическая наука о сущности истинного знания. Не о сущности знания только и не о сущности истины только. Но о знании как истинном знании и об истине как знаемой истине. Но истинное знание есть истинное суждение или истинное понятие. Суждение же и понятие есть вид смысла. Посему теория познания есть систематическое учение об истинном смысле. И прежде всего о смысле и далее об истине и истинном смысле. О первой проблеме из двух основных проблем теории познания мы и попытаемся сказать нечто.

Что есть знание?

В обыденной жизни знать означает – понимать, т. е. ясно и отчетливо представлять себе нечто определенное и помнить понимаемое, т. е. мочь всегда вызвать по произволу это ясное и отчетливое представление об определенном предмете. Таковы, например, обычные требования экзамена. Однако наша мысль не может, конечно, остановиться на этом общем описании субъективного душевного состояния. Необходимо попытаться проникнуть в категориальную сущность знания.

Под знанием следует разуметь, прежде всего, своего рода познающее душевное состояние.

Душевное состояние есть непременно личное, индивидуальное, субъективное, «принадлежащее» единичному лицу; никакого другого мы не знаем; «коллективная психика» выражает тесный взаимодействующий симбиоз множества личных психик; иначе –



сомнительную метафизику или эмпирическое недоразумение.

Но личное душевное состояние всегда *временно*; часть, кусок реальной душевной жизни мы пуантируем и выделяем, фиксируем его мыслью как обособленный; в действительности же он в сплошной связи с другими кусками.

Душевная жизнь есть часть общего конкретного мирового потока событий, куда-то всех нас увлекающего. В этом потоке всё единственно, неповторяемо; ежеминутно угасает и нарождается и никогда не повторяется; никогда не повторится данный момент моего доклада.

Время есть поток сцепившихся миггов; все миги умирают в момент своего рождения и не возвращаются. Каждое временное событие есть верх эфемерности: каждый миг подобен нежизнеспособному новорожденному, умершему в первом крике.

*Антитезис*, утверждающий сверхвременность знания.

Каждый может убедиться в этом (феноменологически) теперь же, на месте.

Дважды два четыре; два в десятой степени  $10^{24}$ ;  $S\Delta = 2d$ ; синус есть функция косинуса; часть меньше целого; ересь есть учение, уклоняющееся от истинного; два противоположных утверждения не могут быть вместе истинны.

Поток все меняющего времени бессилён перед этими знаниями. Связь этих членов, которые связаны, в каждом из них невосприимчива к времени, незаразима им, застрахована от него, *имеет иммунитет*.

Научное знание не есть временное состояние души; оно не временно и не психично; тем более не пространственно и не физично.

Это не значит, что оно всегда в истории существовало или всегда будет существовать. Нет; было время, когда человеку и в голову не приходило возводить два в десятую степень, построить синус или закон противоречия.

Но этот факт не важен, индифферентен для сверхвременности знания.

Сверхвременность не совпадает ни со «всегда-во-времени-бытием», ни с устойчивостью во временной смене. И то и другое временно, существует во времени (материя; гора).

Сверхвременность не исключает того, что *сознание* знаемой связи возникает у людей во времени, может исчезнуть с ослаблением памяти, вновь открыться какому-нибудь искателю.

Научная истина сознается, мыслится во времени; но значение ее не только сверхвременно, – оно не имеет к времени никакого отношения.

Геометрическая теорема, закон противоречия лежат в плоскости, в которой время *не* живет; здесь оно мертво.

Нельзя доказать симфонию; нельзя видеть понятие. Также нельзя сделать научную истину зависящей от времени. Отсюда видно, что понятие «научного познания» распадается явно на два вполне различных понятия: если мы обозначим то, что́ известно в знании, как *знаемую связь между какими-нибудь* (безразлично какими) *элементами*, то получим:

а) сознание знаемой связи,

б) самоё знаемую связь.

а) Сознание знаемой связи есть кусок душевной жизни, есть познавательное переживание; это психическое состояние души или многих одиноких душ.

Это фиксированная нашей мыслью часть живого потока нашего эмпирического сознания.

Сознание знаемой связи временно, изменчиво, неустойчиво. Оно стоит в живой, постоянно меняющейся ассоциативной связи с другими мыслительными переживаниями; оно имеет изменчивую эмоциональную окраску; оно может рассматриваться как необходимым образом (например, причинно) определенное другими предшествующими переживаниями; оно может рассматриваться как создание нашего бессознательного, как модус инстинктивных влечений.

Сознание знаемой связи субъективно и субъективным образом определено; оно может быть более ясным и отвлеченным у одного и более смутным и неопределенным у другого. В зависимости от работы памяти оно может вызываться на поверхность души легче и труднее.

Это и есть то знание, наличность которого повторяет экзаменатор и удостоверяет отметкой. Провалившийся на экзамене уйдет с тем, чтобы приобрести это сознание, выработать его. Не научную истину будет он вырабатывать и приобретать, а сознание ее. Я приобрел познание = не истину, а сознание ее.

б) Совсем другое дело – знаемая связь.

Это то, что знается в научной истине. Это не кусок душевной жизни, это не мысль индивидуального сознания, не познавательное переживание.

Это то, что мыслится в мысли, что познается в познавательном переживании. Это содержание мысли, познаваемое и познанное содержание.

Устремим свой мысленный взор на сущность того, что я скажу: «синус есть функция косинуса». Синус. Косинус. Функция. Функциональная связь между ними.

Так *обстоит*, что между синусом и косинусом есть функциональная связь.

Или еще: «часть меньше целого». Нечто. Нечто, имеющее количество; нечто делимое. Часть делимого. Делимое в неделимом виде. Их соотношение. Количественное превосходство неделимого целого.

Так *обстоит*, что часть всегда меньше целого.

Это-то «*обстояние*» и есть сущность научной истины.

Знаемая связь объективна: в ее *сущность* совсем не входит связь с личной субъективной психической жизнью человека.

Эта объективность не означает вовсе, что знаемая связь имеет какую-нибудь реальность, в пространстве и времени или вне их метафизическую или мистическую.

Знаемая связь имеет не бытие объективное, а *значение* объективное. Мы можем отказать ей в своем признании, сказать «это неверно»; мы можем не подозревать о том, что такая связь «обстоит».

Тогда это будет не *знаемая* связь; но значение ее от этого не поколеблется.

Сумма углов треугольника равна двум прямым; было ли это верно до Пифагорова открытия, до того, как он сознал эту связь, это обстояние. Было, конечно.

Этого с нас довольно; знаемая связь сверхвременна; она не возникает и не исчезает; она не выдумывается, а открывается, усматривается. Все это не метафизика и не мистика, а одно из основных завоеваний теории познания.

Затруднение: как представить себе эту сверхвременную объективность? По-платоновски,

ἐν τόλῳ νοητῳ

?

Нет; лучше всего интроспективно. Сосредоточимся на своей мысли о какой-нибудь научной истине; отбросьте себя, свое состояние, оставьте чистое содержание, чистую знаемую связь – и увидим, что эта связь действительно объективна.

*Мы* в ней нуждаемся и ищем ее; *мы* зависим от того, познаем мы ее или нет. *Для нас* это важно. Но для ее значения это неважно; *она* от этого не зависит; научная истина есть научная истина, хотя бы мы ее отвергли, не знали, исказили.

Мистически говоря, Бог, всевышний, всеблагий правит миром, хотя бы все люди стали последовательными атеистами.

*Итак* : об изменчивости научной истины так же нелепо говорить, как – истина есть на Красной площади; моя эмоция уехала в Америку, лежит под столом; понятие пожелтело; и т. п.

Мы видим из всего этого, что каждый раз, как нам говорят о научном познании, мы имеем

право спросить себя, что́ имеется в виду: субъективное познавательное переживание или объективная сверхвременная познаваемая связь, объективное обстояние.

Поэтому, когда говорят о «развитии науки»: развитие – изменение, всякое изменение во времени, ясно, что речь идет о развитии (расширении и углублении) *сознания* научных истин; не объективные познаваемые связи между явлениями природы, математическими количествами, понятиями, меняются и не смыслы их, а их сознание, проникновение в их сущность: в сущность связей между познаваемыми элементами и между смыслами оных.

*Наука как систематическая совокупность познанных связей индифферентна времени.* Она ни «была», ни «будет»; про нее нельзя говорить, что она *теперь* такова, а потом будет *иная*. Это лучше всего видно на таких науках, как логика, где познаваемый элемент совпадает со своим смыслом.

Все это может возбудить самые коренные сомнения в таких науках, как естествоведение, история, правоведение, социология; в них все незрело.

Но пусть эти «науки незрелы»; это ничего не меняет. Мы еще не познали в данных областях объективные связи и смыслы их; но ищем их. И до тех пор, пока *мы* их не найдем, наше сознание будет выражать их несовершенно, неверно или совсем нет. Наука или научное знание будет *психически* незрелым. Объективная же связь не может быть ни зрелой, ни незрелой. Поэтому же когда говорят: «познание условно, ибо обусловлено нашим душевным устройством», то под познанием разумеют или сознание знаемого, или знаемую связь.

а) В первом случае нет ошибки. Познание рассматривается как наше душевное переживание, а таковые все слагаются при общем взаимодействии их всех; наши познавательные переживания живут, взаимодействуя; это взаимодействие имеет свои типические формы и, следовательно, свои законы.

б) Во втором случае есть ошибка. «Наше душевное устройство» есть совокупность живых временных свойств нашей души. Все это временно. Познаваемая же объективная связь не временна, не психична, не душевна и ни в какой обуславливающей связи с временным не стоит. Познание как *сознание*  $2 \times 2 = 4$  обусловлено нашим душевным устройством. Но познание как объективная связь между двумя, двумя разами и четырьмя ничем не обусловлено. Кретин может и не познать, и не понять, что  $2 \times 2 = 4$ . Громадное большинство людей не знает ничего о функциональной связи между синусом и косинусом. И это безразлично, индифферентно для этих связей.

Мы выяснили этим, что в общем сложном составе познания есть элемент *субъективный* – переживание, сознание, живое состояние живой души и *объективный* – научное мысленное содержание знаемой связи.

Эти две стороны знания не следует представлять себе как две различные реальности, два особых бытия, так что одно, например, *существует* во времени, а другое *существует не* во времени.

Если все это существует, то только во времени.

Мысль выделяет и начисто обособляет две различные стороны одной и той же данности. «Дано» – познание. Мы различаем: познание как душевное переживание человека и познание как смысл познанной в научной истине связи.

Говоря о *картине*: отдельно линии, отдельно краски; линии не могут быть зеленые или пестрые; краски не могут быть прямыми, кривыми и ломаными. Но в картине линии и краски даны в непосредственном единстве, в сращенности, картиною.

Говоря о *движущемся теле*, отдельно изучается движение, отдельно химический состав тела; нелепо говорить об атомном весе движения или об ускорении азота. Но в действительности тело данного химического состава дано в непосредственном единстве с

движением: оно движется. Движение отдельно не дано, и тело отдельно не дано.

Так и у нас: первоначально и непосредственно нам дано сознание как душевное состояние и знаемая связь, *вместе*, одно в другом и с другим в девственной сращенности, в единстве.

Мысль не может познавать их вместе и пытается разделить. Выделить одну сторону для особенного рассмотрения от другой стороны.

Сознание есть всегда сознание *чего-нибудь*; познание – всегда познание *чего-нибудь*. Познаваемое содержание всегда познается чьей-нибудь душой, во времени. Сознаваемая научная истина всегда создается эмпирически единичным человеческим сознанием, во времени.

Но сознаваемость и сознаваемая научная истина суть столь различные составные стороны познания, что мы должны их выделить.

Это выделение необходимо потому, что эмпирический кусок душевной жизни, душевное состояние «знания» мыслится и познается нами в таких категориях, которые приложимы как известному в знании смыслу.

И наоборот, известный в знании смысл не может одолжить своих категорий временному явлению, явленному душевной жизни.

Но если так, то естественно желание: усмотреть до конца все их различие во всем его значении.

Научная истина объективна по двум основаниям:

- 1) по своей трансцендентальной природе – как ценность, как истина.
- 2) по своей логической, скажем, природе – как *смысл*.

Это-то для нас важно.

Научная истина есть истина суждения; истинное суждение есть суждение; суждение есть мысль. Пройдем этот ряд сверху вниз и снизу вверх.

*Предварительно :*

Всякая научная истина есть истинное суждение. Нет научной истины, которая не была бы истинным суждением. Вся наука и состоит именно из истинных суждений: *не суждения* (суждения могут быть сконцентрированы в понятия) не входят в науку вообще; *неистинные* суждения входят в науку или по недоразумению, или условно и предварительно, как претенденты на истинность, впредь до обнаружения их истинности. Они являются исполняющими обязанности истинных суждений, хотя, может быть, не имеют на то никаких данных.

Всякое истинное суждение есть суждение. Но не всякое суждение есть истинное суждение.

Наконец, всякое суждение есть мысль. Но не всякая мысль есть суждение. Можно мыслить долго и не составить ни одного суждения. Таковы, например, все мысли об единичном: единичных предметах, их свойствах и т. д.

Чтобы образовалась научная истина, нужна поэтому наличность мысли; нужно, чтобы мысль созрела и сформировалась в суждение; нужно, чтобы это суждение было истинным. Вне этого нет научной истины, нет науки.

Что же такое мысль? Что такое суждение? Что такое истинность суждения и каковы ее гарантирующие признаки?

Укажем с самого начала, что все эти ступени, через определение которых мы подходим, имеют свою субъективную и объективную сторону, подобно выясненному раньше.

Итак: что есть мысль?

а) Мысль есть, конечно, прежде всего, душевное состояние, переживание, явление сознания. Это явление сознания изучается наряду с другими явлениями сознания – в психологии.

*Психология* : произвольное целесообразное сознательное активное обрабатывание представлений, отыскивающее их устойчивые отношения.

*Обычная логика* : добавляет к этому прикрепление к созданию понятий, суждений и умозаключений. Это есть деятельность, направленная целесообразно на создание верных понятий и суждений.

Мы можем предоставить психологам спорить о том, что мышление имеет преимущественно анализирующий или синтезирующий уклон, сравнивающий или соотносящий, апперцептивный или обрабатывающий и т. д.

*Важно* : и психология, и обычная логика (Зигварт, Вундт, Ибервег, Шуппе, Милль) понимают мысль как мышление.

Мысль есть для них своего рода психическая, душевная деятельность, функция живого, во времени существующего и действующего сознания. Направлена эта деятельность на представления вообще или на образование из них понятий и суждений – это есть, во всяком случае, реальный временный душевный процесс.

Поэтому все исследования, направленные на «мышление» как процесс и деятельность, суть виды единой психологии. Они стремятся описать в обобщенном виде, как складывается и протекает этот процесс, какие душевные силы в нем участвуют, какие функции он выполняет и т. д.

б) Однако мыслью называется не только душевный процесс, но еще и то, что мыслится, то содержание, на которое мышление направлено и которое в мышлении представлено.

Нет чистого мышления, мышления безо всего, пустого, бессодержательного; оно психически не существует. Мышление есть всегда мышление чего-то; как бы неопределенно и смутно ни было бы это «что-то».

Это только *мы* представляем себе мышление как пустой котел, в который потом насыпается содержание. В действительной душевной жизни мышление и его содержание сцеплены, сращены первоначально и неразрывно.

Мы и не производим *реального* разрыва; а только мысленно сосредоточиваемся на двух в корне различных сторонах. То, что мыслится в мысли, – *мыслимое нечто* , мы будем называть предметом мысли.

Мышление всегда психично, временно, субъективно. А предмет мысли? Что есть предмет мысли? Возьмем четвертушку бумаги; будем ее мыслить. Не она ли и есть предмет мысли? Нет – она есть вещь в пространстве и во времени; предмет же мысли, то, что *мыслится* , не в пространстве и не во времени. Кусок бумаги вне нас, в пространстве, и мыслимый кусок бумаги не совпадают. Чувственный кусок бумаги сгорит, его унесут, разорвут. Мысленный кусок бумаги не может сгореть, его нельзя унести и разорвать.

Материалист со своей обычной грубоватой наивностью сказал бы: мыслимый кусок бумаги не на столе, а в мозгу.

Психологист со своей смутной ошибочностью сказал бы: мыслимый кусок бумаги – это наше представление.

Но что есть наше представление? Это кусок временного, психического процесса. Наше представление есть часть души, оно душевно, психично. Что же, разве мыслимый кусок бумаги душевен, психичен?

Наше представление может быть ошибочно; если мыслимый кусок бумаги есть наше представление, то мыслимый кусок бумаги может быть ошибочен.

Нет; наша мысль о куске бумаги может быть ошибочна, но не мыслимый кусок бумаги. Наше представление о куске бумаги может складываться ненормально (мы душевно заболели); что же, это значит, что мыслимый кусок бумаги складывается ненормально?

*Итак* : ясно, что мыслимый предмет не то же самое, что соответствующая ему внешняя пространственная вещь, и не то же самое, что наше субъективное представление, мыслительное переживание.

Нельзя сказать: мир есть наше представление; ибо тогда и часть мира есть наше представление; Земля есть наше представление. Следовательно: или мы ходим по нашему представлению, или наше представление о нас ходит по нашему представлению о Земле.

Представление о Земле не совпадает с Землей, вертящейся вокруг Солнца. Представление наше о Земле может быть смутно; это не будет значить, что смутна Земля, вертящаяся вокруг Солнца.

Одно дело вещь в пространстве и во времени; другое дело мысль об этой вещи.

И точно так же одно дело наше мыслительное состояние, другое дело мыслимый предмет.

Что же такое этот мыслимый предмет?

Мыслимый предмет есть определенное в содержании своем смысловое единство. Мыслимый предмет не вещь пространственно-временная и не психическое временное переживание, а **смысл**. Может быть, можно сказать: логический смысл.

Сущность *смысла* так же трудно определить, как сущность переживания, бытия, времени. Его можно очертить отрицательно и подойти к нему через выделение особого вида *переживаний смысла*. Постараемся ощутить это особое переживание – и мы увидим и самый смысл.

Помыслим «снег». О чем мы мыслим? Что есть предмет нашей мысли? Забудем обо всем и сосредоточимся на мыслительном представлении снега.

Белое. Множественное. Холодное. Падающее сверху вниз раздельно. Лежащее сплошно. Превращающееся в воду. Сверкающее. Причудливо, но симметрично узорчатое.

Что это все? Снег как предмет мысли, мыслимый предмет.

Но мы говорим долго и много. В переживании нашем по очереди всплывали: белизна, множественность, холодность и т. д., всплывали не как ощущаемые или видимые «нечто», а как мыслимые «нечто».

Мы мыслим белизну, множественность, холодность, падение вниз и т. д., воображению нашему предносились и соответствующие конкретные зрительные образы. Откинем их мысленно; отвлечемся от них. И у нас получится ряд мыслимых содержаний – ряд смыслов.

Мыслимая белизна отнюдь не совпадает с видимым в пространстве и времени белым предметом; подумаем только: мы *не* видим в пространстве и времени белизну, а видим белую, летящую, лежащую, сверкающую вещь.

Точно так же мыслимая белизна отнюдь не совпадает с нашим представлением о белом, появившимся у нас в душе и угасшим, – нашим временным душевным состоянием.

В нашем представлении «белое» могло явиться в искаженном виде: сероватым, розоватым, кремовым. Но мышление наше *имело в виду* верную, устойчивую «белизну».

Наконец, все перечисленные нами смыслы соединяются в один, когда мы говорим «снег».

Что такое смысл снега? Это не снег, лежащий в Москве, на Театральной площади, и не снег швейцарских гор. Это не единичный снег, здесь, сегодня, или там, в прошлом году. Это не реальная эмпирическая вещь, в пространстве и во времени. Тот снег растаял, а смысл снега не растаял. Смысл есть нечто *непреходящее*, незаразимое ни пространством, ни временем, ни сменой текучих явлений. Это есть нечто, так сказать, устойчиво-пребывающее (не эмпирическое бытие, не метафизическое бытие).

Но смысл снега не есть и наше представление о снеге. Ни конкретное образное представление какого-нибудь определенного снега, когда-то падавшего, или другого, в пространстве падающего. Ни *наша мысль* о снеге, т. е. наше субъективное мыслительное

состояние, содержанием которого является «снег».

Снег как мыслимый предмет не есть чье-нибудь душевное состояние; «смысл» не совпадает с тем душевным состоянием, в котором смысл переживается.

Смысл есть не душевное состояние, а логическая сущность мыслимого.

Итак:

мысль есть нечто психическое и психологическое, как мышление, как состояние душевное, как переживание, как мыслительный акт души;

мысль есть нечто логическое, как мыслимый предмет, как логическая сущность мыслимого, как смысл.

Уподобление: переживание подобно одежде, смысл подобен одетому телу. Психолог подобен художнику, рисующему складки одежды; логик подобен художнику, рисующему самое тело.

Ученый-психолог – разрешающий все в психологическое, в переживание – подобен художнику, не видящему тела за одеждой.

Укажем теперь систематические основные черты смысла.

I. Смысл есть нечто *сверхвременное и сверхпространственное*. Он не совпадает с временной и пространственной вещью. Он не совпадает с временным душевным переживанием. Он не развивается, не живет, не начинается и не кончается. Все эти и другие временные определения к нему неприменимы, для него безразличны, индифферентны. Где речь идет о смысле, там угасают все временные и пространственные термины и атрибуты. Отсюда необходимость удалить их из сферы смысла, как недоразуменно попавшие туда.

II. Смысл есть нечто *сверхпсихическое*. Это ясно уже из того, что все психическое, душевное временно; а смысл сверхвременен. Это ясно также из всей разнородности их атрибутов: психическое имеет происхождение, может быть больным и здоровым, оно есть энергия, деятельность; смысл не имеет происхождения, не может быть больным и здоровым, не есть ни энергия, ни деятельность. Психическое переживание может быть целесообразным и нет; смысл не может быть ни целесообразным, ни нецелесообразным.

III. Смысл есть нечто *идеальное*, т. е. мыслимое логическое содержание. Смысл не реален эмпирически, ибо все реально-эмпирическое временно. Но он нереален и метафизически, хотя отдельные системы (Гегель) пытались истолковать его в этом смысле. Тогда смысл получал значение абсолютной божественной духовной силы и получал целый ряд абсолютизированных эмпирических атрибутов: жизнь, движение и т. д.

Идеальность смысла не следует понимать в значении идеала, совершенства. Идеальность выражает то, что смысл, чуждый во всех отношениях какого бы то ни было бытия, постигается только мыслью; что смысл есть нечто только мыслимое и как мыслимое он особен и своеобразен; что он не существует, а «значит», имеет значение (gilt).

IV. Смысл имеет своеобразное, особенное, значащее нечто, и постольку он не субъективен, а *объективен*. Это не значит, что смысл можно было бы постигнуть вне субъективного переживания, как-нибудь иначе. Нет. Только субъективное душевное состояние – личный мыслительный акт, опыт есть путь и средство к познанию смысла. Путь к смыслу субъективен потому, что он есть переживание субъекта, душевно-мыслительное состояние индивидуального субъекта.

Объективность смысла в том, что он един и самостоятелен, тогда как субъективная сторона множественна и зависима от реальных условий. Смысл, раз определенный в своем содержании, готов и зрел, и значение его объективно. Мыслимая белизна и падение и множественность снега сохраняет свое «значение» независимо от того, мыслит его кто-нибудь или не мыслит. Смысл правоспособности не зависит от того, живы люди на Земле или нет.

Именно это свойство смысла заставило Платона придать своим идеям особое существование

ἐν τόλῳ νοητῶ

V. Объективность есть неуклонность, неукоснительность, перманентность и самостоятельность смысла и тесно связана с его *тождественностью*. Каждый смысл как таковой равен самому себе; он есть нечто единое, внутренне завершенное и неизменное. Поэтому он с точки зрения постигающей его мысли является повторяемым, т. е. может быть повторен, оставаясь одним и тем же, сохраняя свое полное тождество. Он противоположен в этом неповторяемому конкретному.

Смысл «собственности», «парламента», «векселя», «треугольника», «часов», «пушки», «синуса» – каждый сам по себе в своем своеобразии неизменен и потому может быть повторен, оставаясь тождественным. Все конкретное эмпирическое единственно, потому что *неповторяемо*; смысл единственен, потому что неизменен, не исказим, тождествен, повторяем.

VI. Эта повторяемость смысла при тождественности его существенного состава объясняется его *всеобщностью*. Всеобщность понятия в обычной логике понимается в этом значении, что признаки его присущи многим данным предметам; они *общы всем* вещам, входящим в объем этого понятия; так что, кто знает что-нибудь о признаке, тот знает нечто и о всех вещах, им обладающих. Всеобщность выражает там отношение логического центра к подведенной под него периферии.

Всеобщность смысла несколько иная. Она выражает его устойчивую неизменную наличность во всех мысленных актах, направленных на тот же предмет. Каждый раз мы мыслим «пушку» – основное существенное логическое содержание неизменно тут. Каждый раз, как мы мыслим «собственность», мы *разумеем* «полное исключительное безусловное вещное правомочие». В этом смысл собственности; он тождественен, неизменен, повторяем, устойчив. Во всех случаях при всех видоизменениях нашего душевного состояния и самой владимой вещи, и при сособственности и т. д. – смысл собственности неизменно наличен; он *общ всем* мысленным актам, в коих мыслится собственность, – он *всеобщ*.

VII. Отсюда уже ясно, что смысл налично каждый раз, как есть мышление или единичный *мыслительный акт*, мысль. Если есть одно чувство только, одна эмоция, одно волевое состояние, одно эстетическое созерцание – *только*, – то нет смысла. Можно часами жить интенсивной душевной жизнью и не переживать смысла; так мы живем в музыке, в молитве, в созерцании красоты, в волевой борьбе с физической болью или с чувственным инстинктом.

Но раз что есть мысль – правомерен вопрос о ее смысле. Смысл есть то, что *имеется в виду* в мысленном акте; смысл – это *логическое содержание, понимающееся в акте мысли*. О смысле мы спрашиваем, говоря: что вы хотите сказать? что именно вы понимаете?

VIII. Это ведет нас к признанию того, что смысл есть нечто *абстрактное*.

Под абстракцией обыкновенно понимают некоторый общий признак, который, в силу того что он присущ многим вещам, выделяется мысленно, обособляется, как бы задерживается сортирующей мыслью и мыслится в этом отрыве. Абстракция есть оторванное от единичного, от индивидуального, от экземпляра, родовое. Это *отвлеченное понятие*.

Такая абстракция есть только один из видов смысла. Индивидуальную вещь также можно мыслить как родовое понятие. Следовательно, индивидуальная вещь имеет свой смысл, так же как и абстракция.

Под абстрактностью смысла мы разумеем нечто иное.

Во-первых. Смысл абстрактен постольку, поскольку он вырезан мыслью из душевного переживания. Смысл дается нам всегда во внутреннем мыслительном опыте; он дается нам как сросшийся с тем душевным мыслительным переживанием, которое принесло его к нашим



берегам. Мы абстрагируем от переживания, от временного, психического; мы отмысливаем, отделяем, отрываем обе стороны и фиксируем – объективную, идеальную, тождественную сторону смысла. Все познающее внимание направляется нами не на то, что кто-то что-то мыслит; а на то, что именно мыслится. Итак, смысл абстрактен, ибо абстрагирован от цельного опытного явления, именуемого «мышление смысла», и также, если угодно, абстрагирован от первоначальной сращенности с временным психическим потоком душевных явлений. Смысл абстрагирован от мышления.

Во-вторых. Смысл абстрактен постольку, поскольку мы, чтобы найти его, должны абстрагировать мышление от не-мышления.

Мы уже сталкивались с этим выше. Возьмем треугольник. Будем его мыслить. Обратите внимание на то, что каждому из нас при этом мерещится и навязывается *образ* треугольника: кому остроугольный, кому тупоугольный, кому как бы на стене висящий, кому лежащий на земле в ракурсе и т. д. Все это есть не мышление треугольника, а наглядное зрительное представление, созерцание одного единичного треугольника с известными случайными свойствами; игра воображения.

Остановим нашу мысль на симфонии. Будем ее мыслить. Обратите внимание на то, что происходит в вашем сознании. Оркестр; дирижер; зала благородного собрания; седьмая Бетховена; вторая Рахманинова; обе в отрывках; приятное воспоминание о наслаждении; грусть, что нельзя посещать концерты чаще. Все это не мышление смысла симфонии, а отрывки созерцательных, слуховых, эмоциональных переживаний, пригнанные к нам по ассоциативным путям волной инстинктивной жизни.

Нужно большее или меньшее усилие воли для того, чтобы *отвлечься* от этого легко и неотвязно приплывающего потока и постараться фиксировать симфонию как таковую, посредством мысли. Нужно абстрагировать акт мысли от актов чувства, созерцания, воли, памяти, восприятия. И соответственно: мыслимую сторону единого конгломерата «симфонии» от чувствуемой, созерцаемой, воспринимаемой, волимой. И тогда мы увидим, что симфония есть «эстетическое единство звуков, производимое по установленному плану избранным множеством инструментов под управлением единой внешней воли».

Итак: единый переживаемый предмет может быть чувственным, созерцаемым, волимым и мыслимым. Для нас, познающих, это есть мыслимый предмет, или определенное в содержании своем смысловое единство. Мы переживаем тогда симфонию не в звуках, не в образах, не в эмоциональных настроениях, а мыслью, как мыслимый предмет. Мы спрашиваем о логической сущности симфонии вообще и отрываем, изолируем, *абстрагируем* эту логическую сущность от слышимой (звуковой), видимой (образной), чувственной (эмоционально переживаемой) сущности симфонии.

Вот почему смысл *абстрактен*, во-вторых.

IX. Это второе значение абстрактности смысла ведет к признанию его *сверхчувственности, безобразности*. Психологически говоря, наше мышление обходится с большим трудом без вспомогательных образов и сопровождающих эмоциональных окрасок. Но это значит только, что, для того чтобы мыслить чистый смысл, необходима серьезная душевная работа и, может быть, умственная культура.

Есть люди, которые не могут воспринимать чистую, абстрактную музыку. Они обречены на восприятие романса и оперы: без помощи слов, живых фигур драматической фабулы – музыка для них китайская грамота: скучность и непонятность поддерживают и питают друг друга взаимно.

То же с линиями и красками.

Так, как художник видит, живет и страдает в чистых красках и линиях; как композитор

переживает и творит в чистых звуках – так мыслитель живет, и творит, и страдает в чистой, сверхчувственной, безобразной мысли.

Способность эта дается каждому из нас в большей или меньшей степени от природы и вырабатывается культурой.

Х. В этом своем чистом, безобразном, сверхчувственном виде смысл может мыслиться без слов, но для обозначения, закрепления и тем более для выражения нуждается в словах.

Чем проще, элементарнее смысл, чем изолированнее он от связей с другими смыслами, тем легче он поддается *бессловесному* мышлению. Каждый из нас при известном усилии и внимании может достигнуть и проверить это. Однако и повседневность богата примерами.

*Примеры* : одинокое мышление при погруженности; могут с несравненной быстротой пониматься смыслы вещей и отношений и строиться суждения и выводы; если выразить весь процесс в словах, понадобится втрое больше времени (отсюда ограниченность романа, вынужденного *все* выражать в словах, даже то, что в словах не выражается). Афазия и ее проявление в споре: смысл отчетливо перед нами, а слова нет.

Слово подобно огоньку, блуждающему над кладом: оно есть знак того, что здесь зарыт смысл.

Мне остается еще упомянуть о том пути, на котором постигается смысл. Этот путь может быть охарактеризован как «феноменологический». Феноменологией со времен Гегеля называется учение о сущности, постигаемой через явление ее.

Феноменологическое постижение объекта совершается через погружение в переживание его; это погружение должно дойти до полного забвения всего субъективного, личного, не от объекта идущего; вплоть до забвения того, что это самозабвение вообще состоялось.

Формулированный рассказ об увиденном и откроет смысловую сущность вещи.

Так возможно постижение искусства, истории философии, нравственности.

В научном познании этот метод самозабвенного интуитивного слияния применяется и должен применяться ко всему мыслимому, для открытия его [смысла].

*Мыслью* уходит научный феноменолог в данное ему мыслимое содержание и возвращается с аналитическим, впоследствии синтезируемым, рассказом о познанном. Этот феноменологический метод практикуется всеми нами, повседневно, и в науке (например, в дескриптивном естествознании, истории, психологии) искони. Но полусознательно, нередко небрежно, без принципиального осознания того, что *может* дать и чего *не* может дать этот метод.

Главное: не следует пытаться *отвлеченно* понимать и критиковать этот метод; нужно внутренне попытаться применить его, познавательно пожить им, а потом судить и обсуждать его возможности и пределы.

### ***Понятие и суждение***

1) Я попытался вскрыть систематически основные свойства всякого смысла как такового.

Смысл всякий и всегда сверхвременен; сверхпространственен; сверхпсихичен; идеален; объективен; тождественен; всеобщ; содержится во всяком мысленном акте; абстрактен; безобразен; феноменологически познаваем.

Если мы представим себе все эти основные свойства всякого смысла и даже признаем, что, может быть, все это верно, то может быть вопрос: к чему поднимать все эти груды тонкостей, зачем эта тяжелая артиллерия неудобопонятных различий; не лучше ли бесхитростное познание. Где просто, там ангелов со сто... не бесплотная ли это методологическая схоластика?

Принцип всякого методологического различения и отрыва: в самостоятельный научный и познавательный ряд должна быть и может быть выделена только та сторона единой и сложной данности, которая способна конституировать особый, специфический ряд отношений и своеобразных познавательных связей.

Научная методология есть учение о различных познавательных точках зрения и подходах к одному и тому же (с виду), но сложному и разностороннему познаваемому предмету.

Дан живой человек. Может ли одна определенная наука познать его? Нет. Необходимо деление. Это деление должно быть *bene fundatum*.

Не все в живом человеке пространственно. Есть сторона чисто временная: психическое не пространственно; оно не видимо, не слышимо, не движется, недоступно внешним чувствам. Законы движения, физики, химии не распространяются на психическое.

И вот физиология обособляется от психологии. Пространственно физическая сторона подвергается дальнейшему делению. Психическая также.

В психическом мы различаем акты мысли, в актах мысли – мыслимое, смысл. Необходимо новое познавательное выделение, ибо *законы и связи смысла toto genere отличны от законов и связей переживаний, также как от законов и связей пространственных вещей*.

(Признать этот тезис во всем его значении значит понять ту базу, на которой должна быть воздвигнута новая методология научного правосознания. Скажем вперед, что законы и связи правовых переживаний – особого; законы и связи внешних проявлений права – особого. Юридическую часть этого тезиса мы развернем в дальнейшем; логическая часть в значительной степени уже развернута.)

Каковы же законы и связи смыслов?

2) Смысл, единый в своем содержании, отделенный от других смыслов, есть *понятие*.

Итак, понятие есть смысл. Под понятием следует разуметь всякое мыслимое, взятое в своем логическом содержании или качестве.

Все, что относится к смыслу, относится и к понятию. Понятие сверхвременно; мышление о нем есть кусок душевной жизни. Размышление об узуфрукте есть мое психическое переживание; понятие узуфрукта есть логическое единство смыслов, а не кусок душевной жизни.

Понятие идеально; мыслительное переживание есть эмпирическая душевная реальность. Право-сознание как эмпирический факт душевной жизни может быть налицо или отсутствовать; понятие права, его логическое значение не может ни эмпирически быть, ни эмпирически отсутствовать.

Понятие объективно; переживание его субъективно. Один видит смысл наказания в его цели; другой в возмездии; третий в восстановлении утраченного метафизического равновесия. Логический смысл наказания, его понятие едино, неуклонно и не колеблется от этих субъективных односторонностей.

Понятие тождественно; переживание его изменчиво. Сущность самодержавия понимали разнообразно: то международная независимость главы; то неограниченность его компетенции полномочиями других государственных органов и т. д. Понятие самодержавия остается само по себе равным и тождественным: люди неправоммерно употребляли одно слово для разных смыслов.

Понятие всеобщее, ибо разумеется как устойчивое смысловое единство, кто бы ни думал о нем: усталый или бодрый, внимательный или невнимательный, бездарный или талантливый.

Понятие абстрактно и безобразно: нельзя, мысля сущность «уголовного», вводить в нее нечто от образного представления: секира у головы. Или построить понятие охранного отделения: это возмутительное (эмоция!) учреждение в Гнездиновском переулке

(пространственный образ!), которое я хотел бы, чтобы его не было (воля!).

Итак, всякий смысл есть понятие. Далее.

Понятие, как и смысл, простое понятие невыразимо в функции других смыслов. Это как бы последняя категория мысли.

Таковы, например, понятия пространства, времени, ценного или же смыслы: точки, пустоты, нечто.

Возможно и в исследованиях часто необходимо *условное* принятие какого-нибудь смысла как простого; через него выражаются другие смыслы, а он остается неопределенным. Так цивилист не определяет понятий: права, нормы; естественник не определяет понятия бытия, знания и т. д.

Но если понятие составное, или, как говорят, оно имеет много признаков, то эти смыслы или признаки сочетаются непременно в цельное, смысловое единство, в смысловую монаду: единый сложный смысл. *Ин-дивидуум*.

Например, упрямство – неразумие; настойчивость – неразумная настойчивость.

Так: понятие есть единый, внутренне единый смысл.

3) Теперь будет понятно, если мы скажем, что отношения между понятиями образуют особый, специфически определенный порядок; отнюдь не совпадающий с порядком и связью временных переживаний и с порядком и связью пространственных вещей.

Важнее всего тождественность понятия: понятие таково, каково оно есть в своей логической сущности. Его нельзя изменить; малейшее уклонение смысла есть уже не измененное понятие, а другое, новое понятие.

Понятие не движется, как вещи в пространстве; они не меняются и не переходят одно в другое, как наши переживания.

Понятие всегда само себе равно. Оно неподвижно и неизменно. Здесь-то и получает свою полную силу закон тождества. Каждое понятие неизменно самому себе тождественно. Или в виде правила: каждое понятие должно мыслиться как неизменно самому себе тождественное.

Смысл **A** есть неизменно смысл **A** ; смысл **A + 1** есть уже смысл **B**. **A** не может стать **A + 1** ; **A** не может стать **B**. **A** есть **A**. **B** есть **B** . И все тут.

Если два понятия имеют то же самое содержание, то это не два понятия, а одно и то же, единое, тождественное. В мире явлений не так: две одинаковые семикопеечные марки, вполне одинаковые и размером, и узором, и цветом, суть две разные марки; они не совпадают. Они вполне сходны, но не тождественны. Тождественен их смысл, их понятие.

Поэтому нелепо говорить: понятие государства эволюционировало в истории. Эволюционировала внешняя жизнь людей, организованных в единое государство; эволюционировало переживание государственной связи в душах людей; эволюционировало их мыслительное представление о государстве. Но понятие государства не могло эволюционировать. В разное время единым словом называли разные смыслы.

Отсюда закон тождества может быть истолкован как требование: чтобы каждому смыслу давалось одно-единственное название, столь же устойчивое, как и сам смысл. Чтобы два разных понятия не назывались единым словом. Чтобы ни один смысл не имел двух названий.

В нарушении этих правил кроется обильная возможность ложных суждений и мнимых выводов. Множество споров (о республике, о парламенте, о самодержавии, о сущности права, о юридическом лице) падают сами при соблюдении этого правила.

4) Этот отрыв надо продумать последовательно и до конца. Связь одного понятия с другими есть связь не «подвижно реальная», а неизменно идеальная (вопреки Гегелю). Правы Кант, Гербарт, Дробиш, Фолькман, Больцано и Гуссерль, настаивая на этом.

Понятия не возникают одно из другого и не влияют друг на друга. Их нельзя

рассматривать генетически; возникают *переживания* понятий; возникает в душе *сознание* понятий. Влияют друг на друга психические состояния, вещи, мыслительные переживания, явления природы и общественной жизни. Но *не* понятия.

Понятия исследуются и определяются в своем логическом содержании и затем сравниваются и сопоставляются для открытия их постоянной, устойчивой и неизменной связи.

Нельзя определить вещь или переживание: их можно только описать, да и то всегда не сполна, несовершенно. Определить можно только смысл вещи, понятие ее; понятие переживания, смысл его.

Нельзя классифицировать вещь или переживание: они лежат в ряду временных связей (вещь – пространственно-временных), и потому связь их есть связь генетическая.

*Вещи* взаимодействуют причинно. Понятия причинно не взаимодействуют.

Вещи следуют друг за другом в пространстве и во времени. Понятия *не* следуют друг за другом в пространстве и во времени.

Снежинки падают вихрем. Понятия снежинок не падают вихрем. Это может быть даже единое общее родовое понятие «снежинки вообще».

*Переживания* наши взаимодействуют во времени, может быть, причинно, может быть, функционально, может быть, ассоциативно. Понятия, смыслы не взаимодействуют вовсе и никак и не следуют друг за другом во времени.

Истину, добро, красоту, право понимали в истории различно. Но это не значит, что было много разных истин, были разные «добры», «красуты», «правб». Логическая сущность права оставалась себе тождественна.

Вещи и переживания сочиняются друг с другом во времени. Понятия подчиняются и соподчиняются друг другу в своем идеально объективном, сверхвременном смысле.

5) Вы видите, что мы стоим перед формальным логическим учением о понятии, как оно трактуется *in usu scholarum*. Но это учение должно быть заострено и исправлено.

а) Понятие не есть непременно родовое понятие. Мыслить можно только индивидуальную вещь и единичное переживание. Например, чей-нибудь характер или данный карандаш. Следовательно, и индивидуальная вещь, и единичное переживание имеют смысл. Можно построить их понятие.

б) Поймем и признаём, что если в ряду смыслов, в порядке понятий, в связи логических сущностей участвуют и могут участвовать *только* объективные смыслы, *только* сверхвременные понятия, то индивидуальные вещи и единичные переживания не могут ни войти в объем понятий, ни участвовать в классификациях.

В объем понятий входят *только* их смыслы; в классификации участвуют только их понятия. Животных нельзя классифицировать – их можно разогнать только в разные клетки зверинца.

Выполненная на наших глазах казнь не есть вид уголовного наказания; *смысл* ее *есть* вид наказания. (Этим опровергается критика содержания объема у Больцано.)

с) Между вещью и переживанием, с одной стороны, и смыслом-понятием, с другой, есть, следовательно, непроходимая пропасть; но не онтологического характера (это не два бытия) и не метафизического, а методологического (категориального).

С этими исправлениями – формально логическое учение об объеме и содержании понятия и о родовом и видовом соотношении понятий – может (предварительно) получить свое полное значение.

Каждое понятие имеет свое содержание: т. е. совокупность объединенных в нем смыслов. Это содержание тождественно и неизменно.

Понятие, имеющее все содержание первого, но присоединяющее к нему новый смысл,

есть новое, по отношению к первому – видовое и входящее в его объем.

Видовое всегда имеет все признаки родового плюс еще *один* (*ближайшее* видовое) или еще несколько.

Чем беднее содержание понятия, тем, следовательно, оно выше, в образующейся, таким образом, систематической лестнице понятий; тем больше у него подчиненных понятий, тем шире его объем. И обратно.

Все это может считаться достаточно уже известным.

Систематическое учение о классификации вообще вы найдете в первом томе большого исследования Н. Зверева; причем вы сами увидите те исправления, какие нужно внести.

Систематическая классификация понятий может считаться признаком высокой зрелости науки. И юриспруденция давно уже стремилась и стремится к этому в своей области. Но путь ее несвободен от подводных камней.

Я не успею остановиться здесь сегодня на аналогичном построении суждения. От многого мне и без того пришлось отвлечься в изложении; оно и без того было гораздо более намечающим, чем развивающим и вскрывающим.

Я, например, оставил в стороне все учение об объективном обстоянии и отношении его ко смыслу.

Мне пришлось обойти молчанием и соотношение между смыслом объективного обстояния и смыслом субъективного мыслительного акта, совпадение которых только и может, и должно дать истинное познание.

Но первые шаги, кажется, я успел наметить: указать категориальные особенности смысла, в отличие от явлений внешнего мира и внутренней психической жизни.

Это есть особое, новое, специфическое измерение, которое мы имеем в виду, говоря о смысле.

Дух, где живет и дышит, имеет не одно измерение, а несколько.

Сам он не смысл, но смысл его *modus*<sup>2</sup>.

Я думаю, что Дух и глубже, и шире смысла. Но научное знание, видя, что смысл есть его *modus*, пытается увидеть специфическую природу смысла и выделить ее в познании в его самостоятельном категориальном характере.

(Конец реферата)<sup>3</sup>.

## Сомнение (Очерк)

1. Сомнение всегда имеет *объект* : я сомневаюсь в *чем-нибудь* ; сомнение есть *отношение* к чему-либо, к объекту и предполагает нечто, что к объекту «относится», предполагает *субъект* сомнения: я сомневаюсь в чем-нибудь.

2. *Опыт* сомнения переживается как *единство состояния* сомнения и *сомнительности* того, на что сомнение направлено, т. е., иными словами, в акте сомнения дано 1) особое, специфическое свойство объекта – сомнительность и 2) особое, специфическое состояние субъекта – психическое событие сомнения.

3. При выражении единичного опыта сомнения в словах – единство опыта превращается в единство двух элементов: я сомневаюсь или сомневается в том-то.

4. Объектом сомнения может быть *только суждение* .

Суждением я здесь называю *связь элементов смысла* , устанавливающую их

сопринадлежность или несопринадлежность и утверждающую ее как *истинную* (идея *познавательного (?) суждения*).

Примечание: отдельный элемент смысла или отдельный предмет не может быть сомнителен как таковой; он может быть неясен, плох и т. д. и лишь в этом смысле называется иногда «сомнительным», если я сомневаюсь в том, существует ли нечто, то это уже сомнение в суждении: нечто есть.

5. Так как познавательное суждение есть логическая категория, то и сомнительность его, как его свойство, выражается в схеме чисто логических отношений:

**a** есть **b** – сомнительно

означает:

возможно, что **a** есть **b**,

но наряду с этим,

возможно, что **a** не есть **b**, т. е. возможно противоположное.

Или другими словами: возможна истинность **a** есть **b**, но возможна истинность и **a** не есть **b**, т. е. противоположного.

Итак, сомнительность (как логический аспект сомнения) есть допущение возможности двух противоположных положений.

6. Допущение это опирается на недостаточность оснований для истинности того суждения, которое является объектом сомнения; эта недостаточность дает основание утверждать противоположное, но это последнее основание также недостаточно.

Для логического выражения сомнения необходимы два взаимно противоположные суждения, и оба недостаточно обоснованные. Сомнительность одного суждения логически связана с сомнительностью другого. Поэтому, строго говоря, объектом сомнения является не одно, а два противоположных суждения.

7. Как видно из анализа логического аспекта сомнения, оно предполагает значимость основных логических законов: тождества, противоречия и основания. Сомнение им своим предметом суждения, между тем суждение предполагает тождество каждого из своих элементов; далее, сомнение выражается в двух противоположных суждениях, **a** есть **b** и **a** не есть **b**, причем второе устанавливается лишь потому, что первое имеет только возможную истинность – т. е. ввиду недостатка первого – и устанавливается так же, как возможно истинное. Следовательно, расположение суждений в сомнении *не* противоречит закону противоречия. Больше этого, оно до известной степени определяется законом противоречия.

Закон противоречия говорит: **a** есть **b** и **a** не есть **b** не могут быть истинны вместе, т. е. **a** есть **b** как *истинное* и *только поскольку* исключает **a** не есть **b** – и наоборот.

Если же **a** есть **b** утверждение как *возможно* истинное, то это требует *возможности* противоположного, ибо для исключения **a** не есть **b** нет достаточных условий.

Самая идея *недостатка* оснований для утверждения **a** есть **b** как истинного связана с требованием достаточности условий для такого признания, с требованием признания **a** есть **b** как истинного. Самое сомнение связано с этим недостатком и падает вместе с ним, падает именно в силу закона противоречия: если **a** есть **b**, то нельзя утверждать противоположное.

Наконец, закон основания предполагается сомнением постольку, поскольку суждения его выражаются известным образом, *обоснованы*.

Итак, идея сомнения имеет в своей основе логическую закономерность.

8. Отношение сомнения логическим законам определяет *предел* сомнению: нельзя сомневаться в значимости логических законов, ибо нельзя сомневаться в самом сомнении или в том, на чем утверждается само сомнение. Сомнение, поскольку оно есть чистая мысль, не может делать чистую мысль как таковую своим объектом<sup>1</sup>, а логические законы и выражают

сущность чистой мысли как таковой.

9. Логические законы выражают не только чистую мысль, но чистую мысль как истинную. Признак истинности не изменяет сущности чистой мысли, не вносит новой особенности в ее природу. Он указывает лишь на то, что ее закономерность есть формальное условие истины, т. е. указывает на особенное значение, особую ценность чистой мысли. Смысл этого значения состоит в следующем: суждения могут иметь познавательную ценность, т. е. могут применяться при познании тех или других объектов лишь в том случае, если они подчиняются законам чистой мысли. Сказать об **a**, что оно есть **b** и не есть **b**, значит не знать, что оно такое, значит сомневаться в том, какие оно имеет свойства. Сомнение (в логическом смысле) предполагает идею истины (в вышеуказанном смысле) и поэтому при недостаточной обоснованности (зак. основ.) суждения, при наличии двух противоположных суждений, оно устанавливает лишь *возможную истину*.

Сомнение является постольку коррелятом знания.

10. Итак, сомнение, поскольку оно *судит* – предполагает значимость законов чистого суждения, поскольку оно отказывается признать (знанием, истиной) (?) положения, недостаточно обоснованные и допускающие противоположные, постольку оно предполагает идею знания, определенную формально-логическими законами как регулятивную идею.

11. Несмотря на то что сомнение подчиняется логическим законам и регулируется формальной идеей знания, суждения, его выражающие, не суть знания, но предположения. Очевидно, что в сомнении налицо какие-то элементы, которые стоят в известном антагонизме к чистой мысли и чистому знанию и не умещаются в те рамки, которые этой мыслью определяются.

[12.2 Эти элементы *не* могут быть найдены в пределах чистой формы суждения: суждение как связь принадлежности элементов смысла есть целиком выражение чистой мысли. Но в каждом отдельном суждении есть помимо элементов чистой мысли – содержание, в силу которого данное суждение отличается от других. Это содержание образует тот *определенный* идейный состав, который мыслится в каждом данном суждении. Например, небо – голубое: идея неба, идея голубого. Каждая из идей, образующих суждение, может быть сложна, т. е. состоять из нескольких идей.

Если идеи, связанные в суждении, определены до конца, т. е. расчленены исчерпывающим образом на составные идеи, то нет никаких препятствий для образования познавательного суждения. Так, если в мыслимом объекте **a** раскрыты признаки **b**, **c**, **d**, то не может быть сомнения в том, что **a** есть **b**, а не наоборот.

Однако за исключением суждений о чистых понятиях (аналитических суждений) предмет суждений не бывает познан и логизирован до конца, в нем остается нечто, мыслимое смутно, не ухватывающееся в понятие (или даже вообще недоступное рационализации). [Живое суждение не есть только связь значений, смыслов, но выражений данного, сложного опыта, часть которого закрепляется в суждении, а часть остается за его пределами.] Предмет суждения оказывается лишь совокупностью смыслов, расплывчатых и не образующих логического единства. Такой предмет не может быть выражен в определенном суждении.]

[13.3 Каким образом и откуда проникает в суждение смутный элемент?

Ваше суждение было определено как связь элементов смысла. Это определение идеи суждения, сути суждения не исчерпывает, однако, того опытного комплекса, в котором суждение дано. В этом комплексе идеи, логические величины составляют лишь центральную ясную точку, объект внимания, погруженную в полую сферу представлений, обрывков других суждений или полусуждений, восприятий и чувств.]

13.4 В том случае, когда логическое содержание суждения (имманентный предмет)



исчерпывает и покрывает содержание того предмета, трансцендентного суждению, о котором я сужу, – в этом случае не может возникнуть сомнения. Например, «небо – голубое». Трансцендентный предмет этого суждения – реальное небо (часть вн. мира), но именно в той мере, в какой оно голубое (небесная голубизна), ибо все остальные свойства неба отвлекаются мыслью. Но если имманентный предмет суждения (у этого стола три ножки) не покрывает трансцендентный предмет его (стол с 4-мя ножками, из которых мне, сидящему, видно только три) и я сознаю это, то возникает сомнение. Трансцендентный объект, лежащий вне области суждения, смысла, рационального, грозит стать основой (при его рационализации) для суждений ранее образованных и является, таким образом, основой для сомнения. Область, лежащая вне логического, вне познания, вне национального, есть область нерационального или *иррационального*.

Сомнение, как5]

12. Различие между логической формой познавательного акта и акта сомнения требует ряда предварительных рассмотрений.

В каждом суждении следует различать:

- а) элементы смысла и связь между ними,
- б) единство этих элементов как логический предмет суждения (например, небо – голубое, небо есть голубое, идея голубого неба, внутренне единая, логически цельная). Этот предмет есть имманентный логический предмет суждения.

Анализ суждения показывает, однако, что этим суждение не исчерпывается; суждение всегда имеет отношение к чему-то трансцендентному, оно есть суждение о чем-то, что лежит за пределами самого суждения. Например, суждение «небо голубое» есть не только выражение идейного отношения между содержаниями, но и выражение реальной особенности, а именно небесной голубизны как элемента внешнего мира – хотя это выражение и не адекватное, а лишь приблизительное, ибо идея голубого отнюдь не покрывает ту голубизну неба, в ее единственном и неповторяемом оттенке, которая присуща этому небу. Реальная небесная голубизна, к которой мы относим суждение со всеми его элементами – связь смыслов и имманентный предмет, – есть нечто, лежащее вне сферы суждения как такового, это предмет, трансцендентный суждению.

[В суждениях об идеях трансцендентный предмет отсутствует. Идея есть величина логическая, и суждение как логическое образование может дать6]

В суждениях об идеях отношение между имманентным и трансцендентным предметом суждения иное.

Например, я определяю идею Бога в философии Декарта. При этом я отношу имманентный предмет моих суждений к идее Бога у Декарта, т. е. к имманентному предмету суждений Декарта, который (предмет суждений Декарта) является к предмету моих суждений трансцендентным. Но если мое определение точно, то оба предмета могут совпасть, причем совпадение это может быть полным, ибо оба предмета принадлежат к однородным – логическим – величинам. Имманентный и трансцендентный предметы суждения будут *тождественны*.

13. Суждение как связь элементов смысла имеет отношение к *не*-логической сфере еще и с другой стороны – и это касается всех суждений без исключения.

Суждение закрепляет неполно и односторонне особенности некоторой данности, чего-то нами преднаходимого, нашего опыта, который имеется налицо со всеми единственными индивидуальными особенностями своего течения. Этот опыт наш, личный, субъективный; это опыт сложный, и при образовании суждения приходится отвлекаться от целого ряда его элементов, например, если суждение о восприятии, то отвлекаешься от чувств,

сопровождающих восприятие, если о содержании восприятия, то от самой формы воспринимания или же, наконец, отвлекаешься от всего личного, от условий пространства и времени и т. д. При полном отвлечении от личного объектом суждения становится объективное в опыте, т. е. вещь как таковая (а не как она мне дана), переживание как таковое (а не как оно мною переживается), идея как таковая (а не как она мною мыслится). В этом случае имманентный предмет суждения относится лишь к трансцендентному предмету и не относится к трансцендентной основе суждения. Психическая (?) среда, в которой родится суждение, неоднородна с суждением в смысле логической величины и, следовательно, трансцендентна ему, это *трансцендентная ему основа*. Неполное отвлечение от личного в ней увеличивает несоответствие между имманентным и трансцендентным предметом, ибо в первый проникают черты *личного* опыта (закрепленные, конечно, логически).

Трансцендентный предмет есть *необходимый* предмет всех суждений, кроме суждений об идеях, трансцендентная основа – *неизбежная* основа всех суждений (идея данности).

14. В едином акте суждения следует различать:

1) Данность (восприятие, представление, чувства, хотения и т. д., все наличное содержание сознания, все переживаемое в своей полноте, т. е. переживание и содержание его, полный опыт, я и не-я.

Из этой данности берется материал суждения, посредством отвлечения, выделения, обращения внимания, синтеза, анализа и т. д.).

2) Акт суждения, т. е. психический процесс и психическая сущность суждения.

3) Логос, смысл суждения. Трансцендентный предмет противостоит как таковой лишь логосу суждения.

[Акту суждения предмет противостоит постольку, поскольку 1) обращен на него, судит о нем, но акт суждения и есть такой акт лишь постольку, поскольку в нем дан налицо предмет, следовательно, предмет акта суждения есть один из элементов этого акта. Акт суждения и предмет суждения однородны по существу, и отношение между ними имманентное.]

15. Трансцендентный предмет познается лишь в логосе суждения, поэтому природа его как такового может быть определена лишь постольку, поскольку он противостоит логосу суждения, поскольку он трансцендентен ему.

Первая особенность его есть та, что он *не* есть логос, смысл, идея. В том случае, когда суждение относится к идее, трансцендентный предмет его *совпадает* с имманентным предметом, т. е. трансцендентного предмета нет вовсе; суждение в этом случае абсолютно адекватно предмету, – конечно, если это идея как таковая, а не *чуждая* идея или не *моя* идея: в последних двух случаях адекватности быть не может, ибо чужое и мое не исчерпываются элементами смысла.

Итак, трансцендентный предмет *не* есть логос, смысл, *ratio*, но – нечто алогичное, асмысленное, *арациональное*.

16. В акте сомнения учитывается иррациональное как возможность бесконечно многих определений, не совпадающих с определениями данного суждения или противоречащих ему, следовательно, разрушающих самое суждение. Сомнение выражает в одном акте и логическое отношение логизированных элементов опыта, логическое опыта, и иррациональное в нем; в сомнении даны *ratio* и *irratio* в их конфликте между собой.

17. Логическим выражением (схематичным) логического в опыте служат логические формулы и законы: например, **a** есть **b** и **a** не есть **b** не могут быть истинны вместе; общим выражением иррационального опыта служит отрицание этих логических схем: **a** есть **b** и **a** не есть **b** *могут* быть истинны вместе. В логической формуле сомнения как бы даны обе схемы; которые, встречаясь, преобразовывают друг друга: наличность *двух взаимно исключающих* друг

друга суждений – знак иррационального; утверждение их *возможности* – знак рационального. В *результате* – отсутствие суждения, истины, знания – незнание.

## Материалы к очерку «Сомнение»

### Психология сомнения

Скептицизм есть искание<sup>7</sup>.

Скептический способ действия характеризуется как ищущий – ибо это *деятельность* искания и всматривания,

сдержанный (zurückhaltend<sup>8</sup>) по тому *состоянию*, которое наступает после искания (воздерживающийся от суждений),

не-решенности (unentschieden<sup>9</sup>) – по тому, что не принимает решений и ищет или от пребывания в нерешительности утверждать ли или отрицать<sup>10</sup>.

Скептический способ приводит к сдержанности в суждении (ни отрицать, ни утверждать) и к *невозмутимости* и *покою души*.

Кажущаяся причина скепсиса – надежда не пребывать в смущении (unbeirrtheit<sup>11</sup>).

Цель скепсиса – Unbeirrtheit и умеренное страдание в вынужденных состояниях (более умеренное, чем у др[угих] потому, что то, что кажется злом, не утверждается им как злое на самом деле).

*Ср.: Эпиктет. С. 30–31.*

Скептическое выражение «*Это не более, чем то*» обозначает состояние, в котором, вследствие *равносильности* противостоящих вещей, приходит (скептик) к Neigungscogigkeit (холодности, равнодушию), т. е. *не признает ни того, ни другого*.

*Там же. С. 68.*

Aussagelosigkeit – *состояние, в котором скептик не утверждает и не отрицает; это не значит, что вещи по природе своей вызывают aussagelosigkeit.*

*Там же. С. 69.*

Выражение «возможно» означает: возможно, что это так, возможно, что не так.

«Ich holte an nicht» я не могу сказать, чему из данных вещей верить, чему не верить.

*Там же. С. 70.*

«Я ничего не утверждаю» я *теперь* в таком положении, что я о данных вещах ничего не утверждаю и ничего не отрицаю auf lehrphilosophische weise<sup>12</sup>. (Это *высказывание* о том, что *испытывается*.)

*Там же. С. 71.*

«Все неопределенно» невыявленные вещи кажутся мне такого рода, что ничто о них, противостоящее другому, не имеет преимуществ в отношении достоверности.

*Там же. С. 71–72.*

«Все непостижимо» я думаю, что до сих пор я ничего не постиг о тех вещах (которыми занимается философия) вследствие *равносильности* противостоящего.

*Там же. С. 72.*

Все способы выражения скептиков *не утверждают* как «истинные».

Наличность противоположностей (см. с. 75) есть факт, а не утверждение скептиков.

*Там же. С. 75.*

### *Логика сомнения*

Скептик *не утверждает определенно* ни о чем, что обсуждается, что это *непрерывно так*, как он говорит, но *высказывается* в виде *сообщения* – обо всем, соответственно тому, что *теперь* (für jetzt) ему является.

Идея *высказывания в против* [оположность] *идее суждения*, ср. нов. импиризм.

*Зависимость* высказывания от *времени* и от *я*.

*Секст Эмпирик. С. 23.*

Скептический образ действия (Führungsweise) наз. «unentschiedene», способ *не-решенности* от пребывания в не-решенности или от не-решенности: *утверждать* или *отрицать*.

Скепсис *чужд* и *утверждению* и *отрицанию*.

Скепсис как *метод*.

*Там же. С. 24.*

Скептический метод (Vermögen<sup>13</sup>) сост[оит] во всяческом *противопоставлении* являющегося и мыслимого: результат этого – *равная достоверность* и, след[овательно], *сдержанность* (Zurückhaltung), т. е. Stillstehen der Einsicht – *ничего не утверждаем* и *не отрицаем* и неосуществленность (Unbeirrtheit), т. е. невозмутимость и покой души.

Логическая форма выражения скептической мысли *не* есть ни утверждение, ни отрицание.

*Там же. С. 25.*

Основной принцип скепсиса: каждому утверждению противостоит другое. Скептик приходит отсюда к тому, что *не имеет учения*, теории (Lehransicht).

*Там же. С. 26.*

Скептик ничего не утверждает о невыясненных вещах (nichtofferbare Dinge) и не полагает их действительными, но *высказывает* то, что *ему самому является*, сообщает о *своем собственном состоянии* ansichtslos, не в виде возражения о вещах вне его. Все (общие) суждения (способ выражения) скептика таковы, что они *упраздняются через самих себя*. Напр[имер], все – ложно, след[овательно], и это суждение ложно.

*Там же. С. 27.*

Цель скептического способа действия есть *Unbeirrtheit* в вещах, которые попадают в область суждения (невводимость в заблуждение) и *умереное* (maassvole), *страдание* в вынужденных состояниях.

*Там же. С. 30–31.*

Логические основы скепсиса (5 тропов).

1. О данном предмете существует в жизни и у философов *неразрешимое противоречие* .

2. То, что приводится в удостоверение данного положения, требует в свою очередь удостоверения и т. д. в *бесконечность* ; нет ничего, с чего можно было бы начать.

3. Все *относительно* ; 1) отношение к судящему 2) к тому, что совместно рассматривается.

4. Если исходить из положений, которые доказываются, то в основе утверждений будут *недоказанные предпосылки* .

5. Если доказываемое для своего удостоверения нуждается в искомом, то имеется налицо *ложный круг* (Weise das Durcheinander<sup>14</sup>). Все эти случаи приводят к необходимости воздержания.

***Там же. С. 62.***

Ср. также 2 тропа.

***Там же. С. 64–65.***

Скептические выражения «не более» и т. д. (ср. Психологию сомнения) *не* утверждают *как истинные* ; значение их относительно, они имеют его in Bezug auf die Skeptiker<sup>15</sup>. Кроме того, они относятся не ко всем вещам, а лишь к неясным (nichtoffenbare).

***Там же. С. 74.***

*Критерий истины* . Скептики воздерживаются от решения того, есть критерий истины или нет. Противоречие это – есть – нет – неразрешимо потому, что доказательство того или другого требует доказанного критерия, а критерий – доказательства.

***Там же. С. 94.***

Субъект суждения (wovon) – человек ist *unerfassbar* <sup>16</sup>, а если даже erfassbar, то *нельзя доказать, что вещи должны быть им обсуждаемы*. Если принять, что так, то *нельзя доказать, какие именно люди правильно судят* .

***Там же. С. 95–102.***

Неизвестно, насколько показания чувств свидетельствуют (wodurch) о вещах. Нельзя решить, есть ли мышление, может ли оно судить о вещах, как надо судить посредством него.

***Там же. С. 102, 104–105.***

Нельзя утверждать, что следует судить через посредство и мышления, и чувств, ибо они часто мешают друг другу.

Erscheinungsbilden<sup>17</sup> не могут служить для обсуждения вещей (wonach<sup>18</sup>).

***Там же. 107–108.***

Истина. Невозможно понять, есть ли истинное.

***Там же. С. 111.***

### **Феноменология сомнения**

Скептик не отрицает то, что испытывается как следствие являющегося образа, не отрицает являющегося (?).

Сомнение в том, являющееся таково, как оно является, предполагает:

*допущение*, что оно является, *что есть являющееся* ;

*сомнение* в том, *что высказывается об являющемся* .

Нам кажется, что мед сладок – это скептик допускает. Сладок ли он в своем существе – в этом скептик сомневается.

*Там же. С. 28–29.*

Так как являющийся образ (Erscheinungsbild) состоит в *испытывании* , в *безвольном страдании* – то он *несомненен* , Поэтому в том, что нечто так-то является, вероятно, не сомневается никто.

*Там же. С. 29.*

### ***Границы сомнения***

Исходные пункты скептического образа мышления:

1. Различие мышления живыми существами, которое приводит к различиям мышления восприятиями (Erscheinungsbilden) одной и той же вещи и обуславливает, таким образом, сдержанность в суждении.

*Там же. С. 33–38.*

2. Различия мышления людьми, которое приводит... и т. д.

*Там же. С. 42–45.*

3. Различия и противоречия в показаниях внешних чувств у одного человека; ничто не ругается за то, что (яблоко) внешняя вещь имеет только те свойства, которые мы воспринимаем или что она действительно их имеет, то...

*Там же. С. 45–47.*

4. Различия в состояниях воспринимающего...

*Там же. С. 47–51.*

5. Различия в точках зрения, в положении.

*Там же. С. 52–53.*

6. Различия в среде, обуславливающих и различия в восприятии.

*Там же. С. 53–54.*

7. Различия в количествах и сложности состава, которые...

*Там же. С. 54–56.*

8. Все *относительно* : все является по отношению к чему-нибудь, а именно по отношению к 1) *судящему*, 2) *тому, что рассматривается вместе с ним* (например, правое по отношению к левому); поэтому нельзя судить о *собственной природе вещей* (*абсолютной* ?).

*Там же. С. 56–57.*

9. Редкая или частая наличность... обусловлена различием в *оценке* и пр.

*Там же. С. 57–58.*

10. Различие между законами и обычаями и прочее приводит к различию в мнениях.

*Там же. С. 58–61.*

Для человека, бесконечно *далекого* от понимания *крайностей, конец вещей* и их *начало* (principe) неизбежно скрыты в *непроницаемой тайне* ; он одинаково неспособен видеть то ничто, из которого он извлечен, и ту бесконечность, которая его поглощает.

*Паскаль (Pensées d. Pascal. Ed. Dreir, 1882). С. 92.*

Странно то, что люди хотели понять принципы вещей и дойти отсюда до *познания всего* , ибо нет сомнения в том, что невозможно иметь такое намерение без самонадеянности или без *способности, бесконечной* , как природа.

*Там же. С. 92.*

Природа запечатлела свой образ и образ своего творца во всех вещах, и они – почти все – имеют в себе нечто от ее *двойной бесконечности*. – Все науки *бесконечны en l'étendue*<sup>19</sup> своих *исследований* и в *числе и тонкости* своих *принципов* ; первые принципы сами опираются на принципы и т. д.

*Там же. С. 92–93. см. также С. 94.*

«Срединное положение между двумя крайностями свойственно и нашему телу, и всем нашим способностям»: внешние чувства не замечают крайностей, также наш разум, крайности нас пугают и не нравятся. Поэтому мы *«неспособны знать достоверно и не знать абсолютно»*.

*Там же. С. 94–95.*

«Наш разум всегда *обманут* непостоянством видимости».

*Там же. С. 96.*

«В виду двух бесконечностей – все *конечные* вещи – *одинаковы* ».

*Там же. С. 96.*

Части мира все настолько *связаны* друг с другом, «что я считаю *невозможным* *знать* одну *без* другой и *без* *всего* (целого)».

*Там же. С. 96–97.*

Если мы только материальны, мы не можем познать ровно ничего, если же мы состоим из духа и материи, то не можем знать совершенно простые вещи – духовные и телесные.

*Там же. С. 98.*

Человек не может познать ни дух, ни материю, ни связь духа и материи, т. е. самого себя.

*Там же. С. 98.*

«Я пугаюсь и удивляюсь тому, что вижу себя здесь, а не там, потому что *нет оснований* к тому, чтобы здесь, а не там, почему теперь, а не раньше. Кто поместил

меня здесь»... и т. д.

*Там же. С. 100.*

«Я могу признать (принять) лишь тех, которые *ищут, стеноя*».

*Там же. С. 101.*

«В нем есть способность знать истину и быть счастливым; но у него *нет истины ни постоянной, ни удовлетворительной*».

*Там же. С. 106.*

*Воображение* (imagination), чаще всего лживое – дает *ту же оценку истинному и ложному*.

*Там же. С. 113.*

*Ничто* не обнаруживает для человека *истину, внешние чувства и разум* – кроме того, что каждое из них *неискренно*, – *вводят в заблуждение друг друга*.

*Там же. С. 117.*

Источники заблуждений:  
обаяние новизны, болезнь.

*Там же. С. 118.*

Истина есть такое тонкое острие, «что наши инструменты слишком грубы, чтобы касаться его точно»...

*Там же. С. 119.*

Наша мысль зависит от самых ничтожных вещей.

*Там же. С. 119.*

Воля есть один из главных органов de la creance: n'on qu'elle forme la creance, mais parce que<sup>20</sup> – вещи истинны или ложны в зависимости от того, с какой стороны на них смотрят.

*Там же. С. 122.*

Паскаль о пирронизме: повторяет аргументы Декарта в Первом размышлении.

Основной аргумент догматистов: говоря правдиво (de bonne foi<sup>21</sup>) и искренно, нельзя сомневаться в естественных принципах. Пирронисты возражают, указывая на *incertitude de notre origine\**, que enferme celle de notre nature<sup>22</sup>; на это догматисты еще ничего не могут ответить.<sup>83</sup>

Всякий должен принять ту или другую сторону; ибо тот, кто захочет остаться нейтральным, будет пирронистом по преимуществу.

*Там же. С. 137.*

Может ли человек сомневаться во всем, в том, что он сомневается, в том, что он есть? Нельзя дойти до этого, совершенного пиррониста не было никогда. Природа поддерживает бессильный разум и мешает ему дойти до крайности.

*Там же. С. 137.*

<sup>83</sup> Бог, демон или l'aventure (случайность. – Ю. Л.).



Но скажет ли он, напротив, что он наверно обладает истиной, он, который *si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre et est forcé de lacher prise?*<sup>23</sup>

*Там же. С. 138.*

Природа смущает пирронистов (*confond*), а разум смущает (*confond*) догматистов.

*Там же. С. 138.*

Мы бессильны доказывать неопровержимо – это против догматизма.

Мы имеем идею неопровержимой истины – против пирронизма.

*Там же. С. 143.*

Мы *неспособны не желать истины и счастья и неспособны ни к достоверности, ни к счастью.*

*Там же. С. 143.*

Паскаль о пирронизме.

*Там же. С. 144–154.*

## **Курс логики (Элементарное изложение, краткий конспект 1920)**

### **Программа по логике**

1. Спор об определении логики. Необходимость пересмотра определенных вопросов. Теоретическое несовершенство отдельных наук. Восполнение их метафизикою и наукоучением. Возможность логики как наукоучения.

*(Гуссерль. С. 1–61)*

2. Учение об обосновании. Три особенности обоснований. Отношение их к возможности науки и наукоучения. Что представляют из себя методические приемы наук. Идея теории и науки как проблема наукоучения. Логика как нормативная дисциплина и как техническое учение.

*(Гуссерль. С. 7–12)*

3. Спор о практическом характере логики. Понятие нормативной науки. Основное мерило как принцип ее единства. Нормативная дисциплина и техническое учение. Теоретические дисциплины как основы нормативных.

*(Гуссерль. С. 13–16)*

4. Психологизм в логике и его аргументы. Относятся ли теоретические основы логики к психологии. Аргументация психологов. Обычные аргументы противников и их психологическое опровержение. Пробел в аргументации психологов.

*(Гуссерль. С. 17–20)*

5. Эмпирические следствия психологизма: первое и второе; их опровержение.

Законы мышления как предполагаемые естественные законы (причины разумного мышления). Третье следствие психологизма и его опровержение.

*(Гуссерль. С. 21–24)*

6. Психологические толкования логических принципов. Закон противоречия в толковании Милля и Спенсера. Закон, устанавливаемый Миллем, как неопределенное и непроверенное опытное положение. Другие психологические толкования закона противоречия. Смещение понятий как источник заблуждений. Мнимая двусторонность принципа противоречия. Учение Зигварда.

*(Гуссерль. С. 25–29)*

7. Попытки психологического истолкования силлогистических положений. Формулы умозаключения и химические формулы.

*(Гуссерль. С. 30–31)*

8. Психологизм как скептический релятивизм. Идеальные условия возможности теории вообще. Точное понятие скептицизма. Скептицизм в метафизическом смысле. Понятие релятивизма и его развитие.

*(Гуссерль. С. 32–34)*

9. Критика индивидуального релятивизма. Критика специфического релятивизма и, в частности, антропологизма. Понятие релятивизма в более широком смысле. Психология как релятивизм. Антропологизм у Зигварда и Эрдманна.

*(Гуссерль. С. 35–40)*

10. Психологические предрассудки. Первый предрассудок: о психологических основаниях норм познания. Идеалистические аргументы против психологизма. Их недостатки и верный смысл. Второй предрассудок: предмет логики есть психическое явление. Опровержение ссылкой на математику.

*(Гуссерль. С. 41–45)*

11. Предмет чистой логики идеален. Пояснение этого на основных понятиях и положениях чистой логики. Решающие различия. Третий психологический предрассудок. Логика как теория очевидности. Критика этой точки зрения (Гефлер). Решение спора.

*(Гуссерль. С. 46–51)*

12. Принцип экономии мышления и логика. Учение Маха и Авенариуса; его телеологический характер; его правомерные цели. Отношение его к проблеме чистой логики и психологии. Основная ошибка.

*(Гуссерль. С. 57–61)*

13. Основные категории вещи, в отличие от категории смысла. Основные категории психологического, в отличие от категории смысла. Основные категории смысла: сверхпространственность, сверхвременность, сверхсубъективность, идеальность, безобразность, тождественность, абстрактность, всеобщность. Повторяемо ли мышление? Повторяем ли смысл? Существует ли понятие?

*(по лекциям)*

15. Закон тождества. Относится ли он к вещам? Применим ли он к душевным

явлениям? Его правильная формула. Норма, соответствующая ему: смысл и слово. Строй понятий, покоящийся на законе тождества. Виды смысла. Понятие и суждение. Суждение как психический процесс и как связь тезисов. Правильная формула закона противоречия.

*(по лекциям)*

16. Учение о содержании и объеме понятий. Род и вид. Учение об определении понятий: правила. Учение о делении понятий: правила. Деление суждений.

*(по Челпанову: главы 4, 6, 7, 92)*

17. О непосредственных умозаклечениях. Определение умозаклечения. Превращение и обращение. Силлогизм. Его части. Аксиома. Правила. Фигуры и модусы силлогизма.

*(Челпанов: главы 13, 14, 15)*

18. Индуктивная логика. Смена задач науки. Бэкон как основатель индуктивной логики. Метод Бэкона. Сравнение с Аристотелем. Логика Милля и ее заслуги; ее недостатки.

*(Минто. С. 299–3373)*

19. Данные опыта как основания индуктивного умозаклечения. Задача индуктивной логики. Последовательность явлений и причинная связь. Условия ожидания и уверенности. «Единообразии природы». Объяснение явлений как задача науки.

*(Минто. С. 338–352).*

20. Установление простого преемства фактов. Личное наблюдение. Представление о фактах с чужих слов. Способ проверки того, что сохранено преданием.

*(Минто. С. 353–364).*

21. Установление причинной зависимости фактов. Post hoc, ergo propter hoc<sup>4</sup>. Смысл причинности. Методы наблюдения. Экспериментальные методы Милля.

*(Минто. С. 365–380)*

22. Методы наблюдения. Принцип единственного различия. Правило Милля. Приложение принципа единственного различия.

*(Минто. С. 381–393).*

23. Методы наблюдения. Принцип исключения. Принцип единственного сходства. Соединенный метод сходства и различия.

*(Минто. С. 394–407)*

24. Метод сопутствующих изменений. Единственный остаток. Метод объяснения. Препятствия для объяснения. Множественность причин и смешение действий. Доказательство гипотезы.

*(Минто. С. 408–436)*

## Лекция первая

Логика есть наука; научное знание. Знание невозможно вне опыта. Всякое знание есть опытное знание; хотя опыт может и не быть еще знанием. Опыт – встреча субъекта с объектом – в субъекте. Итак: логика есть знание предмета, предметное знание. В основе ее лежит предметный опыт. Сравнение с естествознанием – систематический опыт от предмета. Беспредметная наука не наука; логика или имеет свой предмет, или ей не место в университете.

Преподавание высшее и низшее (сведение и знание; память и видение; понимание чужого и самостоятельное добывание). Задача академического преподавания – лабораторное поставление слушателя лицом к лицу непосредственно с самим предметом. Преподаватель вдвигается только для того, чтобы соединить и выйти. Научить испытывать и видеть предмет самостоятельно.

Самостоятельное предметовидение как основа духовной жизни, культуры и науки; как назначение человека.

## Лекция вторая

Логика есть часть философии. Философия начинается с самонаблюдения – изучение познающего орудия. Наблюдения не тела, а души. Категории тела, вещи, материи. Вещественное изучение вещи. Предмет философии невеществен. Его нужно искать в нематериальном составе человека. Доказательство, что таковой имеется. Доказательство не дедуктивное – через бесконечно размножающиеся посылки, а очевидным усмотрением предмета, его природы и категорий. К душевно-психическому неприложим ни один атрибут, ни одна категория вещественного сорта; обнаружение этого через *reduction ad absurdum*<sup>5</sup>.

Итак – в составе человеческого существа имеется *не* материальная сфера; в этой сфере и надо искать философского опыта, а *через* нее подхода к философскому предмету.

## Лекция третья

Философский опыт имеется в лоне психическом. Категории душевного. Идея процесса, акта и содержания.

Интенция должна быть на *тождественное*. Кроме «логического», ничто не тождественно. Все временное – в процессе; логический предмет ненаходим во временном. Вещь и душа во времени. В сфере душевного все *состояния* временны; непрерывно меняются. Следовательно, если в психическом нет ничего, кроме душевных состояний, то логический предмет нельзя будет найти нигде – ни среди вещественного, ни среди психического. Но в психическом можно и должно различать *состояние* и *содержание*. Пять душевных функций: чувственное ощущение, воображение, эмоция, воля, мысль. Ощущенное, воображенное, почувствованное, желанное, мыслимое – категориально и содержательно не то же самое, что ощущение, воображение, чувствование, воление, мышление.

Логический предмет находим в качестве: *помысленного* содержания в меру его непомысленности.

(по запискам Балиной)

## Логика

## Лекция первая

Возможно ли преподавание логики и что значит преподавать ее.

Логика зародилась в Греции: Парменид; Аристотель. От Аристотеля как будто сразу получила законченную зрелость.

В Средние века схоласты только оттачивали созданное Аристотелем и накапливали казуальный материал.

Долго верили, что это наука зрелая и законченная, так что нет нужды что-нибудь переделывать или пересматривать.

В XIX веке работы Больцано (1837) и Гуссерля покончили с этим предрассудком.

Стало ясно, что логика нуждается в полном пересмотре и обновлении.

Судьба книги Больцано. Значение работ Гуссерля.

Проблема логического акта и специфичности логического предмета. Логика как наука. В основе всякого познания лежит опыт. Опыт как переживание объекта субъектом. Этот опыт, как и всякий, имеет особый строй. Для него необходимо усвоить и осуществить особую организацию души *ad hoc*.

Преподавать логику научно – значит вводить в ученую лабораторию этого опыта, значит преподавать этот опыт и способ его добывания.

## Введение в философию права

### Часть I. Методология

#### [Лекция 1], часы 1, 2

#### Вступление

1. Философия права как наука имеет до сих пор вполне неопределенный характер. Неопределенность предмета; метода. Общие рассуждения: все компетентны.

Науки более простые: элементарность и однородность предмета – геометрия, зоология. Науки более сложные: сложность и многосторонность предмета – все гуманитарные, особенно философия и правоведение. *Философия права* не только сложная, но и составная. Судьба таких наук: поздно дифференцируется и формируется их идея; зрелость их зависит от зрелости наук, входящих в их состав.

И в философии, и в правоведении человечество накопило массу материала; но науки эти до сих пор незрелы; ибо зрела та наука, в которой установилось приблизительно *communis opinio* о сущности предмета и метода. Можно ли требовать зрелости от сложной, составной науки, ингредиенты которой сами незрелы?

Между тем философия права или есть уже наука, или должна стремиться стать наукой. Иначе ей место в салонах и газетах, но не в университете и не на университетской кафедре.

Что же такое наука? Кратко; позднее возврат[иться].

2. Наука есть совокупность суждений-утверждений, удовлетворяющих максимуму доказуемости<sup>1</sup> и связанных отношением к единому определенному познаваемому предмету и к единому методу познания.

*Анализ этого :*

*Совокупность утверждений* – утверждение-суждение-мысль, следовательно, не эмоции, не волевые акты, не художественные образы (все это входит в психический процесс наукознания<sup>2</sup>, но не в корпус науки); не мнения (субъективизм), не выдумки (произвол); наука есть нечто в сфере теоретической<sup>3</sup> мысли, созревшей до степени суждения.

*Максимум доказуемости* –

доказательство – обнаружение тех мысленных связей, в силу которых созревшее суждение приемлется как истинное; ступени доказательства; ряд или бесконечен, или обрывается суждением необосновываемым – истиной самоочевидной; в обоих случаях нужен максимум, обыкновенно целесообразно находимый научным тактом; в первом случае максимум количественный, во втором – качественный.

*Единство предмета* –

*особый* предмет; иначе слияние и смешение; из них – мнимое или неистинное знание; *определенный* предмет – критерий для отбора изучаемого от неизучаемого в данной науке; в сложных и молодых науках предмет может определяться предварительно и условно; но, во всяком случае, определение необходимо.

*Метод 4* – способ изучения вообще; *связь его с предметом* : например, изучение понятий требует такого метода, который неуместен в опытных науках; отсюда: единство и определенность предмета требует и единства и определенности метода; сходнохарактерности.

3. Грустно признаться, что все это отсутствует в философии права.

Господство рядом с мыслью и научностью: настроения – публицистика; мнения – разглагольствования *профанов 5* и компиляторов; произвол – отсутствие нарастающей, единой и сдерживающей научной культуры.

*Отсутствие единого предмета* – всякое общее рассуждение как философия; о праве и о всем, что с ним связано; подобие науки ковру из кусочков; куски истории, политики, социологии, этики, социальной философии, даже биологии, теории познания и психологии. Подобие философии права – летучей мыши и Бородину-композитору.

*Отсутствие единого метода* – зрелый, сознательный метод – последнее, приобретаемое наукой; единство и определенность его как признак научной зрелости; полная безметодица в философии права.

*Между тем* : наука или приобретает эти признаки, или погибает как наука.

Что же такое философия и что такое философия права?

*Пути определения: индуктивный и дедуктивный* .

а) Индуктивный – перебрать все учения о философии и выяснить, что в них есть общего; это невозможно: в начале изучения строгость и полнота индукции может погубить понятие, останется рассмотрение самых общих вопросов с самых общих точек зрения. Может быть – коллекция заблуждений, нейтрализация которых не может дать истину.

б) Дедуктивный – указать общие и основные принципы как результат выполненной ранее работы и из них вывести определение. Этот путь и остается; он даст нам прямо руководящие сконцентрированные краткие итоги.

4. Каковы же предмет и метод философии? Философия права есть *вид* философии; она определяется *per genus*<sup>6</sup>; *differentia*<sup>7</sup> – «право» мы можем условно подразумевать как известное.

*Отрицательный подход* :

а) задачей философии как *науки* не может служить выработка мировоззрения; философия (познавательное отношение ко всеобщему) не есть философствование (целостное, душевное, жизненное – и чувствующее, и знающее, и верующее отношение ко всеобщему);

субъективно-психологический характер мирозерцания: духовный *modus vivendi*; мирозерцание есть вненаучное систематическое личное единство мироощущения; оно есть состояние индивидуальной души, поэтому оно вненаучно с одной стороны, внепартийно с другой стороны.

Мирозерцание, сведенное к ряду лично исповедуемых тезисов, логически оформленное, может по форме предстать как бы теорией, например «Символ веры». Но оно строится вне научных требований, вне метода и доказуемости субъективной, может быть религиозной, может быть художественной интуицией; по вероятности лично ощущенной; по личному внутреннему жизненному опыту. Следовательно, мирозерцание есть итог не философии, а философствования; философствовать можно и ненаучно. В основе его лежит не научная, а лично пережитая, субъективная очевидность; но об этом после.

б) Из этого ясно, что никакая практическая действенная задача не может быть задачей философии; философия утверждает теоретически, а не практически; философия познает, а не действует; она есть систематическое единство познавательных утверждений в отрыве от жизненного действования; это, конечно, не значит, что философии нет дела ни до чего практического. Философия учит философствовать, а философствование учит действовать в жизни. Только опосредствованно – философия есть наставница жизни; но об этом после.

##### 5. Положительный подход к определению философии.

Философия не удовлетворяется знанием других наук. Философия (любомудрие) искони стремилась к большему: к мудрости. Мудрость больше знания; потенцированное<sup>8</sup>, сугубое знание; знание о сущности<sup>9</sup>. Мудрость знает нечто большее. Что именно?

Все наличные науки поделили между собою мир явлений; он стал их неотъемлемой доменой (от электронов до планет; от первых проблесков сознания до совокупной духовной жизни человечества).

Поэтому философии остается

- а) или найти себе новый предмет, не изучаемый, не изучимый эмпирически,
- б) или создать себе своим новым особым подходом из эмпирических предметов новый предмет, из чувственного предмета нечувственный предмет.

И философия действительно вступает на оба пути.

а) В первом случае ее предметом является сущность науки и научного знания вообще. Философия есть наука о науке, наукоучение<sup>10</sup>, или теория познания. Именно как наука, исследующая сущность познания, философия есть первая и верховная наука, наука наук. Она перее всех наук: она учит о сущности знания.

Знание есть истинное суждение, истинное суждение есть суждение, суждение есть мысль. Отсюда теория познания слагается из следующих частей:

- 1) из учения о сущности мысли, или о смысле вообще (общая логика<sup>11</sup>);
- 2) из учения о форме знаемого смысла, или о понятии и суждении (формальная логика<sup>12</sup>);
- 3) из учения об истинном знании или об истинности знания и соответственно об истине и критерии<sup>13</sup> истины (трансцендентальная логика<sup>14</sup>);
- 4) из учения о *методе знания* или о путях и способах изучения: смысла, его формы, истины и *эмпирических предметов* (методологическая логика).

Первые три части общи для всех наук и всех видов самой философии. Четвертая часть особенно важна для нас, ибо каждая наука имеет свою особую методологию и соответственно свою методологическую логику.

Так философия есть, с одной стороны, систематическое учение о знании. В этом ряду она с начала и до конца отличается от эмпирических наук, ибо сколько ни изучать эмпирических

inclusive<sup>15</sup> психических фактов и их генезиса во времени, к теоретико-познавательной проблеме выхода не найти. Необходимо обновление самого штандпункта<sup>16</sup>.

б) Во-вторых, философия, научившись в теории познания особому чисто философскому подходу, делает попытку перенести этот подход и на эмпирические чувственные предметы и отсюда разворачивается:

I. В широкую трансцендентальную философию.

Трансцендентальная философия есть учение о ценности и ценном вообще. Она отправляется от факта оценки наряду с эмпирическим изучением. Оценка производится не только познавательная (истина), но и этическая (добро), и эстетическая (красота); если угодно – социально-философская (справедливость) и религиозная (святость, богоугодность).

Философия ставит вопрос о критерии этих оценок. Устанавливается субъективный критерий; он познается и принимается за видоизменение единого, объективного, научного. Философия разворачивается в систематическое учение о трансцендентальном: объективной истине (третья часть логики), объективном добре и справедливости (этика и социальная философия), объективной красоте (эстетика). Философская ценность совершенно ненаходима путем эмпирического изучения предметов, чувственно данных. Поэтому предмет трансцендентальной философии может быть назван вчувственным. Все это мы увидим после.

II. [В обширную систематическую метафизику.

Метафизика – учение о сущности вещей, в противоположность их явлению. Сущность же вещей метафизика видит в их духовном смысле. Все (кроме пространственного и временного существования и ценности) имеет еще свой особый, неповторяемый или же всеобщий духовный смысл. Идея Платона; форма Аристотеля; понятие Гегеля; объективное обстояние<sup>17</sup> Гуссерля. Все разное выражение одного и того же. ]<sup>18</sup>

Метафизика возникает через перенесение на все вещи – феноменологического метода, которым мы познаем смысл в понятии.

Сущность: погружение в [мысленное]<sup>19</sup> переживание вещи до забвения субъективности и самого забвения; аналитический рассказ увиденного [мыслью]<sup>20</sup> открывает духовный смысл вещи.

Этот духовный смысл дан в чувственной вещи; но сам он выше чувственного и обычным изучением временных и пространственных связей не познается. Поэтому предмет метафизической философии – сверхчувственен.

Так философия слагается из трех больших областей, связанных воедино своеобразием метода и нечувственной идеальностью предмета:

1. Теория познания (с ее четырьмя частями).
2. Трансцендентальная философия с ее подразделениями.
3. Метафизика.

б. Теперь о философии права.

Три ее отдела: теоретико-познавательный, трансцендентальный, метафизический.

Третий отдел мы с самого начала оставим в стороне ввиду его значительной сложности и трудности. Нам придется касаться его только мимоходом.

Остаются первый и второй. Им-то мы и посвятим наши усилия.

Философия права есть вид философии. Отсюда у нее две проблемы:

а) проблема формально-познавательная (учение о правопознании, т. е. о предмете и методе юридических наук);

б) проблема трансцендентальная: право – вид ценности (учение о ценности права, а также



о ценном, справедливом праве, о его критерии; обоснование оного).

7. Юридической методологии мы посвятим наши ближайшие часы. Весеннее полугодие уйдет на вторую проблему. Поэтому о ней несколько слов предварительно.

Ценное право – право, каким оно должно быть – естественное право. *Естественное право* по большей части право непризнанное<sup>21</sup>; но оно не есть и изобретение досужего прекраснодушия. Естественное право не познается эмпирически, не выводится из научно добытых и формулированных принципов.

Возникновение его: наличность общественных отношений и их регулирования; неудовлетворенность нравственного сознания этим регулированием и его нормами; требование иных правил, иного права.

Естественное право как идеальное, правильное право. Это: справедливые нормы действующего права (если таковые имеются) и требуемые нормы идеального, мыслимого права. Вненаучные способы его добывания: произвол, мнение, интерес, корысть, фантазия (утопии). Научный способ добывания: строгое выведение из философски обоснованных принципов.

Этика как источник этих принципов. Применение их как суд над правом и правовым строем (т. е. над регулируемым правом отношениями людей) или вообще общественным сожительством людей в его формах.

Отсюда *философия права* построяет ряд идеальных, нравственно верных правовых *норм*. *Социальная философия* построяет ряд идеальных, нравственно верных *отношений* людей. В истории мысли обе проблемы ставились и разрешались в тесной связи. Пора их обособить.

Социальная философия и философия права теоретически познают идеальное право и общество, выводя их из верховных нравственных принципов<sup>22</sup>.

К сожалению, во *введении* в философию все это может быть дано лишь кратко и сжато. Нельзя исчерпать, можно лишь наметить; нельзя развернуть, можно лишь указать пути для искания.

Искание – вот слово, под которое я хотел бы поставить те часы, которые мы проведем вместе.

*Задача* : сообщить не столько знание, сколько в совместном искании сообщить умение и желание искать самостоятельно.

Все мы, приходящие в университет, – ищущие: мы ищем знания и понимания смысла вещей. Мы ищем духа в вещах, ищем понимания их смысла и их значения. Нелегко это.

Три вещи нужны всем нам, ищущим научного знания о мире и человеке: непреклонную волю к знанию; щедрость на труд, которого от нас потребуются, может быть, горы, и умение приносить в жертву свое личное самочувствие.

Вне этого на место науки, на место истинной духовной значительности вступает посторонняя и чуждая духу пошлость, и личный интерес, и общая деградация.

Мы все, приходящие сюда, должны учиться некоторым основным духовным умениям и в этом помогать друг другу стойко и неуклонно:

1. Мы должны учиться мыслить. Шире, глубже, чеканнее. Годы университетские – это ответственные годы: высшее образование должно не только дать запас содержательных знаний, но научить *добывать* их. Это годы, посвященные повышению познавательного уровня душевной культуры. В эти годы душа закаляется через приобщение к истинному горению о знании и истине. В эти годы душа вооружается *знанием* о том, что она будет впоследствии делать. Задача университетского преподавания – научить научно мыслить: вот почему важно преподавание методологии!

2. Далее мы должны научиться *сомневаться* и *вопрошать*. Сомнение неразлагающее дело

и неразрушающее; неправы те, кто предпочитает спокойную догму. Сомнение – это познавательная жажда и тревога; это творческое беспокойство души, живущей теоретически. Истинное знание добывается только через сомнение и на его пути. Оно рождается из того состояния, когда, по слову Гегеля, все понятия колеблются в душе и шатаются подобно опьяневшим вакханкам. Из этого сомнения рождается истинная сила знающего, ведающего духа. Сомнение есть путь к углублению знания и углублению личной душевной жизни. Но *творческое* сомнение, вот признак его: в нем дух горит, а не никнет долу.

3. И еще мы должны научиться подходить к науке с *благоговением* и с непоколебимой верой в *ее духовную силу*. Здесь одна из вершин человеческого духа. Не в нас она, не в людях, преподающих и учащихся; мы лишь посредники и представители. И потому сила ее не в нас, а в *ней самой*. Мы малы и смертны; в ней величие, она не умирает. Не мы учим ей, мы у *нее* учимся.

Мы – искатели. Будем же помнить, *чего* мы ищем, и будем отдавать этому наши лучшие минуты, сосредоточенные, мужественные, благоговейные.

Этим позвольте мне открыть мой курс по введению в философию права.

*Прочитано: 1912. 25 сент.*

## [Лекция 2], часы 3, 4 Познание. Его субъективный и объективный состав

### *Перед лекцией*

Мы должны приступить теперь к выяснению основ общей методологии юридических наук. Однако предварительно я хотел бы дать Вам некоторые *литературные разъяснения и указания*. В силу досадного упущения в обозрении преподавания на текущий год мой курс указан неверно. Неверно название: не «Введение в философию», а «Введение в философию *права*»; это ясно из прошлой лекции.

Пропущен характер курса: мой курс – дополнительный; он зачитывается, но зачитывается для тех, кто запишется на него по свободному выбору. Указана неверная литература: ни одного из указанных сочинений я *не* рекомендую и не считаю возможным рекомендовать. Для тех, кто интересуется моим предметом, я рекомендую совсем иное. Ограничусь пока только первой частью курса, и притом тем лишь, что имеется на русском языке.

1. Подходить к проблемам юридической методологии без философской подготовки трудно. *Посему*:

*Гуссерль*. Логические исследования, т. I. Пер[евод] Франка, стр. 250 (зрелое, тонкое, убедительное и изящное произведение).

*Виндельбанд*. Прелюдии. Пер[евод] Франка (по 30, 20 стр.). Ст[атьи: ] Нормы и законы природы. Критический и генетический метод. История и естествознание. (Очень полезно для предварительного ориентирования; многое недоговорено, но основное поставлено с классической меткостью и убедительностью.)

*Христиансен*. Теория познания и психология познавания. Пер[евод] под ред. Фогта. (Много дающая и научающая брошюра; прочесть ее очень хорошо.)

*Психология*:

*Иерусалем*. Учебник психологии. Пер[евод] под ред. Викторова. Изд. Моск.

Книгоиздательства.

Или *Эрдманн* . Научные гипотезы о душе и теле. Изд. Моск. Книгоиздательства.

Начинать с Джемса и Вундта не советую. К руководствам русских авторов советую относиться с большой осторожностью.

2. Специально по методологии.

Литература на русском языке очень невелика.

*Сергиевич* . Задача и метода государственных наук. (Классическое, хотя и устаревшее сочинение.)

*Новгородцев* . Историческая школа юристов. (Блестящее произведение; интересно более для истории различных методологических воззрений.)

*Новгородцев* . Статья в сборнике «Проблемы Идеализма». (Интересно для обоснования естественного права.)

*Муромцев* . Что такое догма права. (Содержательная брошюра; написанная с явным преобладанием практически-юридического умонастроения над научно-познавательным, вводит, однако, во многое).

*Иеринг* . Дух римского права. Особенно первые главы первого тома.

Может быть, кто-нибудь прочтет не без пользы *Новгородцева* . Методологическую часть лекций, вышедшую в 1904 году.

После первой ориентировки всячески рекомендую Вам читать произведения *Петражицкого* . Но не советую начинать с него. Блестящий аналитический ум ставит Петражицкого как психолога права в первые ряды европейской юридической науки. Подобной самостоятельности, смелости, увлекательности я даже не знаю в Европе в настоящий момент. Но Петражицкий совсем не методолог и совсем не осторожен. Он *содержательно* всегда интересен, но методологически всегда *ошибочен* .

Особняком стоят в русской литературе методологические работы г. *Кистяковского* . В частности, могу указать Вам его статью во втором или третьем номерах журнала «Логос»: «*Реальность объективного права* ». И еще его статью в VIII книге «Вопросов права» за 1911 год под названием «*Право как социальное явление* ».

3. Наконец, в качестве прямого пособия к моему курсу я могу указать Вам мою статью в № 4 «Вопросов философии» за 1910 год «*Понятия права и силы. Опыт методологического анализа*». Она вышла потом и отдельной брошюрой и имеется на складе в редакции «Вопросов философии» и у Карбастикова. Эта статья рекомендуется мною Вам и для того коллоквиума, который должен состояться в конце года под названием экзамена. На этом экзамене, предупреждаю, меня будет интересовать преимущественно умение отличать методологическую постановку вопроса от содержательной постановки.

Немецкую литературу я укажу желающим в совещательные часы.

Теперь пора перейти к курсу по существу.

Первые три части логики, как я указал в прошлый раз, общи всем наукам.

Методологическая часть индивидуальна для каждой в особенности. Это происходит оттого, что в отдельных науках *своеобразен предмет* . Метод познания приспособляется к нему и, не упуская из вида основы общего учения о смысле, понятии и суждении и истине, напротив, ориентируясь на них, опираясь на них, – он все же видоизменяется в этом приспособлении.

Два ингредиента методологии: идущий от общих основ логики и идущий от своеобразия предмета (права). Отсюда необходимость: остановиться сначала на первом и затем только перейти ко второму.

Поэтому первые лекции неизбежно должны быть посвящены общему учению о смысле,

понятии-суждении и истине-ценности.

Методология только тогда будет и может быть научно обоснована, если она возводится на этом фундаменте. Не строят здание без фундамента. В частности, то необходимое юриспруденции обновление и очищение со стороны метода, которое я исповедую, может получить свой смысл только при таком глубоко заложенном фундаменте. Поэтому не будем смущаться трудностями; не будем терять терпение; будем поддаваться аргументации только тогда, если она действительно приведет нас к *очевидности* 23.

То, что я Вам буду доказывать, или, вернее, мысль показывать и обнаруживать, постарайтесь понять именно таким доводящим дело до последней очевидности, мысленным зрением<sup>24</sup>.

И я, со своей стороны, буду рад помочь сверх того каждому из Вас индивидуально во внелекционном общении.

### Познание

1) Мы посвятим ближайшие часы учению о сущности и путях юридического познания. Юридическое познание есть вид познания. Что есть познание вообще?

Что значит знать? Знать – значит понимать, т. е. ясно и отчетливо представлять себе что-либо определенное и помнить понимаемое, т. е. мочь всегда вызвать это ясное и отчетливое представление об определенном предмете (развить).

Такова сущность обычного понимания. Таковы банальные требования обычного экзамена.

Наша мысль не может на этом успокоиться: это содержит описание субъективно-душевного состояния; неправ будет тот, кто вздумает утверждать, что научное знание или *наука* есть совокупность личных душевных состояний (хотя бы только познавательных состояний) всех тех, кто посвятил свою жизнь их выработке.

2) *Анализ: знания как душевного состояния* ; душевное состояние есть непременно личное, индивидуальное, субъективное, «принадлежащее» единичному лицу; никакого другого мы не знаем; «коллективная психика»<sup>25</sup> выражает тесный взаимодействующий симбиоз множества личных психик; иначе – сомнительную метафизику или эмпирическое недоразумение.

Но личное душевное состояние всегда *временно* ; часть, кусок реальной душевной жизни; мы пуантируем<sup>26</sup> и выделяем, фиксируем его мыслью как обособленный; в действительности же он в сплошной связи с другими кусками.

Душевная жизнь есть часть общего конкретного мирового потока событий, куда-то всех нас увлекающего; в этом потоке всё единственно, неповторяемо, ежеминутно угасает и нарождается и никогда не повторяется, никогда не повторится данный момент моего доклада<sup>27</sup>.

Время есть поток сцепившихся миггов; все миги умирают в момент своего рождения и не возвращаются. Каждое временное событие есть верх эфемерности: каждый миг подобен нежизнеспособному новорожденному, умершему в первом крике.

3) *Антитезис* , утверждающий сверхвременность знания.

Каждый может убедиться в этом (феноменологически) теперь же, на месте.

Примеры: дважды два четыре; два в десятой степени  $10^{24}$ ;  $S\Delta = 2d$ ; синус есть функция косинуса; часть меньше целого; ересь есть учение, уклоняющееся от истинного; два противоположных утверждения не могут быть вместе истинны.

Поток все меняющего времени бессилен перед этими знаниями. Связь тех членов, которые связаны в каждом из них, невосприимчива к времени, незаразима им, застрахована от него, *имеет иммунитет*.

Научное знание не есть временное состояние души; оно невременно и непсихично; тем более непространственно и нефизично.

Это не значит, что оно всегда в истории существовало или всегда будет существовать. Нет; было время, когда человеку и в голову не приходило возводить два в десятую степень, построить синус или закон противоречия. Но этот факт не важен, индифферентен для сверхвременности знания.

Сверхвременность не совпадает ни со «всегда-во-времени-бытием»; ни с устойчивостью во временной смене. И то и другое временно, существует во времени (материя; гора)<sup>28</sup>.

Сверхвременность не исключает того, что *сознание* знаемой связи возникает у людей во времени, может исчезнуть с ослаблением памяти, вновь открыться какому-нибудь искателю.

Научная истина создается, мыслится во времени; но значение ее не только сверхвременно, – оно не имеет к времени никакого отношения. Геометрическая теорема, закон противоречия лежат в плоскости, в которой время *не* живет; здесь оно мертво.

Нельзя доказать симфонию; нельзя видеть понятие. Также нельзя сделать научную истину зависящей от времени. Отсюда видно, что<sup>29</sup>

4) Понятие «научного познания» распадается явно на два вполне различных понятия: если мы обозначим – то, что известно в знании, как *знаемую связь между какими-нибудь* (безразлично какими) *элементами*, то мы получим:

а) сознание знаемой связи,

б) самоё знаемую связь.

а) Сознание знаемой связи есть кусок душевной жизни, есть познавательное переживание; это психическое состояние души или многих одиноких душ.

Это фиксированная нашей мыслью часть живого потока нашего эмпирического сознания.

Сознание знаемой связи временно, изменчиво, неустойчиво. Оно стоит в живой, постоянно меняющейся ассоциативной связи с другими мыслительными переживаниями; оно имеет изменчивую эмоциональную окраску; оно может рассматриваться как необходимым образом (например, причинно) определенное другими предшествующими переживаниями; оно может рассматриваться как создание нашего бессознательного, как модус инстинктивных влечений.

Сознание знаемой связи субъективно и субъективным образом определено; оно может быть более ясным и отвлеченным у одного и более смутным и неопределенным у другого. В зависимости от работы памяти оно может вызываться на поверхность души легче и труднее.

Это и есть то знание, наличность которого повторяет экзаменатор и удостоверяет отметкой. Провалившийся на экзамене уйдет с тем, чтобы приобрести это сознание, выработать его. Не научную истину будет он вырабатывать и приобретать, а сознание ее. Я приобрел познание = не истину, а сознание ее.

б) Совсем другое дело – знаемая связь.

Это то, что известно в научной истине. Это не кусок душевной жизни, это не мысль индивидуального сознания, не познавательное переживание.

Это то, что мыслится в мысли, что познается в познавательном переживании. Это содержание мысли, познаваемое и познанное содержание.

Устремим свой мысленный взор на сущность того, что я скажу: «синус есть функция косинуса». Синус. Косинус. Функция. Функциональная связь между ними.

Так *обстоит*, что между синусом и косинусом есть функциональная связь.

Или еще: «часть меньше целого». Нечто. Нечто, имеющее количество; нечто делимое. Часть делимого. Делимое в неделимом виде. Их соотношение. Количественное превосходство неделимого целого.

Так *обстоит*, что часть всегда меньше целого. Это-то «*обстояние*» и есть сущность научной истины<sup>30</sup>.

Знаемая связь объективна: в ее *сущность* совсем не входит связь с личной субъективной психической жизнью человека. Эта объективность не означает вовсе, что знаемая связь имеет какую-нибудь реальность<sup>31</sup>, в пространстве и времени, или вне их, метафизическую или мистическую.

Знаемая связь имеет не бытие объективное, а *значение* объективное<sup>32</sup>. Мы можем отказать ей в своем признании, сказать «это неверно»; мы можем не подозревать о том, что такая связь «обстоит»<sup>33</sup>.

Тогда это будет не *знаемая* связь; но значение ее от этого не поколеблется.

Сумма углов треугольника равна двум прямым; было ли это верно до Пифагорова открытия, до того, как он сознал эту связь, это обстояние? Было, конечно.

Этого с нас довольно; знаемая связь сверхвременна; она не возникает и не исчезает; она не выдумывается, а открывается, усматривается. Все это не метафизика и не мистика, а одно из основных завоеваний теории познания.

Затруднение: как представить себе эту сверхвременную объективность? По-платоновски,

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος

?34

Нет; лучше всего интроспективно<sup>35</sup>. Сосредоточимся на своей мысли о какой-нибудь научной истине; отбросьте себя, свое состояние, оставьте чистое содержание, чистую знаемую связь, и мы увидим, что эта связь действительно объективна.

*Мы* в ней нуждаемся и ищем ее; *мы* зависим от того, познаем мы ее или нет. *Для нас* это важно. Но для ее значения это неважно; *она* от этого не зависит; научная истина есть научная истина, хотя бы мы ее отвергли, не знали, исказили.

Мистически говоря: Бог, Всевышний, Всеблагой правит миром, хотя бы все люди стали самыми последовательными атеистами.

*Итак*: об изменчивости научной истины так же нелепо говорить, как – истина есть на Красной площади; моя эмоция уехала в Америку, лежит под столом; понятие пожелтело и т. п.

5) Мы видим из всего этого, что каждый раз, как нам говорят о научном познании [и мы не хотим терпеть наукообразную болтовню]<sup>36</sup>, мы имеем право спросить себя, что имеется в виду: субъективное познавательное переживание или объективная сверхвременная познаваемая связь, объективное обстояние.

Поэтому, когда говорят о «развитии науки» (развитие – изменение, всякое изменение во времени), ясно, что речь идет о развитии (расширении и углублении) *сознания* научных истин; не объективные познаваемые связи между явлениями природы, математическими количествами, понятиями меняются и не смыслы их, а их сознание, проникновение в их сущность: в сущность связей между познаваемыми элементами и между смыслами оных.

*Наука как систематическая совокупность познанных связей индифферентна времени* 37. Она ни «была», ни «будет»; про нее нельзя говорить, что она *теперь* такова, а потом будет *иная*. Это лучше всего видно на таких науках, как логика<sup>38</sup>, где познаваемый элемент совпадает со своим смыслом.

Все это может возбудить самые коренные сомнения в таких науках, как естествоведение, история, правоведение, социология; в них все незрело<sup>39</sup>.

Но пусть эти «науки незрелы»; это ничего не меняет. Мы еще не познали в данных областях объективные связи и смыслы их, но ищем их. И до тех пор пока *мы* их не найдем, наше сознание будет выражать их несовершенно, неверно или совсем нет. Наука или научное знание будет *психически* незрелым. Объективная же связь не может быть ни зрелой, ни

незрелой. Поэтому же, когда говорят: «познание условно, ибо обусловлено нашим душевным устройством», то под познанием разумеют или сознание известного, или известную связь.

а) В первом случае нет ошибки. Познание рассматривается как наше душевное переживание, а таковые все слагаются при общем взаимодействии их всех; наши познавательные переживания живут взаимодействуя; это взаимодействие имеет свои типичные формы и, следовательно, свои законы.

б) Во втором случае есть ошибка. «Наше душевное устройство» есть совокупность живых временных свойств нашей души. Все это временно. Познаваемая же объективная связь не временна, не психична, не душевна и ни в какой обуславливающей связи с временным не стоит. Познание как *сознание*  $2 \times 2 = 4$  обусловлено нашим душевным устройством. Но познание как объективная связь между двумя, двумя разами и четырьмя ничем не обусловлено. Кретин может и не познать, и не понять, что  $2 \times 2 = 4$ . Громадное большинство людей не знает ничего о функциональной связи между синусом и косинусом. И это безразлично, индифферентно для этих связей.

Разбираемый тезис был в свое время выдвинут Кантом; он оказал огромное влияние на весь ход философии и научного знания. И если мне удалось показать Вам, в какую меру он верен и как его следует понимать, то я покину сегодня эту кафедру с большим удовлетворением.

*Прочитано: 1912. 2 окт.*

### [Лекция 3], часы 5, 6 Объективность в знании. Мысль. Смысл

#### *Элементы объективно известного*

1) Мы выяснили прошлый раз, что в общем сложном составе познания есть элемент *субъективный* – переживание, сознание, живое состояние живой души, и *объективный* – научное содержание, известная связь, объективное обстоятельство.

Эти две стороны знания не следует представлять себе как две различные реальности, два особых бытия, так что одно, например, *существует* во времени, а другое *существует не* во времени. Если все это существует, то только во времени.

Мысль выделяет и начисто обособляет две различные стороны одной и той же данности. «Дано» – познание. Мы различаем: познание как душевное переживание человека и познание как смысл познанной в научной истине связи.

Говоря о *картине* : отдельно линии, отдельно краски; линии не могут быть зеленые или пестрые; краски не могут быть прямыми, кривыми и ломаными. Но в картине линии и краски даны в непосредственном единстве, в сраженности, картиною.

Говоря о *движущемся теле* : отдельно изучается движение, отдельно химический состав тела; нелепо говорить об атомном весе движения или об ускорении азота. Но в действительности тело данного химического состава дано в непосредственном единстве с движением: оно движется. Движение отдельно не дано, и тело отдельно не дано.

Так и у нас: первоначально и непосредственно нам дано сознание как душевное состояние и известная связь, *вместе* , одно в другом и с другим в девственной сраженности, в единстве.

Мысль не может их познавать вместе и пытается разделить. Выделить одну сторону для особенного рассмотрения от другой стороны.

Сознание есть всегда сознание *чего-нибудь* ; познание – всегда познание *чего-нибудь* . Познаваемое содержание всегда познается чьей-нибудь душой, во времени. Сознаемая научная истина всегда создается эмпирически единичным человеческим сознанием, во времени. Но сознаваемость и сознаваемая научная истина суть столь различные составные стороны познания, что мы должны их выделить.

2) Естественны три желания:

а) усмотреть до конца всё их различие во всём его значении,  
 б) изучить, что же именно придает научной истине эту сверхвременную объективность,  
 с) установить, каково же может быть юридико-методологическое применение и использование этих с виду бесплодных утонченностей.

Спросим прямо: да нужны ли эти утонченности юристу? Под юристом можно разуметь или юриста-теоретика, или юриста-практика. Мы можем принять с самого начала и с полной несомненностью, что серьезному и идейному юристу важно и интересно все, что важно и ценно в юридической науке.

Ну а важно ли это для юриста-теоретика, работающего над научным знанием? Бесконечно важно и ценно потому, что вся научная жизнь юриспруденции, вся познавательная и преподавательская практика должны перестроиться по-новому, раз усвоив и поняв эти и последующие основные методологические различия.

Мы увидим впоследствии, как это сложится; мы не оставим нашей темы, не начертав полностью всей обновленной методологической схемы. Но чтобы начертать ее в *обоснованном* виде, нам, *безусловно* , необходимо довести себя до очевидности, до полной уясненности и несомненности в логических основах. Необходима некоторая доля терпения и внимания для преодоления этих основ. Пусть будет несколько трудно. Что делать, если в научной лаборатории многое дается нелегко, если там все сложно.

Когда я был студентом и слушал лекции и потом когда я слушал их за границей, уже будучи доцентом, я пришел к коренному и глубокому убеждению, что лекция должна непременно иметь характер введения преподавателем своих слушателей в свою научную лабораторию. Надо воочию препарировать научное знание, как бы оно ни было сложно и трудно. Так я начал, так я и буду продолжать<sup>40</sup>.

3) Научное знание объективно по двум основаниям:

а) во-первых, потому, что оно есть *смысл* и имеет *форму смысла* ,  
 б) во-вторых, потому, что оно по идее своей есть истина и имеет ее черты и достоинства.

Остановимся на этих двух элементах объективности всякого научного знания. Мы подойдем к ним уже известным нам по первой лекции подходом.

Научная истина есть истина суждения; истинное суждение есть суждение; суждение есть мысль. Пройдем этот ряд сверху вниз и снизу вверх – и мы увидим, как складывается ответ на оба вопроса.

*Предварительно :*

Всякая научная истина есть истинное суждение. Нет научной истины, которая не была бы истинным суждением. Вся наука и состоит именно из истинных суждений: *не суждения* (суждения могут быть сконцентрированы в понятия) не входят в науку вообще; *не истинные* суждения входят в науку или по недоразумению, или условно и предварительно как претенденты на истинность, впредь до обнаружения их неистинности. Они являются исполняющими обязанности истинных суждений, хотя, может быть, не имеют на то никаких данных.

Всякое истинное суждение есть суждение. Но не всякое суждение есть истинное



суждение<sup>41</sup>.

Наконец, всякое суждение есть мысль. Но не всякая мысль есть суждение. Можно мыслить долго и не составить ни одного суждения. Таковы, например, все мысли о единичном: единичных предметах, их свойствах и т. д.

Чтобы образовалась научная истина, нужна поэтому наличность мысли; нужно, чтобы мысль созрела и сформировалась в суждение; нужно, чтобы это суждение было истинным. Вне этого нет научной истины, нет науки.

Что же такое мысль? Что такое суждение? Что такое истинность суждения и каковы ее гарантирующие признаки?

Укажем с самого начала, что все эти ступени, через определение которых мы проходим, имеют свою субъективную и свою объективную сторону, подобно выясненному раньше.

4) Итак: что есть мысль?

а) Мысль есть, конечно, прежде всего, душевное состояние, переживание, явление сознания. Это явление сознания изучается наряду с другими явлениями сознания – в психологии.

*Психология* : произвольное целесообразное сознательное активное обрабатывание представлений, отыскивающее их устойчивые отношения.

*Обычная логика* : добавляет к этому прикрепление к созданию понятий, суждений и умозаключений. Это есть деятельность, направленная целесообразно на создание верных понятий и суждений.

Мы можем предоставить психологам спорить о том, что мышление имеет преимущественно анализирующий или синтезирующий уклон, сравнивающий или соотносящий, апперцептивный<sup>42</sup> или обрабатывающий и т. д.

*Важно* : и психология, и обычная логика (Зигварт, Вундт, Ибервег, Шуппе, Милль<sup>43</sup>) понимают мысль как мышление.

Мысль есть для них своего рода психическая, душевная деятельность, функция живого, во времени существующего и действующего сознания. Направлена эта деятельность на представления вообще или на образование из них понятий и суждений – это есть, во всяком случае, реальный временный душевный процесс.

Поэтому все исследования, направленные на «мышление» как процесс и деятельность, суть виды единой психологии. Они стремятся описать в обобщенном виде, как складывается и протекает этот процесс, какие душевные силы в нем участвуют, какие функции он выполняет и т. д.

б) Однако мыслью называется не только душевный процесс, но еще и то, что мыслится, то содержание, на которое мышление направлено и которое в мышлении представлено.

Нет чистого мышления<sup>44</sup>, мышления безо всего, пустого, бессодержательного; оно психически не существует. Мышление есть всегда мышление чего-то; как бы неопределенно и смутно ни было бы это «что-то». Это только *мы* представляем себе мышление как пустой котел, в который потом насыпается содержание. В действительной душевной жизни – мышление и его содержание сцеплены, сращены первоначально и неразрывно.

Мы и не производим *реального* разрыва; а только мысленно сосредоточиваемся на двух, в корне различных сторонах. То, что мыслится в мысли, – *мыслимое нечто*, мы будем называть предметом мысли. Мышление всегда психично, временно, субъективно. А предмет мысли? Что есть предмет мысли? Возьмем четвертушку бумаги, будем ее мыслить. Не она ли и есть предмет мысли? Нет – она есть вещь в пространстве и во времени; предмет же мысли, то, что *мыслится*, не в пространстве и не во времени. Кусок бумаги вне нас в пространстве и мыслимый кусок бумаги не совпадают. Чувственный кусок бумаги сгорит, его унесут, разорвут.

Мысленный кусок бумаги не может сгореть, его нельзя унести и разорвать.

Материалист со своей обычной грубоватой наивностью сказал бы: мыслимый кусок бумаги не на столе, а в мозгу. Психологист со своей смутной ошибочностью сказал бы: мыслимый кусок бумаги – это наше представление.

Но что есть наше представление? Это кусок временного, психического процесса. Наше представление есть часть души, оно душевно, психично. Что же, разве мыслимый кусок бумаги душевен, психичен? Наше представление может быть ошибочно; если мыслимый кусок бумаги есть наше представление – то мыслимый кусок бумаги может быть ошибочен.

Нет; наша мысль о куске бумаги может быть ошибочна, но не мыслимый кусок бумаги. Наше представление о куске бумаги может слагаться ненормально (мы душевно заболели); что же, это значит, что мыслимый кусок бумаги слагается ненормально?

Остановимся на сущности гражданского права. Что это такое? Тончайший и оригинальнейший из современных психологов-правоведов<sup>45</sup> скажет: это есть особого рода нормативно-атрибутивное переживание *sui generis* эмоциональное состояние души. Но так как всякое душевное состояние есть кусок личной душевной жизни, имеет определенную длительность и в своем роде единственен и неповторяем, то гражданское право есть кусок личной субъективной психики; гражданское право имеет определенную длительность; гражданское право единственно и неповторяемо.

*Итак* : ясно, что мыслимый предмет не то же самое, что соответствующая ему внешняя пространственная вещь, и не то же самое, что наше субъективное представление, мыслительное переживание.

Нельзя сказать: «мир есть наше представление»<sup>46</sup>, ибо тогда и часть мира есть наше представление, Земля есть наше представление. Следовательно: или мы ходим по нашему представлению, или наше представление о нас ходит по нашему представлению о Земле.

Представление о Земле не совпадает с Землей, вертящейся вокруг Солнца. Представление наше о Земле может быть смутно; это не будет значить, что смутна Земля, вертящаяся вокруг Солнца.

Одно дело вещь в пространстве и во времени, другое дело мысль об этой вещи. И точно так же одно дело наше мыслительное состояние, другое дело мыслимый предмет.

5) Что же такое этот мыслимый предмет?

Мыслимый предмет есть определенное в содержании своем смысловое единство. Мыслимый предмет не вещь пространственно-временная и не психическое временное переживание, а **смысл**. Может быть, можно сказать: логический смысл.

Сущность *смысла* так же трудно определить, как сущность переживания, бытия, времени. Его можно очертить отрицательно и подойти к нему через выделение особого вида *переживаний смысла*. Постараемся ощутить это особое переживание, и мы увидим и самый смысл.

Помыслим «снег». О чем мы мыслим? Что есть предмет нашей мысли? Забудем обо всем и сосредоточимся на мыслительном представлении снега.

Белое. Множественное. Холодное. Падающее сверху вниз отдельно. Лежащее сплошно. Превращающееся в воду. Сверкающее. Причудливо, но симметрично узорчатое. Что это все? Снег как предмет мысли, мыслимый предмет.

Но мы говорим долго и много. В переживании нашем по очереди всплывали: белизна, множественность, холодность и т. д. Всплывали не как ощущаемые или видимые «нечто», а как мыслимые «нечто». Мы мыслили белизну, множественность, холодность, падение вниз и т. д. Воображению нашему предносились и соответствующие конкретные зрительные образы. Откинем их мысленно, отвлечемся от них. И у нас получится ряд мыслимых содержаний – ряд

СМЫСЛОВ.

Мыслимая белизна отнюдь не совпадает с видимым в пространстве и времени белым предметом; подумаем только: мы *не* видим в пространстве и времени белизну, а видим белую, летящую, лежащую, сверкающую вещь.

Точно так же мыслимая белизна отнюдь не совпадает с нашим представлением о белом, появившимся у нас в душе и угасшим, – нашим временным душевным состоянием. В нашем представлении «белое» могло явиться в искаженном виде: сероватым, розоватым, кремовым. Но мышление наше *имело в виду* верную, устойчивую «белизну».

Наконец, все перечисленные нами смыслы соединяются в один, когда мы говорим «снег». Что такое смысл снега? Это не снег, лежащий в Москве, на Театральной площади, и не снег швейцарских гор. Это не единичный снег, здесь, сегодня, или там, в прошлом году. Это не реальная эмпирическая вещь в пространстве и во времени. Тот снег растаял, а смысл снега не растаял. Смысл есть нечто *непреходящее*, незаразимо ни пространством, ни временем, ни сменою текучих явлений. Это есть нечто, так сказать, устойчиво-пребывающее (не эмпирическое бытие, не метафизическое бытие).

Но смысл снега не есть и наше представление о снеге. Не конкретное образное представление какого-нибудь определенного снега, когда-то падавшего, или другого, в пространстве падающего. Не *наша мысль* о снеге, т. е. наше субъективное мыслительное состояние, содержанием которого является «снег».

Снег как мыслимый предмет не есть чье-нибудь душевное состояние; «смысл» не совпадает с тем душевным состоянием, в котором смысл переживается. Смысл есть не душевное состояние, а *логическая сущность мыслимого*. Снег как мыслимый предмет есть *снег вообще* в его логической мыслимой сущности.

б) *Итоги* :

Мысль есть психологическая величина, как состояние душевное, как переживание, как акт души.

Мысль есть логическая величина, как мыслимый предмет, как логическая сущность мыслимого.

Я мыслю снег. Что это такое? Душевное переживание: то самое, что я *мыслю*, что человек, сидящий перед столом, имеет *мыслительное переживание*.

Где же будет *смысл*? Мыслимое нами в снеге.

*Важно ли это для юриста?* (Предварительное пояснение.)

Последнее самое значительное, что было сказано в мировой литературе философии права, есть, может быть, сказанное Петражицким: право есть переживание.

Мы увидим, что право и все правовое есть не только переживание, а и *смысл*.

Право нужно искать не вне человека, а внутри, думает психолог-правовед. И не внутри только, скажем мы, но в содержании, в смысле известного рода (допустим условно) нормативно-атрибутивных переживаний. Вся юридическая методология, а за ней и вся юриспруденция должны перестроиться заново на основе намеченной нами точки зрения. И это будет.

*Прочтено: 1912. 9 окт.*

[Лекция 4], часы 7, 8  
Учение о смысле

## Смысл (окончание)

1) Мы установили прошлый раз, что под «мыслью» можно понимать двоякое: мысль есть нечто психическое и психологическое, как мышление, как состояние душевное, как переживание, как мыслительный акт души; мысль есть нечто логическое, как мыслимый предмет, как логическая сущность мыслимого, как смысл.

Уподобление: переживание подобно одежде, смысл подобен одетому телу. Психолог подобен художнику, рисующему складки одежды; логик подобен художнику, рисующему самое тело. Ученый-психологист, разрешающий все в психологическое, в переживание, подобен художнику, не видящему тела за одеждой.

2) Укажем теперь систематически основные черты смысла.

I. Смысл есть нечто *сверхвременное и сверхпространственное*. Он не совпадает с временной и пространственной вещью. Он не совпадает с временным душевным переживанием. Он не развивается, не живет, не начинается и не кончается<sup>47</sup>. Все эти и другие временные определения к нему неприменимы, для него безразличны, индифферентны. Где речь идет о смысле, там угасают все временные и пространственные термины и атрибуты. Отсюда необходимость удалить их из сферы смысла, как недоразуменно попавшие туда.

II. Смысл есть нечто *сверхпсихическое*. Это ясно уже из того, что все психическое, душевное – временно; а смысл сверхвременен. Это ясно также из всей разнородности их атрибутов: психическое имеет происхождение, может быть больным и здоровым, оно есть энергия, деятельность; смысл не имеет происхождения, не может быть больным и здоровым, не есть ни энергия, ни деятельность. Психическое переживание может быть целесообразным и нет; смысл не может быть ни целесообразным, ни нецелесообразным.

III. Смысл есть нечто *идеальное*, т. е. мыслимое логическое содержание. Смысл не реален ни эмпирически, ни метафизически. Он не реален эмпирически, ибо все реальное-эмпирическое временно. Но он не реален и метафизически, хотя отдельные системы (Гегель) пытались истолковать его в этом смысле. Тогда смысл получал значение абсолютной божественной духовной силы и получал целый ряд абсолютизированных эмпирических атрибутов: жизнь, движение и т. д.

Идеальность смысла не следует понимать в значении идеала, совершенства. Идеальность выражает то, что смысл, чуждый во всех отношениях какого бы то ни было бытия, постигается только мыслью; что смысл есть нечто только мыслимое, и как мыслимое он особен и своеобразен; что он не существует, а «значит», имеет значение (gilt<sup>48</sup>).

IV. Смысл есть своеобразное, особенное, значащее нечто, и постольку он не субъективен, а *объективен*. Это не значит, что смысл можно было бы постигнуть вне субъективного переживания, как-нибудь иначе. Нет. Только субъективное душевное состояние – личный мыслительный акт, опыт – есть путь и средство к познанию смысла. Путь к смыслу субъективен потому, что он есть переживание субъекта, душевно-мыслительное состояние индивидуального субъекта.

Объективность смысла в том, что он един и самостоятелен, тогда как субъективная сторона множественна и зависима от реальных условий. Смысл, раз определенный в своем содержании, готов и зрел, и значение его объективно. Мыслимая белизна, и падение, и множественность снега сохраняют свое «значение» независимо от того, мыслит его кто-нибудь или не мыслит. Смысл правоспособности не зависит от того, живы люди на Земле или нет. Именно это свойство смысла заставило Платона придать своим идеям особое существование

ἐν τόλῳ νοητῷ

V. Объективность есть неуклонность, неукоснительность, перманентность и самостоятельность смысла и тесно связана с его *тождественностью*. Каждый смысл как таковой равен самому себе; он есть нечто единое, внутренне завершенное и неизменное. Поэтому он с точки зрения постигающей его мысли является повторяемым, т. е. может быть повторен, оставаясь одним и тем же, сохраняя свое полное тождество. Он противоположен в этом неповторяемому конкретному<sup>49</sup>.

Смысл «собственности», «парламента», «векселя», «треугольника», «часов», «пушки», «синуса» – каждый сам по себе в своем своеобразии неизменен и потому может быть повторен, оставаясь тождественным. Все конкретное эмпирическое единственно, потому что *неповторяемо*; смысл единственен, потому что неизменен, неисказим, тождествен, повторяем.

VI. Эта повторяемость смысла при тождественности его существенного состава объясняется его *всеобщностью*. Всеобщность понятия в обычной логике понимается в том значении, что признаки его присущи многим данным предметам; они *общы всем* вещам, входящим в объем этого понятия; так что кто знает что-нибудь о признаке, тот знает нечто и о всех вещах, им обладающих. Всеобщность выражает там отношение логического центра к подведенной под него периферии.

Всеобщность смысла несколько иная. Она выражает его устойчивую неизменную наличность во всех мысленных актах, направленных на тот же предмет. Каждый раз, как мы мыслим «пушку» – основное существенное логическое содержание неизменно тут. Каждый раз, как мы мыслим «собственность» – мы *разумеем* «полное исключаящее безусловное вещное правомочие». В этом смысл собственности; он тождественен, неизменен, повторяем, устойчив. Во всех случаях при всех видоизменениях нашего душевного состояния и самой владимой вещи и при сособственности и т. д. – смысл собственности неизменно наличен; он *общ всем* мысленным актам, в коих мыслится собственность, – он *всеобщ*.

VII. Отсюда уже ясно, что смысл налично каждый раз, как есть мышление или единичный *мыслительный акт*, мысль. Если есть одно чувство только, одна эмоция, одно волевое состояние, одно эстетическое созерцание – *только*, – то нет смысла. Можно часами жить интенсивной душевной жизнью и не переживать смысла; так мы живем в музыке, в молитве, в созерцании красоты, в волевой борьбе с физической болью или с чувственным инстинктом.

Но раз что есть мысль – правомерен вопрос о ее смысле. Смысл есть то, что *имеется в виду* в мысленном акте; смысл – это *логическое содержание, разумеющееся в акте мысли*. О смысле мы спрашиваем, говоря: «Что вы хотите сказать? что именно вы разумеете?»

VIII. Это ведет нас к признанию того, что смысл есть нечто *абстрактное*.

Под абстракцией обыкновенно понимают некоторый общий признак, который, в силу того что он присущ многим вещам, выделяется мысленно, обособляется, как бы задерживается сортирующей мыслью и мыслится в этом отрыве. Абстракция есть оторванное от единичного, от индивидуального, от экземпляра, родовое. Это *отвлеченное понятие*.

Такая абстракция есть только один из видов смысла. Индивидуальную вещь также можно мыслить, как и родовое понятие. Следовательно, индивидуальная вещь имеет свой смысл, так же как и абстракция. Под абстрактностью смысла мы разумеем нечто иное.

Во-первых. Смысл абстрактен постольку, поскольку он вырезан мыслью из душевного переживания. Смысл дается нам всегда во внутреннем мыслительном опыте; он дается нам как сросшийся с тем душевным мыслительным переживанием, которое принесло его к нашим берегам. Мы абстрагируем от переживания, от временного, психического; мы отмысливаем, отделяем, отрываем обе стороны и фиксируем – объективную, идеальную, тождественную сторону смысла. Все познающее внимание направляется нами не на то, что кто-то что-то мыслит; а на то, что именно мыслится. Итак, смысл абстрактен, ибо абстрагирован от цельного

опытного явления, именуемого «мышление смысла», и также, если угодно, абстрагирован от первоначальной сращенности с временным психическим потоком душевных явлений. Смысл абстрагирован от мышления.

Во-вторых. Смысл абстрактен постольку, поскольку мы, чтобы найти его, должны абстрагировать мышление от не-мышления.

Мы уже сталкивались с этим выше. Возьмем треугольник. Будем его мыслить. Обратите внимание на то, что каждому из нас при этом мерещится и навязывается *образ* треугольника: кому остроугольный, кому тупоугольный, кому как бы на стене висящий, кому лежащий на земле в ракурсе и т. д. Все это есть не мышление треугольника, а наглядное зрительное представление, созерцание одного единичного треугольника с известными случайными свойствами; игра воображения.

Остановим нашу мысль на симфонии. Будем ее мыслить. Обратите внимание на то, что происходит в вашем сознании. Оркестр; дирижер; зала благородного собрания; седьмая Бетховена; вторая Рахманинова; обе в отрывках; приятное воспоминание о наслаждении; грусть, что нельзя посещать концерты чаще. Все это не мышление смысла симфонии, а отрывки созерцательных, слуховых, эмоциональных переживаний, пригнанные к нам по ассоциативным путям волной инстинктивной жизни.

Нужно большее или меньшее усилие воли для того, чтобы *отвлечься* от этого легко и неотвязно приплывающего потока и постараться фиксировать симфонию как таковую посредством мысли. Нужно абстрагировать акт мысли от актов чувства, созерцания, воли, памяти, восприятия. И соответственно: мыслимую сторону единого конгломерата «симфонии» от чувствуемой, созерцаемой, воспринимаемой, волимой. И тогда мы увидим, что симфония есть «эстетическое единство звуков, производимое по установленному плану избранным множеством инструментов под управлением единой внешней воли».

Итак: единый переживаемый предмет может быть чувственным, созерцаемым, волимым и мыслимым. Для нас, познающих, это есть мыслимый предмет. Симфония как мыслимый предмет есть смысл, или определенное в содержании своем смысловое единство. Мы переживаем тогда симфонию не в звуках, не в образах, не в эмоциональных настроениях, а мыслью, как мыслимый предмет. Мы спрашиваем о логической сущности симфонии вообще и отрываем, изолируем, *абстрагируем* эту логическую сущность от слышимой (звуковой), видимой (образной), чувственной (эмоционально переживаемой) сущности симфонии.

Вот почему смысл *абстрактен* во-вторых.

IX. Это второе значение абстрактности смысла ведет к признанию его *сверхчувственности, безобразности*. Психологически говоря, наше мышление обходится с большим трудом без вспомогательных образов и сопровождающих эмоциональных окрасок. Но это значит только, что, для того чтобы мыслить чистый смысл, необходима серьезная душевная работа и, может быть, умственная культура.

Есть люди, которые не могут воспринимать чистую, абстрактную музыку. Они обречены на восприятие романса и оперы: без помощи слов, живых фигур драматической фабулы музыка для них китайская грамота: скучность и непонятность поддерживают и питают друг друга взаимно.

То же с линиями и красками. Так, как художник видит, живет и страдает в чистых красках и линиях, как композитор переживает и творит в чистых звуках, – так мыслитель живет и творит и страдает в чистой, сверхчувственной, безобразной мысли.

Способность эта дается каждому из нас в большей или меньшей степени от природы и вырабатывается культурой.

X. В этом своем чистом, безобразном, сверхчувственном виде смысл может мыслиться без

слов, но для обозначения, закрепления и, тем более, для выражения нуждается в словах.

Чем проще, элементарнее смысл, чем изолированнее он от связей с другими смыслами, тем легче он поддается *бессловесному* мышлению. Каждый из нас при известном усилии и внимании может достигнуть и проверить это. Однако и повседневность богата примерами.

*Примеры* : одинокое мышление при погруженности; могут с несравненной быстротой пониматься смыслы вещей и отношений и строиться суждения и выводы; если выразить весь процесс в словах, понадобится втрое больше времени (отсюда ограниченность романа, вынужденного *все* выражать в словах, даже то, что в словах не выражается). Афазия<sup>50</sup> и ее проявление в споре: смысл отчетливо перед нами; а слова нет. Слово подобно огоньку, блуждающему над кладом: оно есть знак того, что здесь зарыт смысл.

Мы будем иметь дело, как юридические методологи, только со словесно выраженными смыслами. Значение словесного выражения смысла: гарантируется себе и другим тождественность («соблюдение закона тождества»); облегчается повторяемость в пределах той же самой души и разных душ. Словесное закрепление смысла особенно важно в последнем случае, в социальной атмосфере; в скрещении множества смысловых передач; в постоянной заинтересованности в подмене одного смысла другим («юридический кривотолк», «разъяснения»). Юрист мог бы поэтому, пожалуй, практически совсем не считаться с бессловесным характером смысла. Но теоретически и для него эта возможность налицо.

3) Мне остается еще упомянуть о том пути, на котором постигается смысл. Этот путь может быть охарактеризован как «феноменологический». Феноменологией со времен Гегеля называется учение о сущности, постигаемой через явление ее. Этот термин и выбрал глубочайший и самостоятельнейший из современных логиков – геттингенский профессор Эдмунд Гуссерль.

Феноменологическое постижение объекта совершается через погружение в переживание его; это погружение должно дойти до полного забвения всего субъективного, личного, не от объекта идущего; вплоть до забвения того, что это самозабвение вообще состоялось. Сформулированный рассказ об увиденном и откроет смысловую сущность вещи. Так возможно постижение искусства, истории философии, нравственности. В научном познании этот метод самозабвенного интуитивного слияния применяется и должен применяться ко всему мыслимому, для открытия его смысла.

*Мыслью* уходит научный феноменолог в данное ему мыслимое содержание и возвращается с аналитическим, впоследствии синтезируемым, рассказом о познанном. Этот феноменологический метод практикуется всеми нами, повседневно, и в науке (например, в дескриптивном естествознании, истории, психологии) искони. Но полусознательно, нередко небрежно, без принципиального осознания того, что *может* дать и чего *не* может дать этот метод.

Главное: не следует пытаться *отвлеченно* понимать и критиковать этот метод; нужно внутренне попытаться применить его, познавательно пожить им, а потом судить и обсуждать его возможности и пределы.

*Прочитано: 1912. 16 окт.*

## [Лекция 5], часы 9, 10 Понятие. Закон тождества

### Понятие и суждение

1) Я пытался [прошлый раз] вскрыть систематически основные свойства всякого смысла как такового.

Смысл всякий и всегда: сверхвременен; сверхпространственен; сверхпсихичен; идеален; объективен; тождественен; всеобщ; содержится во всяком мысленном акте; абстрактен; безобразен; феноменологически познаваем.

Если мы представим себе все эти основные свойства всякого смысла и даже признаем, что, может быть, все это верно, то может быть вопрос: к чему поднимать все эти груды тонкостей, зачем эта тяжелая артиллерия неудобопонятных различий; не лучше ли бесхитрое познание? Где просто, там ангелов со сто... Не бесплотная ли это методологическая схоластика?

Принцип всякого методологического различения и отрыва: в самостоятельный научный и познавательный ряд должна быть и может быть выделена только та сторона единой и сложной данности, которая способна конституировать особый, специфический ряд отношений и своеобразных познавательных связей.

Научная методология есть учение о различных познавательных точках зрения и подходах к одному и тому же (с виду), но сложному и разностороннему познаваемому предмету.

Дан живой человек. Может ли одна определенная наука познать его? Нет. Необходимо деление. Это деление должно быть *bene fundatum*<sup>51</sup>.

Не все в живом человеке пространственно. Есть сторона чисто временная: психическое непространственно; оно невидимо, неслышимо, не движется, недоступно внешним чувствам. Законы движения, физики, химии не распространяются на психическое. И вот физиология обособляется от психологии. Пространственно физическая сторона подвергается дальнейшему делению. Психическая также.

В психическом мы различаем акты мысли, в актах мысли – мыслимое, смысл. Необходимо новое познавательное выделение, ибо: *законы и связи смысла toto genere* <sup>52</sup> *отличны от законов и связей переживаний так же, как от законов и связей пространственных вещей*.

(Признать этот тезис во всем его значении – значит понять ту базу, на которой должна быть воздвигнута новая методология научного правосознания. Скажем вперед, что законы и связи правовых смыслов требуют особого изучения; законы и связи правовых переживаний – особого; законы и связи внешних проявлений права – особого. Юридическую часть этого тезиса мы развернем в дальнейшем, логическая часть в значительной степени уже развернута.)

Каковы же законы и связи смыслов?

2) Смысл, единый в своем содержании, отдельный от других смыслов, – есть *понятие*.

Итак, понятие есть смысл. Под понятием следует разуметь всякое мыслимое, взятое в своем логическом содержании или качестве.

Все, что относится к смыслу, относится и к понятию. Понятие сверхвременно; переживание его протекает во времени. Мы можем мыслить о снеге пять минут; понятие снега не знает минут или длительности.

Понятие сверхпсихично; мышление о нем есть кусок душевной жизни. Размышление об узурфрукте<sup>53</sup> есть мое психическое переживание; понятие узурфрукта есть логическое единство смыслов, а не кусок душевной жизни.

Понятие идеально; мыслительное переживание есть эмпирическая душевная реальность. Правосознание как эмпирический факт душевной жизни может быть налицо или отсутствовать; понятие права, его логическое значение не может ни эмпирически быть, ни эмпирически отсутствовать.

Понятие объективно; переживание его субъективно. Один видит смысл наказания в его



цели, другой в возмездии, третий в восстановлении утраченного метафизического равновесия. Логический смысл наказания, его понятие – едино, неуклонно и не колеблется от этих субъективных односторонностей.

Понятие тождественно; переживание его изменчиво. Сущность самодержавия понимали разнообразно: то международная независимость главы, то неограниченность его компетенции полномочиями других государственных органов и т. д. Понятие самодержавия остается само по себе равным и тождественным: люди неправоммерно употребляли одно слово для разных смыслов.

Понятие всеобщее, ибо разумеется как устойчивое смысловое единство, кто бы ни думал о нем: усталый или бодрый, внимательный или невнимательный, бездарный или талантливый.

Понятие абстрактно и безобразно: нельзя, мысля сущность «уголовного», вводить в нее нечто от образного представления – секира у головы. Или построить понятие охранного отделения: это возмутительное (эмоция!) учреждение в Гнездиновском переулке (пространственный образ!), которое я хотел бы, чтобы его не было (воля!).

Итак, всякий смысл есть понятие. Далее.

Понятие, как и смысл, может быть простым и составным. Но оно всегда, и особенно в последнем случае, есть *единая* мыслимая сущность.

Простой смысл, простое понятие невыразимо в функции других смыслов. Это как бы последняя категория мысли.

Таковы, например, понятия пространства, времени, ценного; или же смыслы: точки, пустоты, нечто.

Возможно, и в исследованиях часто необходимо *условное* принятие какого-нибудь смысла как простого; через него выражаются другие смыслы, а он остается неопределенным. Так, цивилист<sup>54</sup> не определяет понятия права, нормы; естественник не определяет понятия бытия, знания и т. д.

Но если понятие составное, или, как говорят, оно имеет много признаков, – то эти смыслы или признаки сочетаются непременно в цельное, смысловое единство, в смысловую монаду: единый сложный смысл. *Ин-дивидуум* 55.

Например, упрямство – неразумие, настойчивость – неразумная настойчивость.

Так: понятие есть единый, внутренне единый смысл.

3) Теперь будет понятно, если мы скажем, что отношения между понятиями образуют особый, специфически определенный порядок, отнюдь не совпадающий с порядком и связью временных переживаний и с порядком и связью пространственных вещей.

Важнее всего тождественность понятия: понятие таково, каково оно есть в своей логической сущности. Его нельзя изменить; малейшее уклонение смысла есть уже не измененное понятие, а другое, новое понятие.

Понятие не движется, как вещи в пространстве; они не меняются и не переходят одно в другое, как наши переживания.

Понятие всегда само себе равно. Оно неподвижно и неизменно. Здесь-то и получает свою полную силу закон тождества. Каждое понятие неизменно самому себе тождественно. Или в виде правила: каждое понятие должно мыслиться как неизменно самому себе тождественное.

Смысл **A** есть неизменно смысл **A** ; смысл **A + 1** есть уже смысл **B**. **A** не может стать **A + 1** ; **A** не может стать **B**. **A** есть **A** ; **B** есть **B**, и все тут.

Если два понятия имеют то же самое содержание, то это не два понятия, а одно и то же, единое, тождественное. В мире явлений не так: две одинаковые семикопеечные марки, вполне одинаковые и размером, и узором, и цветом, суть две разные марки, они не совпадают. Они вполне сходны, но не тождественны. Тождественен их смысл, их понятие.

Поэтому нелепо говорить: понятие государства эволюционировало в истории. Эволюционировала внешняя жизнь людей, организованных в единое государство; эволюционировало переживание государственной связи в душах людей; эволюционировало их мыслительное представление о государстве. Но понятие государства не могло эволюционировать. В разное время единым словом называли разные смыслы.

Отсюда закон тождества может быть истолкован как требование: чтобы каждому смыслу давалось одно-единственное название, столь же устойчивое, как и сам смысл. Чтобы два разных понятия не назывались единым словом. Чтобы ни один смысл не имел двух названий.

В нарушении этих правил кроется обильная возможность ложных суждений и мнимых выводов. Множество споров (о республике, о парламенте, о самодержавии, о сущности права, о юридическом лице) падают сами при соблюдении этого правила.

4) Этот отрыв надо продумать последовательно и до конца. Связь одного понятия с другим есть связь не «подвижно реальная», а неизменно идеальная (вопреки Гегелю). Правы Кант, Герbart, Дробиш, Фолькман, Больцано и Гуссерль, настаивая на этом.

Понятия не возникают одно из другого и не влияют друг на друга. Их нельзя рассматривать генетически; возникают *переживания* понятий; возникает в душе *сознание* понятий. Влияют друг на друга психические состояния, вещи, мыслительные переживания, явления природы и общественной жизни. Но *не* понятия.

Понятия исследуются и определяются в своем логическом содержании и затем сравниваются и сопоставляются для открытия их постоянной, устойчивой и неизменной связи.

Нельзя определить вещь или переживание: их можно только описать, да и то всегда не сполна, несовершенно. Определить можно только смысл вещи, понятие ее; понятие переживания, смысл его.

Нельзя классифицировать вещь или переживание: они лежат в ряду временных связей (вещь – пространственно-временных), и потому связь их есть связь генетическая.

*Вещи* взаимодействуют причинно. Понятия причинно не взаимодействуют.

Вещи следуют друг за другом в пространстве и во времени. Понятия *не* следуют друг за другом в пространстве и во времени.

Снежинки падают вихрем. Понятия снежинок не падают вихрем. Это может быть даже единое общее родовое понятие «снежинки вообще».

*Переживания* наши взаимодействуют во времени, может быть, причинно, может быть, функционально, может быть, ассоциативно. Понятия, смыслы не взаимодействуют вовсе и никак и не следуют друг за другом во времени.

Истину, добро, красоту, право понимали в истории различно. Но это не значит, что было много разных истин, были разные «добры́», «красо́ты», «права́». Логическая сущность права оставалась себе тождественной.

Вещи и переживания *со* чиняются друг с другом во времени. Понятия подчиняются и соподчиняются друг другу в своем идеально объективном, сверхвременном смысле.

5) Вы видите, что мы стоим перед формально-логическим учением о понятии, как оно трактуется *in usu scholarum*<sup>56</sup>. Но это учение должно быть заострено и исправлено.

а) Понятие совсем не есть непременно родовое понятие<sup>57</sup>. Мыслить можно и индивидуальную вещь, и единичное переживание. Например, чей-нибудь характер или данный карандаш. Следовательно, и индивидуальная вещь, и единичное переживание имеют свой смысл. Можно построить их понятие.

б) Поймем и признаем, что если в ряду смыслов, в порядке понятий, в связи логических сущностей участвуют и могут участвовать *только* объективные смыслы, *только* сверхвременные понятия, то индивидуальные вещи и единичные переживания не могут: ни

войти в объем понятий, ни участвовать в классификациях. В объем понятий входят *только* их смыслы; в классификации участвуют только их понятия. Животных нельзя классифицировать – их можно разогнать только в разные клетки зверинца.

Выполненная на наших глазах смертная казнь не есть вид уголовного наказания; *смысл* ее *есть* вид наказания. (Этим опровергается критика содержания-объема у Больцано.)

с) Между вещью и переживанием, с одной стороны, и смыслом-понятием, с другой, есть, следовательно, непроходимая пропасть; но не онтологического характера (это не два бытия) и не метафизического, а методологического (категориального).

С этими исправлениями – формально-логическое учение об объеме и содержании понятия и о родовом и видовом соотношении понятий – может (предварительно) получить свое полное значение. Каждое понятие имеет свое содержание, т. е. совокупность объединенных в нем смыслов. Это содержание тождественно и неизменно. Понятие, имеющее все содержание первого, но присоединяющее к нему новый смысл, есть новое понятие, по отношению к первому – видовое и входящее в его объем.

Видовое всегда имеет все признаки родового плюс еще *один* (*ближайшее* видовое) или еще несколько.

Чем беднее содержание понятия, тем, следовательно, оно выше, в образующейся, таким образом, систематической лестнице понятий; тем больше у него подчиненных понятий, тем шире его объем. И обратно.

Все это может считаться достаточно уже известным<sup>58</sup>. (Систематическое учение о классификации вообще вы найдете в первом томе большого исследования Н. Зверева<sup>59</sup>; причем вы сами увидите те исправления, какие нужно внести. Систематическая классификация понятий может считаться признаком высокой зрелости науки. И юриспруденция давно уже стремилась и стремится к этому в своей области. Но путь ее не свободен от подводных камней.)

*Прочитано 1912 г. 23 окт.*

## [Лекция 6], часы 11, 12 Суждение. Научная истина

### Суждение

1) Мы развили в предшествующие часы учение о смысле и понятии, чтобы ответить на вопрос: что именно придает научной истине ее сверхвременную объективность.

Теперь мы видим один из элементов этой объективности: научная истина есть разновидность *смысла*. Смысл же сверхвременен, идеален, тождественен и объективен. Развив с надлежащей обстоятельностью идею смысла, мы можем теперь двинуться вперед быстрее. Ибо основные свойства смысла характеризуют не только понятие, но и суждение, и научную истину.

Вспомним: научная истина есть истинное суждение; истинное суждение есть суждение; суждение есть мысль в ее объективном значении. Остановимся теперь на суждении.

2) Какой бы характер ни имело суждение – утвердительный, или отрицательный, или еще какой-нибудь, – оно всегда может пониматься двояко: это есть или психический акт, или связь понятий.

а) Всякое суждение может рассматриваться как психический процесс, как душевное деяние мыслительно познавательного характера. Изучение его есть в таком случае дело

психолога. Психолог опишет, как проходит процесс апперцепции, т. е. восприятия; как воспринятое анализируется или разлагается; как возникают различные элементы, оторванные друг от друга мыслью; как они получают значение субъекта и предмета и как они вновь соединяются воедино.

Психолог исследует при этом влияние волевых и эмоциональных моментов на этот процесс суждений, поднимет спор о преобладании синтетической функции над аналитической (Вундт) и т. д.

В этом понимании<sup>60</sup> суждение есть вид душевной жизни; это есть процесс во времени – возникающий, протекающий, совершенствующийся, имеющий конец и стоящий в реальном эмпирическом взаимодействии с другими переживаниями.

б) Нечто совсем другое есть суждение как *связь понятий*. Мы видели, что изучение смыслов или понятий обнаруживает, что между ними есть своеобразный порядок устойчивых отношений: они имеют более или менее общего в своем смысловом содержании; они подчиняются друг другу или соподчиняются третьему; одно входит в содержание другого; или одно входит в объем другого и т. д.

Это-то отношение между понятиями, имеющее характер устойчивой связи, может быть выражено в словах и представляет из себя тогда суждение.

Для того чтобы упростить себе задачу, мы можем принять, что связь понятий непременно должна быть выражена в словах и что эта связь всегда выражается в частичном совпадении понятий.

Итак, суждение или – как мы будем называть его «логический тезис» или просто «тезис» – тезис всегда имеет форму грамматического предложения. Например, «снег лежит»; «правоспособность начинается с момента рождения». Эта словесная оболочка необходима и неизбежна; но суть дела, конечно, не в ней. Она есть лишь знак, знаменующий о связи понятий. Слово подобно огоньку, блуждающему над кладом: здесь зарыто смысловое сокровище.

Грамматическое предложение ученый всегда может рассматривать как оферту<sup>61</sup> поставки смысла, и притом именно смысловой связи.

Далее: связь эта может всегда рассматриваться как частичное совпадение понятий. Полное совпадение дало бы тождество, и суждение превратилось бы в тождество. Полное отсутствие совпадения сделало бы невозможным связь между понятиями (отвлекаемся условно от отрицательных суждений, образующих самостоятельную проблему).

Это частичное совпадение выражается условным словечком «есть» – **А** есть **В**. Это «есть» не имеет онтологического значения; не выражает никакой реальной связи<sup>62</sup>.

3) Тезис имеет все свойства смысла, ибо он сам есть не что иное, как смысл. Тезис сверхвременен, сверхпсихичен, идеален, объективен, сам себе тождественен, безобразен. Тезис не возникает, не начинается и не кончается. Он не есть ни мыслительное состояние, ни переживание. Он не реален; он не «есть». Он логически «значит», имеет мысленное значение.

Он не обусловлен в своем логическом содержании чьим-нибудь субъективным мышлением. Смысл тезиса:  $S\Delta = 2d$ ; или тезиса: угол падения равен углу отражения; или тезиса: узурфрукт есть право пользоваться плодами чужой вещи – не поколеблется и не изменится ни на йоту, если мировая катастрофа уничтожит всех людей. Некому будет мыслить этот тезис, но смысл его индифферентен по отношению к тому – сколько человек его мыслит и мыслит ли его вообще кто-нибудь. То обстоятельство, что нам очень трудно представить себе мыслимое содержание без мыслящего сознания, не имеет значения. Нам очень трудно представить себе ритм без звука определенной высоты; однако же это не мешает нам рассматривать законы чистого ритма, не заботясь о звуках, в коих он исполняется.

Наконец, тезис неизменен и тождественен; он таков, каков он есть в своем составе; **А** есть

**В. А + 1** есть **В** есть уже вполне другой тезис.

Тезис безобразен и вполне нечувственен и невещественен. Субъектом и предикатом тезиса не могут быть ни вещи, ни переживания. Но только понятия и смыслы.

Примеры: «мышь есть маленькое серое животное», «контроль бывает предварительный и последующий», «Российское государство есть монархия».

Сверхвременность и сверхпсихичность смысла находят себе особое выражение в фиксации закона противоречия: два противоположных тезиса не могут быть *вместе* истинны.

Самое противоречие возможно только в ряду смыслов, ибо сущность его в неизменности, неподвижности, статичности, тождественности понятий, связанных в тезисе. Если субъект не смысл, не понятие, то он временен, изменчив; он не смысл, а вещь или переживание. А вещь и переживание могут в разное время или в разных местах обладать противоположными свойствами.

Пример: государство есть союз суверенный, государство есть союз несуверенный. Если государство и суверенитет суть смыслы, то утверждающий оба тезиса мыслит нелепость. Но если под государством разумеется любое временное явление государства, то закон противоречия неприменим: Франция есть государство суверенное, а Вюртемберг и Баден – несуверенные.

Еще: мышь есть животное четвероногое, мышь есть животное не четвероногое (отрубили).

4) тезис имеет свой устойчивый, объективный и идеальный смысл независимо от того, истинен он или неистинен.

Тезис явно неверный не лишен такового смысла: например, «в России большая часть населения грамотна». «Гражданский истец не допускается в уголовное судопроизводство в качестве стороны».

Самое опровержение тезиса есть признание за ним устойчивого, объективного смысла. Спор бесплоден, как только выясняется, что противник выставил не тезис, а ряд тезисов, за которыми он по очереди и скрывается со всем своим мысленным убожеством. Отсюда прием спора: выслушав противника, повторить в словах его тезис, чтобы фиксировать его смысл как верно воспринятый.

Итак, истинный тезис имеет *свой* объективный смысл; неистинный, сомнительный, недоказанный – *свой* объективный смысл.

Тезис есть только кандидат в истинные тезисы; это есть возможность истины и лжности.

Только смысл: понятие и тезис могут быть истинными и неистинными. Вещь не может быть ложной. Нелепо: этот карандаш неистинен, эта книга истинна. Душевное состояние тоже не может быть истинным: «истинное удовольствие» есть злоупотребление термином «истинность». «Ложное убеждение» – не убежденность ложна, а смысл, в коем я убежден.

Не всюду истина, где смысл; но – где смысл, там может быть истина. Также точно: не всюду красота, где созерцаемый образ; но где его нет, там невозможна красота. Истинный тезис подобен избраннику, пророку среди тезисов; они же, как люди, суть возможные избранники.

Как Дух не почивает на камне и на звере, так истина не почивает на вещи и на переживании.

5) Мы стоим теперь перед вторым, и последним, основанием *объективности* научного знания.

Научное знание объективно, во-первых, потому, что оно есть смысл; во-вторых, потому, что оно есть *истинный* смысл. Истинное понятие; истинный тезис.

Мы видели, что есть понятие и что есть тезис. Что есть истина?

Тяжкий вопрос, перед которым распинается веками человеческая мысль. Не мне и не в этих лекциях притязать на его решение. Но кое-что существенное и важное мы можем

установить и здесь, отодвинув остальное предварительно-допускаемым определением.

*Прежде всего* : говоря об истине, мы имеем в виду чисто теоретическую, чисто познавательную истину. Это ясно уже из того, что истина есть смысл. Следовательно, истина не есть ни религиозная, ни метафизическая, ни какая иная. Ни в эстетике, ни в этике нельзя говорить об истине, не расширяя смысл последней неправильным образом.

Истина есть истинный смысл. Следовательно, ей с самого начала принадлежат все свойства смысла.

Истина сверхвременна и сверхпсихична – *смысловую* сверхвременностью и сверхпсихичностью; она также идеальна, объективна, сама себе тождественна, всеобща, абстрактна, безобразна – *смысловую* идеальностью, объективностью, тождественностью и т. д.

Истина есть истинное понятие или истинный тезис.

Далее: научная истина не есть элементарное однотонное единство, но систематически-многообразное единство.

*Прочтено 30 окт. 1912 г.*

## [Лекция 7], часы 13, 14

### Научная истина

Научная истина есть систематически связная совокупность истинных смыслов: истинных понятий и истинных тезисов.

Эта связь систематическая, т. е. такая, в которую могут войти только смысловые величины. Таковы классификации понятий и классификации тезисов.

б) Наконец: истина есть не просто смысл, а теоретически-познавательно-*ценный* смысл, т. е. истинный.

Истина есть *ценность* .

Не всякая ценность есть истина.

Ценностью в обиходе, да и в вульгарной философии, именуют всякий гедонистический или утилитарный плюс: количественную, или качественную, или интенсивную прибыль в удовольствии или в пользе.

Ценностью в культурном творчестве и в науках о культуре именуется как общая и основная сущность хозяйственных благ, так и всякий практически-целесообразный элемент жизни.

Наконец, философия как наука о Духе понимает под ценностью или истину, или добро, или красоту, или Божество.

От всех этих видов ценности мы отграничиваем идею научной истины тем, что разумеем под истиной специфически познавательное достоинство смыслов. Научная *истинность* есть познавательная *ценность* смысла. Однако это не подвигает нас в вопросе о том, что есть познавательная ценность.

[Развитое определение ценности вообще отлагается до следующего раза. На сегодня нам достаточно сказать: ]<sup>63</sup> философская ценность не есть нечто субъективное, относительное, временное; значение философской ценности объективно, безусловно, сверхвременно. *Не потому истина есть истина, что мы признаем ее таковою, а наоборот.* Не только *смысл* ее таков; ее ценностное значение, ее истинность такова.

Смыслы по содержанию своему *все* различны; но в своем *чистом* виде, вне рассмотрения их познавательного достоинства они все одинаково **ни** истинны, **ни** неистинны , ни хороши, ни дурны. Понятие «равностороннего треугольника» или «электрона» не имеет никаких чисто

смысловых преимуществ перед понятиями из Андерсеновой сказки: «кошка с глазами, величиною в мельничное колесо». Точно так же нет никаких чисто смысловых преимуществ у тезиса «угол падения равен углу отражения» или «право в субъективном смысле есть совокупность полномочий, выведенных из правовых норм» перед тезисом: «все извозчики имеют длинные носы» (безвкусие нарочито).

Только тогда, когда смысл начинает рассматриваться с этой точки зрения его познавательного достоинства, он становится истинным или неистинным. Этот подход к новой точке зрения есть переход из одного методологического ряда<sup>64</sup> в другой: из логическо-смыслового к ценностному, трансцендентальному. Из общей логики к трансцендентальной.

Здесь возникает между смыслами, именно между тезисами возможность новой, трансцендентальной связи. Трансцендентальная связь между тезисами состоит в том, что истинность одного тезиса основывается и гарантируется истинностью другого тезиса. Здесь каждый тезис получает свою познавательную ценность; над ним произносится бесповоротный приговор<sup>65</sup>.

(Первый вариант продолжения лекции. – Ю. Л.)

Или он истинен, или неистинен как единое, неотъемлемое, ин-дивидуальное смысловое единство.

Конечно, в *процессе* познания мы можем рассматривать признаки понятия *отдельно*; найти в них, что они истинны, а другие неистинны и соответственно даже говорить о большей или меньшей близости к истине. Но это будет уже не смысловое рассмотрение, а нормативное. (Это утверждение, как и многое другое, я не могу развить здесь; см. работу Н. Н. Вокач<sup>66</sup>.)

7) Я не могу рассмотреть здесь и вопрос о *гарантиях* истинности, о критерии ее, всего учения о доказательстве и очевидности. Но одно, и очень существенное, я могу здесь добавить.

Под истиной понимается всегда известное соответствие чего-то чему-то. И не просто соответствие, а *адекватное*, т. е. безусловно точное, совершенное соответствие. Это соответствие, как нетрудно уже понять после всего изложенного, есть соответствие разумного смысла тому, что дано в качестве познаваемого содержания. Или: соответствие между смыслом строяемого понятия и суждения с одной стороны – и смыслом данного для познания объекта. Этот объект может быть: вещь в пространстве и во времени, душевным временным переживанием, тезисом, понятием – безразлично.

Познаваемый объект имеет свой устойчивый, объективный тождественный смысл; строяемое понятие или тезис его – свой таковой же смысл. Если соответствие между смыслом тезиса и понятия и смыслом заданного к понятию объекта адекватно (Гегель и Гуссерль называют это соответствием, Гамильтон – гармонией), то тезис и понятие истинны. И обратно.

Я не указую этим *критерия* для определения этой адекватности или *не* адекватности, этого тождества. Я даю только то, что важно юристу-методологу. *Адекватное соответствие* разумного смысла данному смыслу – вот формула, с которой мы неминуемо встретимся в дальнейшем и *которую будем иметь в виду*.

Таков характер и такова сущность научного знания вообще и его объективности.

(Второй вариант продолжения лекции. – Ю. Л.)

Или он истинен или неистинен как единое, неотъемлемое, ин-дивидуальное смысловое единство.

Правда, может быть и так, что этот бесповоротный неделимый приговор покажется распадающимся на части и степени: например, когда говорят о большей или меньшей истинности. Но это только видимость факта.

На самом деле истинность есть всегда полная истинность, всякая недотянутость, недостижимость, неисчерпанность, несоответствие есть *не*-истинность.

Неполная истинность есть неистинность.

Весь разговор о большей или меньшей истинности объясняется тем *сложным* характером многих смыслов, о котором я говорил вам. В смысле «*авс*», состоящем из признаков *a*, *в*, *с*, признаки *a* и *в* могут быть установлены истинно, а признак *с* неистинно. И тогда возникает представление, что смысл *авс* полуистинен или на  $2/3$  истинен, а на остальную треть *не* истинен.

Научное рассмотрение этого деления *не* знает. Оно скажет: смысл *авс* как смысл *авс* неистинен, отдельные элементы этого смыслового единства могут быть и истинны, но эта истинность частей не есть частичная истинность целого.

Истина – или *да*, или *нет*; *tertium non darum*<sup>67</sup>.

И тот, кто из справедливости или из любезности будет колебаться в приговоре о таком сомнительном или неблагоприятном сложном смысле, подтвердит указанную нами дилемматичность приговора, перейдя от целого к его элементам, с тем чтобы о них-то сказать, во всяком случае категорически «да» или «нет».

*Примеры*: «желтый шар – есть круглое, тяжелое, металлическое *жидкое* тело», «условия приобретения по давности – суть *res habilis, titulus, fides, possession, tempus (spatium)*<sup>68</sup>».

Таким образом, справедливость суда над подсудимым смыслом может нас побудить отказаться от суда над смыслом *in toto*<sup>69</sup> и перейти к смысловым элементам, входящим в его состав, или даже к элементам его элементов; *но*, раз начав судить, мы скажем или «да, истинен», или «нет, неистинен». *Tertium non darum*.

Для кого это неубедительно – пусть удостоверится в этом феноменологически.

7) Этот категоризм суда над подсудимым смыслом слагается, по существу, на следующих основаниях.

Под истинностью всегда понимается известное соответствие чего-то чему-то. И не просто соответствие, а *адекватное*, т. е. безусловно точное, совершенное, подобное математическому равенству.

Малейшее отклонение одной стороны от другой дает уже отсутствие адекватности, и отсюда (неумолимо) неистинность.

Спросим же себя теперь: соответствие чего чему?

Две стороны: соответствующая и та, которой она соответствует.

*Первая*: достигающая, устремленная, улавливающая, выражающая, познающая.

*Вторая*: достигаемая, искомая, улавливаемая, выражаемая, познаваемая.

Все это лишь образные выражения, ибо динамические, реальные, психически-относительные, к *смыслу* как таковому.

А между тем из всех наших исследований явствует, что истина есть *истинный смысл*. Отсюда ясно, что первая *соответствующая* сторона есть смысл, сформулированный в виде понятий или тезиса познающей душой человека. Этот-то смысл и может быть адекватным или неадекватным другой, познаваемой, стороне. Этот-то понимаемый в наших познавательных актах смысл и есть *подсудимый смысл*.

Ну а другая сторона? Чему он[а] соответствует? Что такое познаваемое?

Обычно на этот вопрос мы могли бы получить такой ответ: «Познаваемое есть внешняя вещь. Пожалуй, в психологии – душевное переживание. Ну, пожалуй, в математике – количества и отношения. И совсем неохотно – мысли в логике». Так ответит нам любой эмпирик.

*Мы скажем нечто [совсем] <sup>70</sup> иное*:



Познаваемое есть всегда не что иное, как *смысл объективного обстояния* или *смысл предметного* обстояния. *Обстоянием* я называю то, что *обстоит*. *Обстоит* : вещь в пространстве и времени (земля, солнце, птица, минерал, костяк *hominis heidelbergensis*<sup>71</sup>); переживание человеческой души во времени (волевое состояние Наполеона, настроение думских кругов, мое мыслительное переживание). Обстоит связь величин в математике или отношения математических функций. Обстоит связь смыслов, понятий и суждений. Обстоит в своем содержании сущность добра или красоты и т. д. Все это таково, каково оно. Оно – предмет понятия.

Обстояние есть родовая категория именно для обозначения этой объективной предметности познаваемого, будь-то падение тела, связь синуса с косинусом, правовое полномочие датского короля или положение сибирского каторжника.

Так обстоит. Как обстоит? Вот это-то *как обстоит* и пытается установить познание<sup>72</sup>.

Оно может установить это соответственно и несоответственно. Истинно или *неистинно* (например, поняв родовое понятие как видовое, приписав датскому королю суспензивное вето<sup>73</sup>, пропустив признак безвозмездности дарения и т. д.).

И вот все, что мы признаем познаваемым, не только дано нам как предметное обстояние; но это обстояние имеет свой смысл, который мы будем называть *смыслом предмета* или еще лучше – *предметным смыслом*. Задача понятия и состоит в том, чтобы смысл тезиса или понятия о предмете совпадал бы с предметным смыслом обстояния.

Все, что мы мыслим как возможный предмет познания, мы мыслим тем самым как имеющее свой смысл обстояние (безразлично – внешнего факта, или внутреннего состояния, или связи величин, или связи понятий и ценностей).

Познать – значит познать *смысл*. Ибо нельзя познать *не* мыслью. А мысль овладевает только смыслом. Руками мы берем вещь. Памятью мы закрепляем душевное состояние. Но смысл дается только *мысли*. Знание есть знание *мыслью*. А мыслью можно мыслить только смысл вещи.

Поэтому нужно отбросить нашу общую обывательскую уверенность в том, что мы *знаем*, т. е. *научно, мыслительно* знаем вещи или переживания.

Научное знание есть знание *мыслью – смысла* (будь то смысл вещей, или переживаний, или других предметных обстояний). Отсюда наша уверенность в научном знании: все, чего бы оно ни коснулось, на что бы ни обратилось, все, оказывается, имеет смысл.

Смысл обстояния задан нашему познанию. Пытаясь формулировать его, мы устанавливаем понятие или тезис. Это понятие или тезис имеют свой [объективный]<sup>74</sup> тождественный смысл. Эти два смысла совпадут – и познание откроет нам истину. Они *не* совпадут – и познание наше будет ложным. Истина есть, следовательно, мышление смысла – до адекватности равного смыслу познаваемого обстояния. Но мы знаем, что такое адекватное равенство в сфере мысли есть *тождество*. Посему: истина есть тождество смысла формулированного и смысла предметного. *Совпадение невозможно ни с вещью, ни с психикой*.

Познавательный объект имеет свой устойчивый, объективный, тождественный смысл; формулированное понятие или тезис – свой таковой же смысл. Их тождество дает истину.

Гегель и Гуссерль называют это состояние соответствием, Гамильтон – гармонией. Мы знаем, что эта полная гармония смыслов есть их тождество.

Я не указую этим критерия для определения этой адекватности и совпадения. Я лишь намечаю здесь основное определение теории познания и иду мимо, ибо мы здесь не гносеологи, а юридические методологи. Но эта формула, по моему убеждению, едина для всех наук.

И еще укажу для интересующихся: только *смыслы* могут совпадать в тождество; а без

этого тождества – отриньте его – и истина окажется нигде и совершенно недоступной человеку. И тогда перед нами путь последовательного скептицизма. И тогда – потрудитесь сомневаться и в законе противоречия и допускать, что два противоположных суждения могут и быть вместе истинны.

*Прочтено 1912 г. 6 ноября.*

### [Лекция 8], часы 15, 16 Ценность. Норма. [Цель]75

1) Нам предстоит сегодня развернуть определения ценности, нормы и цели.

Этот ряд категорий представляет для юриста особенное значение; не только потому, что юрист есть ученый и что, следовательно, стоит постоянно перед лицом теоретической ценности, научной истины; не только потому, что философия права имеет дело с установлением ценного и должного в личном поведении и общественных отношениях; но особенно потому, что самый предмет, изучаемый юристом, есть, прежде всего, совокупность *норм*, правовых правил, предписаний и долженствований.

Норма же есть вид или состояние, модус ценности.

Вы знаете, далее, славное имя ученого, сказавшего: «цель есть творец права» (Иеринг). Но что есть цель? Цель есть также вид или состояние, модус ценности. Ни норма, ни цель не могут быть определены иначе, как через понятие ценности. Мы в этом сейчас убедимся. Итак, что есть ценность?

2) Задача фиксировать и установить смысл идеи ценности есть задача чрезвычайно трудная; ибо это понятие принадлежит к числу самых высших, основных, первоначальных, которые каждый из нас 1000 раз переживает и ни разу не фиксирует. Таковы понятия бытия, смысла, ценности, пространства и времени.

Эта особенность ценности и дала одному из тончайших и оригинальнейших мыслителей современности повод отнести переживание ценности к разряду первоначальных и неопределимых (Зиммель «Urhänomen»).

*Отрицательный подход.*

а) Ценность нельзя определять как *желаемое*. Желаемое нередко сознается как неценное (зло другому). Ценное совсем не есть непременно желаемое (нравственное совершенство для многих людей).

б) Ценность нельзя определять как *полезность*. Полезное может быть безусловно неценным (смертная казнь). Ценное может быть вполне бесполезным («Паллада» Боттичелли).

с) Ценность нельзя определять как *источник удовольствия*. Источник удовольствия может быть вполне неценным (нецензурные анекдоты). Ценность может не вызывать удовольствия ( $2 \times 2 = 4$ , Шекспир).

д) Ценность нельзя определять как *цель*. Это ясно уже из того, что цель есть нечто волимое.

Подробнее дальше.

Из этого уже ясно, что и *виды ценности* – истина, добро, красота – нельзя определять ни как желательное, ни как полезность, ни как источник удовольствия, ни как цель; каждое, конечно, в своей области.

Прошли времена, и проходят навсегда, когда гений Пушкина хулили за бесполезность; когда картины и художественные произведения ценили тем выше, чем приятнее их воспринимать; когда истинным знанием считалось только практически целесообразное.

Вспомним, что еще недавно совесть Л. Н. Толстого осуждала как неистинное то знание, которое «нравственно бесполезно».

е) Ценность нельзя определять как *продукт оценки*. Оценка есть душевная деятельность, сравнивающая две величины, два содержания (именно: два смысла, два образа, два нравственных состояния), из которых одно есть идеальное мерило, критерий оценки, а другое – данное для оценки, оцениваемое. Итог совпадения или соответствия дает положительную оценку; итог несоответствия, несовпадения дает отрицательную оценку. Из этого видно, что оценка предполагает критерий известным; критерием этим при правильном положении дела и является сама ценность, а не определяется через нее.

### 3) Положительный подход.

Что бы мы ни различали – смыслы вещей, переживаний или понятий, – мы можем различать двояко: или сосредоточиваясь на *равно* поставляющих различиях, или сосредоточиваясь на различиях *преимущества*.

В первом случае познается дифференциация вещей или понятий, причем смыслы их не стоят друг к другу в отношении конкуренции и исключения. Они остаются в едином, устойчивом, безразличном отношении и уживаются в равнопоставленности, так сказать, равнодушно.

Например: Президент есть единственный глава государства, избираемый, со срочными полномочиями. Монарх есть единственный глава государства, законный, с пожизненными полномочиями.

Во втором случае познается дифференциация вещей или понятий, причем смыслы их стоят друг к другу в отношении конкуренции и исключения. Они не уживаются равнодушно в равнопоставленности, но притязают на единственное преимущественное положение, от которого одно из них должно непременно исключить другое.

Типичный пример (из сферы закона противоречия): **А** есть **В**. **А** не есть **В**. Если одно истинно, то другое *не* истинно; если одно «да» – то другое «нет».

Итак: понятие ценности содержит в себе идею ранга, преимущества.

Переживая ее, сознание видит себя в положении выбирающего. Но жесточайшая иллюзия в том, что мы воображаем, будто выбор есть наш субъективный произвольный акт.

Нет; ценность как нечто преимущественного разряда имеет *свое* самостоятельное, *объективное* достоинство.

Объективное достоинство ценности выражается:

а) в том, что ценное остается ценным, независимо от того, принимает его кто-нибудь таковым или не признает; и кто именно; и сколько народа. Или, может быть, все люди погибли.

Например: квадрат гипотенузы = сумме квадратов двух катетов; закон противоречия; все признают, что убийство добро; красота полярных картин;

б) в том, что достоинство ценности вполне сверхвременно; ценность как явление существует во времени; но мы имеем в виду ценность как *качество*; *достоинство* не как достоинство данной вещи, а достоинство вообще; единичная красота, индивидуальная нравственность, мое представление об истине – все это возникает, гибнет и не повторяется.

Но сама красота, сама нравственность, сама истина не возникают, не уходят и не гибнут.

Венера Милосская в Лувре погибнет; но то, что она красива, не может погибнуть; думать так нелепо.

Сущность трансцендентального рассмотрения состоит, между прочим, в отвлечении от времени и временных процессов.

Ценность есть объективное соотношение образов, объективное соотношение воленаправлений и смыслов.

4) Ценность, и это будет, может быть, всего яснее, можно понять, пожалуй, как идеал.

Может ли идеал родиться и погибнуть? Нет. Гибнет ваша вера в идеал; совершается ваше обращение к «новому» идеалу. Но идеал неистребим, неугасим и непоколебим.

Это делает честь вам, если вы веруете в идеал и служите ему. Но ценность идеала не зависит от вашего согласия и вашей измены.

Итак: ценность есть объективное, идеальное достоинство. Она не только *более* высокого ранга; она есть нечто *высшего* ранга. Она есть *верховное* достоинство. *Последняя высшая* ступень среди неравных. *Совершенное* 76.

Эта ценность *ни* есть, *ни* не есть. Подобно тому, как смыслы не звучат, краски не двигаются, переживания не имеют цвета.

Ценность имеет свое «измерение»: *достоинство*.

Как высшее и совершенное, ценность есть как бы идеальный образец для остальных рангов; она есть критерий всего прочего, мерило.

Это объективное, идеальное, совершенное по достоинству мерило – ничем высшим в своем достоинстве, в своей ценности не измеряется; но им и через него измеряется все остальное.

Оно *всеобщее*; не потому, что всеми признано; но потому, что едино, и устойчиво, и неизменно для всех случаев своего применения, для всех переживаний и воплощений.

Оно *необходимо*; ибо есть необходимая предпосылка всякой подчиненной ценности, всякой оценки, претендующей на серьезное отношение к себе.

А не есть ли вся жизнь человечества тайная и явная, но непрестанная борьба за ценность?

5) Теперь только мы можем перейти к рассмотрению того, что есть норма и что есть цель.

Начнем с нормы.

Ценность сама по себе, это высшее, совершенное, объективное, всеобщее и необходимое достоинство, – *сама по себе* ни «есть», ни «не есть». Но в то же время и наряду с этим необходимо и неизбежно мыслится его отношение к действительности, к бытию.

Человек приходит к этой идее ценности так: первоначально все дано в неразрывной сращенности – явление, сознание, смысл и ценность. Т. е. даны различные по ценности переживания и факты.

Разрыв мысленный. Выделение и сознание самостоятельного сверхвременного идеала и несовершенной действительности.

Конкретная-эмпирическая действительность несовершенна, но не вовсе чужда ценности; она сознается нами, кроме того, как могущая быть еще далее совершенствуемой.

Ценность, не противопоставленная действительности, реальности, но *отнесенная* к ней, как бы проецированная на нее, принимает форму должного, нормы.

Ценность – это то, что в действительности не осуществлено, но *должно* быть осуществлено. Ценность может и не иметь вовсе вид нормы: некрасивый человек сознает отчетливо, что красота чудесна и ценна; но разве из этого вытекает для него норма: ты должен быть красив?

Можно построить сложное систематическое учение о ценности и ее видах, не упомянув и ни разу не подумав о норме, о должном: углубиться в учение о красоте, о добре, об истине как в теорию ценности (таково, например, все учение Гегеля).

Ценность совсем не есть непременно норма; но норма как формула должного, если она только философски обоснована, предполагает теоретическую формулу: **АВ ценно** (кризис кантовой этики).

К этому и к обстоятельному рассмотрению идеи долга мы еще вернемся в следующем полугодии, в этике.

Норма гласит: нечто есть должное! Почему же это нечто есть должное? – спрашивает философский разум, этот неустанный скептик и вопрошатель. Философскому разуму нельзя ответить: *sic volo, sic iubeo*. В его сфере бессильны – и сила победителя, и сила тупой традиции или привычки.

Люди могут следовать необоснованным, несправедливым и нелепым нормам в течение еще десятилетий и столетий, но объективного пятна философской несостоятельности не избыть ничем такой норме.

Обосновать норму – значит сказать: это нечто есть должное потому, что оно есть в действительности неосуществленная философская ценность.

Ценность есть а priori нормы. Философия учит непрестанной критике над нормами. Непрестанной проверке и ревизии: обоснованы нормы в трансцендентальном порядке или нет.

Нет нормы, за которой не скрывалось бы ценности. Хотя в действительности ценность слишком часто вправду *скрывается* за нормою, не выговоренная, не формулированная, ловко спрятанная в подполии нормативных формул.

б) Такова трансцендентальная сущность нормы. В чем же ее логическое существо?

Норма есть суждение, устанавливающее известный порядок как должный. Говоря «суждение», я разумею «тезис». Норма есть тезис, или устойчивая тождественная связь смыслов или понятий.

Следовательно, норма лежит всецело в ряду смыслов: она не возникает и не развивается; возникает и развивается *сознание* нормы, мышление о ней, нормативное переживание. Норма не подлежит реальным влияниям и сама не влияет. Все это относится только и всецело к нормативным переживаниям.

Норма есть логическое содержание нормативного характера, формулированное в виде тезиса.

Отсюда: всякая норма имеет объективный, тождественный *логический* состав. Следовательно, норму можно и должно изучать не только как подлежащую обоснованию ценность, но и как *смысл*, как связь смыслов, как *тезис*. Но всякий тезис имеет свой устойчивый *словесный* состав. Нет слова – нет тезиса; нет тезиса – нет нормы.

Тот, кто хочет примера, пусть обратится ко всему «писаному» праву: перед ним море слов, море тезисов и норм. Мы увидим позднее, какое значение имеет для юриста это учение о смысле, ценности и норме. Хотя и теперь это можно вполне предвидеть.

Итак: норма есть тезис; этот тезис устанавливает известный *порядок* как должный. При этом под *порядком* разумеется: известное постоянное отношение между элементами множества.

*Порядок*: наличность двух или многих элементов, например, двух хотений, двух правовых притязаний, многих художественных образов. Минимум двух, максимум положительной бесконечности элементов; между элементами должно быть возможно известное отношение; оно предписывается как постоянное. Постоянное отношение между элементами множества есть неизбежный признак нормы, ибо этим она отличается от единичного приказа.

Пример (из русского права): «освидетельствование призывных следует производить днем, от 9–12 ч. утра и от 1–4 ч. пополудни, в светлом, теплом и просторном помещении и с полным вниманием». Из этого примера ясно, что «постоянство» может мыслиться в порядке последовательности (повторяемость) или в порядке сосуществования (устойчивость).

Так: норма есть тезис, устанавливающий известный порядок, т. е. известное постоянное отношение между элементами множества как должный.

Для юриста такими элементами будут: лица в юридическом смысле, или, если угодно, субъекты прав.

Прочтено 1912. 13 ноября.

### [Лекция 9], часы 17, 18

#### Понятие цели. Сущность методологической дифференциации

7) Нам остается, наконец, установить идею цели.

Всякая цель вообще есть объект сознательного человеческого хотения, стремления к осуществлению этого объекта в реальной действительности. Целью может быть что угодно; но цель, философски обоснованная, есть желаемая и осуществляемая философская ценность. Эта необходимость придать цели философское обоснование и выражается в *сознательном* хотении человека.

Цель и норма суть одинаково виды ценности, обосновываемые ею. Цель отличается от нормы сознательным волевым признанием человека. Ценность и норма не нуждаются в этом признании; для цели оно есть *sine qua non*. Верно построенная цель есть ценность как предмет сознательного волеизъявления.

Цель есть нечто, подлежащее созданию. Это уже не просто нечто должное. Но должное и волимое. Из такого положения цели вытекает его многосторонность. Как ценность цель имеет трансцендентальное значение и подлежит обоснованию и критике. Далее она имеет свой устойчивый логический смысл; свое содержание; она подлежит смысловому изучению. Возможно определение цели; классификация цели. Наконец, цель как подлежащее реальному осуществлению есть возможный член реального эмпирического ряда.

Осуществить в этом последнем ряду можно только в порядке эмпирических связей, через причинное соотношение. То, что в причинном ряду, в порядке причинных связей ведет к осуществлению цели, есть средство. Каждое средство само по себе в реальном ряду может получить значение цели, предварительной, опосредствованной.

Возникает телеологический ряд. Каждое звено его есть цель вниз, средство вверх. Все низшие звенья обосновываются уже не трансцендентально, а через эмпирически причинную, индуктивно проверенную связь с верховной целью<sup>77</sup>.

Посему весь телеологический ряд имеет наряду с трансцендентальным и смысловым значением еще и эмпирическое временное бытие. Посему правы те, кто говорят, что цель есть ценность, но волимая ценность. Но правы и те, кто изучают цель как смысл: понятие или тезис. Но правы и те, кто говорят о причинных связях, ведущих от средства к цели. Однако все эти методологические ряды должны быть обособляемы и несмешиваемы.

Важно заметить еще: нельзя говорить, что цель есть причина поступков; *представление* о цели, наша мысль о цели может быть причиной поступков, но не цель: не цель как ценность (нет места причинному рассмотрению); не цель как понятие и тезис (*idem*); не цель как создаваемое явление, временное или пространственно-временное, ибо это явление еще не осуществилось.

Итак, не цель определяет наши поступки и действия, а представление о цели.

Мы увидим в следующий раз, как на почве всех этих исследований слагаются методологические ряды правопознания.

#### Сущность методологии

1) Нам предстоит сегодня, имея в виду всю произведенную нами работу, наметить основные методологические ряды правопознания.

Выше не раз выяснялось, что такое методологический ряд. Остановимся на этом в

последний раз.

Все деление науки на методологические ряды дисциплин объясняется тем, что познаваемый предмет очень сложен. Научный же подход нуждается, прежде всего, в определенности и ясности – в отправной точке зрения и в понимании объекта.

Наука не может довольствоваться неустойчивым подходом к неопределенному и расплывчатому, невнятно и двусмысленно обозначенному «нечто». Должен быть фиксирован объект и те основные категории, в которых он мыслится: существует ли объект в пространстве; или только во времени; или ни в том, ни в другом; имеет ли он бытие, т. е. реален ли он; и если реален, то в чем его реальность; если он не реален, то что же он такое; смысл это, или ценность, или и то и другое; и если ценность, то сама ли ценность, или норма, или цель; и если цель, то понятие цели или цель как явление; или представление о цели.

Вся моя задача в том, чтобы показать вам необходимость задаваться этими вопросами в пределах научного правопознания и стремиться к определенному и ясному ответу на них.

*Методологический ряд отличается от других методологических рядов тем, что берет особую, определенную сторону единого сложного предмета и познает по таким категориям, в таком разрезе, по каким и в каком другие ряды этот предмет не познают и познать не могут*

Методологических рядов не может быть сколько угодно, их нельзя размножать по произволу. Каждый из них в своей самостоятельности должен быть оправдан и обоснован объективными различиями, несовместимостью различных категориальных подходов к познанию объектов.

2) Категория есть понятие, являющееся основной предпосылкой, основной схемой для научного познания. Категория есть как бы научное орудие, орудие научной мысли, при помощи которого она познает необходимые и закономерные связи в том опытном множестве, которое ей дано для познания. Таковы, например, категории причинности, возможности, пространства, времени, единства и множества, бытия и др.

Познание наше (практически говоря) состоит в отыскании повсюду некоторых единообразных, определенных по своему характеру, повторяющихся связей. Оно отыскивает всюду: или причину и ее последствие; или единство и охваченное им множество; или повторяющиеся законы движения в пространстве; или связь между родовым и видовым понятием; или связь между верховной ценностью и обоснованными ею нормами и целями; или связь между функционально связанными величинами.

Эти познаваемые связи типичны и для науки необходимы. Вся наука, сверху донизу, состоит в отыскании таких связей: естествознание, юриспруденция, филология, математика, философия.

Каждая такая связь предполагает известное понятие, известную категорию: связь движения – категорию пространства и времени, связь переживаний – категорию времени, связь понятий – категорию смысла, связь норм и целей – категорию ценности.

Я не могу поставить здесь эту проблему во весь ее теоретико-познавательный рост.

Для юриста важнее всего четыре категории из всех как имеющие основное методологическое значение. Я думаю, каждый из вас может сам указать их: это – пространство, время, смысл и ценность.

Мы увидим сейчас, как об эти категории разбивается волна наивного правопознания, с тем чтобы течь дальше стройной системой обособленных потоков.

Сначала еще несколько общих методологических замечаний. Сложный предмет – человек, право, симфония, переживание, поэма, поступок, – представляющийся наивному сознанию как цельное и простое единство, распадается для научного познания на ряд самостоятельных

сторон.

*Объект* научного познания не совпадает вовсе с теми сложными образованиями, которыми мы повсюду окружены; об этом несовпадении ученые, к сожалению, слишком часто забывают. Так, право не может изучаться в своем полном составе сразу, единым духом, в единой науке. Это теперь все более и более сознается и признается.

Необходимо выделить отдельные *категориально* -разнохарактерные и разнокачественные стороны и поручить их отдельным дисциплинам.

3) Этот процесс методологически различного, разделенного познания можно рисовать себе приблизительно так. Непосредственно нашему сознанию дан для научного изучения некоторый сложный, многосторонний, еще не разделенный предмет. Это первоначальный синтез еще непознанного предмета. Этот первоначальный синтез еще иррационален: он не познан, не измерен и не исхожен разумом, не переведен им на свой язык, не пронизан его лучами.

Ради целей строгого и отчетливого научного познания этот первоначально сращенный иррациональный предмет мысленно подразделяется на особливые, своеобразные до специфичности, стороны. Если эти стороны выделены верно, то между изучающими их науками невозможно ни совпадение, ни взаимная замена, ни конкуренция. Тогда у наук подлинно *разные объекты* ; у каждой науки свой; они не могут противоречить друг другу. Ибо каждая изучает *свое и по-своему* .

Наука, классифицирующая понятия, не может ни вступить в спор, ни заменить той науки, которая изучает причинные связи между явлениями. Наука, исследующая душевные переживания, не может и не должна посягать на предмет и на компетенцию науки, исследующей ценности и нормы и их обоснование.

Наук методологически различных много; признание этого ведет к исповеданию *методологического плюрализма* . Но верное построение этого систематического множества рядов ведет к требованию их чистого и последовательного методологического разъединения. Необходимым коррелятом методологического плюрализма является методологическая чистота познания.

Изучая *свой* объект, ученый фиксирует только его, углубляется только в него; он не взирает на чужие соседние объекты, он отвлекается от них, абстрагирует от них, закрывает себе на них глаза как бы. Он верен своему объекту, *его* имеет в виду и блюдет чистоту своего метода.

Его забота в том, чтобы его понятия и тезисы были верны, истинны. Чтобы выделенная им сторона была *исчерпана* в познании с адекватностью. Его забота в том, чтобы разумный смысл его понятий и его тезисов был бы адекватен данному ему в объекте содержанию, смыслу данного ему объекта.

Но вот он закончил свое дело. Закончено дело познания и в соседних науках. Наступает идеальное состояние исчерпанности объектов. Это – пора синтеза. Вязка ржи закончена; из снопов воздвигается скирд. Мысль возвращается к сознанию того, что, в сущности, ведь «все в одном, все едино и цельно». Что абстракция во всей ее чистоте есть условный прием научной изоляции и фиксации.

Делается опыт синтеза, добытого в разных дисциплинах. Предмет познан; от методологического разложения совершается переход к завершающему воссоединению. Возникает синтез предмета. Но это уже не иррациональный синтез непосредственно данного предмета, а рационалистический синтез познанного предмета. Этот последний синтез по необходимости совершается в терминах понятий и тезисов, в терминах смысла. Ибо смысл как раз и есть тот именно элемент, который налицо *во всем* познаваемом, во всем *мыслимом* .



Вместо начального предмета воздвигается его *понятие*, всесторонне его охватывающее.

4) Я думаю, никто из вас не удивится, если я скажу: право есть личное переживание, право есть социальное переживание, право есть историческое явление, право есть норма, право есть цель, право есть понятие.

Это не классификация, а пока только пример *методологического* подхода к сущности права. Методолог не дает определения по существу. Это не его дело. Его интересует *не* вопрос о том, что есть право по существу, чем оно отличается от нравственности, от произвола, от конвенциональности<sup>78</sup> и т. д. Он ставит вопрос иначе: право можно и должно изучать *как что*? Или: под какими основными категориями можно и должно изучать право?

Методолог обходится без определения или описания своего предмета *по содержанию*, в его *материи*. Для него важно не само правопознание, а те основные категории, в которых оно совершается. Здесь нет опасности (или же она совершенно незначительна), чтобы методолог, говоря о правовых нормах, смешал их с нравственными или тем более эстетическими и т. д.

Методологическая проблема возникает в науке настолько уже зрелой, что можно *условно* принять ее общий и основной предмет за известный. Это, впрочем, не всегда бывает так; например, социология. Нерешенность вопроса о том, что есть общество<sup>79</sup>, заводит иногда социологического методолога в дебри ошибок.

Важно понять, что методологическое рассмотрение интересуется не сущностью самого предмета, а его *познанием*. Оно исследует его подводи́мость под различные категории и устанавливает, насколько эти категории специфичны каждая про себя и поэтому неуживчивы. Поэтому не всякая черта, не всякое свойство предмета имеет методологическое значение. Но только те, которые категориально специфичны.

Пример деления, методологически нелепого.

*Книга* :

- 1) изучение вопроса, кто ее написал;
- 2) кто ее напечатал;
- 3) как она сюда попала;
- 4) кто оторвал у нее корешок.

Или: так как каждый методологический ряд создает свое особое понятие предмета, то *университет* :

- 1) совокупность зданий, стоящих под надзором полиции;
- 2) совокупность зданий, построенных рабочими из камня и дерева;
- 3) совокупность зданий, состоящих из наших представлений об этих зданиях;
- 4) совокупность зданий, в которых собираются студенты и профессора.

Нелепость такого разграничения: изучается все время одна сторона предмета – «совокупность зданий»; все определения *не* методологические, а содержательные; нет категориальной специфичности; между определениями происходит и совпадение, и замена, и конкуренция.

Вот было бы правильное методологическое деление:

- a) университет как совокупность зданий в пространстве;
- b) университет как социально-психологическая деятельность и сила;
- c) университет как юридическое лицо с правовыми полномочиями, выведенными из норм.
- d) университет (*universitas scientiarum*) как совокупность наук, т. е. система систем истинных тезисов и понятий.

Однако применительно к правопознанию мы можем сказать нечто большее: правильное, научное определение права только и возможно при надлежащей методологической дифференциации сторон права.

Это относится не только к основному понятию права, но и ко всем вообще правовым понятиям. Это станет вполне ясным на следующем небольшом примере.

Понятие «король Англии». Задача: построить его субъективно-правовой статус. Нормы права предоставляют ему помимо обычных прерогатив еще следующие: право отставить большинство гражданских чиновников, назначить женщин-пэров, унижить нацию позорным миром, распустить все морские и военные силы.

Эти прерогативы должны быть включены в его субъективный публично-правовой статус, ибо таковы его юридические полномочия, выведенные из норм права. Фактически же, как говорят «политически», т. е. социально-психологически, это совершенно невозможно: такова сила общественного мнения и непоколебимо сложившихся нравов в политически действующей среде.

Следовательно, с другой стороны, эти полномочия его статуса как будто равны нулю.

Мы будем до тех пор стоять в противоречивом положении – «может и не может», «да и нет», – пока не вступим на путь методологической дифференциации: одно дело изучать правовые нормы и полномочия; другое дело изучать правовые факты, правовые явления и переживания.

Такова же, если вдуматься, и судьба основного юридического понятия – права.

*Прочитано 1912. 20 ноября.*

### [Лекция 10], часы 19, 20

#### Основные ряды правопознания. Право как тезис и норма

5) Между отдельными методологическими рядами познания вообще и правопознания в частности взаимная отдаленность может доходить до совершенной и полной кардинальной оторванности. Тогда понятия, принадлежащие к одному ряду, стоят по отношению к понятиям другого ряда в плоскости, по всему существу своему несходной, иной, чужеродной. Есть ряды правопознания, которые не только не дают ответа на вопросы, возникающие и стоящие в другом ряду, но даже не терпят их перенесения и постановки в своей сфере.

Такие ряды должны быть охарактеризованы как ряды взаимно индифферентные в методологическом отношении. Таких примеров у нас было уже без конца в предшествующем изложении. Понятия не движутся; нормы не развиваются; психическое не имеет пространственных определений; явления не могут быть родовыми и видовыми; вещи пространственные нельзя обосновывать как ценности; звуки, воспринимаемые ухом, не подлежат закону тождества; цвета не могут быть прямыми и кривыми и т. д.

Этот принцип методологической индифферентности отнюдь не следует понимать в том смысле, что известные явления общественной жизни не стоят друг с другом ни в какой реальной связи, не обуславливают друг друга и не определяют. Вряд ли нужно еще разьяснять такое недоразумение; этот принцип устанавливает необходимость, познавая одну специфически отличную сторону предмета, отвлекаться логически от изучения других его специфически отличных сторон.

Так, изучая право как норму, нелепо спрашивать о том, *где* эта норма находится. Нужно быть материалистом, чтобы сказать: она находится в мозгу. Она *нигде* не находится, ибо вообще не существует в пространстве и т. д.

Также нелепо спрашивать: как создалась эта норма, какие факторы влияли на ее создание. Никакие факторы не влияли на ее происхождение; ибо она вообще не возникла, не произошла. Возникло сознание нормы, возникло «психическое мышление» о таком-то правиле, желание

ввести его; и на это мышление, на это выдумывание огромное влияние имели, конечно, интересы, общие известным группам или классам людей. Принцип классового интереса получает свое полное значение, но в психическом и социологическом правоведении, изучающем правовые переживания.

Это совсем не значит, что правовая норма имеет какое-нибудь метафизическое или мистическое происхождение; что она родится из нравственного сознания или из идеальных принципов.

Нет, несколько. Норма как норма есть тезис, формулирующий долженствование; ни тезис, ни долженствование не произошли ниоткуда, ибо вообще не произошли.

Надо твердо усвоить себе эту мысль и примириться с нею: *не все* можно взвесить и измерить. Понятие не имеет длины; ценность не родится и не гибнет. Ценность «значит», «имеет достоинство», имеет «значимость». И это в методологическом отношении – специфично.

б) В настоящее время немало пишут и много говорят о нашей проблеме – о юридической методологии. Предполагают деления, пытаются проводить грани. Мало отдают себе отчет в основном принципе деления: в *категориальной специфичности* и в вытекающих из нее *несовпадении, незаменимости и неконкурентности* обособленных методологических рядов.

Есть предрассудок, что юристу не нужна философия; что он и без нее хорош! «Познание» – дело общеизвестное; личная одаренность и исследовательский такт достаточные гарантии. В это верят не только французы, составившие себе самую плачевную репутацию своим методом «здорового рассудка», или, вернее, своей безметодицей, но и многие русские юристы, и кое-кто из немцев.

Я не могу, к сожалению, посвятить здесь достаточно времени характеристике и критическому анализу различных методологических построений и предложений. Вы сами можете отыскать: и превосходные и зрелые формулы Лабанда в его предисловии ко *второму* (NB!) изданию «Das Staatsrecht des deutschen Reiches»<sup>80</sup>; и возражения, сделанные Лабанду со стороны Деландра, Гирке и Штёрка; и методологические формулы Иеллинека; и многое другое, что не может быть перечислено здесь за недостатком времени<sup>81</sup>.

### Ряды правопознания

1) Право есть один из самых сложных научных предметов. Содержание его может быть столь же сложно, как содержание человека и человеческой жизни. Юристу приходится иметь дело со всем. Начиная от анатомии и физиологии человека (судебная медицина) и до высших пределов и проблем нравственности и философии.

Грамматика и законы языка делают его филологом, и он должен знать, в чем состоит конъектуральный<sup>82</sup> прием заполнения лакун в тексте памятников и чем он отличается от дивинаторного<sup>83</sup>. Анализ правового переживания делает его психологом. Анализ права как возникающего и развивающегося явления делает его историком, а связь между правовыми и хозяйственными явлениями делает его экономистом. Вопрос о сущности правовых понятий заставляет его углубиться в логику и в учение о понятии и суждении вообще.

Проблема обоснования права приводит его к этике и философскому учению о ценности. И, наконец, все области человеческой совместимости, регулируемые правом, могут при достаточном научном углублении завлечь его мысль и специфицировать его занятия: торговля, авторство, злая воля, политика, международный строй. Все это с теоретической познавательной точки зрения.

Этот объем удваивается благодаря тому, что народились особые науки, вопрошающие не

«что есть и почему», и не «что ценно», и не «каков смысл» – но «что делать», какими мерами целесообразнее достигать должного и желаемого. Перед этой многосторонностью предмета и различием точек зрения можно прийти в немалое смущение.

2) Начнем наше построение методологических рядов с того, что упростим его условным отводом всех так называемых «практических наук». «Что делать» и что какими мерами осуществлять – эти вопросы мы отложим в сторону. Такова вся «политика права».

Далее мы должны забыть о предметном, содержательном, существенном делении юридических дисциплин по тому, какие именно правоотношения изучаются: публично-правовые или частно-правовые и какие именно в том и другом случае.

Все это обычное деление – на государственное право, административное право, уголовное право, церковное право, международное право, гражданское и торговое право, процесс – все это деление лежит всецело *вне* методологии.

Каждая из этих наук имеет дело и с нормами, и с правовой психикой, и с историей, и с правовым смыслом. Но каждое в одной определенной сфере. Здесь сфера права разделена вертикально. Методологическое же деление есть как бы горизонтальное расслоение правовой сферы. Поэтому в каждой из этих обычных наук найдут себе место и признание *все* методологические ряды.

Деление содержательное, предметное и деление категориальное, методологическое должны скреститься и в скрещении дважды и двояко определить предмет каждой юридической дисциплины: два вопроса – какая сфера изучается (церковное, например, право)? в этой сфере право изучается как что (например, как историческое явление)?

3) Что бы мы ни изучали, мы всегда и повсюду можем попытаться построить *понятие* изучаемого.

Понятие есть смысл; мы знаем, что смысл сверхвременен, сверхпсихичен, идеален, объективен, тождественен, безобразен, абстрактен и всеобщ. Это может быть смысл индивидуального явления: например, понятие Великой французской революции. Это может быть смысл родового характера: например, понятие революции вообще. И в том, и в другом случае построение понятия или смысла есть *eo ipso* переход в идеальный, объективный, сверхвременный ряд.

Великая французская революция давно окончилась, но понятие ее не окончилось. Революции с тех пор вспыхивали и совершались в разных местах. Но понятие революции вообще нигде не вспыхивало и нигде не совершалось.

Итак: понятие *чего бы мы ни* построили, оно переводит нас в идеальный и объективный ряд, где все тождественно себе, где царит отношение рода к виду, где все имеет объем и содержание и где ничего не имеет пространственного места, или временного течения, или причины, или реального взаимодействия.

Великая французская революция – вон тот, единственный в своем роде, в конце XVIII века по Р. Х. разыгравшийся ряд событий на Западе Европы – имела свои причины, следствия, свое влияние; понятие великой французской революции не имеет ни причин, ни следствий, но объем и содержание.

4) И вот теперь мы подошли к центру проблемы.

Право в своем сложном цельном составе имеет как переживания, так и нормы. Мало того, правовые переживания получают неизбежно свое внешнее пространственное выражение и нередко могут быть познаны и изучены только в виде внешних исторических событий в пространстве и времени. А так как исследования наши уже научили нас, что эти стороны познаваемого предмета должны изучаться отдельно – в силу своей категориальной разнохарактерности и вытекающей отсюда специфичности, – то этим и определяется искомое

методологическое расслоение.

а) Так называемое «право в объективном смысле» есть совокупность норм. Норма есть суждение или тезис, устанавливающий известный порядок как должный. Тезис есть объективная, идеальная, сверхпсихическая связь смыслов. Это значит, что право можно изучать как норму. Как тезис, как смысл. Как долженствование, как ценность.

б) С другой стороны, бесспорно, что правовой *процесс*, вся жизнь и вся судьба права как явления сосредотачиваются в душе человека. Право есть психическое переживание. Оно существует во времени. Это есть душевное переживание преимущественно социального возникновения; оно известно с незапамятных времен и выражается в целом ряде внешних поступков или, по крайней мере, ведет к их совершению и несовершению.

Это значит, что право можно изучать как субъективно-индивидуальное переживание, как переживание социального характера и как историческое явление. Наконец, оно может рассматриваться как создаваемая цель и как подчиненное средство.

5) Развить эти тезисы – значит сделать применительно к праву основные выводы из всего добытого нами на протяжении минувших часов.

Начнем с нормативного ряда. Правовая норма есть наиболее зрелый и логически сформировавшийся элемент в праве вообще. Может быть, *еще* только в истории философии и в истории науки вообще *объект* изучения имеет такую зрелую смысловую форму. Да еще, конечно, в *логике*.

Конечно, право не всегда является логически зрелым тезисом нормативного содержания. То состояние права, в котором оно получает устойчивый логический смысл, закрепленный в строгой словесной форме, есть продукт сравнительно позднего и высокого развития: право может долгое время пребывать в состоянии логической бесформенности и словесной незакрепленности. Например, обычное право вообще, многое в английском государственном праве, устои парламентского правления и т. д.

Тогда право оказывается не нормой, а нормативным переживанием; оно, конечно, и в этом виде имеет свой смысл, но выяснить его, познать его может быть иногда очень затруднительным. С точки зрения политики права можно желать и требовать, чтобы смысл нормативных переживаний получал эту более зрелую форму тезиса и нормы (во избежание несправедливого кривотолка, например).

Так или иначе, но факт тот, что право в огромной части своей имеет вид нормы и тезиса. Например, «сейм должен обсуждать все проекты гражданских, уголовных и административных законов, которые ему предоставляются королем» (польская Конституция 1815 года раздел IV. § 90)84.

Изучение права как нормы и изучение его как тезиса имеют общее, но *не* совпадают. Общее: оба изучают нечто идеальное, объективное, сверхвременное, тождественное. Но изучение права как нормы сосредотачивается на проверке и установлении: 1) ее юридического значения; 2) на содержании ее предписаний; 3) на установлении связуемых и уполномочиваемых ею субъектов.

Изучение же права как тезиса сосредотачивается на научном выяснении и систематической разработке тех смыслов, понятий, которые связуются в тезисе.

Это изучение сверхвременного состава, смысла и значения права можно понимать как единый методологический ряд в противопоставлении тому ряду, для которого право есть объект, существующий и изменяющийся во времени. Но этот единый сверхвременный по объему ряд сам по себе имеет достаточно различные задачи и внутренне расслояется и дифференцируется как таковой.

б) Изучение права как *тезиса*.

Всякая правовая норма представляет из себя связь смыслов. Она может состоять из одного тезиса или из нескольких тезисов. Она может быть формулирована в виде умозаключения. Связь может устанавливаться между более и менее сложными смыслами. Этим смыслов-понятий может быть числом больше и меньше.

Понятия эти могут быть слиты в одно путем подчинения: например, понятие «управления канцелярией Государственной думы». Они могут стоять в отдельности и образовывать вместе сложный субъект тезиса; например, «виновный в том-то...; виновный в том-то...; виновный в том-то... – наказуется так-то».

Эти понятия далее могут иметь характер юридический и характер вне-юридический. Для логического изучения права это безразлично. *Каждый гран смысла должен быть при этом изучении высветлен и установлен до конца*.

Это важно не только потому, что при *применении* правовых норм судьба целых больших групп случаев решается иногда через неожиданное толкование понятий, с виду безразличных и невинных, скромно приютившихся где-нибудь в уголке правовой нормы (вспомните сенатские разъяснения вообще и в частности разъяснения избирательного закона).

Это важно не только потому, что и вне применения смысл нормы может совершенно по-новому осветиться от такого принятия всерьез каждого элемента смысла. Такая *смысловая максимализация* права есть элементарное и правомерное требование *теоретического знания*. Если бы кто-нибудь предпринял такое максимальное осмысление правовых норм, то можно быть уверенным – обнаружили бы неслыханные нелепости и варварства в любом кодексе любой страны.

Важное значение получает при таком изучении особенно состав внеправовых и так называемых общепонятных терминов. Вспомним хотя бы приведенный пункт 2 опубликованного сенатом «Наставления Воинским присутствиям»: «Освидетельствование следует проводить в *светлом, теплом и просторном помещении* » (развить). Тем из вас, кому приходилось сталкиваться с гражданской и уголовной кассационной практикой Сената, это требование должно явиться обоснованным без дальнейших подтверждений.

Такое установление понятий, фигурирующих в правовых нормах, носит обычно характер практический и именуется «толкованием». Случайный характер практического толкования. Его сущность самостоятельна и всецело определяется потребностями жизненного действия, потребностями минуты и данного казуса.

То теоретическое толкование, которое я имею в виду, резко отличается от юридически компетентного толкования. Сенатские толкования суть отнюдь не теоретические, логически-познавательные, а тенденциозные, нередко затемняющие смысл и уклоняющие его. Однако они, в силу своей юридической обязательности, должны быть приняты толкующим ученым и включены в толкуемую им смысловую данность.

*Приемы :*

I) выясняются все зрелые, готовые, в самом тексте норм содержащиеся определения понятий,

II) *не* определенные смыслы:

а) обращение ко всем источникам, обычно перечисляемым в общих теориях права, но не для того, чтобы представлять себе, что переживали составители, а для того, чтобы отыскать комментарии к разумеющемуся в нормах смыслу;

б) прочее – феноменологическим анализом общего устойчивого смысла понятий.

7) Изучение права как *нормы*. Изучение *тезиса* предполагается законченным.

Здесь две сравнительно самостоятельные проблемы:

а) изучение устанавливаемого правового долженствования,

б) изучение нормы как трансцендентальной ценности.

а) Всякая норма получает каким-нибудь образом свое нормативное значение. Одно из основных методологически важных отличий норм логических, этических и эстетических в том, что их ценность обосновывается объективно, абсолютно, в порядке логически-трансцендентальной связи; нормы же правовые обосновываются не трансцендентально, а в известном внешнем порядке.

Значение философских норм не зависит ни от чьего признания или непризнания; можно думать о них что угодно, можно о них вовсе не думать и не формулировать – ценность, значимость их от этого не страдает. Значение правовых норм зависит именно от некоторых внешних событий: их компетентного признания. Поэтому первая задача нормативного изучения права – есть установление того, что данная норма действительно имеет правовое значение.

Этим проверяется не эмпирический генезис ее – норма не имеет эмпирического генезиса, и даже не ее нормативный характер, ибо произвольная норма осталась бы нормой – а ее *правовое* значение. Именно проверяется и устанавливается правовая компетентность, правовая уполномоченность ее (не создателя), а провозгласителя, установителя. Это сравнительно прелиминарный<sup>85</sup> вопрос.

Сущность нормативного изучения права в установлении: что именно предписывается, как должствующее и кому именно. Изучаются: предписание, разрешение, предоставление и воспрещение, устанавливаемые в нормах. Изучаются: признаки, конституирующие понятие лица или лиц, к коим эти предписания, разрешения, предоставления и воспрещения относятся.

Следовательно, изучается и право в субъективном смысле, под которым понимается не сила людей, не власть их, не свойства их, не интересы их. Право в субъективном смысле есть тоже нормативно-ценностная значимость: *полномочие* и *обязанность*. Именно так понимал и рассматривал право в субъективном смысле Иеллинек в своем навеки классическом труде «Система субъективных публичных прав».

Все эти нормативно ставимые и изучаемые вопросы касаются только правовых *значимостей*: они не касаются ни реального действия права, ни переживаний правовых, ни внешних пространственных проявлений и последствий.

Сущность предписываемого и воспрещаемого и правовой статус связуемых и уполномочиваемых субъектов – вот задача нормативного изучения норм. При этом отнюдь не следует вводиться в заблуждение тем, что правовые нормы составляются в стиле торжественного-эпического рассказа, как бы описания того, что на самом деле происходит.

Например, «законодательная власть *осуществляется* совместно королем и обеими палатами». Или: «никакой новый закон *не может* последовать без одобрения Государственного Совета и Государственной Думы». «Империя российская управляется...». «Правоспособность *начинается* с момента рождения».

Смысл всего этого не в описании фактического состояния, а [в] распределении обязанностей и полномочий. Как бы на первый взгляд ни совпадала действительность с предписанием нормы, смысл последней отнюдь не меняется. Забудьте это хоть на момент, и вы получите самое искаженное представление об эмпирической действительности и о сущности правовой нормы.

Целый ряд полномочий, установленных в нормах, целый ряд обязанностей – фактически не соблюдаются, не применяются, не осуществляются, не выполняются. Я приводил вам пример с английским королем. Возьмите французскую Конституцию 1793 [года], отложенную применением и вовсе не нашедшую его, и попытайтесь применить и здесь это забвение.

Применение нормы есть роковой момент перелома, это нельзя упускать из виду ни на момент.

В русском Своде законов есть норма: «крестьянские болезни в виду их простоты и несложности должны лечиться дикими травами, собираемыми полевой стражей». Представьте себе, что и эта норма понята кем-нибудь в виде фактического описания – происходящего, – и я могу считать вопрос исчерпанным.

Венцом этого двоякого исследования является, с одной стороны, система вскрытых в своем смысле норм, с другой – система правовых понятий. Не больше. Эта система понятий, выражаясь попросту, «отвлечена» от правовых норм. В ней познается «должное», «запретное», «позволенное» и «предоставленное».

Это познанное отнюдь не есть действительность. Что в конкретной жизни происходит, познать на этом пути совершенно невозможно. Здесь начинается компетенция реального эмпирического правопознания. Поэтому все те свойства права, которые характеризуют право в конкретной жизни, в *этом*, исследованном нами, методологическом ряду фигурировать отнюдь не могут. Не подлежит в этом ряду понятие права и категориям реальных рядов.

Система норм есть система норм и система понятий, от них отвлеченная, отнюдь да не смешивается с понятиями реальных рядов. В моей брошюре<sup>86</sup> вы найдете это иллюстрированным на целом ряде примеров.

Нам остается сказать еще несколько слов о трансцендентально-философском рассмотрении норм, с тем чтобы затем перейти к реальным рядам правопознания. Но это до следующего раза.

### [Лекция 11], часы 21 и 22

## Основные ряды правопознания. Право как ценность, переживание, историческое явление

### Ряды правопознания (продолжение)

1) Мы остановились прошлый раз на учении права как нормы. Правовую норму можно изучать как данную совокупность предписаний, устанавливающих *sui generis* должествования и полномочия, запрещения и предоставления. В этом изучении, которое я очертил вам прошлый раз, мы имеем дело с уяснением императивно-атрибутивного содержания правовых норм. Содержание это изучается таким, каким оно дано в нормах-тезисах. Но помимо этого возможен иной подход к правовым нормам – трансцендентально-критический. Остановимся несколько на его сущности.

2) Правовая норма есть *правовая* норма, или, если угодно, *правовое* должествование. Это правовое значение норма получает в результате компетентного, на публично-правовом полномочии основанного установления. Это ее правовая санкция; она-то и есть то, на чем правовая норма основывает свою *правовую* обязательность.

Пред лицом философских норм – логических, этических и эстетических, ни от каких компетентных актов людей не получающих свое значение и свое обоснование, – *правовая* норма является чем-то уродливым, деградированным, подобным амфибии. Именно на этом основании такой интересный мыслитель, как Ласк, отказывает ей вообще в нормативном значении.

Мне кажется, это основание дает, напротив, указание на иной путь. Правовая норма есть *правовая норма*. Ее правовое значение, ее правовой характер не исчерпывают ее значения вообще. Как норма она и подлежит особому ценностному, трансцендентальному рассмотрению.

Именно в основании всякой нормы лежит, как мы видели, теоретическое утверждение



ценности. В основании тезиса «должно осуществляться *A* » лежит другой тезис «*A* – ценно». Иначе почему же именно *A* должно осуществляться?

Поэтому в основании каждой правовой нормы как нормы должна быть вскрыта необходимая предпосылка, утверждающая некоторую ценность. Эта ценность, может быть, никем из создателей закона не была никогда формулирована; может быть, сознание ее не было даже отчетливым у них. Тем хуже для них. В философском рассмотрении права это безразлично.

Так как право регулирует в целом человеческое практическое, преимущественно внешнее действие, то ценностные формулы, лежащие в основании правовых норм, философски относятся в этическую сферу и сопоставляются с формулами этической ценности. Нравственное есть трансцендентальный критерий правового. Этим исповедуется суд нравственности над правом.

Для того чтобы вы поняли сразу мою мысль, не нужно много примеров<sup>87</sup>. Возьмите ст. 70 Устава о воинской повинности: «мужское население *без различия состояний* подлежит *воинской повинности* согласно постановлениям закона». (Момент справедливости в сословном уравнении; момент вменения в правовую обязанность участия в войне; срв. требование наемной армии.) Или возьмите те статьи Уголовного уложения, которые кончаются словами: «наказуется смертною казнью». Или «предается покаянию».

Но это лишь небольшие яркие примеры. Австрийский ученый Менгер попытался проанализировать не совсем так, но в таком роде целый ряд областей современного права, и результаты, им добытые, оказались весьма поучительными. Я думаю, что они должны оказаться неожиданными и, может быть, потрясающими.

Итак: в этом рассмотрении познается ценностная основа системы правовых норм; она подвергается сопоставлению с нравственными критериями; в результате возникает естественное правовое творчество: формулируются основные принципы, а может быть, и нормы идеального, естественного права.

Заметьте, что эти нормы не совпадают с проектами *de lege ferenda*<sup>88</sup>: такие проекты суть уже компромиссные образования и вырабатываются не в трансцендентальном ряду, а в политико-телеологическом.

3) Таковы эти три познавательные проблемы единого нормативного ряда.

Метэмпирический<sup>89</sup> ряд правопознания:

право как тезис – смысловое изучение,

право как норма – нормативное изучение,

право как ценность – трансцендентальное изучение.

Первые два изучения дают систему правовых понятий, отвлеченных от норм. Второе изучение дает систематическое учение об идеальном праве и его основах.

4) Теперь мы можем перейти к эмпирическому ряду правопознания.

Его основное отличие от метэмпирического ряда в том, что объект его стоит под категорией времени. Объект эмпирического ряда есть временное явление, правовое явление, лежащее во времени.

Тем самым оно требует особого эмпирического изучения. Его свойства, его связи, его законы и категории суть радикально иные, чем у объекта первого ряда.

Правовое явление как временное, конкретно-эмпирическое, текуче, изменчиво, нетождественно; оно бесконечно сложно, единственно в своем роде, неповторяемо. Оно занимает совершенно отдельный, единственный в своем роде пункт в мировом течении, в потоке времени. Оно имеет свои необходимые причины и последствия. Оно реально взаимодействует с другими явлениями, влияет на них, и они влияют на него.

Тем самым оно изъято из категорий метэмпирических: оно не имеет трансцендентально-ценностного обоснования; оно не идеально; не абстрактно, а конкретно; не всеобще, а единично; индивидуально; оно не имеет ни объема, ни содержания; оно не подчинено ни закону тождества, ни закону противоречия; оно не может быть ни истинным, ни ложным; ни родовым, ни видовым.

Казалось бы, что это все настолько элементарно и очевидно, что не стоило бы об этом долго распространяться. Однако юридическая литература наводнена погрешностями против этого основного разрыва. Никто не сознает, что необходимо сказать и указать, приступая к изучению какой-нибудь области права, что именно изучается: метэмпирическая сторона права или эмпирическая. (Я покажу вам следующий раз это смешение на нескольких примерах.)

Но есть один пункт, особенно опасный в методологическом отношении. Всякое явление во всей своей индивидуальности имеет свой смысл, будучи предметом мысли. То, что обще смыслам многих явлений, отвлекается и образует единый родовой смысл этих видовых смыслов. И вот родовые понятия, отвлеченные от явлений, и родовые понятия, отвлеченные от норм, смешиваются воедино. Получаются странные логические и юридические существа, состоящие из идеальных и реальных черт; реальные свойства трактуются как признаки; юридические значимости – как реальные свойства. Образуются особые путано многосложные понятия, все в себе скрещающие и плавающие в каком-то сумеречном мыслительном тумане.

Со смущением стоит иногда методолог перед такими юридическими определениями, в которых накоплены термины: воли, интереса, действия, порядка, свойства, отношения, власти, возможности, господства и т. д.

(См. «Право и силу»<sup>90</sup>; примеры до следующего раза.)

Запомним твердо и на всю жизнь: *понятия, отвлеченные от норм, и понятия, отвлеченные от временных правовых явлений, не должны быть ни отождествляемы, ни смешиваемы.*

5) Эмпирический ряд правопознания слагается из трех основных проблем: психологически-социологической, исторической и телеологической. Отдельно стоит смысловое изучение правовых явлений, относящееся к эмпирическому ряду по объекту, но *не* по приемам и задаче.

Начнем с психологически-социального рассмотрения права. В психологическом понимании право есть правовое переживание, или переживание права. Это есть право, взятое во временном потоке ряда индивидуальных сознаний или одного индивидуального сознания. Это-то и есть обновление объекта.

Изучается не сущность правовой нормы, предоставляющей вам собственность; но ваше переживание собственности. Изучается, например, не система полномочий и обязанностей, вытекающих из норм русского права, – для членов полиции; а правосознание полицейских кругов.

Правовая норма, например, не говорит ни слова о давлении на вашу волю; она говорит лишь об *обязанности* таких-то субъектов описать имущество такого-то субъекта; или об *обязанности* и *полномочии* их задержать внешнюю персону такого-то. Гнет права, сила его, принуждение, власть – все это познается нами опытно, через переживание, будь-то угрожающего, возможного гнета или уже состоявшегося.

Пример: индифферентный избиратель в думу может годами не знать о том, что ему предоставлено такое публично-правовое полномочие. На такой психологической нереальности полномочия основана *usucapio*<sup>91</sup>.

Аналогичное положение: норма, санкционированная и опубликованная, остается не переживаемой огромным большинством населения долго, пока не вступит в стадию широкого

массового применения. Например, крестьянство – и новый Устав о воинской повинности.

Неразвитость правосознания складывается из двух моментов вообще: не *знают* о правах и обязанностях; *зная*, не переживают их с должной интенсивностью как определяющую поступки силу.

Точно так же: полномочие может переживаться как обязанность – например, закон 9 ноября о выходе из общины<sup>92</sup> в его применении на местах.

Право в переживании обрастает могучим и сплошным слоем новых оттенков, значений, искажений; эмоциональных окрашенностей, волевых импульсов и т. д.

*Переживание* права, даже если смысл его адекватен смыслу нормы и полномочия, включает в себя те самые эмоциональные и волевые элементы, которые дали Петражицкому повод сблизить его с эмоциональными фантазмами.

б) Психологическое правопознание естественно и иногда незаметно принимает форму социологического.

Самое существование правового переживания предполагает наличие *ряда* психически взаимодействующих людей. Генезис права общественен.

Психолог, изучая реальные взаимодействия душевных элементов, будет, может быть, интересоваться преимущественно влиянием правовых переживаний на внутренний мир переживающего индивида и на его отношение к окружающим людям.

Социолог, рассматривающий, описывающий и объясняющий процесс *взаимодействия* человеческих психик, сосредоточится преимущественно на судьбе правовых переживаний в этом взаимодействии. В его руках изучаемый объект осложнится, но не изменится сколько-нибудь существенно.

В этом переходе возникнут некоторые самостоятельные и нелегкие вопросы: например, о *сущности* взаимодействия непространственных психик в пространстве (например, эмоция не пространственна, а толпа заражает друг друга яростью «на площади»); или – о положении и роли физической посредствующей среды в процессе взаимодействия психического; или – об отграничении социологии от коллективной психологии<sup>93</sup>. Мы можем оставить их условно в стороне как требующие самостоятельного изучения.

Отметим здесь методологическое значение процесса *применения* правовых норм.

«Применением» права называют иногда [логическую; нормативную]<sup>94</sup> дедукцию полномочий и обязанностей из правовых норм применительно к известному случаю, конкретно данному или фингированному<sup>95</sup> (сборники казусов).

Само по себе это еще не есть применение права, но самое большее «применительный анализ» правовых норм *ad usum scholarum*<sup>96</sup> или заинтересованной стороной. Применение совершается только компетентным органом или, во всяком случае, лицом уполномоченным.

Процесс применения: провиденциально указанные в норме признаки правоотношения (фактического и юридического статуса лиц); полномочие и обязанность применяющего, указать полномочия и обязанности сторон; переживание этого применяющим и сторонами со всеобычным или сверхобычным сознанием санкционирующей решение силы.

Этим право вводится в фактический состав общественных отношений в качестве схемы этих отношений.

Право примененное получает новое значение – фактическое; норма остается нормой, полномочия – полномочиями, обязанности – обязанностями. Но фактический состав душевных переживаний, взаимодействие психик и даже распределение внешних поступков, судьба вещей и т. д. обогащаются новым элементом: переживанием обязанностей и полномочий, сознанием подчиненности правовой норме, сознанием «правости» и обыкновенно «крепкости» своего отношения к людям и вещам и т. д.

Право после применения получает значение одного из реальных моментов в реальном составе общественных отношений. Это особенно ясно при введении нового закона; при личной заинтересованности переживающего в процессе; в долгих наследственных тяжбах, когда, например, от решения суда зависит состояние и весь строй жизни. Вспомните Дубровского Пушкина, процессы в романах Достоевского.

Примененное право переживается неопределенной совокупностью психик, переживается не только как должествование и полномочие, но и как фактически осуществляющийся строй отношений.

Правовое явление для социолога – это отношение людей после применения к нему права и во все время его реального действия.

Изучая эти явления, отношения и взаимодействия, социолог стремится найти, как и во всех других опытных науках, общие, основные, повторяющиеся схемы событий, которые он именуется социологическими законами. Социологическое правопознание оказывается в связи с общей социологией, изучающей все виды душевного взаимодействия людей; оно есть *ветвь* общей социологии.

Я не могу отграничить здесь социологическое правопознание от политической экономии. Этот вопрос требует самостоятельного внимания, ибо сама политическая экономия имеет сложный предмет и метод.

Политическая экономия изучает отношения людей, возникающие в их совместной хозяйственной деятельности. Постольку (а этим ее предмет и задача *не* исчерпываются) именно она есть ветвь социологии и приходит в соприкосновение с социологическим правопознанием.

Хозяйство ведется людьми; люди руководятся в этом своими переживаниями вообще и в частности своими целевыми представлениями; один из душевных факторов, влияющих на эту их деятельность, есть совокупность их правовых переживаний. Вот смысл пустых, громких и туманных декламаций о взаимодействии хозяйства и права.

Социологическое правопознание соприкасается с политической экономией в своем интересе к тому, какое влияние имеют правовые переживания людей на их хозяйственные целепредставления, переживания и действия.

В этом же направлении сложатся отношения социологического правопознания и к другим отраслям социологии. А таких немало; напрасно думать, что хозяйственная деятельность заполняет всю душу людей. Политика, религия, семья, культура духовная вообще, наука и т. д. – все это суть предметы *и* для социологического исследования; все эти отрасли социологии могут соприкоснуться с социологическим правопознанием.

7) Переходя к историческому правопознанию, мы должны сказать следующее.

И у социологии, и у истории объект мыслится во времени. Как социологическое правопознание, так и история права изучают временное правовое явление. Поэтому и здесь опять нет устойчивой категориально методологической границы. Как то, так и другое суть эмпирическое изучение эмпирического объекта.

Однако социология ищет преимущественно общих законов в сфере взаимодействия правопереживающих душ, не устранившись отнюдь и от описывающего изучения индивидуальных, единственных в своем роде явлений. История же сосредоточивается преимущественно на образно-созерцательной описательной реконструкции индивидуально определенных временных явлений взаимодействия правопереживания душ и [занимается] установлением тех реальных причинных рядов, в результате которых сложилось данное, единственное в своем роде явление правового характера. Однако историк отнюдь не устранился от подъема мыслью к общим социологическим законам.

(Социология поставляет истории обобщения; а история социологии – индивидуальный

материал.)<sup>97</sup>

По самому свойству своего объекта историк нередко вынужден ограничиться описанием *внешних* событий, поступков, войн и т. д. Но истинная и глубочайшая задача его – во вскрытии психологической сущности исторических явлений и в объяснении их необходимости.

Моменты времени, года, эпохи не повторяются; не повторяются и общественные уклады и правовые переживания известных эпох. Они индивидуальны, вполне своеобразны, неповторяемы, единственны в своем роде. Как возникла у людей тогда мысль формулировать норму именно так, распределить так полномочия и обязанности, как они в действительности распределились? Вот задача и вопрос для историка права.

Отнюдь не историческим, а смысловым и нормативным будет рассмотрение систем правовых норм, дошедших до нас в тех или иных памятниках. Римское право эпохи императоров; Конституция первой республики во Франции, Уложение Алексея Михайловича могут изучаться в смысловом и нормативном порядке и дать систему юридических понятий.

Это дело может взять на себя и нередко берет и историк. Но, выполняя его, он временно перестает быть историком: он переходит в метэмпирический ряд правопознания.

Конечно, он знает, что нормы эти *правового* значения не имеют; но это не может помешать ему изучать их *как нормы* и как *тезисы* во всей строгости методологических основ этого изучения.

Нам остается еще третий, телеологический, ряд эмпирического правопознания. Но это уж до следующего раза<sup>98</sup>.

## Часть II. Этика<sup>99</sup>

### Лекция 1, [часы] 1, 2

#### Право и нравственность. Этика и феноменологический путь

##### Основные проблемы этики

1) Нам предстоит посвятить наши силы в текущем полугодии основным проблемам нравственной философии. Мы убедились в течение предшествующих часов, что все право имеет по существу своему нормативный состав и характер. Норма есть нечто в ряду ценностном, трансцендентальном. Норма устанавливает должное. Должное есть ценное, отнесенное к действительности. Посему в основании всякой нормы лежит некоторая доказательная или подлежащая доказательству *ценность*: критерий ценности, идеал ценности, идея о самом верховно-ценностном и достойном.

Напрасно учат с кафедр и в книгах, что правовая норма возникает из жизненных потребностей, из необходимости разграничить интересы – *и только, и все тут*. Правовая норма всегда *решает* конфликт интересов; в самой идее *решения, разграничения* кроется акт *выбора, отбора, оценки и предпочтения*. Примеры: конфликт интересов в *свободе стачек*, в борьбе за *аграрную общину*, в борьбе за *всеобщее избирательное право*.

Почему интересы разграничиваются так, а не иначе? Почему предпочтение отдается тем, а не другим? Марксист скажет вам: потому это так, что интенсивность интереса, осознанность его, организованность класса, влияние его на законо-творящую группу людей велики и определяющи. Он скажет так – и в *своем* ряду, в ряду *причинного* объяснения *генезиса* права будет *прав*.

Но мы спрашиваем здесь не о том, как возникла в общественном сознании мысль о норме, сознание должного, переживание такой-то или другой обязательности. Мы спрашиваем о другом: где та верховная ценность, ориентируясь на коей, ссылаясь на которую, основываясь на коей – такая-то норма формулирует такое-то правовое принудительное должествование? Не о причине эмпирической, но о трансцендентальном основании идет здесь речь. Об установлении этого верховного основания, о проверке его чистоты, высоты и верховности и о суде над *мнимыми* основаниями, неценными нормами, неверными должествованиями. Наконец: о построении *верных*, правых правовых должествований, верного естественного права.

2) Эту верховную инстанцию, стоящую *над* правом, судящую право, требующую его обоснования (все это, конечно, лишь образные выражения) – можно искать только в той сфере, которая имеет дело с *практическим, т. е. действительным отношением людей друг к другу*.

Ни теория познания, трактующая соотношения смыслов, ни эстетика, трактующая соотношение созерцательно-воображаемых величин, ни религия, трактующая отношение души к единому абсолютному средоточию, не могут установить нечто высшее, ценное и должное в отношении человека к человеку, будь-то к самому себе или к другому.

Мы знаем, что в истории человеческого духа немало примеров тому, что эстетика, а особенно религия, пытались формулировать ценное и должное в отношениях людей. Но внимательный анализ привел меня к убеждению, что во всех этих попытках эстетика или религия *поглощали* или *вытесняли* собою этику. И посему брали на себя функции им вовсе не свойственные или мало свойственные.

Только этика или, точнее, только нравственность говорит непосредственно и исключительно о том предмете, в котором движется и живет правовое регулирование. Поэтому если философ права вынужден искать высших оснований для права и правового регулирования, то ему остается только один выход: обратиться к этике и попытаться найти в ней искомое.

3) Но – и это последняя возражающая инстанция – откуда же следует, что из права и нравственности, если даже мы признаем их сходно-разрядность, их принадлежность к общему обоим предметному гнезду – что из права и нравственности [вытекает]: право должно подчиняться, а нравственность господствовать и повелевать?

а) Наличие конфликта между правом и нравственностью. Право может предписывать воспрещаемое нравственностью (смертная казнь, участие в войне, служба в тюремном ведомстве). Право может позволить воспрещаемое нравственностью (*servus est res*<sup>100</sup>, проституция, расстрел толпы). Право может воспрещать позволяемое нравственностью (свободное осуждение главы государства, укравший святой). Право может воспрещать предписываемое нравственностью (развод разлюбивших мужа и жены, свободная проповедь известных убеждений, например, противогосударственных).

Это не значит, конечно, чтобы право и нравственность исключались взаимно принципиально и во всем: нет, в составе положительного права возможна наличие естественно правовых норм.

Но одна наличие конфликта, и притом в столь глубоких и существенных убеждениях и вопросах, ставит спор о преобладании и господстве во всем его значении, во всей неумолимости. Переживающему подобный конфликт это ясно.

б) Посему соотношение права и нравственности слагается так, что одна сторона должна получить первенство, верховенство и главенство над другой стороной. Это значит, что или сущность и качество нравственности измеряются принципом права, или же, наоборот, сущность и качество права измеряются и оцениваются принципами нравственности.

I. Было бы неверно и недопустимо утверждать верховенство права над нравственностью. Ибо:

А. Право нигде и никогда не пыталось формулировать верховную и безусловную практическую ценность и должествование. Право как таковое и не посягает на верховенство; утверждая нечто *против* нравственности, оно предоставляет этике констатировать сию противно-нравственность, а душе человеческой – исповедовать обратное в качестве нравственно-верного. Праву все равно: повинуется ли человек с осуждением или одобрением.

В. Теории, полагавшие право источником и критерием нравственности (Платон, Гоббс, Руссо), стремились внести в правовую сферу, именно в правотворящий урган, то *нравственное совершенство*, которое гарантировало бы нравственно-верный характер права. Таков у Платона философ правитель, у Гоббса законный суверен, у Руссо общая воля, по существу своему непогрешимая. Но такое соотношение оказывается уже подчинением не праву, а нравственному праву, т. е. скрытой формой главенства нравственности над правом.

С. Нравственность *претендует* на верховенство.

Д. Право, подчиняясь нравственности, *не* деградирует.

Е. Нравственность, подчиняясь праву, деградирует.

Этих соображений достаточно, чтобы признать *предварительно* верховенство за нравственностью. Однако в дальнейшем аргументы в пользу такого верховенства развернутся во всем своем значении. Мы увидим тогда, что самая глубокая суть нравственности не терпит и не может потерпеть главенство и верховенство права.

II. Поэтому мы можем предварительно допустить, что философу права необходимо для решения проблемы обретения ценного, справедливого права исследовать предварительно сферу нравственности во всем ее значении и объеме.

Необходимо попытаться установить отличительные формальные и существенные черты и свойства добра, чтобы затем попытаться наметить хотя бы вкратце те основы, на коих может быть построена система ценного права и система идеальных отношений в человеческой совместимости. К этому сводится вторая из задач философии права как науки.

4) Мне представляется необходимым, прежде чем мы приступим к исследованию сущности добра, сделать несколько существенных предварительных указаний.

Прежде всего, о *самой задаче*. Задача формулировать сущность нравственного добра есть, несомненно, одна из труднейших в истории мысли. Бесчисленные попытки решить ее. Море противоречивых воззрений. Может показаться, что здесь ничего не добыто и не решено. Это было бы иллюзией. Добыто *уже* чрезвычайно много существенного. Нельзя здесь подтвердить это исторически (отсылка к курсу будущего года<sup>101</sup>).

Перед этим морем противоречивых воззрений не следует теряться. Нужно только найти тот путь, идя по которому мы не могли бы ни сбиться, ни заблудиться, ни увлечься. *История*: на основании чего; *рассудок*: анализ понятий. Их содержание нужно пережить.

*Источники знания о нравственном*.

1) Чужое авторитетное мнение (может дать *не знание о добре*, а только знание о чужом мнении о добре; ниже будет показано: выбор авторитета в вопросе о добре предполагает уже знание о его доброте).

2) Литература предмета (ее значение определяется всецело пределами предмито-видения). Коллекция чужих мнений – да еще *не* авторитетных. Только самостоятельное отношение к предмету может помочь выбору верного из этого моря противоречий.

3) Религиозное верование – откровение (оно сводится или к вере чужому авторитетному суждению и рассказу, или к самостоятельно полученному откровению). Самостоятельно полученное откровение по вопросу о добре или остается смутно-непроверенным (опасность лжи и фантазий), или совпадает с философскою этикою<sup>102</sup>.

*Путь* этот единственный: феноменологический. У каждого из нас были в жизни минуты,

когда мы переживали наличность или присутствие, осуществленность самого добра. Это запас личного нравственного опыта. Надо, чтобы каждый в душе своей собрал его, положил бы перед собой в его чистом виде и позаботился бы о его обогащении.

Подобно тому как и в других философских областях, так и здесь все те, кто исследует не внешние предметы, а внутренние, т. е. такие, которых нельзя воспринять внешними чувствами, будь это мысль, чувство, эстетическое содержание, волевое движение души и т. д., должны помнить, что в их области только то ведет к настоящему знанию, что покоится на действительном воспринимающем переживании исследуемого предмета.

Человек, не способный переживать образы искусства, не может сказать о нем что-либо, не лишенное значения; ибо душа его художественно пустынна, а в пустыне знак не рождается и не прозябает. И точно так же человек, не развивший в себе или не получивший от природы дар переживать «нравственное» как таковое, не может исследовать сущность нравственности и добра. Ибо нельзя познать что-либо там, где есть лишь пустое место.

Так же обстоит и в мысли (мы видели это в лекциях первого полугодия), и в религии.

Исследуемый предмет должен быть *подлинно* представлен в душе исследующего, не в сознании только, где так часто преобладают мертвые мысленные образы и концепции, минутные гости, оторвавшиеся от оригинально породившей их души и случайно задержавшиеся в душе, им чуждой.

Надо самому хоть раз пережить добро и зло, чтобы можно было исследовать их. Надо, чтобы создалось в душе это уверенное, твердое средоточие *предметного* характера, чтобы я мог всякое свое и чужое познавательное утверждение о добре отнести к этому предметному средоточию и на переживании его проверить соответствие смысла формулированного со смыслом предметного обстояния.

Вот о подборе этого запаса подлинных переживаний добра, зла, вины, долга, воли и т. д. я и прошу теперь Вас, господа. Без этого и свои, и чужие мысли о нравственности останутся мертвыми словами, пустыми звуками, верность коих не на чем проверить.

Решайте вопросы этики, как и вообще все философские вопросы, теперь же, на месте, не откладывая – ибо если отложить, то доколе же, не до тех ли пор, когда жизнь затянет в чащу повседневного труда? – не откладывая, попытайтесь довести себя до переживания *очевидности*. Чтобы по крайнему разумению своему сказать себе хотя бы до нового пересмотра, но *до него* – *окончательно: да* или *нет*.

Субъективно добро или объективно? Победимо зло насильственно или нет? Что выше – добро как долг, или как польза, или как любовь и радость? Свободна воля или скована необходимостью?

Довести себя до *очевидности*, до той непоколебимой уверенности, перед которой блекнет мнение и произвол, и уговоры, и все прочее и от которой жизненные беды и гнусности отскакивают, как камешки от скалы, – вот задача философствования вообще и в частности нравственного философствования.

Но для этого необходимо, чтобы сам исследуемый предмет со всем своим объективно-предметным смыслом был бы дан в душе, пережит ею как наличный. Как *ее собственный* предмет. Надо проникнуть в этот предмет аналитически-мыслящим взором души и убедиться, что формула добытого по смыслу своему совпадает со смыслом предметного обстояния.

Не говорите: «вина», не имея перед собой Вашей в прошлом состоявшейся вины, Вами пережитой. Не говорите: «воля», не пережив какое-нибудь определенное воление со всею доступною Вам силой. Не говорите: «добро», не выяснив себе: что же это был за счастливый момент, когда в себе или в другом видели и ощущали истинную доброту, истинное геройство,



истинное нравственное достижение. Что пережили Вы тогда? Вы знаете это? Довольно: всмотримся феноменологически в пережитое. Только так, а не иначе может двигаться вперед истинное философское исследование. *Философствуя о предмете, надо жить в нем душою*.

Пусть многие из нас или все мы не знаем за собою такого поступка, который был бы весь сверху донизу добр и чист. Из восьми мотивов, содействовавших в совершении поступка, может быть три негодных, четыре сомнительных и только один свят и чист. Довольно: сосредоточимся на нем одном. Переживем его вновь и вновь. Представим себе, что мы отделились ему всецело. Что он *один* определил наш поступок, и спросим себя: в чем же он? Почему он добр? Почему он не господствует? Как сделать, чтобы он господствовал? Что было бы, если бы *все* стали им руководиться? И т. д. и т. д. И тогда вы увидите, как твердо вы начинаете идти по пути опознания существенного в добре.

И еще одна оговорка. Всем нам трудно и тягостно останавливаться мыслью на собственных дефектах и несовершенствах. Мы судорожно погружаем в забвение наши промахи и пороки и охотно думаем, что наши поступки сверху донизу хороши. Опасность отсюда: искать добро в познании, недоочищенном переживанием его как предмета. В этом условии для всех сторон и отделов философии: чтобы познать сущность *истины* – надо пережить *смысл* его в чистом виде; чтобы познать законы красоты – надо расслоить в душе своей переживание художественно-совершенного от переживания созерцательно-приятного. То же и в нравственной философии.

Важно еще одно иметь в виду. Идя вперед в познании сущности добра, не обессиливайте себя преждевременным ненужным рефлексивным оглядыванием на свой познавательный шаг: вера это или знание? верю я в это или научно знаю? Сравнение с человеком, ходящим по канату. Будьте уверены, что путь, которым я предлагаю Вам идти со мною, ведет и только и может вести к такому состоянию: верю, потому что знаю; знаю, потому что верю. И даже больше: *верую*, ибо знаю. Такова цель всякой истинной философии.

[И еще одно. ]103 Не ждите от меня в этих лекциях завершенной и закругленной *систематической* этики. Таковая возможна только в связи с общим метафизическим и религиозным учением. Проблемы этики переходят незаметно в эти другие проблемы и обратно. И в двадцати лекционных часах развить все это совершенно невозможно. Однако всего того, что феноменологически необходимо для построения этики, мы успели коснуться. Ради этого нам нужно будет кое-что установить лишь мимоходом, кое-что оставить без анализа, кое-что принять без доказательств. Не смущайтесь этим; предметный материал шире и глубже всяких лекций и университетских курсов. И только в руках верхоглядов или фокусников все принимает благополучно закругленный и популярно исчерпанный вид.

Жизнь еще впереди – чтобы по десять раз, каждому одиноко и опять совместно – пересмотреть основные проблемы добра.

*Прочитано: 1913. 22 янв.*

**[Лекция 2], часы 3, 4**

**Добро не вещь и не смысл. Добро как душевное состояние. Разъяснение кватерниев. Добро как ценность, норма, цель**

**Местонахождение нравственного**

1) Начнем с выяснения той сферы, в которой можно и должно искать общее и первоначальное местонахождение нравственного.

Из прошлого мы знаем четыре такие основные сферы:

- a) сфера вещи (пространственной и временной),
- b) сфера души (непространственной, но временной),
- c) сфера смысла (сверхпространственного, сверхвременного, объективного и тождественного),
- d) сфера ценности.

В какой же из этих сфер может «находиться» нравственное?

Вещь сама по себе пространственно-временное ограниченное материальное нечто – не может быть ни нравственной, ни безнравственной. Это измерение просто и нацело к ней неприменимо. Вещь может быть тяжелой, маленькой, круглой, удобной, полезной и т. д., но нравственно совершенной она быть не может.

Попробуйте сказать: «безнравственная гора», «стол, не исполнивший свой долг», и нелепость сочетания вызовет у душевно здорового человека смех. «Негодный, гадкий стул», – говорят в детской плохие няньки; «это пол виноват, накажи его, деточка». Но ведь это из мира детской.

В минуту аффекта (боли или огорчения), дезориентировавшись в понятиях и переживаниях, мы можем бросить на пол ножик, которым мы обрезались, добавив: «Вот тебе!»

Душевно больные переживают иногда нравственное общение с предметами. Но во всех этих случаях вещь не остается простой вещью, просто вещью, а является одухотворяемым «чем-то». Мы совершаем (говоря с Авенариусом<sup>104</sup>) интроекцию<sup>105</sup>, влагаем *душу* в вещь (почерпнутое из себя – в инобытие).

Отсюда вывод: в понятие добродетели не может войти ни один атрибут, ни одно свойство материально-физического характера как такового. Вещь как таковая индифферентна по отношению к нравственному. Тяжелый, железный, круглый, удобный предмет сам по себе не нравственен, не безнравственен; нелепо говорить о нем как о могущем быть *так* квалифицированным.

Это не значит, что нравственному переживанию не приходится иметь дело с вещественной средой. Конечно, приходится. Но только как со *знаком*, означающим душевное, как с *орудием* или средством или, проще говоря, как с *причиной* тех или иных душевных переживаний.

Каждый «имеет» тело. Испытывает его как *свое*. Включает его в свою *личность* вследствие той чрезвычайно тесной и непосредственной связи, которая связывает именно эту пространственно-временную материальность с тем, что он испытывает как *свое душевное*. На это «мое тело», с непосредственной быстротой, настойчивостью и постоянством передающее мне свои физические изменения в виде психических ощущений, на это мое тело воздействуют другие физические вещи и процессы, а оно передает все это мне же, но опять в виде психических переживаний. Внешний физический мир *прет* на меня через тело мое.

Попробуем мысленно потушить в теле моем сознание, душу, психическое вообще. И мы увидим, что утрачивается возможность говорить о чем-либо нравственном. Что бы над трупом ни делали, труп не будет нести вины и не станет безнравственным. Подобно этому, в самом последнем разврате *тело* безнравственно не будет; оно будет больное, уродливое, грязное. Безнравственной может быть только душа.

2) Таков первый предел этой сферы: вещь, материальное – как таковое. Положительно говоря: только там, где есть психическое, где есть душевная жизнь, душевная деятельность, только там можно начать нравственное квалифицирование, нравственное рассмотрение.

При этом я думаю, что оценка и квалификация как нравственного и безнравственного применимы ко всякому душевному состоянию человека как такового, даже если он душевно болен. В последнем случае мы, конечно, воздержимся от вменения и не поставим, может быть, *вовсе* вопрос о *вине*. Но объективное констатирование отсутствия или наличия нравственной высоты и нравственных свойств и здесь вполне возможно и необходимо.

I. Вспомним сущность оценки (*кратко*). Критерий. Его признаки. Оценивание. Его признаки. Сравнение. Совпадение и несовпадение тех и других.

Пора уже, в самом деле, осознать и признать, что это две разные вещи: сказать «душевное состояние этого человека ненравственно» и сказать «этот человек негодяй, виновный в своем нравственном состоянии».

И точно так же разные вещи сказать: «душевное состояние этого человека не нравственно» и «этот человек безнравственный».

И вот, осуждая с нравственной точки зрения душевное состояние помешанного, мы ни осуждаем его личность как целиком безнравственную, ни вменяем ему в вину его состояние. Вдумайтесь только, каждый из нас скажет: «ужасно стать кретином – ведь это почти животное». И никто не скажет: «вот идиот; какой он негодяй, что стал идиотом и им остается».

Итак: оценка душевного состояния не есть ни оценка личности *in toto*, ни вменение ей его в вину.

II. С другой стороны: те, кто попытаются установить в душевной болезни предел для нравственного рассмотрения, очень скоро убедятся в невозможности такого предела.

Внимательное изучение душевных болезней убедит всякого, что нет стены, нет научно формулируемой границы между душевно больным и душевно здоровым. Каждый из нас страдает душою, и это страдание принимает форму душевной болезни в переходах совершенно незаметных, в градациях неуловимых. Здесь нет и не может быть предела; и в медицине признаки здоровья и болезни устанавливаются в высокой степени относительно, для целей чисто технических. Например, расхождение экспертов на судах.

III. В третьих: категории душевно-здорового и нравственно-совершенного, святого человека – вполне одна от другой не зависят. Святой Антоний и Ницше – эти нравственные герои – были душевнобольными; Макс Нордау<sup>106</sup> признает Ибсена и Толстого людьми психически ненормальными. А между тем эти люди суть признанные нравственные учителя человечества.

И не относится ли к душевному здоровью удовлетворение своим инстинктам и сильное эгоистическое и эгоистически-семейное чувство?

Термин «душевного здоровья» получает у тонко чувствующих людей характер прямо-таки нравственно-одиозный.

*Итак* : привлекаемый нами к исследованию душевный опыт будет охватывать и так называемые здоровые и так называемые «больные» душевные переживания.

3) Мы будем, следовательно, искать «нравственное» среди *душевных переживаний* <sup>107</sup>.

Это не значит, что мы откажемся от рассмотрения нравственного как *смысла* и как *ценности*. Одна задача *определить* нравственность показывает, что нравственность *имеет* смысл. Задача этики, как мы говорили в прошлый раз, и состоит в том, чтобы, сделав нравственное своим предметом, попытаться формулировать смысл этого предметного обстояния с адекватностью тождества. Но если таким образом нравственность *имеет* смысл, то это не значит, что она *есть* по существу своему смысл.

Смысл есть или понятие, или суждение-тезис. Всякая вещь «имеет» смысл, т. е. мыслящее познание познает ее как ее понятие или ряд тезисов о ее понятии. Стулу – соответствует понятие стула. Москве – соответствует понятие Москвы. Удовольствию от пения –

соответствует понятие удовольствия от пения. Но сам стул не понятие и не система тезисов, а вещь в пространстве и во времени. Сама Москва не понятие, а русский город. Само удовольствие не смысл, а чье-нибудь душевное переживание.

Наука не вещь, не переживание, а именно *смысл*: система понятий и суждений.

Нравственность же не вещь и не смысл, а душевное состояние, душевное переживание или целая душевная жизнь человека. Она *имеет* смысл; и этот смысл мы изучаем. Именно в науке этике.

Этика как *наука* есть система смыслов: понятий и тезисов о *нравственности*. Но сама *нравственность* не наука, а живое переживание человеческой души или душ. Поэтому нравственное, подобно всем другим душевным переживаниям, *имеет* смысл, но *не есть* смысл. Наука в своем целом и полном составе есть всеобъемлющая система ценных, т. е. истинных, понятий и ценных, т. е. истинных, суждений.

Нравственность же в своем целом и полном составе есть всеобъемлющий строй живых во времени осуществляющихся душевных состояний, ценных, т. е. нравственно совершенных, нравственно добрых.

4) Отсюда уже ясно, что нравственное не есть ни вещь, ни смысл, но есть душевное состояние и ценность. Нравственное есть по существу своему душевное состояние. Где нет душевного состояния, скажем определеннее: где нет *человеческого* душевного состояния, там не может быть нравственного.

Это, конечно, не значит, что нравственное есть всюду, где есть душевное состояние. Мы знаем, конечно, что встречается и такое чрезмерно обширное по смыслу словоупотребление: «нравственным миром» называют нередко всю совокупность объективно значительных или, еще чаще, субъективно интимных дорогих душевных переживаний; например, «он вторгся, он оскорбил мой нравственный мир». Или даже еще шире: нравственным вообще называют всякое душевное переживание, всякую психическую величину. Например, когда «нравственное» противопоставляется физическому, телесному и т. д.

В этом, пожалуй, можно найти подтверждение тому, что *вся* сфера жизни души может быть подвергнута нравственному рассмотрению. Но мы, говоря о «нравственном», будем иметь в виду не этот стирающий все границы смысловой характер его. Нам важен специфически *этический* смысл нравственного; мы спрашиваем: что есть *добро* и что есть *зло*? Что может быть *добром* и *злом*? В таком значении *нравственный* «как добро или зло квалифицируемый».

[Ясно, что нам необходимо выделить из всего бесконечного потока возможных человеческих переживаний те именно, которые можно характеризовать как добрые. ]108

Итак, «нравственное» есть «доброе переживание души» или «злое переживание души». Есть ведь и еще значение у термина «нравственный», вносящее немало недоразумений и затруднений в споры. Именно: «нравственным» поступком называют добрый, хороший поступок; «безнравственным» – дурной, нехороший.

У нас выработались даже особые термины «имморальный» и «аморальный» для обозначения различных оттенков безнравственного состояния души. «Аморальным» душевное состояние является тогда, когда человек теоретически или практически, а может быть и то и другое, вовсе чужд различению добра и зла, живет, и движется, и мотивирует свои поступки так, как если бы такого ценностного различия никогда и не существовало. «Имморальным» душевное состояние становится тогда, когда человек, зная о добре и зле и признавая это ценностное различие, склоняется к злему поступку, злое предпочитает, злему отдается, злом свой выбор мотивирует.

Вы видите, что в этом многозначии одном кроется возможность бесчисленных недоразумений и споров в этике. Будем поэтому держаться впредь более определенного и

точного словоупотребления.

5) Мы ищем формального и содержательного определения «добра» и «зла». И в этом направлении мы до сих пор добыли следующее. «Добром» не может быть ни физическая вещь<sup>109</sup>, ни логический смысл. Но только известное человеческое душевное состояние.

Добро есть известное *доброе*, или этически *ценное* душевное состояние. Следовательно, добро есть *sui generis ценность*.

Само собой разумеется, что не всякая ценность есть добро: исключается 1) всякая *не философская* ценность (экономическая etc.), 2) другие виды философской ценности – истина, красота.

Добро есть *sui generis философская ценность*, в отличие от *нефилософских* ценностей и иных *философских* ценностей. Это значит, что этика с самого начала допускает разнокачественность, разноценность рассматриваемых ею душевных состояний. Не все душевные состояния имеют одинаковое достоинство; это мы переживаем каждый день – применительно к себе и применительно к другим. Мы говорим и испытываем в себе и в других как добро, так и зло. Но заставьте нас, испытывающих и судящих, определить, формулировать и доказать – мы оказываемся беспомощными младенцами.

Решение этой познавательной задачи и берет на себя этика: формулирование и обоснование верховного, все различающего критерия добра и зла.

В этом исследовании и определении добро естественно отбирается, отслаивается, очищается от тех примесей сомнительного и злого, в которых оно существует всегда в реальном человеческом переживании.

Возникает постепенно представление об *идеально* добром, совершенном душевном состоянии, которое может быть и в действительности существует или существовало, но которое в этике важно, прежде всего, как *чистая идеальная формула самого добра*. Эта *идея добра* есть, по существу, идея о *совершенном по достоинству и качеству душевном состоянии*. Она-то и называется в обыденной жизни нередко *самим добром*. Она-то и образует в этике идеальный верховный критерий, совпадение с признаками которого заставляет нас сказать фактическому, оцениваемому душевному состоянию – трансцендентальное, ценностное «да», а несовпадение – такое же «нет», «нет» неодобрения.

Ясно, далее, согласно установленному нами определению нормы и цели, что идея добра как совершенного душевного состояния является нормой, или системой норм – по отношению к дурной действительности, в коей она *может* осуществиться; и получит значение верховной *цели* для человеческой целеполагающей воли.

Добро как совершенное по достоинству и качеству душевное состояние: есть верховный критерий и мерило всякой нравственной оценки; есть долженствующий осуществиться в людях *modus vivendi*; есть верховная цель для всякой этически-волящей воли<sup>110</sup>.

*Прочитано: 1913 г. 29 янв.*

### [Лекция 3], часы 5, 6

#### Этика эмпирическая, трансцендентальная и метафизическая. Антиномия объективного добра. Тезис

#### Последние разъяснения

1) Мы видели прошлый раз, в чем состоит задача предпринятого нами исследования:

обрести сущность добра, т. е. совершенного по достоинству и качеству душевного состояния как критерия, нормы и цели нравственности. Этим не исчерпываются возможные научные подходы к нравственному. Та часть этики, которой мы посвящаем свои силы, есть, прежде всего, исследование философское, а не эмпирическое. Всю этику можно построить двояко: или эмпирически, или философски. Оба подхода имеют свою задачу и свой предел.

Эмпирическое исследование подходит к нравственности как к совокупности фактически данных душевных переживаний и ставит себе задачу – описать эти душевные факты, как они даны во временной, исторической, социальной связи, подвести их под общие понятия, классифицировать эти понятия; или **иначе** : проследить те реальные исторические условия, при которых и под влиянием которых возникают и изменяются сии переживания, и формулировать вскрытые связи в форме законов нравственной эволюции.

Философское исследование подходит к нравственности как к подлежащей формулированию *ценности* и ставит себе задачу – обрести ее адекватное выражение, обосновать верность обретенного, указать место этой ценности в системе других инородных ценностей, вывести из нее систему норм и целей.

Далее на пути своем философская этика встречает несколько основных, типических, философских затруднений, так называемых антиномий<sup>111</sup>, которые ей предстоит устранить или же разрешить через примирение.

Наконец, философская этика оказывается в теснейшей связи с метафизической философией. Это станет понятным, как только мы поставим вопрос о том, что такое душевное, психическое, наличность коего делает впервые возможным нравственную квалификацию и нравственное рассмотрение.

Это есть или душа человеческая – и тогда вся философская этика ограничивается пределами человеческой жизни. Или же это есть, согласно спиритуалистическому учению<sup>112</sup>, духовное начало вообще, движущее мир изнутри и обращающее сущность всего существующего: будет ли это дух мировой, или дух Божественный, или сонмы духовных монад (Шеллинг, Гегель, Лейбниц).

Тогда добро и зло перестают быть чем-то специфически человеческим, человеческим переживанием (чисто ли идеальным или эмпирически реальным). Добро и зло оказываются космическими началами, коим причастно (так или иначе) все существующее в мире. Всякое несовершенство в мире получает значение зла, и всякое совершенство в мире получает значение добра. Добро как последняя цель не есть уже состояние чисто человеческое, но примирение и воссоединение всех конечных, ограниченных, несовершенных и страдающих вещей.

Эти соображения открывают для этики три возможные задачи, три различных пути:

1. эмпирический – проблема: *quid est? ubi causa?*<sup>113</sup>
2. трансцендентальный – проблема *quid valet? quid debet esse?*<sup>114</sup>
3. метафизический – проблема: *quid fit per finalem?*<sup>115</sup>

Я не буду проследивать здесь за недостатком времени, как эти проблемы скрещиваются и соприкасаются. Мы увидим ниже, что на эмпирическом пути нельзя разрешить трансцендентальную проблему и что разрешение трансцендентальной проблемы совершенно не связано и не прикреплено к данным, добытым на эмпирическом пути. Много другое мы опустим, чтобы установить теперь только следующее: *мы сосредоточим свои силы на решении трансцендентальной проблемы феноменологическим методом.*

### Антиномия объективного добра

Как только мы попытаемся подойти к реальному переживанию добра, мы встретимся неминуемо с двумя прелиминарными вопросами:

- 1) возможно ли найти единое определение добра?
- 2) в каком положении это искомое добро как *добро* может стать по отношению ко злу?

Оба этих вопроса слагаются в разрешении своем в форму антиномий. Антиномией называется такое состояние, когда разум наш вынужден с одинаковой силой, доказательностью и логической необходимостью признать верность двух тезисов, друг другу противоположных. Оставить оба тезиса в таком положении нельзя, потому что это значило бы или отказаться от закона противоречия, что невозможно; или признать его погранным, нарушенным, что недопустимо.

Антиномия есть поэтому нечто, что непременно так или иначе должно быть разрешено, улажено, устроено. Для устранения антиномии есть три пути:

- а) или признать, что оба тезиса неверны. Что они действительно противоположны, но неверны. Этим антиномия *снимается* ;
- б) или признать, что один из тезисов неверен и что при верном формулировании антиномии не будет. Этим антиномия *падает* ;
- с) или же признать, что оба тезиса верны, и тогда найти такое понимание положения дел, при котором оба уживаются, сохраняя свою силу. Этим антиномия *разрешается* .

Начнем наше исследование с первого вопроса. Первое, что нам бросается в глаза, как только мы вступим в сферу подлинного нравственного опыта, это наличность множества субъективно устанавливаемых, субъективно исповедуемых, но в корне различных пониманий и определений добра.

Вывод релятивистов: всякое понятие добра условно и субъективно; добро есть всегда добро *для* кого-нибудь. Иного определения добра и быть не может. С признанием этого вывода падает вся наша проблема.

Если само верховное объективное добро непознаваемо и неопределимо, то незачем ставить научно-этическую *трансцендентальную* проблему, проблему научно доказуемого, систематически развиваемого добра как единственной ценности, нормы и цели.

Одна *постановка* этой проблемы есть уже непризнание релятивистического ограничения: ибо задача науки в том, чтобы мудро отказываться от постановки неразрешимых проблем. При таком отказе падает и метафизическая проблема, ибо она всецело покоится на признании единого, и даже не только объективно-ценного, но объективно-сущего в мире добра.

Тогда вся задача этики ограничивается индуктивно-эмпирическими пределами: изучением чужих мнений о том, что добро и что зло, вне вопроса о том, что такое добро *на самом деле* ; не по чужому мнению, которое может быть и заблуждением, а верно, правильно, *для меня* приемлемо. Ибо не могу я принять неверное, неправильное. Эмпирик же не имеет права поставить этот вопрос. Ибо как только он его поставит и спросит: «а каково же *верное* понимание добра?» – так он тем самым выходит *за* свои пределы и становится, сам того не зная и обманывая себя, трансцендентальным исследователем [*на самом деле* ]116.

Напрасно думать, что сконцентрировывающей, прессирующей переработкой чужих заблуждений и мнений можно добыть истину; максимум этим путем можно найти бесцветное обобщение, отвлеченное от сомнительного и негодного материала.

Итак: этика как философия ставит вопрос об объективном едином добре. И первое, что она видит, – это океан противоречивых мнений. Отказаться от своей проблемы она не может. И возникает вопрос: как же быть с этим морем противоречий? Как сложилось оно? И не будет ли новое определение таким же субъективным мнением? И если нет, то где же гарантия, что это не так? И вот слагается антиномия.

*Тезис: признание индивидуальным сознанием есть источник добра как добра .*

Это значит, что если личная субъективная душа сама добрым и нестесненным согласием своим не совершит приятия чего-либо как действительного добра, то добро не добро и не может ни состояться в значении своем, ни осуществиться.

Обратимся к нашему собственному опыту. Правовая норма имеет для нас значение вне зависимости от нашего согласия и несогласия. А нравственная норма? Может ли нам ее кто-нибудь навязать? Допустим, что может. Кто же именно? Родители, учителя, начальство, церковь, государство?

А если кто-нибудь из этих лиц устанавливает для нас нравственное должествование, которого *не приемлет* наша душа? Ясно, что в этот момент мы *одним непризнанием* навязываемого аннулируем его значение.

Но: источник, одним непризнанием аннулирующий, может одним признанием устанавливать<sup>117</sup>.

Кого можно «спросить» и «послушаться», когда встанет вопрос: «что есть добро?» и «что я должен и чего не должен делать в жизни?». Где этот авторитет, голос которого *лишил бы меня права на внутреннее духовное восстание и низвержение* ?

Церковь пыталась установить этот нравственный авторитет в лице Христа, Сына Божия. И напрасно, ибо Христос никогда не говорил: «будьте добры, потому что *Я* это велю, а *Я* Сын Божий». Он говорил: «будьте добры, потому что доброта есть высшая прекрасность на свете, это – сам Бог». Но прекрасность доброты или любви Христос предоставлял каждому увидеть или признать *добровольно* <sup>118</sup>.

Эта свобода или добровольность признания, называемая Кантом *автономией* , составляет одну из основных существенных черт всей нравственности.

Совершенен ли тот, кто повинуется из страха? из выгоды? из уважения к другому человеку? из лени? Или совершенен тот, кто делает дело потому, что оно прекрасно, добро, хорошо и потому, что он это сам увидел и убедился. Спросите себя, и колебаний не будет. Автономность, самозаконность есть основная черта всей нравственности.

Нельзя быть добрым иначе как через добровольное признание чего-нибудь добром. И с другой стороны, никто из нас не признаёт и никогда не признаёт чего-либо добром, если сам в этом не убедится.

Что есть добро? Не знаем еще. Знаем только, что добром может быть только то, что добровольно, свободно от внешних стеснений и понуждений признаёт таковым субъективный, интимно-личный источник.

*Я сам узрел и убедился. Я сам признал и исповедую. Я сам так знаю и так творю .*

Без этих определений душевное состояние не может быть добрым.

Пассивно влачась за авторитетом, рабствуя традиции и обычаю, Вы, может быть, будете по внешности творить то же самое, что добрый, нравственный человек. Но это только внешняя видимость факта. Корень иной, источник иной, мотив иной – и вся ценность душевного обстояния иная. Состояние нравственно совершенное есть состояние души, стянувшей в себя, в свое личное духовное средоточие все источники и все мотивы своего поступка. Не почерпающее их ниоткуда извне. Но если так (а убедиться в этом нетрудно), если действительно личное духовное признание есть источник *значения* добра, то ведь предметом этого признания у разных людей может быть разное.

Об этом и свидетельствует история мысли: пренебрежение ближним (Аристотель, Штирнер, Ницше); любовь к ближнему (Франциск, Шопенгауэр); верность долгу (Кант, Фихте); свобода от долга (Шефтсбери, Гегель).

Одних этих сопоставлений было бы достаточно. Один (из нравственных побуждений)



убивает ближнего; другой из нравственных же побуждений предпочитает погибнуть сам.

Создается множество взаимоисключающихся формул добра. И если личное признание есть источник значения чего-нибудь как добра, то *все* эти воззрения верны; установители их правы.

При всем этом напрасно было бы смешивать это воззрение с релятивистическим, утверждающим, что все эти определения условны, относительны и по значению своему субъективны, т. е. имеют значение только для того, кто их исповедует.

Нет; каждое из этих определений посягает на то, что оно есть само адекватно познанное *объективное* добро. Что сказали бы Аристотель, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Ницше, если бы им предложили признать их формулы добра имеющими значение только для их личной сферы, в *их* жизни, для *их* личности?

Подойдем к этому еще иначе: возьмите тот момент вашей жизни, когда известный поступок или известный уклад души вызывал в вас безусловное одобрение и преклонение; когда Вы не колеблясь говорили: «Вот истинно нравственный поступок!» Что же? Приемля нечто как добро, вы могли бы согласиться, что и обратный, противоположный способ действия (*rebus sic stantibus*<sup>119</sup>) был бы *тоже* добром? Ясно, что нет. Каждый из нас вправе сказать про себя: только *я* компетентен обрести добро; обретенное мною, исповедуемое мною – есть *само* добро.

Отсюда оправдание нравственной *нетерпимости*. Не той нетерпимости, которая требует эшафота или костра для инакомыслящих. Но той нетерпимости, которая отрицает как неверное, несостоятельное всякое иное понимание добра. То, что *я* исповедую как добро, то и есть добро, само объективное, всеобщезначимое добро. Добро, мною не исповедуемое, не есть добро, есть недобро. Несогласные со мною неправы, стоят в заблуждении; их учение есть учение, уклоняющееся от истины, – они нравственно еретики.

Каждый из людей, нравственно что-нибудь исповедующих, исповедует это не потому, что так научили его извне или велели ему; но потому, что он сам признает это добром. Источник этой теоретической и практической уверенности не *вне* его, а в нем самом. И то, что он исповедует как добро, он исповедует как само объективное, всеобщезначимое добро. Эта всеобщезначимость не обозначает, что *все* люди фактически признают его формулу; но что, по его убеждению, все они *должны* признать ее, чтобы перестать быть нравственными еретиками. *Он посягает из себя самого на самое добро*. И в посягательстве этом каждый *прав*, ибо если он не *из себя* будет судить о добре, то из чужого авторитета; а нравственность этого не терпит. И если не будет он *из себя* посягать на *само добро*, на его доступность, познанность, то ему останется только эмпирический путь перечисления чужих мнений и заблуждений. И тогда ни о нравственно ценном, ни о нравственно должном ему судить не приходится. Последовательно говоря, ему предстоит путь аморализма.

Таков тезис, первая часть антиномии объективного добра.

*Прочитано: 1913 г. 5 февр.*

#### [Лекция 4], часы 7, 8

### Антиномия объективного добра. Антитезис. Углубление терминов антиномии. Разъяснение ее. Сущность нравственного субъективизма

#### Антитезис (антиномии объективного добра)

Я пытался показать вам прошлый раз, что свободное, ничем внешним не стесненное признание индивидуальным сознанием есть источник значения добра как добра. И в этом состоял тезис первой антиномии нравственного сознания.

Каждый индивидуум имеет неотъемлемое право признать что-нибудь добром и отказать чему-нибудь в признании его таковым. Источник, из которого нечто получает свое значение «объективного добра», лежит в добровольном признании.

*Антитезис: объективное добро сохраняет свое значение объективного добра независимо от его признания или непризнания его кем-нибудь за таковое .*

Мы уже убедились из предыдущих исследований, что сущность нравственной философии состоит в учении об объективном добре, т. е. о сущности самого добра, верно, адекватно познанного.

Кто говорит о хорошем и дурном, о добре и зле, кто переживает одно как доброе, а другое – как злое, тот знает и разницу между «мнением» о добре, мнимым добром и самим добром.

«Насилие и издевательство сильного над слабым» – это добро или зло? Зло. Это по вашему мнению так? Или это «в действительности» зло? Ну а по-моему, это добро. Вы удивлены? Вы возмущены? Я неправ, говорите Вы. Это серьезно, действительно зло. Это самое зло. Объективное зло. А не мнение.

Вы пережили сейчас это различие.

«Обманом втереться в доверие и погубить доверившегося»; «отравить гения из мелкого тщеславия»; «доставлять себе удовольствие, активно причиняя другим страдания»; «чернить из зависти доброе имя». Поставьте перед собой любой из этих *modus agendi*<sup>120</sup> и спросите себя: верно ли передаете Вы обстояние, говоря, что это *только по Вашему мнению* зло? Ну, а если у соседа вашего *иное* мнение? То все эти обстояния становятся проявлениями добра? Вы скажете: «тогда для него или с его точки зрения это добро». Да, это верно. Но разве здесь остается еще возможность упоминать о чьей-нибудь точке зрения? Тот, кто корыстно предал праведника; кто развратил ребенка; кто торгует совестью – ведь он может быть, *с моей точки зрения*, прав и в зле неповинен, ибо творил добро. Значит, стоит негодяю сослаться на свою «точку зрения» – и зла как не бывало?

В противовес этому не испытаем ли мы все нравственного удовлетворения от такой фразы одного горячего и искреннего человека: «есть точки зрения, за которые бьют!»<sup>121</sup>

Не в битье дело, а в *непреложности и непреложности добра*. Если бы тысяча негодяев сказала бы, что зло есть добро, то зло осталось бы злом, а добро – добром.

Кто из нас, стоя перед корыстным предательством, или развращением ребенка, или издевательством над слабым, – кто из нас останется на точке зрения нравственного релятивизма и скажет: «не знаю; *по-моему*, это зло, а может быть, это и добро». Нет; все мы скажем: «это зло, это злое действие, истинно, объективный негодный *modus agenda*».

И то же самое с добром. Подобно тому как истина есть истина, хотя бы все люди от нее отвернулись, или не признали, или забыли; так доброе душевное состояние есть доброе, а злое душевное состояние есть злое, хотя бы все люди это не признали или провозгласили обратное и в это обратное уверовали.

Если все станут корыстно-предающими, интриганам, святокупцами – и признают это добром и уверуют, что это добро, то к негодной практике присоединятся негодные воззрения – и больше ничего.

Ясно, что в самом обычном нравственном переживании кроется это признание *объективного* добра, ценность которого не зависит от моего признания и непризнания. Пора, наконец, понять и продумать до конца, что истина, и добро, и красота не тогда даны и осуществлены, когда мы это провозглашаем; что мы можем провозглашать что-нибудь 100 лет,

потерять голос в этих воплях, погибнуть в этом деле – а дело, несовершенное, не усовершенствуется ни на йоту.

*Пример* : если Иуда действительно корыстно предал Иисуса, то повесился он потому, что увидел объективную дурноту своего поступка, неумолимость этого обстоятельства и непоправимость его.

Тот, кто раз понял и пережил развиваемый нами антитезис, тот никогда уже не впадет ни в релятивизм, ни в субъективизм этического характера.

Как? Одного признания достаточно для того, чтобы нечто получило значение объективного добра? Нет; нам всем, постоянно идущим на компромисс, предстоит однажды увидеть, что умаленное нами в *осуществлении* добро не померкло и не исказилось; что *мы бессильны* сделать добро – злом, и зло – добром. Подобно тому как мы бессильны заставить расти камень, превратив его в органическое образование<sup>122</sup>.

Проверьте это бессилие сто раз внутренним опытом, и вы убедитесь, что это именно так. Допустите на момент, что «добро» по сущности своей не объективно и *не* едино для всех – и вы утратите «добро» как таковое – целиком.

Добро *для кого-нибудь* – это, может быть, его *удовольствие* , его *польза* , его *удобство* , его *симпатия* . Объективное добро – а оно-то нам тут и важно – *ни для кого* ; оно не «*для* » . Т. е. оно добро не потому, что я его признал, а *я добр* потому, что признал его. Посему, если отнести его к людям, поставить его в отношение «*для* », то оно *для* всех.

У разных людей разные цели. Но *верная* , нравственно хорошая цель, в сущности, едина.

У разных людей разные нормы действований. Но пути, слагающиеся верно, ведут все к добру.

Мы *любим* разное. Но нравственная ценность не *разная* . Таков антитезис.

Примирение антиномии

Философ, ставящий перед собою проблему добра и ориентирующийся на реальном переживании его, видит себя перед тезисом и антитезисом этой антиномии беспомощным. С одной стороны, он убедился в том, что автономное признание есть необходимое условие переживания добра. С другой стороны, он убедился в том, что значение объективного добра не зависит от субъективного признания или непризнания.

Для того чтобы выйти из этого противоразумного состояния познавательной распятости, необходимо, как и во всех подобных случаях, углубить основные элементы антиномии.

а) Прежде всего: что это такое – «субъективное признание»? всякое ли «признаю» есть правомерный источник опознания объективного добра? Не говоря уже о людях с помутившимся сознанием; но всякое ли обыденное «по-моему» имеет серьезно философское значение? Но если так, то произвольное усмотрение минуты равноценно напряженной работе талантливой мысли и откровению гениальной интуиции.

Конечно, для совершенного акта души необходимо автономно-добровольное признание чего-то как добра. Но ведь автономно-добровольно может признавать и не признавать релятивист и субъективист.

И вот первое, что важно: это признание должно признавать нечто именно как *объективное добро* , т. е. как нечто, что остается добрым даже и в том случае, если сам признающий отпадает, изменит или отвергнет его. И для того чтобы совершить такой акт признания, ни произвол, ни субъективность не могут оказать помощь. Дело здесь, конечно, не в сроке духовной работы, не в таланте и не в гении. А в наличности некоторого сосредоточенного и углубленного опыта<sup>123</sup> добра, переживания, уводящего за пределы субъективного и произвольного усмотрения.

В таком «акте» признания живое «так испытываю», «так вижу» сочетается с напряженно

мыслительным исканием сверхсубъективной по значению ценности. И в таком акте признания или познания мы испытываем, что нам действительно *открывается* нечто. Что не мы это «нечто» придумали и не нами оно создано. Что таково объективное обстояние в исследуемом предмете.

Такое состояние следует назвать состоянием «очевидности». Когда дается в познании «очевидность», то исследователь испытывает радующее и волнующее его освобождение от субъективности. Причем здесь я? мой произвол? мое усмотрение? моя субъективность? Это *само обстояние* таково; и непризнание его не ему наносит ущерб, а нам, мне.

Счастье *мое*, что мне очевидно; а не счастье самого объективного обстояния, что *оно* мне очевидно. Без очевидности я был бы в темноте; но обстояние не изменилось бы.

В таком признании не объективное добро в своем значении зависит от моего высочайшего «вот, это так», а мое «да, это так» зависит от того, что объективное добро таково и таким мне открылось.

Тем самым *субъективность* моего признания бледнеет и отступает на задний план; она – подобно тени Одиссеевой матери – наполняется кровью объективности; и уже не *субъективность* здесь, а философски-познавательно-зрелая *объ-объективившаяся субъективность*.

В этом акте: субъективное признание остается *моим субъективным* по отношению к другим людям и их душевным состояниям и признаниям; но по всему смыслу своему оно уже не *субъективистично*, а *объективно* 124.

б) Мы видим, таким образом, что субъективное признание, могущее *служить органом или претендовать на значение источника познания* объективного добра, есть *переживание очевидности предметного обстояния в этой сфере*, т. е. нечто *субъективное* для других субъектов, но объективное по существу.

В этом смысле «субъективное признание» есть *ratio cognoscendi*<sup>125</sup> объективного добра. Но именно и только в этом смысле. Субъективное признание вне этой очевидности есть по значению своему субъективный произвол, равный нулю (*он не имеет никакого познавательного значения*).

[Без этой очевидности, без наличности ее можно обойтись разве только тогда, если поступающий ищет поверхностной, банальной, обыденной «моральной правоты». «Таков мой принцип, и я поступаю согласно ему; следовательно, я прав». ]<sup>126</sup>

Но если мы поймем «субъективное признание» именно так, то утверждение его как источника познания объективного добра не оказывается уже в противоречии с *объективным* значением объективного добра. Наоборот: то и другое всецело предполагают друг друга.

Самый субъективизм теряет свое противоположение тому, что объективно. Объективное и в очевидности объективно; но не придумано, не гипотетически построено, не условно допущено; здесь дано тождество двух смыслов: смысла формулированного и смысла предметного обстояния<sup>127</sup>.

Субъективность является лишь орудием, органом объективного гласа, голоса объективного обстояния. Она теряет свою одиозность. Ею владеет стихия самого предмета. И повторно восклицает сознание: при чем здесь я?

[Подобные переживания очевидности знает, и должна знать, и не может не знать и теория познания, и эстетика, и этика, и религия. Я пытался в течение первого полугодия поставить Вас перед такими очевидными обстояниями в теории познания. Теперь мы стоим перед тем же самым в этике]<sup>128</sup>.

И замечательно, что все те, кто в истории этики сказали вечное и непреходящее слово, все те, кому действительно открывалось содержание предметного обстояния, знали это состояние

очевидности и объективный характер того, что в нем дается. Только называли они это по-разному.

Сократ говорил о голосе даймония; христиане<sup>129</sup> – о воле Отца Небесного; Шефтсбери и Руссо – о природе человека; Кант о сущности разума; Гегель о сущности абсолютного духа. Но все знали, что перед ними само предметное обстояние.

с) Таким образом, антиномия *разрешается*, поскольку мы говорим о *ratio cognoscendi*, о средствах и путях *познания*.

Субъективное есть неизбежный орган и среда для познания объективного. Иначе и быть не может. Но в самом субъективном раскрывается объективная сфера очевидности, служащая вообще во всем без исключения познанию (философском и нефилософском) необходимым критерием истины.

Я не могу здесь *доказать* вам этот тезис. Я могу только *указать* каждому наличность *допущения* такой очевидности в его наименее сомненных переживаниях.

*Пример*: резкое осуждение как «презренного» поступка – публичное искажение ученым добытой истины из корыстных, к личной карьере относящихся побуждений и мотивов<sup>130</sup>. Фальсификация объективного предметного обстояния; искажение и симуляция очевидности. Отвращение и бойкот как проявление такого *допущения*.

Итак: объективное добро, открывшись в переживании очевидности субъективной душе, не теряет своего объективного характера. Субъективное есть *ratio cognoscendi* объективного добра; но это совсем не значит, что субъективное признание есть *ratio valendi*<sup>131</sup> объективного добра.

Углубление терминов антиномии, предпринятое нами, привело нас к тому, что самая связь между субъективностью и объективным добром неоднозначна:

I. Может утверждаться, что объективное добро познается через субъективный источник; здесь антиномия разрешается через объектирование субъекта в переживании очевидности.

II. Может утверждаться, что объективное добро *получит свое значение, свою ценность* через субъективный источник личного признания.

Как же обстоит дело в этом втором случае? Объективное добро теряет свою ценность, если его кто-либо, или многие, или все не признают, отвергнут? Или иначе: может быть, оно подобно нищему, в руке которого ценность окажется только тогда, если ее положит какой-нибудь сжалившийся прохожий?

Но если так, то в чем же его объективность? Объективным добро ведь и называется потому, что ценность, значение его не зависит от чьего-либо признания и непризнания. Поставление его *ценности* в зависимость от субъективного признания означает прямое устранение или отказ от него как такового. Поэтому если понять тезис этой антиномии как настаивающий на субъективном признании, как *ratio valendi* объективного добра, то антиномия неразрешима. Она является тогда прямым выражением противоположности между субъективистически-релятивистическим мировоззрением и объективистически-философским.

Но *такой* субъективизм совсем и не входит, как мы это видели, в сущность нравственного переживания. Напротив. Мы уже убедились в том, что каждый из нас, произнося суждение о добре и зле и считая себя *правым*, тем самым посягает на то, что он верно познал сущность добра.

Субъективизм совсем не нужно и не следует толковать в этом направлении и смысле.

Субъективизм утверждает: необходимость автономного от внешних авторитетов убеждения и признания, что добро состоит в том, а не в этом; такое признание необходимо –

I) для того чтобы проникнуть в переживание очевидности объективного добра; ибо переживание очевидности внеавторитетно, интимно; по *оболочке* лично, при *сверхличном* содержании;

II) для того чтобы нечто вообще впервые могло получить *для меня* значение объективного добра; ибо то, что открылось *другому*, не открылось еще тем самым *мне*; следовательно, не может получить значение добра *для меня*. В этом сущность нравственности: именно, что добро, объективно ценное само по себе, остается объективно ценной *идеей, идеалом, должествованием, возможностью, не более*, – до тех пор пока личная, субъективная душа не обратится и не признает его; тогда только объективно ценный идеал и долг может начать осуществляться: стать объективно ценным *реальным* фактом. Отсюда –

III) автономное признание объективного добра необходимо, в-третьих, для того, чтобы оно, это добро, вступило бы в стадию осуществления. Не случайного или из инстинкта хотимого, но как осознанной и духовно волимой ценности.

Поэтому понимание тезиса антиномии как утверждающего будто бы, что субъективное признание есть *ratio valendi* объективного добра, должно быть исправлено, и в этой части антиномия *падает*.

Дело не обстоит так, будто: ничто не имеет объективной ценности добра; личное признание устанавливает что-нибудь; этим впервые создается почетное звание «объективного добра», коим это нечто и награждается. Однако впредь до опалы и ссылки, и притом лишь в границах личного царства. В соседних же царствах совсем другие почетные звания и ими облечены совсем другие фигуры и величины, но и там впредь до опалы и разжалованья.

Заметим, что сущность нравственных переживаний и исканий в *обыденной* жизни слагается нередко именно так. Отсюда-то и поговорка: «о принципах не спорят» («нужна терпимость к чужим воззрениям», «надо уважать чужие убеждения» и т. д.).

Человек, целостно переживающий объективность верховной ценности – добра, или истины, или красоты, – не может не шокироваться этими подходами, как явно тяготеющими к деградации и пошлости. Говорили бы прямо, что «один любит арбуз, а другой офицера». «Терпимость», «уважение» бесспорно хороши – *но только во внешних проявлениях*, да и то в пределах.

Например, случай с Герье и Мещерским<sup>132</sup> (анонимно).

Внутренне же необходима принципиальная и последовательная *нетерпимость*, т. е. отрицание и осуждение как неверных и не нравственных поступков и переживаний, негодность коих открылась мне с силою очевидности.

На самом деле обстоит вот как: нечто по самой внутренней сущности своей имеет ценность объективного добра; но что именно, в чем оно, это добро, – люди в огромном большинстве случаев не знают; не думают об этом, не ищут и живут мимо этого, ограничиваясь кое-какими ощущениями, догадками, предчувствиями – да и то *pro domo sua*<sup>133</sup>.

Углубленное и сосредоточенное переживание отдельных одиноких душ, направленное на отыскание этой объективной ценности, доходит до состояния очевидности и открывает (нередко одну лишь сторону) объективного обстояния в предмете добра. Личное по форме, сверхличное по содержанию это признание открывает им возможность а) полюбить познание, б) осуществить полюбленное. Редкие доходят до стадии осуществления. Но у всех открывших налицо твердое убеждение в том, что их личное отпадение и непризнание ничего в сущности объективного добра и в его ценности *не* изменит.

Они твердо знают, что сущность и ценность добра непреложна, если бы даже его никто не знал, все бы отвергли, если бы оно осталось навеки не осуществлено.

[И нетерпимость таких обретателей по отношению к чужим воззрениям не есть уже негодующая и ненавидящая; негодуют и ненавидят те, кто свое личное мелкое самочувствие и тщеславное самовеличие втащили в созерцание добра.

У тех же нетерпимость – грозная к поступкам и свершениям – спокойная и непреложная к

неверным воззрениям по существу. ]134

*Прочтено: начато 1913. 12 февр., кончено 1913. 26 февр.*

### [Лекция 5], часы 9, 10

## Мнимая антиномия добра и зла. Ее снятие. Общий корень добра и зла. Победа добра и его сущность

### Антиномия добра и зла

а) Остановимся теперь на второй основной антиномии этики. Она касается возможности и невозможности добра и зла и слагается в двух подходах.

*I. Тезис: зло возможно только в сопоставлении с добром.*

Ибо в самом деле зло и добро суть величины коррелятивные. Это значит, что одна из них неизбежно предполагает и в сущности своей определяется через другую. Если бы все было качественно одинаково дурно, то, может быть, и самое представление «хуже», «лучше» не возникло бы вовсе. Невозможно было бы представить себе и добра.

Зло вообще – это антипод, полюс добра, настолько, что определение добра делает ненужным определение зла и наоборот. Это коррелятивные по противоположности величины.

*Антитезис: именно в сопоставлении с добром зло невозможно .*

Ибо, в самом деле, как возможно зло перед лицом добра, если добро подлинно есть добро, т. е. верховное начало. Представьте себе, что верховное начало действительно есть добро. Как же возможно, чтобы верховное начало, будучи всеблагим, предоставляло еще злу существовать.

Столетиями задает себе человечество этот вопрос: если есть Бог, то как возможно зло?<sup>135</sup>

Верховное всеблагое начало существует; следовательно, зло существовать не может, ибо если бы зло *при нем* существовало, то добро *или* не было бы в силах положить ему конец, и тогда оно *не верховное* начало; *или* же оно *не хотело бы* положить ему конец, и тогда оно не было бы всеблагим.

Поэтому если дано *добро*, то зло в сопоставлении с ним не может существовать.

Итак: зло возможно только в сопоставлении с добром. Именно в сопоставлении с добром зло невозможно.

II. Подобное этому построится и в применении к добру.

*Тезис: добро возможно только в сопоставлении со злом .*

Это вытекает из той же полярной коррелятивности добра и зла.

*Антитезис: именно в сопоставлении со злом добро невозможно .*

Представьте себе, что зло дано как наличное; зло существует. Тогда это торжество зла свидетельствует о том, что добро, если оно существует, – не в силах со злом покончить. Иначе бы зло не существовало. Но зло существует. Следовательно, добро, терпящее это, – *не* добро; ибо *быть* и терпеть *рядом* бытие зла – значит быть не добром, не в качестве добра. И добро, если бы оно когда-нибудь получило бытие рядом с торжествующим злом, имело бы один правильный и праведный путь: вступить с этим злом в борьбу насмерть и в этой борьбе погибнуть.

Поэтому если дано зло, то добро в сопоставлении с ним существовать не может.

Итак: добро возможно только в сопоставлении со злом. Именно в сопоставлении со злом добро невозможно.

б) Скажем прямо, что антиномия эта как антиномия принадлежит к числу мнимых; к тем,

которые не разрешаются, а снимаются или падают. И если мы останавливаемся на ней, то потому, что она, во-первых, является классической ошибочностью, во-вторых, она ставит один вопрос необычайной глубины и существенности.

Ошибочность ее состоит в том, что тезис и антитезис *не* утверждают взаимно *противоположного*, хотя ни в том, ни в другом ошибок нет.

Дело в том, что термины «возможности» и «сопоставления», фигурирующие в антиномии, *не* однозначны и образуют *quaternio terminorum*<sup>136</sup>.

1) Прежде всего *тезис* в обоих случаях, утверждая *возможность* добра только в *сопоставлении* со злом и *возможность* зла только в сопоставлении с *добром*, имеет в виду *логически-познавательное* сопоставление; коррелятивность добра и зла как *понятий*; полярность их как мысленно-идейных, смысловых образований, как смыслов и ценностей.

Утверждать *реальную* невозможность добра и зла друг без друга, т. е. невозможность *бытия* зла в его чистом виде и невозможность *бытия* добра в его чистом виде, мы *не* можем.

Правда, всюду, куда простирается наш взор, мы видим, что в душах людей, и метафизически говоря, и в мире вообще – добро и зло всюду смешаны; к самому совершенному примешано немного зла, к самому злому и дурному примешано немного добра.

Однако – *a non esse, ad non posse consequentia non valet*<sup>137</sup>.

И тем самым тезис лишается целиком реального значения и в антиномии не может фигурировать; *ибо*

2) антитезис имеет чисто реальный характер и совсем не имеет характера смыслового. Утверждая, что зло невозможно в сопоставлении с добром, а добро невозможно в сопоставлении со злом, антитезис имеет в виду реальное совместное существование того и другого.

Мало того, в антитезисе добро понимается как совершенное, верховное начало, могущее действовать и попускать, хотеть и погибать. Здесь мы оказываемся уже далеко за пределами трансцендентальной этики – в сфере описания реального процесса, как бы некоторой *теогонии* мировых начал, ведущих между собой борьбу не на жизнь, а на смерть.

Антитезис утверждает то, что вовсе не отрицает тезис: именно, что бытие абсолютно совершенного начала нельзя «примирить» с наличностью в мире зла. Т. е. если существует всеблагой и всемогущий Бог, то откуда в мире зло? Если есть зло, то Бог или не всеблаг и тогда он не Бог. Или он не всемогущ, тогда он тоже не Бог. А так как зло есть, то Бога нет.

Ясно, что тезис этого и не думает отрицать. Точно так же как антитезис не думает отрицать того, что идея добра и идея зла суть логически полярные корреляты.

Следовательно, антиномии здесь нет; она падает как ошибочная или мнимая.

Ошибка объясняется тем, что возможность логического порядка и реального порядка смешиваются; и что сопоставление логического характера и сопоставление реального характера не различаются последовательно.

с) Антиномия эта, которая, в сущности, оказалась *не* антиномией, интересна, однако, не только своей классической ошибочностью. В ней ставятся две в высшей степени существенные проблемы: *одна* этико-метафизическая и космологически-религиозная – о примирении бытия Божия с существованием в мире зла (отсылка к теодицее Лейбница и трактату Шеллинга<sup>138</sup>); *другая* – феноменологическая и практически-педагогическая – о соотношении добра и зла в переживании человека и в отыскании трансцендентального определения добра. На этой проблеме мы сейчас и остановимся.

Пусть добро и зло, как утверждает тезис антиномии, по ценности своей противоположны; а по смыслу, по понятию своему коррелятивны.

Переживаются ли они нами только в этом своем *логически* сопоставительном, в ценностно



противоположном соотношении? И ежеминутный опыт наш свидетельствует о том, что это не так.

Именно опытом, именно феноменологически мы знаем и испытываем, что худшее и лучшее связаны друг с другом цепью реальных и чуть заметных переходов; мало того, что злое при известных условиях может перейти в добро, просветлиться, превратиться и обновиться качественно.

То же самое чувство, то же самое волевое устремление, у того же самого человека может в несколько минут качественно обновиться, или, как мы наивно формулируем это, уступить место другому, лучшему или даже совершенному настроению.

Ненужно даже обращаться к классическим примерам нравственного обращения, достаточно повседневного опыта.

Ни логическое взаимопредполагание понятий, ни ценностная противоположность добра и зла не выражают сущности *реального душевно-духовного соотношения* добра и зла в жизни.

Это обстоятельство – т. е. то, что между добром и злом в реальной жизни нет непроходимой бездны, – давно привлекало к себе внимание этических искателей. Это то, что мы вернее всего назвали тайной и проблемой *превратимости* добра и зла. Добро и зло могут реально в жизни превращаться одно в другое; одно вырастает из другого с такой быстротой и внезапностью, с какою разве только падает с плеч отстегнутая одежда.

Невольно вставал и встает вопрос, да не есть ли зло лишь уродливая одежда на прекрасном мраморе? Или искаженные черты красивого лица? Или заблудившийся в конкретном осуществлении порыв к добру? Омраченный свет; отпавший ангел?

Ведь возможность, о которой здесь идет речь, возможность превращения есть не логическая возможность, отвлеченно-мыслимая комбинация; *а реальная* возможность. А реально возможно то, что, уже присутствуя, еще не выявилось только; что скрыто дремлет, но уже *есть*, уже *существует*. Зло, могущее проснуться в добре, *уже есть* в нем, но скрыто, латентно. Добро, могущее восстать во зле, *уже есть* в нем, но еще не в яви.

И здесь открывается необычайная, волнующая по глубине и широте перспектива. Если добро, как говорят пессимисты, всегда чревато падением и злом, то зло всегда чревато высотами совершенного состояния.

И опыт человеческой души свидетельствует о том, что глубже всякого зла лежит *потенциально благая* сила духа.

Я не могу развить здесь этого и укажу Вам только на Иисуса, Леонардо да Винчи, Шеллинга и Достоевского; их гениальной интуиции открылось то, что ныне в порядке опытного, уже подтверждающегося предчувствия устанавливается современной психопатологией.

*Именно*: первоначальная и основная сила человеческой души – *инстинкт*, именуемый в просторечии *любовью*, – есть сила, болезненно формирующаяся и в форму зла, но неизменно *в потенции благая* и поддающаяся беспредельному одухотворению<sup>139</sup>.

д) Отсюда для нашей основной проблемы вытекает уже чрезвычайно много. Прежде всего, возможность такого реального моста, перекинутого от зла к добру, – а наличность этого моста мы переживаем в себе с несомненностью, – свидетельствует о том, что, отыскивая сущность добра, мы должны иметь в виду эту удобопревратимость его во зло и обратно.

Это не значит, что зло и добро утрачивают свою ценностную противоположность, – несколько. Они остаются ценностно полярными величинами. Но отыскание добра как добра и зла как зла должно совершаться среди тех сил и способностей души, которые, будучи *потенциально благими*, отличаются значительной *удобопревратностью*. В противном случае этика не только не сумеет удовлетворительно охватить душевно-нравственный опыт человека,

но не окажется и в состоянии разрешить сколько-нибудь удовлетворительно проблему *совершенствования* и его возможности. А при неразрешении ее останутся в воздухе и проблемы *этической педагогики* и *нравственного прогресса*. Это внесет неустрашимые затруднения и в теорию естественного права и естественно-правовой политики (как покоящихся на постулате и осуществлении нравственного прогресса).

е) Теперь ясно также, какое решение может найти проблема противостоящих добра и зла.

Наряду с переживанием общего корня у добра и у зла нам фактически дано переживание их как противостоящих друг другу, разошедшихся до полярности влечений или устремлений души. И такое противостояние может быть реально же разрешено и снято только благодаря присущему обеим сторонам средству или однородному существу их.

В самом деле, что значит: добро побеждает зло или победило? А ведь вся задача прогресса и педагогики сводится к достижению и осуществлению такого состояния победы.

Что значит, что доброе стремление победило дурное, злое стремление? Победа, вообще всякая победа, не есть *уничтожение* врага; ибо уничтоживший сам есть победивший Пирр, потеряв для себя и для мира всю силу уничтоженного и свою силу на его уничтожение.

Победа не есть и *подавление* врага, ибо по общему закону подавленное не перестает быть, но вымещает свою подавленность на окольных путях. Таково, например, состояние святого Антония, подавленный инстинкт которого вступил на путь болезненного галлюцинирования.

Такова же судьба и всех национальных, религиозных и классовых подавлений.

Победитель тот, кто удесятерит силы свои силами присоединенного – бывшего врага, ныне друга. Победитель *органически* (т. е. в форме целесообразного усвоения переходящего в *тождество*) впитывает, вбирает в себя силу побежденного, сливая ее с собой до полной и окончательной неразличимости.

Такова должна быть политика добра по отношению к злу. Не уничтожение и не подавление дурного стремления и уродливого инстинкта, но одухотворение его через осознание и волевою переработку.

Добро должно впитать в себя всю силу зла и разбогатеть его силой. Это возможно, конечно, только в том случае, если в добре и зле живет единая общая, хотя и разноформная стихия.

Отсюда наша задача – вскрыть эту стихию и показать эту возможность. История мысли сделала уже немало в этом направлении. Посмотрим же, как может быть решена эта проблема.

*Прочтено: 1913 г. 26 февр.*

### [Лекция 6], часы 11, 12

## **Нравственное действие и его состав. Ответственность и вина. Проблема свободы воли. Предмет нравственной деятельности**

### **Действие и его предмет**

1) Прежде чем идти дальше, подведем итоги добытому. Мы видели, что добро есть объективно ценное состояние души, лично признанное в акте очевидности. (Это состояние души далее характеризуется как совершенная воля, т. е. такая воля, для которой путь добра есть радостно любимый, радостно осуществляемый и единственно возможный путь.)

Нам остается теперь проследить и установить, каков же состав, предмет и направление этого совершенного по воле душевного состояния.

2) Заметим, прежде всего, что всюду, где есть наличность или отсутствие нравственного в широком смысле слова переживания, т. е. всюду, где вообще нравственное измерение дано или осуществляется, – всюду душа сознает себя *действующей* и могущей нести *вину*.

В самом деле, мы все знаем это ощущение вины, сопровождающее столь часто наши переживания. Вина же состоит в теснейшей связи с действием.

а) Вина может быть налицо только у того, кто действует. Тот, кто сознает себя совсем и ни в каком отношении *не* действовавшим, не может ни быть виноватым, ни сознавать свою вину.

Действием в нравственном отношении следует называть всякую лично направляемую затрату душевной энергии. Там, где нет душевной энергии вообще – там, как мы уже показали, вообще нельзя говорить об этике и этическом измерении. Где нет души – нет добра и зла, ни вины, ни нравственности. Вещи не могут нести вину и быть порочны.

Далее должен состояться некоторый *акт* душевной жизни, некоторая затрата душевной энергии<sup>140</sup>; где этого нет, там вообще нельзя говорить ни о жизни души, ни о состоянии души, ни о каком бы то ни было свершении или деянии и, следовательно, нельзя говорить и о нравственном свершении и деянии.

Однако не всякое душевное свершение, не всякий душевный акт, не всякая затрата душевной энергии дает возможность вины. Необходимо, чтобы это совершение переживалось субъектом как лично им направляемое. И на этом и лежит центр тяжести.

Бывают в душе нашей переживания, в коих мы совершенно и никак не являемся направляющим субъектом. Бред больного, состояние прогрессивного паралича, высокая степень опьянения. Здесь нет ни сознания, что «я действую», ни фактического личного действия. Тут в человеке «действуется» само; в нем происходит и совершается нечто помимо его сознательного участия, без спросу у него, независимо от его личного направления.

Здесь лежит вообще предел моральной вменяемости. Ни мораль, ни право не имеют оснований переходить этот предел. И если во всех этих случаях *вина* создается, то лишь постольку, поскольку мои, лично мною направлявшиеся, предшествующие действия привели меня в состояние бреда, душевной болезни или опьянения.

Например, если кто-нибудь, имея важные конспиративные тайны и осведомленности, из юношеского тщеславия пойдет по морозу легко одетым, заболит и в бреду выдаст людей и погубит дело. Вина не в бредовом деянии, а в тщеславном легкомыслии предшествующего поступка, вполне поддававшегося личному регулированию.

Итак: где есть душевное деяние, лично направленное, там есть возможность моральной вины.

Это *деяние* или *действие* совсем не указывает на то, что в нем лежит непременно большая доза активности или агрессивности; напротив: как *деяние* может переживаться полное воздержание от активного выступления; или, например, недостаточная активность, недостаточная заботливость, недостаточное стремление к активности. Недостаточное в количестве или недостаточное по интенсивности.

Всюду, где тратится в процессе жизни душевная энергия, т. е. всюду, где душа живет и где живущий имеет возможность личного направления этого тратящего процесса, – всюду есть возможность моральной вины. Здесь, конечно, возможны и *субъективные заблуждения*: например, при известных душевных болезнях чувство вины отрывается от способности регулировать поток личной жизни, и больной, утративший эту способность, испытывает без достаточного объективного основания чувство раздавливающей его вины.

Или, например, в душе человека может до конца не проснуться чувство вины, несмотря на то, что он всю жизнь сознательно направлял свою душевную энергию; и тогда состояние его морального самочувствия резко разойдется с объективным обстоянием его моральной правоты:

перед нами будет ненарушимый покой «кругом виноватой» души.

Наконец, имея в виду процесс *душевной* жизни, мы, конечно, не исключаем сферу внешних поступков. Но внешнее деяние само по себе, как таковое, в отрыве от душевной жизни не может быть ни добрым, ни злым, ни подлежать вообще этическим категориям. Внешнее в морали и в нравственности важно лишь как проявление и знак внутреннего состояния. Виновен человек, что внутренне допустил его; что душа его переживала нечто столь сильно, что только внешний поступок мог увенчать это переживание. Не удар по лицу ужасен: ветка может еще сильнее ударить; ужасно состояние ударившей души. Не тело оскорблено ударом, а душа, внутренне испытывающая это тело своим воплощением. Отсюда: на ветку нельзя сердиться и отсутствие осудительного разряда отягчает неприятность.

*Кто* может судить о вине? не *сам ли* только? тогда уголовный суд неверен и состояние присяжного невыносимо.

б) Остановимся на этом акте личного направления. Направление предполагает обыкновенно выбор и решение. Но состояние решающего выбора может играть и минимальную роль. Важнее всего в этом сама направляющаяся, устремляющаяся и устремляемая энергия. Эта энергия может устремляться на какое-нибудь содержание – задержано и пресечено, вне конечного проявления; или завершаясь проявлением и осуществлением. И в том, и в другом случае состояние души есть *волево*, в широком значении слова, состояние. Поэтому мы можем сказать: без волевого состояния, *без устремления*, проявленного или непроявленного, *волящего* и *хотящего* – нет вины и быть не может.

Невозможна вина и вменение там, где с души снят волевой аспект. Надо совершить эту абстрактную операцию – удаления воли из души, для того чтобы понять, что без «*волевого* -*душевного*» нравственная сфера отсутствует.

[Очевидность предполагает, совесть создает вину, предполагает нравственное действие душа, энергия, затрата, направление, решение, воля, интерес, потребность. ]141

Душа в таком состоянии, почти непредставимом и вряд ли реально возможном, есть покорная казуально-каузальным<sup>142</sup> рядам, пассивная, не *действующая среда*; почти зеркало телесных состояний (по теории эмоций Джемса).

Она есть нечто среди причинно-определенных величин и есть ничто среди целесообразно-волящих и хотящих величин. Такая душа не имеет действий, а только состояния. У нее нет целей – ибо цель есть нечто волимое. Но там, где нечто рабствует причинному ряду, где этот основной волевой стержень амортизировался, там возможна нравственная оценка – но *не* вина и не вменение. Там нет нравственного действия. Такое состояние души – если оно возможно – без воли и хотения – есть состояние для вины и вменения индифферентное.

Наоборот, самая сущность вины переживается нами как отсутствие или наличие известных волевых состояний – состояний волящего разума и хотящего инстинкта. Есть волевое состояние – возможна вина и вменение. Нет волевого состояния – и то, и другое отпадает. Вина предполагает волевое состояние: может быть, хочу зла; или не хочу добра; или недостаточно хочу добра; или не хочу не хотеть зла.

И узнаем мы о вине именно в тот момент, когда вопреки горам рациональных оправданий, нами нагроможденным, в душе нашей смутно шевельнется подчас едва уловимое сознание, что хотение наше хотело не того, а воля бессильно ему это предоставила.

Чтобы уловить это, может быть, почти неуловимое движение души – нужна непременно возможность непосредственного касания к глубинам личной души. А так как это возможно лишь каждому у себя и про себя – и притом вне такой возможности вопрос о вине решен быть не может, – то отсюда следует основной вывод: только о себе и своей вине компетентен судить каждый из нас; и обратно: никто никогда не может быть познавательно уверен в вине другого,

как только разве по его, виновного, личному признанию и объявлению. Последнее еще не всегда гарантирует; но отсутствие этого личного признания гарантирует неосведомленность.

Из этого общего нам всем сознания некомпетентности в чужой вине и родится общечеловеческая идея о Божьем суде, на котором все откроется и предстанет во всей адекватности подлинного обстоятельства.

(Дальше можно: о вине за других – в меру моего виновного на окольных путях социального взаимодействия сложившегося соучастничества и т. д.

О виновности всех во всем за всех; о подъятии этой вины на себя героями; о катарсисе их; Геракл, Гамлет, Агнесс Бранд, Ницше – и гибели; увидевший Бога смертью умрет.)

с) Ясно, далее, что не всякий акт душевной жизни, лично направляемый, приводит человека в состояние виноватости. За всякий такой акт человек бесспорно морально *ответственен*. Но *вина* ложится на него не всегда.

Ответственность души есть такое состояние ее, когда она объективно есть, или, кроме того, субъективно сознает себя как причину того или другого действия, подлежащего личному волевому регулированию. Если состоялся какой-нибудь акт душевной жизни, который, объективно говоря, не мог быть регулирован волею со стороны личной переживавшей его души, то ответственность невозможна. Но ответственность может иметь характер оправдывающий и обвиняющий. И вот, для того чтобы состоялась *вина* и виноватость души и воли, необходимо, чтобы деяние было чем-то недолжным, и притом могущим быть и иным. Остановимся на этом кратко.

Вина есть состояние души, возникающее из *ее* действия. Нельзя быть «виноватым» чужою виною. Можно взять на себя чужую вину *в глазах* других людей; но *объективно* говоря, это невозможно. Вина есть всегда *моя* вина. Это выражается особенно в том, что человек, взявший на себя чужую вину, – переживается нами как нарочито объективно-праведный, а сваливший на другого свою вину – как совершивший дурное деяние и потому виновный. Отсюда и чувство, что мы особенным образом обязаны тому, кто взял на себя наш грех (например, христиане переживают себя как *повинных* всем Христу Искупителю – отсюда и вырождение христианской нравственности в мораль *долга*).

Виновная душа есть, далее, душа, совершившая деяние неправильное, недолжное или неценное. Если нет налицо несоблюденной, или *недо-* соблюденной нормы, или неосуществленной, или *недо-* осуществленной ценности, то ответственность слагается оправдывающим, а не обвиняющим образом. Поэтому вина предполагает: в морали – норму и долг, а в нравственности – ценность и цель.

Наконец, виновная душа есть душа, которая, поступив дурно, *могла* поступить иначе. Заметьте, что все мы, когда нас тяготит вина, ищем именно одного из этих двух исходов: или доказать, что я поступил хорошо; или доказать, что иначе я поступить не мог.

Нередко доказательство первого подменяют и доказывают не то, что «я хорошо поступил», а то, что «я имел право так поступить»; однако всегда впадают в ошибку и думают, что *веские* мотивы суть *добрые* мотивы, а *добрые* мотивы гарантируют *доброе* качество поступков.

Нам интересна здесь вторая возможность сложений вины с виноватой души, именно указание на то, что дурно поступающий поступает так потому, что иначе поступить он и не может.

d) Этим мы становимся перед вопросом о свободе воли; вопросом чрезвычайно сложным и много раз с разных сторон обсуждавшимся и решавшимся.

Решается он в различных направлениях; мы установим здесь только два наиболее типичных.

I. Все совершается в мире по закону причинной необходимости, и каждое явление по этому закону обуславливается в своем составе предшествующими ему явлениями; посему оно и не может быть иным, чем есть. Поэтому и каждое наше волевое решение и деяние не может быть иным, чем оно есть. Воля несвободна; посему человек свободен от вины и ответственности. (Детерминизм.)

II. В мире человеческих решений и деяний всякое из них, сопровождающееся личным руководством и решением, налагает на человека ответственность и, может быть, вину. Но ответственность и вина мыслимы лишь тогда, если деяние по существу своему может быть иным, чем оно есть на самом деле. Следовательно, решения и деяния человека изъяты из общего закона причинной необходимости; воля свободна; и человек несет на себе ответственность и вину. (Индетерминизм<sup>143</sup>.)

Я не буду ни разбирать далее, ни решать этот вопрос и вообще не считаю его столь центральным в этике, как это принято. Главное в том, что ни детерминисты, ни индетерминисты сами не могут ни жить, ни действовать *без выбора и решения*.

Весь этот вопрос не имеет ни практически, ни феноменологически никакого значения. Ведь действуя, мы и выбираем, и решаем; и не можем не выбирать; и не можем не решать – потому что, как бы последовательно мы ни приняли причинно-необходимую определенность явлений, в момент выбора и решения нам это безразлично.

Во-первых, действуя, мы живем *в действии*, а не в анализе причин нашего несостоявшегося действия; если же сознание этих причин проносится в нашей душе, то не как сознание *причин*, а как сознание *мотивов*, из числа которых мы выбираем лучшее.

Тот, кто начинает теоретически познавать свое будущее деяние, тот его до тех пор и не совершает: деяние может и совсем погибнуть в познавательном анализе его как возможного.

Во-вторых, возможное действие никогда не может быть нам ясно в своих причинах уже потому, что оно, само являющееся следствием, нам неизвестно; да и потому, что наряду с сознательными мотивами на решение и поступок воздействует всегда ряд бессознательных мотивов, могущих быть вскрытыми лишь после того, как поступок состоится, да и то не всегда, и не целиком, и лишь с большим трудом.

Поэтому имеющийся состояться поступок наш мы переживаем как *грядущее неизвестное* и притом (что крайне важно) зависящее между прочим от совершения или не совершения нами некоторых *волевых усилий*. Вот этого-то сознания, что воля есть один из факторов, и притом, как известно, необычайно сильных факторов – достаточно для практика действующего и феноменолога, анализирующего интимную подлинную сущность нравственного переживания. И чувства силы нашей воли вполне достаточно практику, тогда как теоретик *post factum* ставит вопрос познавательно, теоретизирует и объявляет предопределенность нашего поступка общими факторами и частными прецедентами.

Итак, в сущность этического переживания входят такие ингредиенты: я живу душою; я действую, т. е. лично направляю акты моей душевной жизни; в меру этого я ответствен за свои состояния и деяния, и если не осуществляю лучшего, чем осуществленное несовершенное, то я виновен.

Вот этот-то сложный комплекс душевных движений и состояний мы и будем иметь в виду, когда будем говорить: *нравственное есть действие* или *добро есть действующее душевное состояние*.

3) В этом понимании термин действия берется, однако, в столь широком значении, что сущность нравственного переживания оказывается недостаточно отличенной от сущности других практических переживаний. Например, выбирающее, ответственное душевное свершение может быть и деятельностью ловкого и послушного рабочего или приказчика,

кондуктора, дисциплинированного наездника и политика. Хотя цели, осуществляемые ими, сами по себе могут быть вполне чужды добру и нравственности.

Это не может, однако, помешать рассматривать их деятельности так, как если бы они преследовали нравственные цели.

Как нравственная деятельность может рассматриваться всякая деятельность постольку, поскольку мы отнесем ее, будем сопоставлять и оценивать ее с точки зрения осуществления ею и в ней не субъективных или условно-относительных, но высших, безусловных и объективных философских ценностей. Это не значит, конечно, что всякая такая деятельность окажется «нравственной» в похвальном смысле; нет; но помимо своей обыденной и относительной целесообразной видимости она окажется более или менее верно и неверно осуществляющей и не осуществляющей эти объективные нравственные ценности. Она получит ту или иную локализацию в мире нравственных ценностей и их осуществлений.

В этом отнесении к высшей объективной ценности практическая деятельность людей имеет нечто общее со смыслом и художественным образом. И то, и другое, и третье может быть отнесено к высшей объективной ценности и от нее получить свое трансцендентальное место. Деятельность в отнесении к добру, смысл в отнесении к истине, образ в отнесении к красоте.

Однако здесь необходимо провести еще одну прочную и определенную грань. В познании есть не только смысл, но и познавательно-мыслительная деятельность; в искусстве – не только объективный состав образов, но и художественно-творческая душевная деятельность. Чем же отличается деятельность нравственная от деятельности познавательной и деятельности эстетической, если все три они направлены в конечном счете на различные верховные ценности?

От деятельности познавательной и деятельности эстетической нравственная деятельность отличается *своим предметом*, хотя *по сущности своего отношения* к предмету она и имеет с ним нечто общее.

Познавательная деятельность направлена, как это мы видели в прошлом году, на сверхчувственный смысл предметных обстоятельств и обретает его мыслью, выражая в слове.

Художественно-творческая деятельность направлена на чувственный образ возможных предметов и обретает его созерцающим воображением, выражая в звуке, линии, краске, слове, материи.

Нравственная деятельность направлена на осуществление реальных душевных состояний и обретает их (союзом) волею (и хотения), выражая во внешних деяниях и отношениях.

Таким образом, предметом нравственной деятельности являются своего рода душевные состояния, и создание их, как таковых, составляет ее непосредственную задачу.

*Прочтено: 1913. 5 марта.*

## [Лекция 7], часы 13, 14

### Добро как предмет воли. Аберрация воли: гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм

#### Итоги добытого

1) Прежде чем идти дальше, посмотрим, что именно мы добыли до сих пор.

Добро не есть ни вещь, ни смысл.

Добро есть душевное состояние и ценность. Именно ценное душевное состояние.

Ценность его, именно *его* как *sui generis* душевного состояния, и именно ценность его во

всем ее значении объективна, но для осуществления своего в человеческой душе должна быть лично признана, субъективно признана как объективная (в переживании нравственной очевидности).

Добро есть, следовательно, объективно ценное душевное состояние, осуществляющееся через лично субъективное признание в акте очевидности.

Логически коррелятивное, ценностно-противоположное злу, оно в осуществлении своем стоит к последнему в отношении потенциальной тождественности; добро и зло – это одна и та же сила, но в различных, мало того, прямо противоположных формах<sup>144</sup>. Добро и зло – это модусы единого начала, единой силы, удобопревратной, но потенциально благой.

2) Нам следует теперь обратиться к анализу того основного, чем характеризуется это объективно-ценное душевное состояние. И первое, с чем мы сталкиваемся здесь, – это воля и ее роль в нравственно-добром состоянии.

Искони человеческая мысль обратила внимание на то, что добро является *предметом* воли, т. е. что добро есть нечто волимое, хотимое, желаемое, желанное. Такое соотношение между волей и добром кажется и в самом деле в высшей степени естественным. Можно ли не хотеть добра? Явно, что нет. Если вы хотите зла, то потому, что зло испытываете как добро. Т. е. опять-таки хотите добра.

[Воля всегда хочет лучшего; что́ это за лучшее – чтобы не ошибиться, нужна духовная зрелость; инстинкт всегда хочет приятного (Lebens-fördernd), но редко лучшего; приятное не лучшее ли? Во всяком случае, лучшее – говорят – всегда есть источник высшей радости и приятности; лучшее приятнейшему; NB. Но приятнейшее (при-яти) не лучшему.]<sup>145</sup>

Конечно, если допустить состояние абулии, радикального молчания воли, ее полного нефункционирования, то перед нами будет нехотение *и добра*. Но не: *хотение не-добра*.

Вступая на этот соблазнительный и с виду верный путь (по существу же ошибочный), целый ряд мыслителей<sup>146</sup> полагали, что желаемость настолько характеризует добро, что можно сказать: *добро есть то, чего желает человек*. Но человек желает всегда и неизменно приятного и отвращается от неприятного. Посему добро – это то, что приятно человеку.

Приятное дает наслаждение, удовлетворение. Постоянный поток таких переживаний дает

душе счастье. Таково решение, предполагаемое гедонистами (ἡδονή

147) и эвдемонистами (εὐδαιμονία

148).

Добро – это «приятное»; добро – это «счастье». Остановимся на этих определениях.

а) Под «приятным» можно разуметь или то, что́ причиняет приятное ощущение (например, приятное кушанье, приятные звуки, приятный господин); или самое субъективно-душевное ощущение приятности.

Если мы допустим, что добро – это есть источник или причина приятного ощущения, то мы увидим, что добром может быть и вещь физическая. В невозможности этого мы имели уже случай убедиться. Добро не вещь.

Следовательно, не всякая причина приятного может быть добром, но только душевно-психическое: добро – это или наличные в нашей душе приятные переживания, или же чужие душевные состояния, которые вызывают в нас ощущения приятности.

Но верно ли это, что все, что приятно, все переживается тем самым как добро? Не обстоит ли, напротив, дело так, что многое приятное переживается, сознается и с очевидностью обнаруживается как *зло* ?

Приятное изменчиво и субъективно; то, что приятно мне, сейчас, здесь, то [же самое] мне, завтра, здесь; или теперь же, но в ином месте; или другому, сейчас, здесь; или другому завтра, в



ином месте, – будет крайне неприятно.

Добро едино и объективно. Если признак приятности есть критерий добра, то добро субъективно и изменчиво.

Но допустим (хотя психология и психопатология свидетельствуют о невозможности этого), что можно найти такое переживание, наличие которого будет всегда, и всем, и всюду приятна.

Приятность переживания свидетельствует ли о его доброкачественности? Можно ли сказать, что все, что душа «*приемлет*» (*приятность*), что ее «удовлетворяет» (*у-довольствие*), в нравственном отношении доброкачественно?

Преступник в преступлении; злодей в злодействе не находит ли удовлетворение?

Труды, и подвиги, и воздержание от удовольствий сотни тысяч людей испытывают как добро.

Следовательно, приятное и добро, неприятное и зло не покрываются взаимно. Приятное у строгих аскетов становится синонимом греха; неприятное – синонимом нравственно верного свершения.

Это настолько просто и каждому по внутреннему опыту известно, что останавливаться на этом дольше не стоит.

В самой основе лежит ошибка: *хотение* совсем не есть от природы, *eo ipso* – *хотение добра*. Можно всегда предположить, что хотение есть всегда хотение удовольствия, гедонистического плюса, Lust'a<sup>149</sup>; даже под видом лишений и страданий.

Но хотеть можно и *зла*: т. е. нравственно дурного; ибо в нем зрится источник удовольствия; *зла* для себя и *зла* для другого.

Не всякое приятное переживание есть нравственно доброе переживание (например, приятность от еды; приятность от мучения животных; приятность от роскоши, добытой эксплуатацией пролетария). Не всякое нравственное переживание приятно (например, все случаи конфликта между долгом и инстинктом; многие случаи аскезы). Подобно этому, не всякое неприятное переживание нравственно дурно, зло (например, голод и холод раздавшего свое имущество). Далеко не всякое нравственно дурное переживание неприятно (например, служение Мамоне<sup>150</sup> во всех его видах).

Ясно, что добро и приятное, зло и неприятное суть понятия вполне разнохарактерные; не только не покрывающие друг друга, но резко расходящиеся. Совпадение этих квалификаций *вовне* лишено необходимости. Таков *гедонизм*.

б) Если теперь какой-либо *эвдемонист* вздумает утверждать, что добро – это *счастье*, то мы можем быть заранее уверены в том, что он неправ. *Счастье* есть константная, устойчивая наличность максимального удовлетворения, удовольствия, приятности; интенсивного по степени, разностороннего по объему.

Здесь есть две возможности:

I) или эвдемонизм есть вульгарный эвдемонизм, тогда он приемлет *всякое счастье* как добро, были бы лишь налицо устойчивость, максимальность, интенсивность. Тогда к нему относятся *все* возражения, приведенные только что против гедонизма. Ибо вся жизнь может быть соткана из удовольствий и приятностей и стоять на низшей ступени нравственности. Но нельзя же серьезно приравнять человека – болонке;

II) или же, вторая возможность, эвдемонизм приемлет не всякое счастье как добро, а только лучшее, высшее, более ценное счастье, например, духовное блаженство. Но тогда он тем самым признает, что дело не в *счастье*, а в *ценном счастье*; важно, *какое* счастье; следовательно, он признает, что не за *счастьем* последнее слово в определении добра, а за чем-то высшим, за самостоятельным от счастья критерием нравственно ценного и нравственно

неценного.

В обоих случаях обнаруживается, что добро отнюдь не совпадает с устойчивым максимумом интенсивных удовольствий. Можно быть добродетельным с неустойчивым минимумом экстенсивных удовлетворений. Можно быть порочным с неустойчивым максимумом интенсивных удовлетворений.

Ясно, что когда идет речь о добре, то дело *совсем не в счастье*. И что определение добра как того, что увеличивает удовольствие и уменьшает страдания, просто неверно.

Дело несколько не меняется, если мы определим добро как высшее духовное блаженство и наслаждение.

Самое основное направление души меняется в зависимости от того, что имеется в виду: добро или счастье.

*Добро* : стремлюсь верно, ценно, совершенно действовать.

*Счастье* : стремлюсь получить максимум застрахованных и обеспеченных удовлетворений.

Предел обоих направлений в отношении к смерти: оба могут умереть спокойно и радостно – и добродетельный, и эвдемонист.

*Добродетельный* – если смерть явится для него высшим нравственным достижением. *Эвдемонист* – если будет твердо уверен, что его ожидают гурии Магомета или блаженство христианского рая.

Скажем прямо, что *бездна* лежит между самоотверженным служителем Богу и эвдемонистическим торгашом. И в этом соотношении *ничего* не меняется, если добывающийся счастья будет иметь в виду не (эгоистически) *себя*, но (альтруистически) других или всех.

Кто в самом деле решится признать за социальный идеал состояние порочного счастья? Конечно, лучше всего состояние добродетельного наслаждения. Но совершенный волею и этого не может иметь в виду. Вместе с Ницше, когда судьба несет ему счастье, он спрашивает: разве я нечестный игрок, что выигрываю?

Эту идею, что добро не есть счастье, что оно может и не дать счастья и что даже если оно, осуществленное мною, отнимет у меня *все* удовлетворения, я все же не должен и не могу перестать любить и осуществлять его – эту идею нужно раз навсегда продумать и прочувствовать до конца.

Только тогда можно увидеть самому и с очевидностью, что добро не есть счастье. И только тогда душа поднимется с полным правом до того, чтобы другому, и про другого, и всем и про всех сказать: будь добр, хотя бы ценою счастья. И тогда окажется навсегда скомпрометированной эта житейская формула: «Лучше иметь живого сына ослон, чем мертвого философ».

Однако последние соображения вводят нас уже в теорию утилитаризма.

3) Именно утилитаристами (Гартлей, Пристлей, Бентам и Милль) была выдвинута эта формула: наибольшее счастье наибольшего числа людей. Они думают, что добро – это то, что полезно; а полезно то, что ведет к наибольшему счастью наибольшего числа людей.

Остановимся на этих двух тезисах.

I. «Добро это то, что полезно». Что значит, что нечто «полезно»? Это значит, что между двумя реальными вещами или обстоятельствами есть некоторая причинная связь (осуществление одной влечет за собою осуществление другой). И далее, что люди это заметили и *осуществляют первую* для того, чтобы вызвать осуществление второй. Тогда мы и говорим: «а» полезно для «b», т. е. через осуществление «а» можно целесообразно осуществить «b». Или по крайней мере хоть несколько содействовать осуществлению «b». Отсюда ясно, что сказать: «добро – это то, что полезно» – значит признать: *добро – это всякое подходящее средство*. А

это значит ничего не сказать.

Вору полезны бурав и отмычка; кое-кому полезно охранное отделение; ростовщику полезно разорение бедняка; крестьянину полезна соха; аптекарю – распространение болезней и т. д.

Теперь мы знаем, что такое добро: бурав, отмычка, охранное отделение, нищета, соха, болезни. Ясно, что принцип пользы ничего не говорит и не определяет. Добро не то, что полезно. Но может быть, добро – это то, что полезно для добра? И этот исход ничего не спасает. Во-первых, добро определяется через добро. Во-вторых, возможность осуществлять добро дурными средствами слишком часто бросалась людям в глаза, для того чтобы можно было утверждать с наивностью, что все, что содействует осуществлению добра, само есть добро. Например, если вера родит добрые дела и обманом (симуляция чудотворности) удается вызвать веру, то симуляция чудотворности есть добро?

Но как же спасти тогда принцип пользы? Не знаю. Никак. Он несостоятелен уже одним тем, что подменяет основную проблему этики: вместо «что есть добро, что нравственно ценно?» утилитаристы спрашивают «что нужно для осуществления добра?». И отвечают ничего не означающей ссылкой на «полезное».

Нельзя наметить пути для осуществления добра, не зная еще – *в чем оно, какова его сущность*. Но нельзя и предполагать добро как известное. Нельзя также и определять добро через добро. Необходимо поставить вопрос самостоятельно: что нравственно ценно? В чем сущность нравственной ценности?

Утилитарист может ответить на это только указанием на ряд *фактических* связей полезности и вредности; не более того. Но из факта ценности не добыть; это невозможно. Можно нагромоздить бесконечность фактических обстоятельств, и выхода к тому, что одни из них нравственно ценны, а другие – нет, не создается. Нужно, чтобы нечто было подлинно пережито как ценное и пережитое – феноменологически вскрыто и принципиализировано.

В основном же принципе пользы все это сполна отсутствует. Полезность есть категория формально-эмпирическая; это есть в целевом рассмотрении понята причинная связь. И более ничего.

Поэтому утилитаризм в своем *чистом* виде есть символ философской аберрации<sup>151</sup> и бессилия.

В этом виде своем он не может дать ни эгоистических, ни альтруистических, ни индивидуалистических, ни социальных выводов. Он *не* теория и к этике отношения не имеет.

II. Это, по-видимому, чувствовали и наиболее видные представители утилитаристической этики – Бентам и Милль – и пытались заполнить чем-нибудь более определенным принцип пользы. «Полезно то, что содействует наибольшему счастью наибольшего числа людей». Но как только к первому тезису («Добро – это то, что полезно») добавляется второй, так утилитаризм оказывается самым обыкновенным эвдемонизмом и против него выдвигаются все возражения, которые уничтожают этот последний. Оказывается, что «добро – это то, что содействует наибольшему счастью наибольшего числа людей». Но, во-первых, это фактически неверно: на пути к наибольшему счастью наибольшего числа людей лежат и средства, сами по себе дурные – например, насилие. Во-вторых, что есть счастье?

В ответ на это Бентам как вульгарный эвдемонист составляет лестницеобразные каталоги удовольствий и страданий, вешает, меряет, торгуется и забывает об основном: *о нравственной ценности*, которая может заставить предпочесть страдание удовольствию. Милль колеблется между исходом Бентама и непоследовательными нравственно-философскими оговорками. И ни один из утилитаристов не отрывает да и не может оторвать переживание добра от переживания счастья.

И вот в результате утилитаризм падает – как в своем чистом виде, так и в своем эвдемонистическом истолковании.

И вот вывод: как в гедонизме, так и в эвдемонизме, так и в утилитаризме, воля, нравственно хотящая, аберрирует, заблуждается и не находит ни своего предмета (добра), ни правильного отношения к нему.

Этическая проблема как философская здесь даже вовсе еще не поставлена.

*Прочтено: 1913. 12 марта.*

## [Лекция 8], часы 15, 16

### Добро как предмет воли. Мораль. Разрыв воли и хотения

#### Мораль

1) То, что мы подвергли исследованию прошлый раз, была основная аберрация воли, ищущей нравственно верного, нравственно правильного направления на добро.

Мы установили, что добро не есть счастье и что, следовательно, воля, направленная на счастье, совсем еще не направлена тем самым на добро. Ошибается тот, кто с волей, направленной на *счастье*, думает, что он живет и действует ради осуществления *добра*. Разве только если он сам не знает, что говорит, и, думая о нравственно совершенном состоянии, называет его «счастьем».

Но во всех случаях воля, не окончательно сбившаяся с пути, приходит к необходимости в самом «удовольствии» и «счастьи» – различить нравственно допустимое и нравственно недопустимое. Это есть необходимость сказать одному счастью «да», а другому «нет». И отнести первое к надлежащему, а второе к ненадлежащему. С этим вместе мы вступаем уже в сферу морали.

2) Нет, конечно, никакого сомнения в том, что идея «надлежащего» несравненно шире представления о «надлежащем счастья». Здесь перед нами уже идея *должного, нормы, долга* во всем ее значении.

В этом состоянии добро переживается уже не в аберрации; предметом является здесь *само* добро. И притом в форме *должного*, в форме чего-то, что надлежит, следует, должно воле и осуществлять. Такое состояние именуется *моральным* и учение о нем – *моральным учением*.

Посмотрим, в чем оно состоит и есть ли морально-верное отношение воли к добру совершенное, высшее отношение и состояние.

3) Вся мораль и все моральное характеризуется тем, что добро переживается как нечто *должное*. С тем, что *должно* быть, всегда сопоставляется нечто, уже сущее, состоявшееся, осуществленное; как бы некоторый отправной пункт, по отношению к которому или в сравнении с которым *должное* оказывается еще *не* реальным, не состоявшимся, не осуществленным. Будь это в настоящем, или в прошлом, или же в будущем – *должное* мыслится всегда как занимающее в порядке последовательности второе, позднейшее место; оно всегда – относительно-сравнительно *будущее*.

И в частности, когда мы в моральном переживании имеем перед собою добро, то оно предносится нам как что-то *подлежащее в будущем осуществлению*, т. е. еще не осуществленное.

Конечно, не все будущее переживается как *должное*; не все *должное* переживается как

(сравнительно) *предстоящее*. Самый приказ, предписание, требование, императив, как и в грамматике повелительное наклонение, – все это предполагает некоторую *грядущую*, имеющую наступить *возможность действия* и надлежащий, верный, правильный выбор и исход этой возможности. Оборвите временное течение; исключите эту перспективу грядущих событий; скажите: «стой, больше ничего не будет» – и вы увидите, что всякое должествование теряет смысл.

Если поэтому добро есть нечто *должное*, то оно есть нечто неосуществленное. Верно ли это? Здесь перед нами встает затруднение.

С одной стороны – кто, когда и про кого дерзнет сказать, что он осуществил добро во всем его значении, во всей его сущности? Каждому из нас личный и социальный нравственный опыт свидетельствует о том, что ни одно из достигнутых (нами или другими) нравственно-верных, добрых состояний не осуществляет добра во всей его полноте. Но именно поэтому добро во *всем* своем значении и полноте оказывается вечно чем-то *должным*. Добро есть то, что всегда *должно* быть и поэтому всегда лишь надлежит, лишь предстоит к осуществлению и *никогда не есть*.

Но если добро не может не должествовать, если оно есть непременно *должное*, то оно есть непременно *не* осуществленное; оно не может осуществиться, не может стать чем-то реальным, сущим. Так это и понимали величайшие из философов-моралистов Кант и Фихте. Раз добро есть нечто *должное* и в этом должествовании состоит имманентная, неизбежно присущая ему форма, то, так как *должное* есть *eo ipso* неосуществленное, – то осуществление добра оказывается вечно незаконченным, добро – недоосуществленным, отодвинутым в бесконечность. Попросту говоря: то, что мыслится *только* как *должное*, мыслится *eo ipso* как неосуществимое.

Но имеет ли смысл формула: «ты должен осуществлять неосуществимое»? Явно нет. Следовательно, в основе морали, если она претендует на философскую исключительность, лежит ошибка: должествование *не* есть ни единственная, ни верховная, ни имманентная форма добра.

Уже по одному тому, что должествование есть: должествование *осуществить* и *осуществиться*. Должествование, как мы видели в прошлое полугодие, есть не что иное, как *ценность, отнесенная к действительности* (норма).

Следовательно, добро необходимо и неизбежно мыслить не только под категорией должествования, *должного*; но и под категорией осуществления, бытия. Отсюда уже с ясностью следует, что мораль и моральный подход к добру не есть высшее в учении о добре. Присмотримся к этому внимательнее.

4) Если бы добро никоим образом и ни в каком виде не могло осуществиться, если бы должествование было бы единственной его формой, то все, что мы *уже* добыли о добре, мы не могли бы добыть: источник познания в этике есть личное переживание добра, как данного в душе, как *осуществленного* ею в каком бы то ни было отношении<sup>152</sup>.

Данного не только в предчувствии, гипотезе или предвосхищении; предвосхитить можно лишь всесторонность осуществления, возможное разращение его. И тот, кто ничего не может сказать о добре, *ceteris paribus*<sup>153</sup> – тот просто лишен нравственного опыта, т. е. наблюдения за своими нравственными переживаниями.

И одно то, что и Кант и Фихте могли формулировать, что именно *должно* осуществлять как добро, – свидетельствует о том, что душа их была причастна не только *идее* о *должном* добре, но и достижению добра как такового. И ему причастны *все мы*.

5) В морали, сказали мы, воля направлена уже на самое добро. Тут нет aberrации. Такую волю, направленную на добро, или, как Кант понимал, на исполнение долга, мы можем

условиться называть *чистой волей*, или просто *волей*. Это будет воля, в отличие от *хотения*. Воля в морали направлена на добро. Цель ее есть трансцендентально верная цель. Но ей противостоит хотение, направленное на иные предметы, начиная от удовольствия и выгоды и кончая любой вещью и ее завладением. Именно это-то противопоставление воли и хотения и оказывается роковым для морали.

В истории этики воля искони понималась как начало разумное, как сознательное стремление к добру. Хотение же понималось как начало инстинктивное, как полусознательное или бессознательное влечение к приятному и к удовольствию.

Человечество, переживая это противопоставление, с давних времен видело в познающем разуме союзника *воли*, а в половом инстинкте основную *хотящую* силу души.

Так приблизительно это было и у Канта, когда он говорил о чистой воле и чувственном хотении (хотя термин чувственности имел у него гораздо более широкое значение). И вот в морали волевое существо человека разрывается на две, противостоящие одна другой, части или стороны: на разумную волю, направленную на должное, на добро, и на инстинктивное хотение, направленное на свои, самостоятельные от добра и несродные ему цели. Эти стороны, предметы коих *не* совпадают, утверждают каждая свое бытие и свою сущность. Добро – это то, что волит воля, но не хочет хотение; приятное как таковое – это то, чего хочет хотение, но что *не* волит воля.

Воля противопоставляет хотению – долг; хотение противопоставляет воле – жажду приятного. Между этими двумя сторонами идет непрестанная борьба, и задача нравственной культуры и нравственного прогресса состоит в том, чтобы постепенно подчинять хотение разумной воле и долгу.

Если форма «должного» есть неизбежная, имманентная форма добра как такового (а так именно полагают моралисты), то указанное противостояние в душе человека есть для него нечто роковое и неизбежное. «Должное», если о нем идет речь, всегда противостоит «недолжному»; и воля, принявшая долг, всегда имеет перед собой уклоняющееся хотение. Добро, при таком понимании его, вносит неизбежно в человеческую душу распад и раздор. Последняя неизбежно распадается на две разноценные части: повелевающую и суровую, – и непокорную, но, может быть, втайне нарочито любимую. Узаконяется глубокая трещина в человеческой душе; состояние войны и смятения.

В борьбе за подчинение непокорного хотения разумная воля устанавливает в душе человека вечный сыск и разбирательство, приговоры и возмездия. Надзор гласный и негласный пронизывает душу сверху и донизу, за грехопадением следует покаяние, исповедь и епитимия. Душа человеческая естественно преисполняется чувством своей непоправимой греховности, своей неискупимой виновности, осужденности и обреченности. Все вновь проходит она через эти этапы, выраженные в поговорке: «Не согрешишь – не покаешься, не покаешься – не спасешься».

Именно это неустанное противопоставление: «ты должен», воплю: «но я не хочу» – приводит и исторически приводило человека, серьезно и глубоко желающего и ищущего добра, к августиновскому отчаянию в своих человеческих силах и к необходимости принять веру в спасение благодатью.

Достижение добра испытывается тогда как невозможное на пути личного преодоления. Человек может быть совершен только в силу внешней ему, изливаемой на него милости. Не он становится добр и достигает добра; но его делает добрым иная от него, высшая сила, его перемещающая в новое измерение – совершенства.

Стоит ли говорить, что в этом понимании вся сущность добра и добродетели утрачивается? И наиболее глубокомысленные из моралистов на этот путь не вступали.

Присмотримся еще к сущности нравственного долга.

б) По основному замыслу морального учения сущность добродетели состоит в постепенном, *личными* усилиями добываемом состоянии *доброй воли*.

Доброю волею мораль называет такое состояние души, когда для нее достаточно сознать нечто как должное, – и воля души от одного этого победоносно устремляется на сознанный долг и его осуществление.

В добродетели важно, и в этом мораль вполне права, чтобы доброе состояние души было добыто личными усилиями. Это не значит, что отвергается чужая помощь принципиально и безусловно. Нет; но решающее значение остается все же за личным, индивидуальным устремлением и преодолением. Это и выражается, между прочим, в неумиряющей потребности человека понимать добродетель как личную заслугу человека.

И вот мораль понимает эту заслугу в том, чтобы силы души были направлены на создание *доброй воли*. В доброй воле господствует сознание *долга*, т. е. *применительно* к конкретному положению дел внутри и вовне данного индивидуального человека *построенная норма*.

В доброй воле – достаточно одного появления идеи «это мой долг», – для того чтобы повиновение наступало с безусловной неукоснительностью. Мало того, сознание «это мой долг» является в ней единственным и чистым мотивом во всем ее устремлении и действовании. Нет поступка, который вытекал бы *не* из этого мотива. Добрая воля моралиста есть непререкаемое царство *долга*. Всякая иная мотивированность отпадает в ней, в своем противостоянии *этому* мотиву, в непокорстве ему. Творится здесь только *долг*; *не долг* – *не* творится.

Как достигнуть этого – моралист не знает. Осуществление этого состояния он отодвигает в бесконечность; он объявляет это состояние бесконечной идеей, неосуществимым идеалом.

В действительности добро есть *вечно долг* и имеет против себя вечное отпадающее и непокорное хотение инстинкта.

*Добрая воля есть неосуществимый идеал.*

Но так как добрая воля есть само искомое доброе душевное состояние, или добро, то *добро есть неосуществимый* идеал. Человеку доступно лишь среднее промежуточное состояние между злом и добром: несовершенство и бесконечный прогресс, бесконечное приближение.

7) Этот прогресс слагается, по существу, из ряда побеждающих, преодолевающих актов. Эти акты преодоления слагаются в форму, подсказываемую данными в единичных случаях обстоятельствами и возможностями: чувственное стремление, может быть, подавляется, может быть, преломляется, может быть, отодвигается.

Самая форма морали: «долг и подчинение ему ради того, что он долг» – ничего не говорит о способах этой победы и ее путях. Правда, мораль говорит о *добровольном* подчинении долгу; но *добрая воля* и ее наличность не исключают возможности, скорее даже предполагают возможность *дурного, злого хотения*.

Мораль не заботится об этих остатках подавленного инстинкта, *если только* они не мешают исполнять *долг*. Она как бы мирится с этим, что эти остатки *всегда* останутся: неизбежное все равно не избудешь. Поэтому задача, осуществить которую стремится моральное учение, состоит в известном формальном соотношении двух частей души: волящей и хотящей. Соотношение это состоит в том, чтобы было прочно обеспечено руководство воли и подчиненность хотения. Если это дано, то *морально одобряемое* состояние налично. Это состояние есть состояние моральной праведности; в безусловном своем виде оно невозможно. Но частями оно возможно. Предположим, что оно частью осуществилось. Какова же его ценность? Исключает ли следование долгу и воли наличность *дурных хотений* и *дурных*

*настроений* в душе? Нет. Оно исключает водительство, преобладание их в действовании; оно исключает их от мотивирования поступка.

Но ведь дурное хотение и настроение суть наличное зло в душе человека. Пусть зло – подавленное и не допущенное, но зло. Поэтому *моральный поступок* есть *нравственно верное деяние, вытекающее из нравственно-неверной души*.

Моральный поступок есть видимое благополучие при скрытом зле и несчастьи. Такой исход, такое мерило приличествует *праву*, интересующемуся *внешней легальностью проявлений*, но не нравственности, сосредоточивающей свое внимание на *внутреннем душевном состоянии*.

То, чем довольствуется мораль, есть важное и существенное приобретение для общей культуры человечества, для общественной жизни, для права etc. Но в нравственном отношении мораль есть *преддверие, передняя* истинного нравственного свершения: моральность есть не более как видимо-элегантная *либрея* души; но наличность ее не гарантирует нравственного качества души – ее высоты и чистоты.

И всюду нетрудно найти людей, одетых в моральную ливрею и кичащихся ею: я не верю им – ибо в одежде этой нуждается не добродетель, а духовное лакейство.

*Прочтено: 1913. 19 марта.*

## [Лекция 9], часы 17, 18

### **Добро как предмет воли. Кризис моральной воли. Нравственная воля. Совершенная воля**

#### **Разложение морали**

1) Мы могли убедиться прошлый раз, что мораль не есть высшее: ни точка зрения ее не есть высшая, ни моральное состояние души не есть состояние верховной доброты<sup>154</sup>.

Это значит, что должна открыться еще более высокая и законченная ступень нравственного состояния, которую и можно будет, по существу, обозначить как «добро». Это не значит, однако, чтобы моральное учение представляло бы теоретизацию аберрировавшей воли подобно гедонизму, утилитаризму etc.

Моральная воля есть воля, направленная на добро и переживающая его в отрыве от хотения и независимо от него – как *должное*. В этом одновременно и сила и слабость морали.

Сила, и верность, и правота ее в том, что добро в самом деле до тех пор, пока будет существовать несовершенная действительность, будет по отношению к этой действительности иметь значение чего-то, что *должно* существовать, хотя и не существует. Ценность в проекции к сущему есть норма.

Мало того: это должествование во всех тех случаях, в которых отсутствует высшая и целостная, самозаконная мотивация добра (о ней дальше) – может и должно служить единственным мотивом к нравственно верному поступанию.

Но такое следующее долгу моральное поступание и делание отнюдь не есть и не проистекает из истинно доброго, истинно нравственного состояния души.

Моральная правота есть моральная легальность; моральная воля есть воля, отколовшаяся от хотения и повинующаяся долгу. Кому не доступно высшее, чем это, состояние – а оно бывает недоступно всем нам во многих случаях жизни, – тот пусть будет, по крайней мере, морален, т. е. пусть он заставит свои инстинктивные хотения и влечения подчиниться воле и



долгу. Но пусть он не воображает, что его моральное делание есть высшее по мотиву или душевному состоянию.

*Вместо* : «всегда должен и никогда не достиг» (*мораль* ) *получается* : «ты должен, если еще не достиг» (*высший путь* ).

Моральность есть, во всяком случае, подчиненное состояние, низшая ступень добродетели. И вот почему. И вот что стоит выше нее.

2) Моралист сам признает, что высшее предносящееся ему состояние неосуществимо. Мы должны сказать больше: высшее предносящееся ему состояние *не* есть уже моральное состояние. В лучшие минуты моралист сам говорит о *радостном исполнении долга* , но тут же оговаривается: в силу одного того мотива, что *он есть долг* .

Однако *радостное* исполнение долга предполагает, что снят и примирен зияющий разрыв между хотением и волей. Моральная душа есть душа, непрестанно страдающая от этого разрыва; в пору ли ей радоваться? И *чему* радоваться ей: не тому ли, что добро роковым образом недостижимо и неосуществимо? И можно ли радоваться тому, что долг есть долг? А между тем весь пафос Канта (например) вызывается именно чистым должествованием как таковым.

Моральная воля есть воля, безнадежно загипнотизированная I) своею верностью долгу, II) противостоящими ей непокорными и враждебными влечениями. Моральная душа есть душа разодранная, от этого несчастная и в себе самой несущая неистребимое влечение ко злу и соблазн.

[Разодранность морального состояния]155

Мораль учит о добре, которое, если бы оно наступило, то оказалось бы чем-то совсем иным, неожиданным, уже неморальным.

Мораль ставит перед человеком задачу, требует ее строжайшего выполнения и разъясняет ему, что это выполнение невозможно.

Мораль отвлекает от содержания, уходит в чистую форму долга; воспрещает мотивирующую жизнь чувства; как будто практический поступок, если он действительно нравственен, не есть деяние, вытекающее из всей души, из ее целостной доброты.

Условие морали в том, чтобы оставался злой, морально несправедный остаток; непокорная и дурная стихия инстинкта; устойчивая наличность зла в человеке есть условие существования морали.

Пока есть зло – есть мораль; не выходит ли так, иронически спрашивает Гегель, что мораль должна, будучи последовательна, стремиться, ради самоподдержания, к поддержанию зла в человеке? Иначе ведь она сама будет упразднена...

Моральное состояние души есть состояние недостижения; недостижилось добра. Не оказывается ли, что там, где исключительно царствует мораль и где она считается формой самого добра – что там нет ни добра, ни нравственности? И, несмотря на все это, моральная душа стремится и борется, преодолевает – и без надежды на победу и просвет. Она подобна изображению св. Георгия, убивающего дракона: так и застыл навеки побеждающий герой, без конца убивающий бесконечно живущего и все по-прежнему извивающегося дракона.

Поэтому моральная душа может быть и героична, но *совершенное* в нравственном отношении состояние ей недоступно и непонятно.

*Совершенное* состояние воли есть нечто для моральной души потустороннее, и если только моралист примет всерьез свой тезис – о радостном исполнении долга, – то он увидит, что высшая задача морали в том, чтобы создать уже более *не моральное* состояние души, а *нравственное*.

Вот почему Гегель и говорил в свое время, что высшая задача морали – это

самоуничтожение. К этому мы сейчас и вернемся.

Радость есть чувство. Можно ли чувствовать по предписанию? Можно ли любить из долга? Можно ли радоваться по приказу или из уважения? Здесь: спросить ответить. Ясно, что нет. Радость в воле, радостное воление – это уже союз, сочетание двух врагов: разумного воления и чувственного хотения. Это уже соединение их. И, следовательно, это уже конец морали с ее разрывами.

Кант знал, что *чувствование долгу* не повинуется и повиноваться *не может*. И потому он отверг как неморальный всякий поступок, мотивированный чувством – будь то альтруистическим или эгоистическим etc.

Душа, радующаяся исполнению долга, есть душа, в которой чувствующее хотение примкнуло к разумной воле; в ней оно уже не подавлено и не враждебно. В этой душе поступок мотивируется *и долгом, и чувством*; т. е. происходит нечто, осужденное Кантом. Моральный путь уже не терновый, не путь самораспятия, не путь давящей победы, словом, уже не моральный путь. *А нравственный*.

И на этом пути уже невозможна та картина морального лицемерия, которая слагается при формальном подавлении инстинктивных влечений внешней видимостью морально-легального поступка.

Есть закон в мире: подавление мстит за свое подавление на окольных путях. Душа, довольствующаяся как высшим моральной легитимностью, слишком часто не замечает, что в надлежащую, морально верную видимость незаметно прокрадывается и уживается безнравственное содержание.

Вспомните фарисея. Морально-легальный компромисс между волею и непримиренным, ожесточившимся хотением есть источник того сугубо опасного, ибо скрытого и незаметного лицемерия, внезапное открытие которого может потрясти душу.

3) В отличие от морали и в противовес ей мы пришли, таким образом, к признанию некоторого высшего состояния души и воли, направленной на добро. Это состояние характеризуется, прежде всего, тем, что в нем нет распада и расхождения между волею и хотением.

В этом подходе добро переживается не как отвлеченное, противостоящее реальной жизни, должествование, и не как цель одной лишь воли, но как фактическая цель *и воли, и хотения*. Разумное воление и инстинктивное хотение сливаются здесь в одном и органическом душевном устремлении к добру. Инстинкт хочет того самого, что одобряет и признает воля и что исповедует разум. И притом потому это так, что *инстинкт в корне своем добр, а воля в самой сущности своей полна живого и страстного, чувствующего хотения*. Унаследована ли эта инстинктивная доброта или приобретена «моментальным»<sup>156</sup> перерождением или героической духовной работой (выполненной, например, Л. Н. Толстым) – это уже не так существенно.

Важно то, что воля требует того самого, чему радуется инстинктивное хотение, и наоборот. Не воля одна загорается духовным пафосом от прикосновения к добру; но всю душу овладевает целостное живое, радостное и легкое влечение. Здесь существенны: *de profundis*<sup>157</sup> доброе хотение и стихийно, органически чувствующая воля.

Уже нет при виде добра – борьбы, разодранности и усилий; душа полна радостной склонности к добру. Стремления ее уживаются в единое, гармоническое целое; в то эстетическое единство, в которое были влюблены Шиллер, романтики и Шлейермахер. Здесь уже конец дисгармонии, выслеживанию, сыску и контролю; разум и воля, зная о радикальной доброте инстинктивного влечения, спокойно отдаются аффекту. И аффект, если корень хотения действительно добр, ведет душу по верному пути, ибо нравственная доброта стала живой органической силой – инстинктивным, природным влечением души.

Добро – уже не заданный урок и не каторжная работа. И не может уже здесь случиться так, чтобы праведный в виде высшей награды за добродетель свою взмолился бы о ее прекращении.

4)158 Заметим с самого начала, что такое состояние гармонического соединения воли и хотения в их стремлении к добру может совсем не овладеть душою целиком, раз навсегда, во всех ее проявлениях. Оно может вспыхнуть на один момент, зажечься и угаснуть. Но в этот момент, как бы краток он ни был, душа вышла из морального, *только* морального состояния и приобщилась *нравственности* ; вот это-то хотя бы мимолетно просуществовавшее состояние мы теперь и имеем в виду.

В этом состоянии мотивом решения и поступка уже *не* служит долг. Я поступаю так не потому, что я так *должен* , что воля признает свою *обязанность* , что я *уважаю предписание* , склоняюсь *перед долгом* . Я поступаю так потому, что этого желает вся желающая сила души моей – и воля, и хотение. Разум, сознание могут при этом *знать* , с силой доказательности, что я творю именно добро; но могут и *не знать* этого. В сознании может быть налицо мысль: я делаю именно то, что *должно* делать; но ее может и не быть.

Совершить нравственный поступок можно так, что идея *должного* и не шевельнется в сознании. Будет только твердая (до непоколебимости, может быть) уверенность, что это *хорошо* и что иначе *я не могу и не хочу* .

Во всяком случае, в нравственном переживании понуждение долгом, исходящее от воли и адресованное к хотению, отпадает как излишнее. Оно не нужно, ибо хотение хочет добра. Гиря долга не тяготит чашу решающих весов. Именно постольку, поскольку душа нравственна, она в числе своих мотивов не держит понуждающего долга. Если мысль такой души касается добра, то она переживает его *не* в форме *нормы* и должествования, а в форме *ценности* и *цели* .

То, что воля признает как ценное, то хотение любит как свою цель; то, что воля полагает как свою высшую цель, в том хотение видит свою ближайшую и лучшую ценность. В этом состоянии душа действует и живет нравственно потому, что она переживает добро как самое лучшее; жить и действовать *так* настолько хорошо, неописуемо прекрасно, что *иначе я не волю* 159, *не хочу и не могу* .

Добродетель уже не переживается теперь как судорога души, насилуемой во имя добра. Тут нет уже ни милостыни, ни жертвы. Нравственность: спасти в себе ребенка – способность к прекрасному целостному и непосредственному любовному радованию; срв. Гераклита «вечность есть играющее дитя», Иисуса – «таковых есть Царство Небесное» и «если не будете как дети»<sup>160</sup>. Нравственный человек не знает, что есть *жертва* , т. е. в творчестве добра он не знает и не видит *лишения* как такового. В этом состоянии доброе дело выпадает из души, как зрелый плод падает с дерева: легко и щедро отрываясь во всей своей полновесности и полноценности. Человек, совершая нравственное дело, совершает его ото всей своей доброты, любви, силы и воли. Оно для него необходимо и естественно, как необходимое проявление и отправление его душевной природы. Творя добро, он осуществляет свою душевную природу; эта природа теперь уже не оторвана и не заклеимлена. В таком акте она, наоборот, примирена, воссоединена и просветлена, как того хотели Шиллер и Шлейермахер. И именно естественность такого акта снимает возможность той жалкой моральной кичливости и превозносящейся гордыни, которая так характерна для людей только моральных: этих нравственных *parvenu*<sup>161</sup>.

5) Отсюда уже ясно, что и самая сфера нравственности помещается глубже, чем сфера морали. Она в корне души, а не на поверхности ее поступков. Здесь уже дело не в правильно находимой форме поступков, не в моральной легальности, культивировавшейся фарисеями; не в обряде или ритуальности моральной.

В процессе усвоения нравственности совершается некоторое радикальное, у каждого из нас по-своему протекающее перерождение инстинктивных хотений и влечений. То самое перерождение, которое, как вы помните, одною возможностью своею свидетельствует о сходной природе добра и зла.

Нельзя указать здесь тех путей, которыми происходит перерождение, именно потому, что они индивидуальны и в высшей степени сложны.

Интимность и личная углубленность этого перерождения ставит его в один ряд с религиозным переживанием. Именно религиозную значительность его имел в виду Иисус, обозначая его как открытие «внутри вас – Царства Божия». Жития святых полны примерами этого процесса. На наших глазах его совершил Л. Н. Толстой. Мало того, почти каждый из нас совершает его втайне, интимно, про себя; и уходит из жизни, доведя его до известной ступени. И, может быть, многие из нас даже не знают этого о себе.

И если в морали и для моралиста уместна и характерна обличающая и призывающая, может быть, грозная проповедь; но именно в нравственности она бесплодна и мертва.

Так и понимал свое дело Иисус. То, что он творил, – было как бы только разъяснение в словах и образах лично им достигнутой и осуществлявшейся ступени: органически примирительного и доброго хотения. Это есть не поучение, а показательство; не доказывание, а делание; не теоретизирование, а обнаружение конкретной личной осуществленности; не обличение, а заражение добром.

Если моралист говорит человеку: «ты должен, помни, ты должен и подчиняйся, хотя бы ты хотел и противоположного», – то учитель нравственности (Иисус, Шефтсбери, Руссо) говорит ему: «посмотри, ты ведь добр по природе, ты *уже* хочешь добра и не можешь не хотеть его – настолько оно прекрасно»<sup>162</sup>.

И этому естественно соответствуют два типа нравственных педагогов и педагогики: *одни* приучают душу к неуклонному повиновению крепкой и героически волящей воли; к волевой дисциплине, к преодолению инстинкта; если нужно к *подавлению* его; и к верности долгу как вершине. *Другие* искусно открывают в самом инстинктивном хотении те элементы, которые добры от природы и научают душу культивировать именно их; *хотение добра*, одухотворяющее душу, бережно выращивается в естественную органическую склонность души; и доброе *de profundis* хотение, выросши и окрепнув, сливается с разумною волей в эстетическое целое. Нужно ли говорить о том, что выше и вернее?

б) Указанные нами, таким образом, ступени в отношении к добру не следует, конечно, понимать так, что они будто бы друг друга *исключают*. Напротив: в огромном большинстве людей, если не во всех нас, они совмещаются живым конкретным образом. Все мы сознательно или бессознательно повинны в aberrации воли: т. е. нередко принимаем приятное, удовольствие, счастье или пользу за добро. Все мы имеем в себе недопросветленное хотение, усилиями воли подчиняемое долгу и должному. Следовательно, все мы – по необходимости сознательные или полусознательные морально живущие субъекты: раздвоенные, нецельные, ведущие внутреннюю борьбу, довольствующиеся моральной легальностью поступка, гордящиеся ею, приносящие «жертвы» и растерянно противостоящие все вновь нарастающим головам лернейской гидры<sup>163</sup> нашего инстинктивного хотения.

И, наконец, все мы знаем эти счастливые моменты истинного нравственного свершения, когда, не вспоминая о долге, цельным согласным порывом мы делаем добро, потому что *его* хотим и иначе не можем.

У одного мораль почти совсем уступила место нравственности; другой почти не знает нравственности, и каждый верный поступок есть у него результат героических или, может быть, судорожных волевых усилий. И есть здесь одна опасность и искушение: соблазниться

последней ступенью и признать ее не только лучшей, но уже окончательной и единственной для себя; объявить в себе перерождение инстинкта состоявшимся и завершенным. И развязать раз навсегда свое внутреннее существо от всякой морали, от всяких соображений о долге и от всякого *самоосуждения*.

7) Это и значило бы признать себя *достигшим* того *совершенного состояния*, которое мы отыскиваем под наименованием *добра*. Такое состояние может быть обозначено как *совершенная воля*.

Стоит ли говорить о рискованности такого признания и объявления себя обладателем совершенной воли. Ложно и неверно это признание не потому, чтобы человеку это состояние было бы вполне недоступно; нет – невозможность безусловной праведности не доказана и недоказуема (a non esse, ad non posse consequential non valet; а она может быть и была уже осуществлена – например, Христом или Франциском? etc.). Ложно и неверно это провозглашение себя по тому одному уже, что оно есть провозглашение и как таковое причастно и рефлексивной самооглядке (т. е. неорганичности и нецельности), и самодовольству, гордыне, нескромности (т. е. именно тому, что характеризует морального, а не нравственного деятеля) etc. И замечательно, что каждый раз, как такое самопровозглашение делалось (Амальрих, Штирнер), так обнаруживалась жалкая и неэстетичная картина: мнимо оправдавшаяся душа начинала творить или говорить обычные житейски инстинктивные банальные вещи и новооткрытый аморалист-праведник оказывался типичным имморальным обывателем.

По идее, такой провозгласитель собственной праведности (как философы, они провозглашают праведность всякого конкретного единичного человека как такового) – имеют в виду подъем над всякой моралью, над должным и недолжным вообще, ибо в душе их якобы осуществилось подлинное совершенство, – это принципиальный аморализм. Предложения же их и дела осуществляют то самое, что мораль отвергает как дурное или непросветленное. «По плодам их узнаете их». Замечательно, что это проваливающееся, по существу, посягательство стоит, однако, по форме своей в явном и зрелом предчувствии высшего нравственного достижения: совершенной воли.

*Идея совершенной воли* имеет в истории философии длинную и сложную, но чрезвычайно интересную историю. Она вырабатывалась сначала в религиозных терминах (Средние века), потом в метафизических терминах (Новое время); и только новейшая мысль осознала ее этическое существо.

Совершенная воля есть такая воля, у которой добро и добродетель являются ее природой, проявление которой и есть ее единственная возможность и (следовательно) необходимость. Здесь уже окончательно не может быть речи о долге как мотиве деятельности. Творить добро есть неизбежный закон ее природы. Если простая нравственная воля в моменты творчества добра сочетает хотение с волей и творит из природы своей; то и в моменты творчества зла она творит из своей природы, хотя бы и не просветленной еще. Вот этот-то недопросветленный остаток природы и исчезает в душе, достигшей совершенства; исчезает окончательно и навсегда. Здесь уже невозможен раз навсегда разлад между волей и хотением.

Совершенная воля свободна всецело от дурных мотивов и отпадений; именно в этом смысле она осуществляет *свободу воли*. Но при этом вся жизнь ее подчиняется, конечно, как и у всякой воли, закону внутренней необходимости: для нее есть только одна возможность – осуществлять свою абсолютно благую природу. И осуществляя ее, она только и может творить добро. Как на розе не вырастет василек, но только роза; так и в творчестве совершенной воли проявится одна только доброта.

*Моральная воля* – усилием заставляет себя творить добро; отпадет усилие – и она

сотворит зло. *Нравственная* воля без усилия, органически творит добро; но в душевном организме ее есть и другие стороны, могущие сотворить зло. *Совершенная воля* этих последних сторон не знает. Иначе как добро она творить не может; и добро это, как и в нравственности, выпадает из души ее щедрым, легким и радостным плодом.

Но если в состоянии нравственности каждый нравственный поступок подобен зрелому плоду, то в состоянии совершенства каждый выпавший из души плод есть нравственный поступок.

Понятно теперь, что совершенная воля не имеет ни долга над собой, ни грозящего провала под собой. Совершенной воле закрыт путь как вверх, так и вниз. Путь вверх, к лучшему не существует для нее, ибо что же совершеннее совершенного? Но не существует для нее и путей вниз, ибо если бы совершенная воля могла сотворить что-нибудь, что было бы хуже или ниже ее природы, что было бы несовершенно, то она сама имела бы в себе, хотя бы в потенции, нечто несовершенное.

Вы видите, что это то самое, что имеется в виду в Евангелии: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный».

Это же имеет в виду Амальрих Бенский, когда говорит: с того момента, как душа твоя восприняла Бога, она непогрешима на всех путях своих. Это предносилось и Шлейермахеру, когда он говорил о том, что в нравственном достижении человек становится богоподобен. И теперь для нас откроется истинная глубина в парадоксальном с виду утверждении Гегеля: «*Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat*»<sup>164</sup>.

Совершенная воля и есть то верховное отношение воли к добру, которого мы до сих пор искали.

*Прочтено: 1913. 26 марта.*

### [Лекция 10], часы 19, 20

**Свое и чужое душевное. Эгоизм и альтруизм. Критический анализ обычного альтруизма. Духовное и душевное. Противопоставление эгоизма и альтруизма не решает проблему добра. Объективная ценность альтруизма как такового**

#### Предмет нравственного действия

1) Мы установили прошлый раз, что нравственная деятельность направлена на осуществление реальных душевных состояний, кои и являются ее предметом, и что она обретает их союзным устремлением воли и хотения, выражаясь во внешних деяниях и отношениях. Эти осуществляемые реальные душевные состояния имеют двоякий характер: это суть или «мои личные» душевные состояния, или же «чужие» душевные состояния. Предметом нравственной деятельности являются для каждого из нас как те, так и другие. С раннего детства привыкаем мы, да с этим и умираем, различать *свое* непосредственное, душевное, переживаемое нами как «в нас» наличное и присутствующее – от чужого душевного, воспринимаемого нами через посредство доступных нашим внешним чувствам физиологических проявлений пространственных тел. Обыкновенно мы не замечаем, как много нашей душевной энергии уходит на установление и поддержание отношений с этими чужими душевными единицами. И только в периоды сильного утомления, добившись полного уединения, мы видим все значение, которое имеют для нас эти касания с чужим душевным или,

скажем, с психическим инобытием.

Отвод гносеологических и метафизических затруднений, связанных с бытием многих «я» и непосредственной преимущественной реальностью одного из них, «моего», единственного. В феноменологической этике мы можем отправляться от того данного факта, что наряду с непосредственной, интимно мне близкой, *меня самого* составляющей душевной сферой есть еще огромное множество иных от меня душевных сфер, со мною не совпадающих, «чужих», но стоящих со мною в почти непрерывном взаимодействии<sup>165</sup>.

Основной, отличительной чертой их всех как таковых является именно эта их вторичность для меня, не тождественность их со мною, не сотканность со мною в то неразрывное целостное единство, в которое, я чувствую всегда, хотя иногда больше, иногда меньше, связаны все *мои* душевные состояния. Это выражается главным образом в трех особенностях:

I. Хотение чужих душ не есть мое хотение и может резко и всецело расходиться с моим.

II. Моя воля не имеет над чужим хотением той власти, какую она имеет над своим хотением.

III. Моя душа не несет ответственности и вины за чужие хотения и воления *непосредственно*, тогда как за свои – отвечает и несет вину как за таковые.

Эти три особенности, над анализом которых мы сейчас не можем останавливаться дольше, испытываются нами ежеминутно настолько резко, что мы все непрестанно живем этим противопоставлением «себя» – «другим людям» и подчас склонны считать себя настолько обособленными, особенными, самодовлеющими, ни в ком не нуждающимися, что наивно ставим вместе с царем Додоном вопрос: «А зачем нам другие?»

История человечества показывает, что чувство этой своей особенности укрепляется в людях настолько, что возникает особого рода необычайно крепко держащееся самочувствие *своего телеологического примата*, т. е. преимущественной важности себя как верховной и, может быть, единственной цели для всякой деятельности; и, может быть, не только *своей* деятельности, но и чужой. Теоретическим апологетом такого самочувствия, глубоким и последовательным, является Штирнер.

В виде реакции на такое самочувствие и соответствующую ему практику и древняя, и христианская мысль выдвигала идею о необходимости перемещения этого телеологического примата с «себя» на «других» – будь то на семью, группу, сословие, нацию или человечество в целом. В зависимости от того, к какой именно и сколь обширной периферии «других» приковывался телеологический примат, этика слагалась в разные формы, начиная от эгоистического альтруизма семейной ячейки и кончая альтруистическим эгоизмом космополита. На будущий год в истории этических учений мы отметим кое-что в этой области.

Нам важно сейчас лишь то, что теоретическому эгоцентризму Штирнера философски противостоит христианская мораль и нравственность, исповедующая полное самоотречение ради «ближнего» и передвигающая на последнего весь телеологический примат нравственности. По учению Иисуса – психическое инобытие есть единственная цель нравственного делания. Как бы мы ни называли соответствующее этому учению чувство: «любовь», «жалость», «сострадание» etc. – сущность его состоит в следующем:

Человеческая душа, зная о своей особенности и нетождественности с другими человеческими душами, волею и хотением живет душевной жизнью психического инобытия так, как если бы она была тождественна с этим психическим инобытием<sup>166</sup>.

Орудием для этого перенесения являются восприятие и сила воображения<sup>167</sup>. Сущность этого перенесения состоит в любовном слиянии своей чувствующей и хотящей души с чужой чувствующей и хотящей душой или душами. Условием для этого состояния является забвение о своих чувствованиях и хотениях как таковых и самозабвенная жизнь в жизни чужой души как в

поглощающем душу предмете.

В таком состоянии весь уровень любящей души вбирает в себя и заполняется уровнем любимой души или душ, т. е. всею совокупностью их интересов, желаний, переживаний и т. д. Возникает своеобразная картина: душа испытывает «себя» как «не себя» – испытывает своеобразное тождество себя с другим, коего она знает как тождественного себе.

О значении восприятия и силы воображения в этом процессе и различных степенях такого слияния с чужими душами, образующих формы любовности, деликатности, любезности, вежливости и приличия, вы найдете ряд соображений в моей статье «О Любезности». Р[усская] М[ысль]. 1912. № 5.

Существенно во всем этом то, что на протяжении всей истории мысли постоянно возвращаются попытки усмотреть самую сущность нравственности в этом самостоятельном любовном слиянии с психическим инобытием. Подчас слагается определенное впечатление, что добро как таковое – это альтруизм; зло как таковое – есть эгоизм. Что всякий эгоизм дурен и зол и что высшее доступное человеку достижение есть самоотверженная любовь к ближнему. Всякий эгоизм проклят; всякий альтруизм свят. Не это ли Иисус хотел выразить, говоря: «любящий душу свою – погубляет ее, а ненавидящий душу свою – спасает ее»?..

Во всех таких случаях чрезвычайно важно быть понятым и избежать недоразумений. Поэтому прошу вас о нарочитом внимании.

Анализ нравственного переживания должен, по моему убеждению, привести к неприятию этой точки зрения. Не в том смысле, что всякий эгоизм был бы хорош, а всякий альтруизм был бы плох. Совсем нет. Но в том смысле, что не всякий эгоизм плох и не всякий альтруизм выше всякого эгоизма. Что, следовательно, противопоставление эгоизма и альтруизма само по себе *не* решает проблему добра и зла. Решение этой последней проблемы лежит в более глубоком слое переживаний и мысли. И к нему-то мы и должны потом обратиться.

2) Если мы допустим на время, что действительно одна наличность самоотверженного отождествления с чужою душой решает вопрос и представляет уже осуществленное добро как таковое, то естественно спросить, почему это именно так. Пусть себялюбивая погруженность в мелочи личных удовлетворений и личной жизни далека от всякой нравственности и от добра. Но почему та же самая погруженность в такие же мелочи личных удовлетворений становится идеалом нравственной жизни, как только эти мелочи и эти удовлетворения принадлежат другому или другим? Почему *мое* мелкое – мелко, а *чужое* мелкое – величаво? Почему *мое* пошлое – пошло, а *чужое* пошлое – значительно? Кто в самом деле вздумает серьезно отстаивать воззрение, что переход от *своего* слепого пресмыкания к *чужому* пресмыканию превращает это пресмыкание в зрячий полет? Или иначе: что человек достигает нравственных вершин, самоотверженно обслуживая повседневно-мелочные потребности других людей?

То, чем живет душа человека, мы можем назвать ее «жизненным содержанием». Согласно этому можно сказать: «скажи мне, какими содержаниями ты живешь, и я скажу тебе, что ты за человек». И *содержание* жизни несколько не меняется и не выигрывает *ceteris paribus* оттого, что душа вместо *своего* сосредоточивается на чужом. Простая перемена носителя, хозяина, собственника несколько не совершенствует самого *содержания* жизни. Здесь может быть только одно возражение: в нравственности не важно *содержание*, которым живет душа, а важно то настроение, с которым это содержание воспринимается и вынашивается, – глубокое и чистое настроение откроет значительность и святость и в незначительном содержании.

И поскольку в этом возражении есть верное, постольку оно только поддерживает добытый нами тезис: значительность и святость жизненного содержания признается все же необходимой, но только могущей быть *и субъективно* найденной. Но есть в этом возражении и неверное: неверно то, что глубокому и чистому настроению безразлично, питаться ли мелочами



повседневной жизни или великими обстоятельствами природы, искусства, знания, религии и истории. Правда, для великого настроения нет абсолютно мелких, абсолютно ничтожных обстоятельств. Но и среди самих обстоятельств мира есть объективно глубокие и значительные и объективно ограниченные, условно-ценные, конечные, второстепенные, лишённые абсолютной и самостоятельной ценности.

3) Мы видим, таким образом, что для нравственности важно не только, *как* человек живет, но и *чем* живет его душа. И можно с уверенностью сказать, что подъем качества *содержания* содействует подъему качества *способа* жизни и наоборот. Теперь будет понятно, если мы скажем, что как эгоистический уклад душевной жизни, так и альтруистический ее может быть более и менее ценен в зависимости от того, *каким содержанием* наполнена жизнь души.

Это содержание само по себе может быть значительным и незначительным, глубоким и мелким, ценным и неценным. И каждый из нас живет (чаще и реже, интенсивнее и экстенсивнее, короче и длительнее) попеременно – то значительными, глубокими и ценными содержаниями, то незначительными, мелкими и неценными.

Для того чтобы оттенить и противопоставить одни другим, мы можем обозначить те душевные состояния, которые наполнены ценными и глубокими содержаниями, – как *духовные* состояния, а те душевные состояния, которые наполнены неценными, неглубокими содержаниями, как *душевные* в тесном смысле слова *состояния* 168.

Духовные состояния отличаются от душевных целым рядом свойств и черт, поддающихся определению лишь с огромным трудом и крайне часто подвергающихся субъективным иллюзиям, подменам и фальсификациям. Установление их требует особого и сложного исследования, и потому я ограничусь тем, что укажу здесь один основной и существенный признак отличия. Именно – феноменологический – по способу переживания.

Наличность духовного состояния характеризуется всегда тем, что испытывающий его человек чувствует себя освобожденным от личных, субъективно-эмпирических содержаний и пределов и наполненным чем-то объективным, от его произвола не зависящим, требующим от него самоотверженного отказа и ухода от своих личных пределов ограниченных обстоятельств, чувств, переживаний и т. д. Человек чувствует себя тем полнее и вернее захваченным этой духовной жизнью, чем самоотверженнее, свободнее, радостнее и легче он пренебрежет своими субъективно-личными обстоятельствами. Так именно человек чувствует себя в логическом мышлении, в художественно-творческом и восприимлющем созерцании, в философской спекуляции, в религиозном постижении, в нравственной очевидности и в других немногих сферах.

Искони и через всю историю мысли идет у человека тенденция закрепить этот ряд духовных переживаний тем, что придать ему значение особого своеобразного наполняющего наши души и покидающего их, уводящего их от личных границ и пределов и очищающего их духовного начала, имеющего и самостоятельное от наших душ бытие. До такой степени человек испытывает значительность и объективность открывающихся ему предметных обстоятельств – как не им создаваемую, не от его произвола зависящую, высшую и лучшую, чем он и его маленькое личное.

Несомненно, что значительность многих обстоятельств испытывается разными людьми неодинаково. Одни не видят значительного там, где его видят другие; у одних душ есть «урган» для восприятия музыки и нет ургана для восприятия мысли; у других наоборот; у третьих есть оба ургана, но нет ургана для религиозного созерцания.

Но то, что общее всем значительным содержаниям по значительному переживаемым – это удовлетворение основной одухотворяющей душу жажды – уйти от своего маленького, ограниченного, самодовольного круга личных переживаний; уйти в высшее, лучшее,

ценнейшее, предметное, объективное. Формулировать это высшее есть дело уже не нравственности, а исповедуемой религии или метафизической философии.

Отсюда уже ясно, что обычный обывательский альтруизм просто как таковой имеет нечто общее с духовным состоянием и в то же время нечто отличное от него. В альтруизме, удовлетворяющемся чужими повседневными мелочами или хотя бы и субъективно-существенными, но бытовыми интересами, – несомненно совершается некоторый уход от личной мелочной ограниченности. И этот уход сам по себе как таковой уже тем самым важен, дорог и ценен. Но не потому, что он есть уход *туда, куда* нужно; а потому, что он есть уход *оттуда, откуда* надо уйти. Альтруизм отказывается от того, от чего надо отказаться, но к чему и ради чего предпринимается этот отказ – альтруизм не знает.

Такой альтруизм принимает иногда одновременно и трогательный, и трагический характер. Уход от *своей* эмпирии совершается иногда с такой беззаветностью и с таким последовательным и самоотверженным героизмом, что в нем как таковом раскрывается возможность *высочайших* нравственных достижений. Но то, чем заменяется *личная эмпирия* – **чужая** эмпирия, есть предмет сам по себе настолько равноценный со *своей собственной* эмпирией, что пафос ухода получает трагический оттенок от блуждания, ненахождения и неприбытия в высшее место. Таким образом, альтруизм, всякий альтруизм как таковой, имеет в себе верное – самоотверженный уход от своей личной эмпирии. Но не всякий альтруизм как таковой верен в том, ради чего и куда он уходит.

Про эгоизм как таковой этого сказать нельзя. Эгоизм в противопоставлении альтруизму есть настроение души, сосредоточивающейся преимущественно и исключительно на том, что испытывается как *свое* личное: мною желаемое, мне подвластное, на моей ответственности лежащее. Все это в ущерб заботе и сосредоточению на чужом, испытываемом, как не «мне», а «другим людям» принадлежащее. Но и в пределах *моего*, мне принадлежащего, непосредственно со мною связанного – есть духовно незначительное и духовно значительное, личное и сверхличное, мелкое и глубокое. Поэтому нельзя сказать, что эгоизм, всякий эгоизм как таковой, ценен и верен по самому умонастроению своему. Нельзя сказать, что всякий эгоист как таковой уходит к неличному и живет в нем; наоборот, огромное большинство эгоистов живет именно в самом личном, самом ограниченном, субъективно и лишь субъективно важном и дорогом.

И вот здесь-то и открывается постоянное и устойчивое и безусловное преимущество альтруизма как такового вообще перед эгоизмом как таковым вообще.

Альтруизм гарантирует уход от личного к неличному. Эгоизм этого не гарантирует. И самый ограниченный, самый эмпирический альтруизм есть уже тем самым школа, чистилище и возможность высших, уже чисто духовных достижений. Тогда как самый ограниченный и эмпирический эгоизм есть не более как самодовольное, самоуслаждающееся коснение в пределах самых узких, самых ограниченных и незначительных – в пределах лично субъективных потребностей и удовлетворений биологической особи.

*Прочтено: Начало 1913 г. 26 марта.*

### [Лекция 11], часы 21, 22

**Душесодотворение как высшее. Его возможные пути. Добро как любовь. Итоги**

**Одухотворение души. Итоги**

1) После того рассмотрения, которое мы предприняли прошлый раз, вам будет понятно, если я скажу, что ни альтруизм сам по себе, ни эгоизм сам по себе не составляют и не гарантируют ни наличности добра, ни наличности зла. Хотя альтруизм как таковой имеет всегда значение верного в нравственном отношении пути. Можно сосредоточивать свою душевную энергию и свое душевное делание и на «своём-непосредственном», и на «чужом-опосредствованном»; попросту говоря, любить и культивировать «свое» и любить и культивировать «чужое». Не этим решается дело, а тем, *во имя чего*, для *создания чего* предпринимается это сосредоточение и культивирование. И после всего сказанного ясно уже, во имя чего должна совершаться эта работа: во имя *одухотворения души* – будь то своя душа или чужая. Т. е. во имя того, чтобы как можно интенсивнее и цельнее жили значительными и глубокими духовными содержаниями.

Вы спросите меня опять: что есть *дух* и каково его отличие от души? Ответить на этот вопрос сполна можно только в целостной философско-метафизической концепции. С тех пор как началась философия, люди с неизбежностью и постоянством останавливаются перед необходимостью построить понятие духа и принять соответствующее ему начало. Для древности это с изумительной силой и глубиной обнаружено кн. С. Трубецким. Применительно к Средним векам и Новому времени это не нуждается в обнаружении. Влага Фалеса; Беспредельное Анаксимандра; огненный Логос Гераклита; Единое Парменида; Дух Анаксагора; Идея Платона; Энтелехия-форма Аристотеля; Бог гностиков и схоластиков; начало духа в новой философии – все это выражения одного и того же содержания: *высшего ценнейшего, через что все ценно ценно – и все великое велико*.

Одного того, что все, кто создал в философии нечто новое и значительное, стояли перед этой необходимостью, было бы довольно для того, чтобы снять с меня подозрение в праздном метафизическом вымысле. Но убедиться в том, что *дух действительно обстоит*, можно только самому, только своим личным опытом. Каждый может и должен сам изведать это различие между своим, временным, конечно-личным – и между объективным, сверхвременным, духовным обстоянием.

Я пытался показать вам это обстояние в логике и мысли; обратитесь к нравственной очевидности; обратитесь к восприятию искусства; к религиозному созерцанию; к непосредственному общению со стихией в природе – и вы увидите, что все полно *объективной глубины и значительности, не вашей личностью созданной, с вами не гибнущей и в своих законах от вас не зависящей*. Вот это-то нечто, присутствие или наличность которого делает объективно значительным то, в чем оно присутствует, и, следовательно, присутствие которого в душе *одухотворяет душу*, мы можем назвать *Духом*.

Путей, одухотворяющих душу, не один, а много. Но все они требуют самоотверженного отдания себя. Все они требуют отречения от субъективно-личной незначительности; ибо душа, вся занятая собою, своими удовлетворенницами и приятностями, полная уверенности в своей важности и значительности, не имеет, где вместить высшее и объективное; не может принять его в себя, ибо для этого нужно самоотрекающееся смирение. Смирение не перед людьми в том, что я плох; а *смирение в своей незначительности и ограниченности, перед значительностью и глубиной Духа*.

Пусть один идет к этой духовной значительности через научное и философское знание; другой через искусство и художественное творчество; третий через религиозное созерцание; четвертый через общение с природой; еще другой через уединенную работу над своей замутившейся душой; еще иной – через воспитание других к той духовной ступени, которой он сам достиг; еще иные – через организацию общественной эмпирии, т. е. хозяйства и права.

Да, и это последнее входит сюда же. Но *ради чего*? Ради *одухотворения своей души и*

*чужих душ*. Ради приближения себя и всех к жизни, горящей огнем напряженной значительности. Иные сочетают эти пути; каждый своеобразно. Но высшее, от чего можно и нужно отвлечься, – это приближение себя и других от души к духу.

2) С этой точки зрения высшее, ради чего жизнь есть дар и счастье, ради достижения чего стоит не жалеть всего прочего и радостно от него отказываться, – *это есть одинокое и совместное горение душ в духе*.

Именно эта цель и это достижение есть та более глубокая сфера, из которой *и эгоизм, и альтруизм* получают свое оправдание и становятся нравственно полноценными. Истинный альтруист есть тот, кто полагает *свою душу* за одухотворение чужих душ. Истинный эгоист есть тот, кто полагает свою душу за одухотворение своей души.

И здесь-то и обнаруживается, что истинный альтруизм и истинный эгоизм стоят в неразрывной связи. Не может служить одухотворению чужих душ тот, кто сам имеет пренебреженную и неодухотворенную душу: нельзя белить ткань черными от сажи руками. И не может одухотворять свободно свою душу тот, кто имеет вокруг себя души пренебреженные и неодухотворенные, ибо тысячами незримых нитей связана каждая душа с другими, и эти нити роковым образом влекут ее долу<sup>169</sup>.

В обоих случаях встает перед волей человека объективное «нельзя», – радостно приемлемое им, как субъективное «иначе не хочу и не волю».

Тем из вас, которые таким пониманием и критическим оправданием альтруизма *не* удовлетворяются, я бы предложил решить про себя вопрос: осуществлена ли вся доступная человеку нравственная высота в общине самоотверженно любящих друг друга отшельников, проводящих свое время исключительно в непосредственной заботе об удовлетворении насущных элементарных потребностей ближайших сочленов? Подразумевается: *вне* социально-осложненной и культурно-обогащенной работы над одухотворением своей и чужих душ? Мне кажется, спросить – значит здесь и ответить: нет, не осуществлена.

Тем же из вас, которым идея *одухотворения* покажется недостаточно определенной и содержательной, я бы мог предложить только одно: измёряйте личным опытом, кровью души своей переживите отсутствие одухотворенности – и вы поймете тогда, что такое Дух и что такое отсутствие его в жизни: т. е. *пошлость*. Понятие Духа как понятие жизни, любви, мысли, воли познается не логическими конструкциями, а прежде всего тяжким и радостным опытом личной души.

3) С этой точки зрения обнаруживается нечто, может быть, на первый взгляд не совсем ожидаемое. Именно что *сущность всякой нравственной деятельности состоит в обогащении, углублении и подъятии к объективному человеческой души*. И что этот процесс одухотворения имеет различные виды, по целям и ценностям своим ему *не* подчиненные, но практически в него входящие.

*Знание* как система истинных смыслов, как наука имеет свою вершину и свой самостоятельный критерий. И познавательная деятельность как процесс добывания истинного смысла направляется к этой вершине и руководится этим критерием – истины. Но наличность или отсутствие *воли* к познанию и желания, хотения, жажды знать есть, несомненно, нравственное достоинство или моральный недостаток. И соответственно этому в ряду истинных смыслов – истинный смысл единичной вещи (стакана) и истинный смысл добра и Бога – суть одинаково два истинных смысла. *Нравственно* же воля к знанию Бога и воля к знанию единичной вещи неравноценны, ибо значение того и другого неравнозначно в общем процессе одухотворения души. Недаром вокруг философии искони сложилась уверенность в ее облагораживающем значении. Недаром Аристотель и Спиноза видели критерий добродетели в познавательной любви к Богу.

Точно так же *искусство* как совокупность объективно прекрасных образных соединений-единств, как ряд художественных произведений имеет свою вершину и свой самостоятельный критерий. И эстетическая деятельность как процесс добывания объективно-прекрасного образа направляется к этой, в своей сфере самодовлеющей ценности и вершине и руководится этим критерием как самостоятельным. Но наличность или отсутствие *воли* к «духу-в-эстетически-прекрасном» и желания, хотения, жажды воспринять его есть, несомненно, путь к нравственному обеднению или обогащению души. И соответственно этому в ряду эстетически верных сочетаний красок, линий, звуков и слов, сочетаний, удовлетворяющих формальным законам красоты – и *одинаково* эстетически правильных и совершенных, – потрясающая душу картина Леонардо в Духе и значительности своей неравноценна пестро заштрихованному опыту модерниста. И эта большая духовная значительность имеет и нравственно большую ценность и значительность.

Говорить ли еще о большей и меньшей одухотворенности разных религий? Вся история христианских сект есть процесс непрерывного отпадения неудовлетворенных, искавших то большего, то меньшего одухотворения религии, чем то давало господствующее течение. Вспомните только судьбу оргиастических сект и реформаций.

Можно прямо сказать: душа по существу своему стоит на тем большей нравственной высоте, чем цельнее, полнее и самоотверженнее она живет объективно-духовным содержанием: в альтруистическом и эгоистическом душеодухотворении через познающее мышление, эстетическое содержание, религиозное верование. И здесь-то оправдываются и объединяются все те этические данные, которые были добыты нами в предшествующем анализе.

4) Прежде всего, теперь не должно быть уже никаких недоразумений, если мы скажем, что сущность нравственности есть «*любовь*». Любовь есть целостно-интимное и сосредоточенно-самоотверженное горение души *о* чем-то лучшим и *в* чем-то лучшим. Это «лучшее», к чему и в чем горит любовь, может быть в аберрации воли лучшим в ряду своей или чужой приятности и своей или чужой полезности. Мы знаем уже, что в нравственности любовь имеет в виду *иное* лучшее, объективно доброе, ценное и значительное. Поэтому нравственность может быть определена как любовь к духу и вытекающая из нее деятельность одухотворения.

Еще Платон определил любовь как дитя богатства и бедности, причастное и тому и другому. Любящая душа *богата* своим устремлением, своей цельностью и полнотой, и предчувствием достижения. Она *бедна* непрестанно и ненасытно при всяком состоявшемся достижении: от жажды большего, от предчувствия еще высших достижений и неимения их. Именно так чувствует себя душа, проходящая путь одухотворения. Каждое новое духовное обогащение есть для нее лишь предчувствие высшего, и к радости достижения примешана всегда скорбь о недостигнутом. Она не знает о том, имеются ли объективные пределы на этом пути и где эти пределы. Да и о пределах ли говорить и думать ей, когда она неизменно чувствует себя стоящей в начале и, может быть, даже не приступившей к нему.

И еще по-иному можно и должно понять это богатство и бедность любви: именно в смысле устремления. Чем беднее душа становится *душевым* (случайно-эмпирически-ограниченно-личным), тем богаче она становится *духовным*. И это соотношение души и духа является классическим в этике. О нем знал и Иисус («блаженны нищие духом»), ценивший дух выше души; и аморалист Штирнер, требовавший, наоборот, чтобы человек обеднел духом и вернул бы себе все отринутое, лично-душевное. И мистик Экхарт говорил о бедности душевной как о преддверии к духу; и наше русское «старчество» стоит на том же отречении и совлечении *своего, личного* как на первом шаге.

Такова любовь к духу как сущность нравственности. В этом состоянии желание того, что не есть «Я», становится основным и в *совершенной* воле – единственной сущностью «меня».

Единственный предмет желаний совершенной воли есть *дух* ; нравственно совершенная воля хочет единственно и только полного одухотворения своего и чужого душевного состава.

При этом уже ясно, что *нравственно совершенная воля не* есть еще тем самым и непременно воля *до дна одухотворенного существа* . Она есть лишь воля, в устремлении своем целостно до неразлучности сросшаяся с хотением – в направлении к духу и одухотворению. Совершенная воля не означает того, что всякое переживание души бездонно значительно и преисполнено объективной глубины и ценности. Она есть лишь залог неукоснительно верного устремления и пути.

Поэтому-то и в истории этики нравственное состояние характеризуется лишь как *богоподобие* , а не *богоравенство* . Пути совершенной воли не могут не быть благими и одухотворяющими душевное. Но это все же лишь пути и устремление.

Я предвижу, однако, еще одно существенное возможное недоразумение. Не следует думать, что в таком понимании *дух* противопоставляется телу физическому или полу и жизни пола. Нет, ни тому, ни другому. Но – душевно-незначительному, *пошлomu* . Ни в теле, ни в жизни пола *нет* роковой прикованности к пошлomu и незначительному. И тело, и пол способны к одухотворению, т. е. к умственному, нравственному, эстетическому и религиозному углублению, утончению и претворению. Но они, конечно, способны и к обратному.

Из того, что большинство людей ведут своим физическим и физио-психическим составом жизнь вовсе не одухотворенную или мало одухотворенную, совсем не следует, что иное невозможно. Надо понять, что энергия души, ее хотение, ее влечение, ее инстинктивное тяготение есть одна, способная на глубокие расколы и разрывы, но все же *единая сила* . И эта сила, эта как бы природная энергия души может иметь различные, может быть, основные и первоначальные тяготения: к великому и к малому; к духу и к ничтожному. Любовь – прилепленность души к желанному – *едина*. *Порок* есть ее уродливая, болезненная, искаженная, в ложном направлении движущаяся, недоразуменно заблудшаяся модификация. Добродетель есть ее же прекрасная, гармоничная, одухотворенная, в истинном направлении идущая модификация. *Любовь* есть та *удобопревратная основная сила души* , которая, как установлено современной психопатологией, способна в заблудившемся, голодном, подавленном состоянии неодухотворенного инстинкта переработаться во все порочные и пошлые формы душевной жизни; она же, любовь, в своем одухотворенном виде есть любовь Иисуса; дианоэтическая добродетель Аристотеля; благожелательность Шефтсбери; интеллектуальная любовь к Богу у Спинозы; бесконечное устремление к бесконечному у Фихте; радость у Шиллера; смерть индивида в общине и за общину у Гегеля; сострадание Шопенгауэра; любовь Толстого. Поэтому не телу и не полу противостоит Дух; а неодухотворенному телу и неодухотворенному полу.

5) Окинем теперь беглым взглядом все пройденное. *Добро есть истинное душевное состояние* ; ценное не для того или другого человека и дела, а *ценное само по себе; объективно ценное* , можно было бы сказать: для всех людей и для всех дел.

Эта объективная ценность ею познается и признается для осуществления своего – субъективной, личной душой, в переживании нравственной очевидности. Добро есть, следовательно, объективно ценное душевное состояние, осуществляющееся через лично субъективное признание в акте очевидности.

Логически коррелятивное, ценностно противоположное злу, оно в осуществлении своем стоит к последнему в отношении потенциальной тождественности; добро и зло – это одна и та же сила, но в различных, мало того, прямо противоположных формах. Добро и зло – это модусы единого начала, единой душевной силы, удобопревратной, но потенциально благой.

Добро не есть ни удовольствие, ни счастье, ни польза. Это не воля, верная долгу. Это

воля, сросшаяся с хотением в одно единое, цельное и уже неудобопревратное устремление; это совершенная воля, т. е. такая воля, для которой путь ее есть радостно любимый, радостно осуществляемый и единственно возможный путь. Это есть, следовательно, состояние действующее, т. е. лично направляющее акты своей душевной жизни; в меру этого ответственное за свои состояния и деяния и соответственно *не* могущее уже быть виновным.

Добро есть, следовательно, состояние активной любви, из которого не может быть исключен ни один объект; для которого ни один объект – ни сам любящий, ни другие люди, ни понятия, ни природа – сам по себе не недостоин и не плох.

Предмет этого состояния есть Дух – начало верховной и безусловной ценности, через наличность которого в предметах последние становятся причастны ценности и значительности как таковой.

Активность этого состояния направлена на приобретение всего душевного этой духовной значительности, ценности и глубине; как своего душевного, так и чужого душевного. Приобщение это совершается каждым на своеобразно сочетаемых им путях: знания, искусства, религии, общения с природой, общественного строительства. Здесь нет и не может быть единообразных путей, ибо бесконечно сложны и разнообразны ищущие нравственных свершений душевные человеческие монады.

Добро *статически* есть завершенная, совершенной волей осуществленная одухотворенность души, сгоревшей в духе. Такая душа живет и есть по форме личная, индивидуальная душа. По существу же она целиком живет объективными духовными свершениями. Это можно было бы религиозно выразить так: каждое движение такой души есть интимнейшее, из ее личной глубины органически вырастающее деяние; и каждое такое деяние ее есть подлинное движение Бога.

Это-то и имел в виду Шлейермахер, говоривший о жизни бесконечного в конечном как о высшем; и Гегель, видевший высшее, доступное человеку, в тождественном слиянии всеобщего и единичного.

Добро *динамически* есть процесс приближения людей к этому состоянию. Процесс крайне сложный, медленный и растянутый. И в то время как лучшие души горят и сгорают целиком в духовном свершении, рядом стоят такие, которые только начали это движение, и массы, которые, может быть, причастны ему только в слабых и мерцающих предчувствиях.

В каждой отдельной душе, может быть, стоят рядом состояния высшие и состояния низшие (Достоевский); состояния, нуждающиеся в правовой угрозе карою и принуждением, и состояния, насыщенные духом и совершенной волею.

И здесь, как в биологии, онтогенезис может совмещать в себе *все* последовательные ступени родового процесса, филогенезиса. И именно эта черта делает огромное, почти исчерпывающее большинство людей (и даже тех, которые мнят себя достигшими и стоящими за пределами) неизменно членами правового и государственного общения.

На этом мы можем закончить вторую часть нашего курса «Введения в философию права».

Этика приводит нас к распутью, от которого расходятся две дороги: одна вглубь, другая на поверхность. Одна ведет в область метафизического и религиозного учения о духе, о его сущности и о его законах. Это путь углубленного обоснования намеченного нами этического построения. Другая ведет в область социальной и правовой философии, в область отвлеченного и конкретного применения добытого нами, т. е. решения вопроса о социальном идеале, об обосновании права и о его этическом усовершенствовании. Пройти эти пути нам было бы *здесь* невозможно. Но в дальнейшем это необходимо.

Позвольте же мне пожелать вам вступить в дальнейшем на эти пути с душевной

бодростью и в непоколебимом духовном устремлении<sup>170</sup>.

## Материалы по теме лекций

### Общая теория права и методика законоведения

#### *Вступление*

Вопрос о возможности занятий в настоящее время и его положительное решение. «Необходимо немедленно вмешаться и участвовать – всеми силами – в меру сил – не время сидеть в аудиториях и лабораториях».

Разбор этого.

Что же происходит в аудиториях и для чего мы будем собираться сюда?

а) Учебное заведение дает знание. Что значит знать? *Ясно и отчетливо представлять себе что-либо определенное и помнить представляемое.*

Анализ этого. Научное знание тут еще не начиналось. Различие между средним и высшим учебным заведением: знание – сведение – регистрация – пассивность усвоения – воспроизведение по чужому указанию – повиновение учителю в *материале и деятельности* – авторитет и механичность; высшее заведение – совсем иное, этот переход – внутренняя революция, *ее необходимо понять* – в преддверии науки.

б) Научное знание есть *умение познавать истину самостоятельной мыслью.*

Анализ этого. Знание – создание – активное достижение – активность усвоения – следование собственному интересу в материале; усвоение не предмета, *а метода на предмет.*

*Вопросы* : откуда он это знает? как проверить его знание? как добиться *самого* знания? как добиться *самого умения познавать*?

Высшее преподавание как воспитание души к научному знанию.

*Цель* : чтобы и без меня ученик мог познавать истину научно; чтобы после меня и вместо меня многие владели бы умением научно мыслить.

Отличительные черты научного знания:

*автономность процесса,*

*доказательность результата,*

*предметность способа.*

*Анализ этого* :

1) автономность – самозаконие; незаинтересованность души ни в чем, кроме самой истины; борьба за обнаружение и обезвреживание своего личного, классового и национального интереса; «познай самого себя» – «очисти самого себя»; научное знание и его предпосылки – *воля к знанию как таковому; воля к истинности знания; отсюда воля к чистоте души* ; выработка *научной* совести предполагает непрестанную работу над нравственной совестью, т. е. над совестью как таковой; борьба ученого с самим собою: исключение грубого карьеризма, приспособление к интересам *своей* жизни, приспособление к власти имеющим.

*Мало того* : борьба с личными симпатиями – социальными, партийными, родовыми, наследственными, личными; *истинный ученый* – как герой личного катарсиса (долгое время в начале – и при каждом шаге по пути познания впоследствии).

*Цель* : прорваться сквозь «кажется» к тому, что «есть на самом деле». Релятивизм.

Значение – *морального уровня* (благородство и самоотверженность научной деятельности; отмирание личного тщеславия, скромность в признании ошибок; *уважение* между учеными и



*доверие* к ним; неподкупность ученого – явная и тайная – в исповедании и умолчании; мужество до смерти в исповедании – *объективность* знаемого – если я умолчу, то камни возопиют).

Значение – *личных способностей* .

*Исход* : они подлежат развитию, подражание учителю, авторитет – только как доверие к честности мысли и воли; наука и учение гибнут вне этого доверия к ученому как учителю (элемент священнодействия, ибо истина священна; вне этого деградация – Кассо1; учение о безвыходности в классовом интересе); развитие личных способностей – в процессе аудиторального симбиоза.

2) *доказательность результата* – путь опосредованный, путь этот ведет к непосредственному, это путь к предметному видению.

3) *предметность способа* – научное знание как предметная непосредственность, предмет внешний – вещь, предмет внутренний [– душа, дух, сознание], науки с внутренним предметом и их затруднения; невозможность познать право вне правосознания; человек в таких науках познает лишь то, что он есть; мобилизация предметного опыта; переустройство *души* .

Примеры: в этике (совесть), в эстетике (вкус), в праве (правосознание).

Истинный философ учит только тому, что он сам есть и осуществляет.

*Итак* : научное знание перестраивает *modus vivendi atque agendi*2 и в *праве*, и в *политике* .

Наличие положения России как следствие ее правосознания.

Что есть правосознание?3

### *Лекция первая (2 часа)*

Различие между преподаванием академическим и гимназическим. Задача: научить не знанию «что», а умению «как». Необходимо введение в лабораторию; демонстративно показательное исследование предмета; непосредственная самостоятельность перед лицом предмета; автономная предметная убежденность; очевидность и определенный ею жизненный акт.

Я должен научить их предмету *данию* в праве. Необходим непосредственный личный опыт. Встреча субъекта с объектом в субъекте. Предмету свойствен способ обстоять; акт должен быть адекватно приспособлен к этому способу. 5 внешних чувств; 5 внутренних функций. Трудность видения *не* чувственного предмета. Необходимость установить его категории и дать верный рецепт правового акта4.

### *Лекция вторая (2 часа)*

1) Курс мой делится на *две* части: пропедевтическую и философскую. Сущность права постигается через воспитание в душе своей верного и, в идеале, нормального правопереживания (*правосознания*) 5. Но для этого надо овладеть основными элементами права в их *бесспорном виде* . Посему необходимая часть *пропедевтическая* – она должна осветить для мысли с максимальной ясностью смысловую сущность основных понятий юриспруденции. При этом споры и контroversы откладываются (что пользы – блуждать в мнениях, не выдавши предмета). Эта часть даст ткань точных и ясных сведений, в которых затем мобилизуется и раскрывается опыт правосознания.

Руководства: Трубецкой. «Энциклопедия права»7. Ильин. «О сущности правосознания»8.

2) Мои экзаменационные требования: не помнить сознанное, но уметь мыслью двигаться и работать в предмете, владеть не знанием только, а своим познаванием, очень полезно участие

в семинариях и просеминариях (по римскому праву особенно).

### *Пропедевтическая часть*

1) *Указание предмета* .

а) Проблема: указание родового гнезда. Род и вид; объем и содержание. *Definitio per genus proximum et per differentiam specificam*<sup>9</sup>.

Среди чего искать право? Право есть разновидность чего? В виде чего представлять себе право?

Основной способ быть, свойственный предмету. Координаты – реальные; и идеальные – категории познания. В виде чего же его можно и нужно представлять себе вообще.

б) Право есть всегда правило внешнего поведения; много правил – совокупность правил. Что такое *правило; поведение; внешнее* ?

1. Право есть правило. Что такое правило? Правило или норма есть то, что *мыслится в суждении, устанавливающим известный порядок как должный*. Или проще: *должное в действовании* .

1) Право есть норма; оно всегда имеет значение должного. Но не всякая норма есть правовая норма; не всякое должествование имеет правовой характер: этика, эстетика, логика.

*Обличие нормы* : (ее форма) суждение, устанавливающее известный порядок как должный. Что же должно? – Это *содержание нормы* . Содержание нормы: *должный порядок* .

Итак: *право по обличию есть суждение о должном порядке; право по содержанию есть этот должный порядок* .

*Начнем со второго* : что есть *порядок* ? Что значит *должное* ?

А) Порядок есть известное постоянное отношение между элементами множества. *Один элемент* – делает порядок невозможным. Необходимо: минимум два элемента; максимум – положительная бесконечность элементов. Порядок в *одном* элементе предполагает множество его частей, или свойств, или состояний, может быть, в разные части времени. Для понятия порядка безразлично, что это за элементы: люди – переживания – планеты – поступки людей – линии. *Отношение* необходимо между элементами; элементы, мыслимые без всякого отношения, взаимно индифферентные – не могущие образовать ни порядка, ни беспорядка; если *порядок* есть *отсутствие отношения* , то оно тем самым уже стало отношением (например, друзья в разрыве); для родового понятия порядка безразлично, какое это отношение: столкновение шаров, общение людей, ассоциативная связь, подчинение понятий.

*Постоянство отношения* – всякий порядок есть отношение многих элементов, но [не] всякое отношение многих элементов есть порядок; чтобы из *отношения* стал *порядок* , нужно, чтобы оно стало постоянным.

Постоянство в последовательности: причинная связь (издание закона)<sup>10</sup>; в сосуществовании – рельсы, стены дома (органы государства); в количественной природе – арифметические ряды (размер избирательного округа); в смысловом содержании (право – суб[ъектные] пр[ава] – полном[очия]); в деяниях людей – подача избират[ельных] записок.

Постоянство как устойчивость – гора, государство; как повторяемость – день и ночь, прилив и отлив – купля-продажа в магазине.

Постоянство имеет в основе *схему* : что постоянно, в каком множестве.

*Итак* : порядок есть известное постоянное отношение между элементами множества.

*Должное* .

В) Порядок может обстоить на самом деле, как сущий в очевидности. Обобщение – добытое анализом действительной предметной данности (например,

пространственно-временной действительности) – закон позитивный. *Так на самом деле обстоит: закон обстояния*. Например, закон тождества среди понятий; закон тяготения среди вещей; [закон Фехнера–Вебера среди душевных состояний]<sup>11</sup>; закон ассоциации переживаний.

Результат индивидуального исследования и описания: не *есть* ли оно; но *как* и *в какой* связи оно есть независимо от того, *должно* оно быть таковым или нет.

*Закон должествования* – «это ценно и в действовании обязательно».

*Должное определяется двумя координатами: ценностью* – говорящей о том, что именно и на каком основании должно, и *действительною, живую деятельностью* – говорящею о том, кому это должно, когда это должно и *при каких обстоятельствах*.

1. Должное всегда предполагает:

а) будущее – т. е. процесс изменения во времени (должное есть лучшее, в предстоящем или предстоявшем);

б) действие – т. е. целесознательно руководимую затрату энергии (должное в природе теряет смысл и получает опять лишь в отнесении к целесообразному действию Божества);

с) возможное будущее действие – (идея страшного суда);

д) след[ующую] действительную жизнь *реального* существа – во времени – потоке свершений;

е) а потому способность выбирать и решать – выбирать на основании критерия – *лучшее* – т. е. деление на ценное и неценное.

2. Должное есть *ценное* в возможном будущем действии разумного существа. Что есть ценное?<sup>12</sup>...

2) Революция и контрреволюция (2 часа)<sup>13</sup>.

а) Революция есть борьба за закон и право.

б) Она не разрушает весь строй, а только открывает возможность перестроить его по закону в новом законодательном порядке.

с) Революция должна быть краткой, ограниченной в разрушении, организованной; она недопустима без крайностей; она не отменяет ни государства, [ни] всех законов; она должна немедленно восстановить и строго додерживать порядок; она не должна часто возобновляться<sup>14</sup>; она не должна создавать слабую власть или двоевластие; она должна не разъединить граждан, а соединить их вокруг единой и авторитетной власти – иначе она гибнет безрезультатно и губит народ и государство.

д) Источник контрреволюции – борьба классов за власть; разрушение правопорядка; анархия; расстройство жизни; демагогия; страх и утомление.

е) Борьба с разложением и анархией не есть контрреволюционная деятельность.

ф) Революцию губят [всегда]<sup>15</sup> ошибки революционных партий и тяготение народа к внеправовой расправе.

г) Значение народной сознательности и самодеятельности. Необходимость политической честности и гражданского мужества<sup>16</sup>.

1917–1918

**Общее учение о праве**  
(элементарное изложение, краткий конспект 1920 г.)

*Методика законоведения*

## Час I

Под методикой законоведения следует разуметь *смешанную – теоретико-практическую* – дисциплину, решающую вопрос о *сущности преподавания права* вообще и в частности в средних учебных заведениях.

Это не особая наука и не самостоятельная, но вспомогательная и примененная; это даже не наука, а смесь научных данных и сведений с практическими указаниями и советами. Но основой для разрешения практического задания должны быть научные данные. Какие же?

Это определяется основным вопросом: *как надлежит преподавать право?*

Два центральных термина: *что такое преподавание; что такое право* ; и притом *право как предмет преподавания* . (Соответственно: что есть важнейшее в праве; в чем его сущность; что именно следует преподавать так, чтобы право было усвоено в его истинном и существенном составе.)

На основании этого в дальнейшем может быть разрешен практический вопрос: как следует преподавать право. Отсюда две части в методике законоведения: *вопрос о том, что́* ; и вопрос о том, *как* .

Двигаясь в порядке систематическом, начнем с первого отдела.

### Часть первая. О правосознании как предмете преподавания

1) *О сущности правосознания.*

Что такое правосознание? Преподавание есть процесс живого общения между знающим и незнающим ради передачи знания. Вдумаемся в это, с виду банальное и чуть ли не тавтологическое определение и постараемся проникнуть анализом в скрытую за ним сущность. Преподавание есть *научное общение* ; отсюда три вопроса:

что такое *знание* ?

что такое *общение* ?

и может ли *общение передать знание* ?

Итак, прежде всего – *что такое знание* ?

*Элементы его* :

представлять себе что-либо – иметь представление,

что-либо определенное – *omnis determinatio est negatio*<sup>1</sup> – ограниченное и фиксированное,

представлять себе с максимальной ясностью и отчетливостью – передача неразвитому в мин[имуме] слов,

помнить знаемое – т. е. обладать способностью вызывать его быстро и неискаженно в сознании,

формулированная речь о знаемом – банальный и поверхностный критерий знания (экзамен).

Обычно в средних учебных заведениях этим удовлетворяются как максимумом или даже намеками на это, – полноту отодвигая как *идеал* .

Ограниченность предмета обеспечивается делением на науки, часы и между преподавателями.

Помнение обеспечивается заучиванием и экзамена ценной проверкой.

Но ясность и отчетливость уже *ничем не обеспечивается* – возникая в результате счастливой комбинации преподавательского таланта и способностей ученика.

Казалось бы, что можно добавить к этому определению знания? Не все ли сказано? И вот

необходимо признать, что в действительности этим определением сказано слишком мало, и притом, может быть, не сказано *самого существенного*. Почему же? Тот, кто ясно и отчетливо представляет себе что-либо определенное и помнит раз представленное, может быть лишен *подлинного знания истины о предмете*. Ему может не хватать: во-первых, *подлинного знания*, во-вторых, *предметного знания*, в-третьих, *истинного знания*. Так, например, ученик или ученица, отчетливо выучившие по учебнику Крюковского и Товстолеса (рек.), что «право в субъективном смысле есть совокупность правоотношений», не имеет ни подлинного, ни предметного, ни истинного знания.

Итак:

1) *Что такое подлинное знание.*

Всякое знание в истинном смысле слова есть *реальное, активное отношение души к объективному, предметному обстоянию*. Следовательно, прежде всего, это есть *отношение души к предмету*. Что такое *предмет*? Какого рода *отношение*? Почему *души*, а не сознания только?

а) Что такое *предмет*? Под предметом я разумею любую содержательно определенную реальность (фрагмент реального мира), как она существует на самом деле. Это означает, что я противопоставляю предмет изучающей и знающей *души* тому, что она о предмете *воображает*, и тому, что она о предмете *знает*. Сказав «противопоставляю», я оговариваюсь: *между предметом и душою нет качественной, непреходимой бездны, но нет и первоначального тождества*.

*Нет качественной бездны:*

трансцендентная теория познания;

учение Канта о вещи в себе;

учение о потусторонности предмета, недоступности;

субъект искажает предметное обстояние своим познавательным восприятием.

То, что объективно есть – и то, что для субъекта есть, – расходится в корне и безнадежно, т. е. предмет, как он есть на самом деле, непознаваем.

Для нас: сущность права, как она есть на самом деле, непознаваема – снимаются все юридические науки, и все преподавание права, и вся методика законоведения.

*Нет и первоначального тождества:*

имманентная теория познания;

смещение содержания сознания с предметом;

то, о чем *знается*, и то, что *о нем* *знается*, не различается;

то, о чем *знается*, и есть то самое, что *знается*;

предмет исчерпывается тем, что содержится в душе под этим названием.

Грубая ошибка и плачевные последствия, воображаемый образ вещи выдается за вещь, гипотезы о мире – за реальный космический процесс, почувствованное от музыки волнение – за содержание музыкальной пьесы, желанные свойства Божества – за природу самого Бога *в праве*; субъективное, может быть, неверное, извращенное, болезненное переживание права – за подлинную сущность права (такова теория Петражицкого: право – это то, что кому покажется правом или переживается – может быть, сослепу, сдуру, стемну – как право).

*В противоположность этому:*

душа не совпадает с предметом искони, так что *мышление бытия не бытию мыслимого* (Риккерт);

*или не так плохо – мыслимое бытие сущее бытие* (Гегель, Гуссерль, etc.);

*или в этом роде* – воображенное бытие сущему предмету, etc.

*Но так:* предмет, как он есть на самом деле, *может быть* познан душою, стать ее

содержанием – через *адекватное испытание, интуицию, мышление*.

## Час II

*Итак, мы установили: знание* есть реальное, адекватное отношение души к объективному предметному обстоянию; *предмет* же есть любая содержательно определенная реальность, как она существует на самом деле. *При этом* : между предметом и душою нет качественной непроходимой бездны, но и нет первоначального тождества; предмет, как он есть на самом деле, может быть понят душою, стать ее содержанием – через *адекватное испытание, интуицию, мышление*.

б) *Итак, прежде всего: испытание, опыт* (не эксперимент – нарочно, изоляционный опыт).

*Все* науки начинаются с опыта. Нет и не может быть ни одной неопытной науки по исходу. Опыт есть встреча познающей души с объектом, встреча не в объекте, а в познающей душе. Нет встречи, нет *вос-приятия* – и душа остается пустою. Познание невозможно. Опыт *не* есть непременно *чувственный опыт* : т. е. душа испытывает то, о чем свидетельствуют периферические изменения в органах чувств. Чувственный, так называемый «внешний» опыт есть средство познания о вещи и о всяком вещественном инобытии. Однако не все же на свете вещественно и не все есть инобытие. Рационалисты думали, что *мышление* не есть опыт и не дает опыта, что оно *сверхопытно*. *Они ошибались* : то, что мыслится, становится содержанием души, т. е. испытывается ею, – и возникает опыт.

*Итак* : опыт может быть *внешний* (свидетельство чувств, изменение в моей центральной вещи) и *внутренний* (свидетельство душевных, нетелесных актов).

*Всякий душевный акт* есть испытание и дает опыт.

Акт воображения – опыт иллюзии (*есть* , но не то, не так), опыт галлюцинации (все создано). Например, опыт с поездом и платформой, опыт двойника.

Акт воли – опыт переживания неосуществленной цели, опыт абулии, опыт раздвоенной воли – хотения.

Акт чувствования – опыт зависти, ненависти, ревности, опыт христианского умиления, опыт влюбленности.

Акт мышления – опыт чистого безобразного мышления, опыт логического ошибания, опыт противоречивого тезиса.

*Отсюда* : не все опытное чувственно и уобразно; у каждого из нас есть опыт *сверхчувственный*; нечувственное может быть исследовано в опыте.

Но если все познание начинается с опыта, то *с какого* ? Знание требует:

*Опыт должен быть*

*самостоятелен* – т. е. лично получен и пережит. Вне личного, самостоятельного опыта нет настоящего знания, но суждение из вторых рук. Чужой опыт – лишь вторичное подспорье, пригодное для проверки; «сытый голодного не разумеет»; не имевший опыта безобразного мышления, не имевший опыта абулии, христианского умиления, не имевший опыта *правовой власти, судимости, политического самопожертвования* , etc. – с трудом разумеет или вовсе не разумеет имевшего. Огромная часть юридических знаний в гимназиях и университетах есть мертвая кладь; люди не понимают, что и наука права должна начинаться и только и начинается с *субъективного опыта* , самостоятельно пережитого; что нужен, прежде всего, особый опыт – *опыт правосознания* , – и вне его вся юридическая наука остается пустым разговором или же вредной и извращенной софистикой. *Итак*: преподавание права есть, прежде всего, преподавание опыта *правосознания* . Для того чтобы его преподавать, надо вырастить его в

себе.

Далее опыт должен быть

*подлиннен* – т. е. не заменен фикцией, не поверен в кредит, не сокращен воображением. Гарантия подлинности – в культивировании его (подобно естественным наукам). Там подлинность дается наличными изменениями и повторяется инструментами. Внутренний опыт не имеет инструментов. *Необходимо* : признать важность опыта; сосредоточить внимание на его получении, на условиях получения, на содержании получаемого. Применить по возможности законы индукции; повторно, при разных обстоятельствах, в разных настроениях воспроизвести опыт; выследить свои предубеждения и бессознательные интересы, альтерирующие опыт; добиться интенсивного, обжигающего душу, потрясающего испытания, одинакового при повторении содержания; проверить его в беспристрастном и доверчивом общении, что он подлиннен – я в предмете или предмет во мне.

Наконец, опыт должен быть

*адекватен* – т. е. содержание испытанное должно точно, до совпадения воспроизвести собою содержание испытываемого предмета. Здесь необходимы те же приемы *индуктивного* порядка, как и в создании *подлинности* опыта. Только культура своей души – ее восприятия, ее бессознательного, ее внимания, очищение ее интуиции – дает некоторую гарантию адекватности. Особенно опасны предвзятые теории, заслоняющие взор исследователя.

*С такого опыта начинается и знание права* ,

исследуете ли вы взором текст, напечатанный в своде;

или воображением построите типическое право-отношение или состояние души преступника;

или волею и чувством добиваетесь истинного правосознания;

или мышлением вскрываете точный смысл закона, понятия юриспруденции, etc.

Этот опыт дает *содержание испытанное*. Силою внимания вы делите его – останавливаетесь поочередно на частях – отдаете себе отчет, что здесь есть – описываете – определяете – уясняете – превращаете в понятие – классифицируете (это работа интуиции и мышления). Нередко *опыт – интуиция и мышление* – сливаются в единый, нерасчлененный, быстрый акт. Отсюда опасность *просмотреть опыт* и решить, что его нет или он неважен. Для познания же он централен; если бы поставить *опыт* в правоведении на высоту – масса научных разногласий исчезла бы как дым.

*Подлинное знание (права) есть знание, начинающееся с самостоятельного, подлинного, предметного и адекватного переживания права*. Не тех или других сведений из области юриспруденции, понятий о законах, о субъекте права, о государстве. *Нет – самой внутренней душевной и духовной сущности самого права как такового*. Что делается в душе, коснувшейся права? *Что* она воспринимает, переживает; как это влияет на нее, к чему ведет? Для чего это с ней делается? Кто это делает? Что нужно от души, для чего в нее вводится право? Что ей делать? Чего хотеть? Что такое право как предмет? Как сила? Как ценность? В чем задача права? Его цель? Его назначение? Обязательно ли оно? Нужно ли оно? Иными словами: *в чем природа права как предмета правосознания и как содержания правосознания, стоящего на духовной высоте*.

*Подлинное знание права начинается с воспитания правосознания*. Человек с невоспитанным, неразвитым, низменным правосознанием никогда не будет *ни знать права, ни жить правом*. Жизнь его будет юридически невежественна; она будет попиранием права и извращением его; а потому унижением для науки и человеческого духа. И так будет – даже будь он профессором университета (теперь нетрудно найти таких), сенатором, судьей или министром.

### Час III

Так и во всех областях: чтобы *знать* и жить знанием – необходимо воспитать душу, сообщить ей это измерение, этот способ жизни: жить зная, жить в качестве знающего, жить знанием (жить зная – низшая ступень – уделять знанию время и интерес; жить в качестве знающего – выше – включить знание в мотивировку жизни; жить знанием – высшее слить свою судьбу с судьбою знания).

Чтобы знать *добро* и жить им – душа должна быть воспитана к этому измерению, этому способу жизни: жить, ориентируясь на благие цели, ища их, включить добро в жизнь как мотивирующий фактор, слить свою судьбу с судьбою добра.

Чтобы иметь отношение к *красоте* – необходимо, чтобы человек знал, что есть такое специфическое измерение реальных и воображаемых образов: *не* измерение удовольствия, или приятности, или занимательности, или облегчения души, или красоты, но измерение *художественной красоты* (духовные значительности, облеченные в адекватные и закономерные образы).

Чтобы иметь отношение к Божеству – чувство верховного совершенства, реального в мире должно быть пробуждено в душе прежде всякой определенной религии и догмы. Есть души религиозно пустые и пустынные. Никакое жизненное потрясение, никакое изучение Закона Божия, никакое занятие философией не пробудит в них этого чувства: что *есть* в жизни главное, абсолютное средоточие, совершенное, *объективно* совершенное – ради осуществления которого только и стóит жить человеку на Земле.

И вот точно так же с *духом вообще*; большинство людей живет на свете, не предполагая, что *не все* одинаково *духовно значительно* из происходящего; и что духовно значительному противостоит *объективно-пошлое*; и что задача в жизни в том, чтобы искоренить в себе и оградить себя от *пошлого* и (Аристотель) присвоить себе все прекрасное – чтобы открыть его в душе. Необходимость специфического видения – значительного и пошлого, необходимость вызвать его в воспринимаемом – через усвоение ему *предметного опыта величия*.

*Наконец – о праве*. Необходимо воспитать в душе своей (ребенке и в подрастающем) *чувство права, сознание важности и необходимости права, уважение к праву, интерес к праву, умение им жить – отстаивая обоснованное – и умение его совершенствовать и им совершенствовать жизнь*. Необходимо заложить в душе основы правосознания и основы этих основ: чувство собственного достоинства, уважения к себе и другим, умение жить *свободным признанием блага*, способность к самоуправлению и бескорыстию, стойкость в отстаивании права и чувство справедливости.

*Вне этого* право и правосознание останутся мертвыми знаками, обозначающими душевные язвы и духовные пустоты. И это задача *общего воспитания* и в особенности преподавания права 2, законовещения.

### Час IV

Мы установили *основу* всякого право-познания и право-преподавания: *это живой опыт правопознания*. То, что создается и сообщается в преподавании права, законовещения, и есть этот *живой опыт*. Но *живой опыт* нельзя преподавать, его можно только *воспитать*. Что значит *воспитать опыт*? Какое бы значение ни раскрылось за этими терминами, одно уже ясно: *преподавать* значит *воспитывать*. Старый вопрос встает здесь как будто перед нами: *знание – для знания?* или *знание – для жизни?* Знание довлеет ли себе? Что, оно



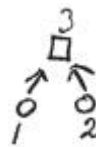
самодовлеюще? Или оно само имеет какую-нибудь высшую цель? Например, *в жизни*? Вопрос решается в зависимости от того, что разумеется *под знанием*? Если знание состоит в том, чтобы «представлять себе что-либо определенное и помнить представленное», то такое знание, конечно, не стоит того, чтобы видеть в нем последнее достижение. Но если *знание* состоит в том, чтобы *иметь в душе самостоятельное, подлинное и адекватное переживание предмета в опыте* – тогда как? Такое знание *само уже есть жизнь*; это особый *modus vivendi*, новый способ жизни; и если этот способ жизни посвящен духовно значительным содержаниям, то возникает другая постановка проблемы: именно – не *знание* сопоставляется с *жизнью*, а *духовно значительная и предметно обогащенная жизнь* сопоставляется с повседневным, обыденным, заурядным поживанием, посвященным *подслеповатому барахтанью в кое-чем*. Тогда может оказаться, что не «знание для жизни», а «жизнь для знания»; т. е. *жить* стоит только для того, чтобы *жить духовно значительно*, т. е. прежде всего *опытом*, посвященным духовным предметам.

Воспитывать человека значит именно сделать его способным к такой жизни; это воспитание к *предметно-духовному опыту* начинается другими, а ведется и заканчивается каждым *самостоятельно*. И вот *преподавание* есть существенный и важный ингредиент *первой* стадии. В то время молодая душа еще не знает: ни что *нужен* опыт; [ни] *что такое* вообще «опыт»; ни что такое *предметный* опыт; ни что есть *объективно значительное*; ни в чем *отличие его* от незначительного; ни как подойти к этому и т. д. В лучшем случае многое из этого *предчувствуется* смутно и живет потенциально. Задача *преподавателя* не есть задача принудительного вколачивания хорошо памятных смутных представлений о разных (по рубрикам) материях. Но задача *воспитателя*. И прежде всего: *воспитателя предметного опыта в известной сфере*. Это значит *постепенно и незаметно привить* известный *интерес, измерение* жизни; т. е. *желания жить* известным предметом (думать о нем, испытывать, спрашивать, фиксировать, вынашивать убеждения и мотивировать ими свою деятельность) самую *жизнь* этим и, наконец, *технику* (умение) этой жизни. Об этом подробно впоследствии.

Факт тот, что такой опыт *возможно* мобилизовать в душе. Как же *объяснима* *возможность* эта при *разъединенности людей*? Эта возможность объясняется особым сочетанием и распределением *общего и одинакового, одинакового и различного* в жизни людей.

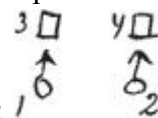
Каждый человек имеет во внешней и во внутренней жизни элементы *общего и необщего, одинакового и различного* с другими людьми; но эти элементы распределены так, что позволяют людям *иметь опытное общение* и воспитывать друг в друге *предметный опыт*. Ограничимся здесь только *внутренним опытом*. *Общим* – называется то, что *едино* для всех и *принадлежит*

(или, по крайней мере, *обстоит*) для *обоих* (схема *троичная*



; каждый может сказать про *общее*: *это мое*, одновременно с другим – и *будет прав*. Оба могут сказать про *общее*: *это наше* – и *будут правы*; так: *общим* будет вещь в собственности, отец у единокровных, мать у единокровных, храм у прихожан, Пушкин у всех русских, Бог у всех людей).

*Одинаковым* называется то, что *двоично* для *двоих* и принадлежит каждому порознь и



*обстоит* для каждого порознь; у *каждого свое*, хотя и *похожее* (схема *четверичная*

. Каждый может сказать про свое *одинаковое*: *это мое* – но не про чужое; может спутать его с чужим – и *будет неправ*; может заметить сходство, но не захватить себе; так:

одинаковыми будут два похожих платья, тела для людей, душевные настроения у друзей. *Различным* будет *несхожее двоичное* для двоих по схеме четверичной; у каждого свое и непохожее).

И вот *воспитание предметного опыта в чужой душе возможно потому, что* хотя души людей *различны*, но их переживания могут быть *одинаковыми*, когда предмет, ими переживаемый, *общ*.

*Единый предмет – две разные души*: если опыт не предметен, то переживаемые содержания будут различны и самые переживания будут несхожи (например, музыка – два слушателя, или: единая правовая норма – и два корыстных ходатая по делам, или: единая книга – и два читателя); если же опыт предметен, то переживаемые содержания будут одинаковы и самые переживания будут схожи.

Но во внутреннем опыте имеются подлинные предметы с объективным и даже тождественным содержанием.

Относительно *внешнего опыта* людям легче это понять: например, одна картина, одно животное, одно землетрясение, одна планета.

Во внутреннем опыте это понимается труднее. А между [тем] на самом деле имеется помимо индивидуальных переживаний и их похожих и непохожих содержаний еще и предмет – не воспринимаемый чувственно, не существующий в виде вещи или душевного переживания, не сводимый к душевному состоянию, хотя познаваемый именно через него. *Где же он?* – Если о пространстве, то *нигде*. *Когда же он бывает?* – Если о времени, то он переживается душою во времени; но это не значит, что он сам по себе во времени.

Почему же люди узнают, что *он есть*, и как об этом можно узнать? Если кто-нибудь из юристов сильно сомневается в этом, то пусть он спросит себя: *право* – вещественно ли оно? Или *право* – сводится ли оно к человеческому субъективно-душевному состоянию? Если *да*, то к чему же? Всегда ли, когда человек не знает о своих правах и обязанностях, – их *нет* и на самом деле?

Точный смысл закона – если все люди переживают его искаженно, неточно, неверно – и сам исказился? Так что нашедший его впоследствии создал его вновь или же нашел лишь то, что объективно и без его осознания было налицо. Возьмите любой «предельный» случай – пример, на котором остро выявляется спорное, и вы увидите, что так обстоит и в непредельных примерах: в глухой деревушке у одинокой женщины родился сын – наследник всего ее имущества; что же – его полномочие наследственного характера возникает тогда, когда мать оправилась и подумала об этом; или когда он подросток и осознал его; или в момент рождения? Но ведь в момент рождения никто из людей не переживает в душе этого полномочия: ни новорожденный, ни мать; все другие не знали о его существовании.

Об этом – т. е. об объективном составе положительного права позднее. Сомневающимся следует обратиться к *логике*. Понятие *тождественно себе* – соблюдает свое неизменное содержание и в том случае, если никто из людей о нем не мыслит, или мыслит неверно, или мыслит его меняющимся. В этом сущность закона тождества. В этом педагогическое значение изучения логики: привычка к *тождеству* и *объективности* постигаемого внутреннего. Преподавание права есть преподавание *об[ъективного] единого предмета*, который необходимо испытывать.

Истина, добро, красота, понятие, право – все это суть предметы *внутренне постигаемые* и *объективные* в своей природе. Надо раз навсегда понять: всякий спор мыслим только о *едином* и *общем* предмете; сущность всякого спора в том, чтобы добиться у двух *одинакового переживания* этого предмета. Иначе спор – *бессмыслица*: если двое говорят о разном или одном, но в разных отношениях. Спор фиксирует всегда *тезисы* – подлежащие в содержании

своим законам тождества и противоречия. Посему: всякий спор предполагает *единство* и *общность* внутреннего предмета – *понятия* .

*Итак* : воспитание внутреннего опыта – к знанию, красоте, добру и праву – возможно именно потому, что эти внутренне постигаемые предметы имеют *объективный, общий* для общающихся, *единый* состав.

*Задача в том* , чтобы самому предметно пережить *сущность* права и помочь это сделать другому. Преподаватель, не имеющий сам уверенного предметного видения предмета, не может преподавать надлежащим образом. Он не знает сам, что в предмете, «не был с ним» и потому не знает, «как туда попасть и как туда вообще попадают». Потому не может и помочь другому. Преподавателю права необходимо начать с того, чтобы обратиться к самому себе и пересмотреть в деталях свое собственное правосознание. Упразднить одно, изменить другое, укрепить третье. Заняться своим опытом, опредметить его и затем, после всего, поставить себе вопрос – что я делал, перевоспитывая его в себе. Я хотел бы выразить это так: *надо «заболеть» вопросом о праве* ; т. е. испытать эту проблему с такой неотвязной остротой, чтобы она стала поперек жизни. Или иначе: *надо открыть себе глаза на право* в собственной жизни и спросить себя: *«где в моей жизни право, в чем оно; не мнение ли; где его пределы; на чем оно основано; от чего началось, от чего пошло; от чего кончится; правое ли это право?»* и т. д., надо перерыть углы своего сознания. *И потом обратиться во вне* . И спросить то же о других. Теперь это время пришло как никогда. Россия заживо разлагается от отсутствия правосознания; и не думайте, что только вверху; нет, и снизу. Сухомлинов продал слишком многое, и все ахнули и возмутились; а здесь среди нас продают меньшее за меньшее – и хвастаются. Начнем же эту работу – по обновлению правосознания в России; начнем с самих себя. И спросим, прежде всего: *в чем же сущность настоящего творческого правосознания?*

## **Часть вторая. О сущности правосознания (конспект статьи)**

### I. (Введение).

В душах людей есть полу-осознанные стороны жизни. Это не значит, что они – духовно незначительные. Это может быть потому, что их сущность и значение противостоит своекорыстному интересу и близорукому воззрению повседневного сознания. Часто люди готовы удивиться тому, что у них есть *свое* мировоззрение, вкус, совесть, правосознание. Люди живут этими сторонами и тогда, когда не подозревают этого: тогда эти функции или состояния души определяют их поведение незаметно, бессознательно и сами чаще всего оказываются деградированными. Людям неизбежно иметь *хотя бы* тупое мировоззрение, дурной вкус (не Вкус), глухую совесть, уродливое правосознание.

*Итак, людям неизбежно иметь правосознание* . Правосознание генетически предшествует положительному праву. Это сознание о разноценности внешних социальных поступков. Даже злоупотребляющий идеею права исходит из того же сознания, хотя разрешает неверно вопрос, оперирует неверным критерием и компрометирует идею права.

*Слагается трагикомедия* , характерная не только для правосознания: каждый из нас связан с вершинами духа, но только через свой собственный, замкнутый, индивидуальный, внутренний опыт. Здесь единственный источник для познания и суждения об истине, добре, красоте, справедливости; необходимо подлинное испытание и самостоятельная проверка. Люди забывают об этих условиях: не ищут подлинности опыта, предметности и адекватности знания, основываются на личной склонности, довольствуются субъективным мнением. Возникает недостойное и комическое зрелище, претендующая, посягающая разноголосица, шумливый

базар, где каждый выхваляет свой никуда не годный товар; сверхличная очевидность подменяется самоуверенностью, ум блуждает, колеблется, хватается за то и за это и, наконец, приходит к бесплодному и беспочвенному *релятивизму*. Утрачивается вера в возможность истинного знания, единства добра, объективности красоты, в правое право. С верою гаснет и воля к ним. Личная корысть остается единственным руководителем, и жизнь незаметно вырождается. Самые условия существования права благоприятствуют этому вырождению. В праве, по-видимому, все относительно. Право обусловлено: *местом, временем, интересом, силою и случаем*. Запретное позволяется и предписывается *поочередно во времени*: сейчас здесь – завтра там право различно. Содержание права всегда достаточно *неопределенно и относительно*.

Современное правосознание вырастает в этом убеждении. Оно проникнуто глубоким релятивизмом и не знает, что оно *может и должно* быть *иным*. Незаметность возникновения релятивизма и *выгодность* его для интереса узкого и себялюбивого упрочивает его: темнота порождает зло, а зло поддерживает темноту. Люди не верят в право и его объективную ценность, не уважают его, не любят его и культивируют только в меру личной корысти. Правосознание сводится к запасу непродуманных сведений из области *положительного* права и умению своекорыстно пользоваться этими сведениями. О праве люди вспоминают только по случаю своей собственности и квартиры да еще при виде полицейских чинов, здания суда или толпы гонимых по улице беспаспортных. Необходим радикальный духовный пересмотр правосознания: *жизни души и ее содержаний*.

II. Право для большинства людей характеризуется так: другие люди, облеченные властью, хотят, чтобы я соблюдал такие-то формальности в устройении своей жизни. Если даже допустить, что это так, то все же этим обозначено только *положительное право*, а между тем *положительное* право есть нечто *подчиненное и вторичное*. Первенство и основная природа принадлежит *праву естественному*. В чем их отличие?

*Предварительно*: естественное право есть право, основывающее свое значение не на постановлении людей, а на самом основном способе бытия человеческого духа на Земле. Значение его проистекает из ценности духовной жизни; содержание его определяется способом этой жизни и ее необходимыми видами. Что это за способ? Что за виды? В чем эта ценность? Что такое *дух* человека, в отличие от его души? Все это разберется в свое время. Если не успеется, то найдется в моей статье (отсылка).

*Теперь установим*: всякое положительное право есть более или менее несовершенное видоизменение естественного права. Сознание естественного права дает *естественное правосознание*. Сознание положительного права дает *положительное правосознание*. Второе есть всегда более или менее несовершенная модификация первого. Следовало бы начать изложение с корня. Но для доступной наглядности мы начинаем с внешней поверхности, с явления. Итак: *в чем сущность положительного правосознания*.

*Положительное правосознание есть, прежде всего, знание положительного права*. Но это не значит, что *им* оно и исчерпывается; однако знание это необходимо. Народ, не знающий законов своей страны, ведет внеправовую жизнь или довольствуется самодельными и неустойчивыми зачатками права. Не знать своих обязанностей – как блюсти их? Как противостоять вымогательствам воеводы или ростовщика? Не знать своих полномочий – значит превышать их и уступать силе. Не знать своих запретностей – или быть невменяемым, или жить безудержно.

*Результаты незнания*: произвол сильного и запуганность слабого, невозможность жить в праве и по праву, невменяемость – от неведения; неведение не предоставлено; невменяемость – унижительна. Народу необходимо и достаточно знать законы своей страны – этого требует

самая сущность правовой жизни. Право говорит на языке сознания – к сознанию – ради знания – и соответственно знанию поведения. Кому – можно, должно, нельзя – субъект права. Право – от мысли – к мысли – и через нее к воле. Недопустимо, чтобы народу было недоступно право его страны: обилие неграмотных в стране, написанность на чужом языке (рецепция римского права в Средние века; латинская служба у католиков; вырождение религии; «помилось» и «жезаны»<sup>4</sup>), скрытость текста от народа (понтифы; поступок тирана Дионисия), сложный, запутанный, непонятный текст. Возникновение иерархии корыстных посредников, дань за отыскание правоты, безнадёжные дела, кривотолк, запутывание, представительство у обеих сторон. Вырождение права от невозможности принять его непосредственно в сознание – народа.

*Однако само знание положительного права должно быть предметным*. Особый подход: право имеет свое, объективно данное содержание, имеющее свой определенный и законченный смысл. Этот смысл был ранее кем-то подуман и облечен в слова. Ныне он должен быть точно выяснен и неискаженно понят. *Положительное право дается* как система тезисов для адекватного уразумения. Необходимо, чтобы к этому предмету приспособились восприятие, внимание и мысль. Необходим добросовестный и беспристрастный теоретический подход; он воспитывается только наукой и научным преподаванием. Он свойствен не только ученому; иногда именно ученые им не обладают, руководствуются в преподавании практическими нуждами, готовят беспринципных практикантов. Интерес и совестное отношение к «точному смыслу закона» может быть и у простого человека. Но справиться с этой задачей ему будет трудно за отсутствием привычки *научно мыслить вообще и юридически в частности*.

Развитому правосознанию присуща непоколебимая уверенность в том, что *право и закон имеют определенное объективное содержание*. Задача в том, чтобы его *адекватно понять*. Право, в его зрелом виде, есть *норма*; норма имеет форму *тезиса*, выраженного *в словах*; норма есть *правило внешнего поведения*, оно устанавливает *известный порядок, как имеющий юридическое значение* (например, *позволенный, предписанный, воспрещенный*). Это грамматическое предложение; за словами его смысл; смысл в форме тезиса; тезис имеет определенное объективное содержание: это правило поведения – *должного* – норма, а не описание единичного факта и не позитивный закон, говорящий о постоянном и необходимом в действительности. Содержание права *подумано* и определено *мыслью*: смысл. За каждым грамматически данным словом понятие со своим содержанием. Все понятия сводятся к двум, сложным, слагающимся в тезис: понятие *человеческого субъекта*, образ действий коего регулируется, и понятие *известного внешнего поведения*, предписанного, позволенного или воспрещенного.

Знать право знать норму знать логический смысл и ее нормативное содержание. Предметное право видит в нем *логический тезис* и *правило поведения*.

а) Изучение права как *тезиса*. Правовая норма стоит в ряду *смыслов*. Формально-логическое рассмотрение. Каждое понятие должно быть раскрыто в перечислении родовых и видовых признаков (ничто само собою не разумеется). Логико-анатомическая задача – чисто теоретическая. Верность теоретической задаче повышает уровень правосознания, правосознания и правотворчества.

*Удаляется*: шаткость терминологии (1 понятие 2 имени), неустойчивость разумения (1 название 2 смысла), неопределенность в понятиях, логические пустоты, лишние термины, создается классификация юридических понятий, обнаруживаются смысловые пределы кодекса.

*В результате*: создается научная основа для толкования и применения права, открывается борьба с юридическим кривотолком, повышается техника правотворчества, крепнет уровень правосознания в стране.

*Записывание* права и *логическое тезирование* его появляются в истории *неслучайно*. Verba volant – scripta manent<sup>5</sup>. Верное решение спора должно быть сохранено, повторено и распространено; энергия сэкономлена, пусть будет то же самое во всех одинаковых случаях.

Именно *мысль* имеет дар фиксировать и точно утверждать сущность, подведение под законы *тождества* и *противоречия*. Это дает возможность *сохранять, накапливать*, упрощать правила, устрояющие жизнь, дисциплинировать произвол и инстинкт силою разумной тождественности, приучать людей к самоограничению и увеличивать тем бесспорную сферу в человеческих отношениях, справедливо уравнивать одинаковое в жизни людей. Все это необходимо для разумного, мирного и равного порядка.

б) Изучение права как *нормы*, т. е. *правила поведения*. (Иногда оба изучения сливаются; вопрос предполагает первое и на нем стоит.)

Право устанавливается *уполномоченными субъектами* в *установленном* порядке – вне этого *не право*;

I. Формальные вопросы: *кем и в каком порядке* установлено? могут быть нормы, посягающие на звание *правовых* и на *достоинство значащих без всякого основания*, возможны произвольные воления, превышающие компетенцию, имеющие за собою лишь силу. Чтобы не противиться произволу, надо *уверенно* знать и *предметно* знать, где право. Правое сопротивление произволу – средство борьбы за право, сила духовной правоты может победить силу. *Знание* права входит в самую *сущность правосознания*.

II. *Содержательные вопросы*: каждая норма дает *два* критерия для рассмотрения человеческой жизни:

1) Что именно: какие действия и состояния людей – имеют вообще правовое значение – могут быть правомерными и неправомерными (в отличие от иррелевантных<sup>б</sup>).

2) В чем именно состоит правовое значение этих действий и состояний. Для каких субъектов какие устанавливаются полномочия, обязанности и запретности.

*Итак*: каждая норма говорит: *какие именно действия и состояния людей, для каких именно субъектов* устанавливаются *какие именно полномочия, обязанности и запретности и с какой санкцией*. Всего 12 вопросов: что, кому, при каких обстоятельствах позволяется, воспрещается, предписывается.

Посему:

а) Необходимо методическое мышление; научная лаборатория, движение к истине – здесь, как везде, – трудно и ответственно. Положение юриста особенно трудное – крикливый голос повседневной борьбы за существование, тайный шепот личного, группового и классового интереса, рост правосознания заставляет сильного искать *видимости* права и правоты – отсюда власть ищет продажные души, готовые приспособить право. Теоретическая, практическая и этическая важность *предметности* в юридической науке. Народное правосознание стоит на высоте только там, где на высоте стоит юридическая наука. 4 порока: *пристрастие, непредметность, невежественность, продажность* юриспруденции. От них вырождается самая *сердцевина правового мышления*, теряется уважение к праву, ученый становится подьячим и вырождает духовную жизнь.

б) Необходим живой контакт между юридическою наукою и сознанием масс. Содержание положительного права должно быть не только доступно сознанию масс – но фактически ими усвоено.

*Положительное правосознание* состоит, прежде всего, в том, что человек знает о *существовании* положительного права, о своей *связанности* им, о том, что у него единый и определенный смысл, неизменяемый по произволу и интересу, о том, что содержание его таково-то: т. е. что *мне по праву*, при каких обстоятельствах, с такой-то санкцией, в таких-то

пределах, то-то – можно, то-то – должно, того-то – нельзя.

*Итак* : объективное содержание условно назовем *его смыслом* ; субъективное осознанное содержание его – *его понятием* .

*Тогда* : положительное правосознание состоит, прежде всего, в том, что человек переживает *понятие* положительного права адекватно его смыслу. Но это *не все* .

### Объективное значение права

*Вторая основа правосознания* : право переживается как имеющее объективное значение, ему свойственно особым специфическим образом значить.

*Первая встреча с правом обнаруживает* : не все возможные и действительные поступки имеют одинаковое правовое значение. Не все предусмотрены; есть такие, о коих ничего не говорится. Предусмотренные деяния имеют особый характер: с ними связываются какие-то *характеристики, изменения и последствия* , они сохраняют свое значение, даже если кто-нибудь не захочет их признать; сделает вид, что «их нет»; жизнь сплетена сетью позволенностей, обязанностей и воспрещений, она узнаётся из записанных правил – в коих ничего не говорится о «в частности», а только о «вообще». С этой сетью «можно» нередко не считается – ускользнуть; часто *за это* ничего не полагается – *lex imperfecta*<sup>7</sup>; иногда полагается неприятность – но от нее можно ловко уклониться; правопорядок лишен природной неукоснительности, запретное остается осуществимым, обязательное не становится неизбежным, дозволенное не становится доступным. *Закон природы* нельзя нарушить – только жить *по* ним, комбинируя их целесообразно; *закон правовой* допускает сочетание законных событий с незаконными, нарушение и преступление. Но ведь «закон» – это то, что по самой сущности своей – *«так, всегда»* . Следовательно, *право* не следует называть «законом», нет безвыходности – сила его слаба – он может и «не быть». *Следовательно* : право есть иллюзия, наваждение, фантазия: внешней реальности у него нет, внутренняя – воображена и часто не состоит, эмоции вызывающие, оно создано воображением; право есть эмоциональная фантазма, вроде двойника – присмотреться и познать разоблачить и упразднить.

*Конец правосознанию* : если сознавать право все равно что иметь клубок субъективных эмоций, посвященных реакции на *мнимые, воображенные* повеления, предоставления и запрещения. Весь вопрос о праве начинается только там, где допускается, что *не все, кажущееся правомерным, на самом деле правомерно*. *Право* есть нечто по самой сущности своей противостоящее *мнимому праву*, *право* есть нечто, *в самом деле* , объективно обстоящее, предметно определенное, значащее, *само* , где есть *предмет* , где возможен *спор* , где есть, *следовательно* , тождественный себе смысл и состязание о правовой истине, но смысл постигается не аффектом и не воображением – а мыслью. Право переживается не в виде случайных, не основанных «нормативно-атрибутивных» толчков и побуждений; оно *предметно воспримлет* и обоснованно испытывается как объективно значащее установление. *Нужен* опыт *объективно-значащего содержания* и на основании его *убеждение в действительной наличности предмета с объективным значением* (об этом достаточно было говорено в первом полугодии).

*Усмотреть объективное значение права* – вот задача. *В чем оно?* Квалификации как верного и неверного, разграничения и постановления, раз получившие характер права, – *сохраняют свое значение правовой верности, правильности и обязательности независимо от случайного незнания, несогласия или систематического неповиновения одного или многих* .

Если в стране есть темные люди, не знающие, что вообще есть право, что у каждого есть свой определенный статус, то...

Если все забыли о какой-нибудь правовой норме, а она не отменена; вспомнив – убедятся, что она значила.

Взяточник, вор, ростовщик, незаконный правитель не могут погасить право одним своим несогласием. Уголовное право – значит и для того, кто скрылся от наказания. Конституционное право – значит и для министра, нажимающего на закон. Международное право – значит и для разбойничающего государства.

*Объективное значение права* выражено и закреплено: в строгих формах «установления» и «отмены». Исторический генезис права не то же самое, что *юридическое основание, обуславливающее его значение; известный состав внешних (scilicet<sup>8</sup> и внутренних) событий* (например, инициатива – обсуждение – утверждение – обнародование закона, подписание и рассылка циркуляра, признание – формулирование – применение обычая); *фактическое осуществление их определенными людьми* служит основанием и условием для того, чтобы право стало значащею нормою. Нормы права *возгораются* и *отгорают* в связи со строго определенными временными событиями. Но это не значит: *во времени*. Возгорание и угасание – события не психические и не исторические, но объективно-ценностные; психичны и историчны – суспендирующие<sup>9</sup> факты и вызванные к жизни последствия.

*Отвергая это объективное значение права*, человек лишает себя той основы, на которой только и возможна правовая жизнь; тогда нельзя спорить о праве и несправии, нельзя возмущаться на произвол, нельзя апеллировать к суду, нельзя настаивать на своих правах – ни на частных, ни на публично-политических, нельзя отрицать по праву свой мнимый долг. Ибо *нет критерия* для законного права, если содержание правовой нормы лишено объективного, тождественного себе смысла.

*Мое право иллюзия, если право вообще иллюзия.* Последовательный субъективист должен был бы

а) исключить себя из правовой жизни (это не удастся: последовательное и формальное отречение от своих полномочий – здесь *признание* права в его *объективном* содержании и значении; оно все же не освободит его от объективно значащих обязанностей и запретностей);

б) или же лицемерно взывать к объективно значащему праву, посмеиваясь, подобно софистам, над доверчивостью слушателей.

Итак: смесь их *наивности* и *лицемерия*.

Судья, чиновник, адвокат, гражданин – живущие правом, блюдущие его, применяющие и не задающиеся вопросом: «а что на самом деле имеет правовое значение и в чем оно?» – не живут правом, не блюдут его и не применяют. Они фальсифицируют право и довольствуются его суррогатом, они выдают *неправо* за *право* и деградируют жизнь.

Много времени прошло, пока люди выносили внутренний опыт – что правовые «тезисы» и «формулы» скрывают за собой нормы с *объективным значением*. *Объективность* этого значения в том, что оно *ненаруσιμο* и *непоколебимо* – от *установления* до *отмены*. Предписание нормы можно нарушить – ускользнуть и посмеяться. Но *значение* ее как связующего права остается, по существу, ненарушенным и непоколебимым. Например, плательщик подоходного налога, обманувший казну в своей декларации... по-прежнему... дезертир... по-прежнему... скрывшийся от суда преступник... по-прежнему...

*Право наруσιμο* : т. е. люди сохраняют способность к самостоятельному руководству своим поведением и могут не усмотреть в его требованиях мотива для повиновения. Нет *практической безвыходности* : правовой режим не каторжная тюрьма и не система машин. Это было бы ниже достоинства человека и его разумного духа.

*Право ненаруσιμο* : т. е. есть *нормативно-ценностная безысходность*, фактически есть возможность неповиновения, но *нет средств* изменить или погасить правность или



противоправность поступка. Правонарушение остается правонарушением и в том случае, если никто не знает о нем, и даже сам совершивший (например, случайное убийство на охоте, принятое всеми за самоубийство). Этого не меняет *данность преследования* (понятие «непреследуемого за давностью преступления»), ни *амнистия* (фиксация «несовершенности преступления», но не «непреступности совершённого»).

### [Список рекомендуемой студентам литературы по курсам лекций]

1. Аристотель о рабстве.
2. Платон. Вообще.
3. Фихте. Религия и безбожие.
4. Отто Гирке. Социальное и социалистическое.
5. Папа Лев XIII. *Regrum novarum*.
6. Le Bon. Социализм. Толпа.
7. Say. *Contre le socialisme*.
8. Schlund. *Kommunismus*.
9. Dennert. *Die Religion der Naturforscher*.
10. Leonardo. *Libro di pittura*.
11. Публий Сириянин. Сентенции.
12. Русские пословицы (Иллюстриров.).
13. Ницше. Нигилизм.
14. Забелин. Прямые и кривые.
15. Тютчева. О монархии (Дневник).
16. Сталин. О нем.
17. Троцкий. О нем.
18. Данилевский. Россия и Европа.
19. Хомяков. О России. Об искусстве.
20. Шаляпин. Материалы о нем.
21. Мусоргский. Письма и документы.
22. Petrarka. *Canzoniere*.
23. Schubart. *Europa und Seele des Ostens*.
24. Вересаев. Гоголь в жизни.
25. Деникин. Брест-Литовск.
26. Справки по Истории Ключевского.
27. 1812-й год по аутентичным воспоминаниям.
28. Островский А. Н.
29. О князе Серебряном *Gütachten*. (Эта запись зачеркнута. – Ю. Л.)
30. Рецензия на перевод «Войны и мира». (Эта запись зачеркнута. – Ю. Л.)
31. Никольский. История русского искусства.
32. Friedrich Chopin. *Leben und Briefe*.
33. Орест Миллер. Илья Муромец.
34. Одоевский. Русские ночи.
35. Franz Lieszt. Chopin.
36. Гроссман. Хронология Достоевского.
37. Гроссман. Путь Достоевского (аутент.).
38. Достоевский. Из записных книжек.

39. Дневник писателя. (Эта запись зачеркнута. – Ю. Л.)
40. А. Н. Островский. Т. 8.
41. Гильфердинг. Онежские былины.
42. Станиславский. Работа актера над собою.
43. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы.
44. Л. Гроссман. Творчество Достоевского.
45. Достоевский. Письма к жене.
46. Воспоминания Достоевской.
47. Книги Шельтинга о России (чаадаевщина).
48. Чайковский – фон Мекк, переписка.
49. Воспоминания Т. А. Кузминской-Берс.
50. Слезовы о Мусоргском (лист о русской музыке!).
51. Мусоргский. Письма и документы (обр. А. Н. Римский-Корсаков).
52. Записки Императрицы Екатерины II.
53. Ипполитов-Иванов. 50 лет русской музыки в моих воспоминаниях.
54. Чебышев. Близкая даль.
55. Москвин. Кабинет актера и режиссера.
56. Урусов. Записки губернатора.
57. Кое-что из Солоневича.
58. Из книги о Станиславском (Л. Гуревич и Н. Д. Волков).
59. Николай Беспалов. Исповедь агента ГПУ.
60. А. С. Лукомский. Воспоминания, том II.
61. В. Н. Коковцев. Из моего прошлого. I. II.
62. Ливен. Дух и дисциплина нашего флота.
63. Мережковский. Грядущий хам.
64. В. Розанов. Апокалипсис нашего времени. Опавшие листья.
65. Ходасевич. Некрополь.
66. Иллиада Гомера.
67. Половцев. Дни затмения.
68. Чехов в воспоминаниях современников.

## О сущности правосознания

### 1. Проблема1

Историческая эпоха, ныне переживаемая народами, должна быть осмыслена как эпоха великого *духовного разоблачения и пересмотра*.

Бедствие мировой войны, постигшее мир и потрясшее всю жизнь народов до самого корня, есть, по существу своему, явление стихийное, и поэтому оно только и может иметь стихийные причины и основания. Но всюду, где вспыхивает стихия и где она, раз загоревшись, овладевает делами и судьбами людей, всюду, где люди оказываются бессильными перед ее слепым и сокрушающим порывом, – всюду вскрывается несовершенство, или незрелость, или вырождение *духовной культуры* человека: ибо дело этой культуры состоит именно в том, чтобы подчинять всякую стихию *своему* закону, *своему* развитию и *своей* цели. Стихийное бедствие обнаруживает всегда поражение, ограниченность и неудачу духа, ибо творческое

преобразование стихии остается всегда его высшим заданием. И как бы ни было велико это бедствие, как бы ни были грандиозны и подавляющи вызванные им страдания, дух человека должен принять свою неудачу и в самой остроте страдания усмотреть призыв к возрождению и перерождению. Но это-то и значит осмыслить страшную беду как великое *духовное разоблачение*.

Стихия, ныне вовлекшая человека в неизмеримое злосчастье мировой войны, есть стихия *неустроенной и ожесточившейся человеческой души*.

Как бы ни было велико значение материального фактора в истории, с какой бы силою потребности тела ни приковывали к себе интерес и внимание человеческой души, – дух человека никогда не превращается и не превратится в пассивную, недействующую среду, покорную материальным влияниям и телесным зовам. Мало того, именно слепое, бессознательное повиновение этим влияниям и зовам умаляет его достоинство, ибо достоинство его в том, чтобы быть *творческой причиной, творящей свою жизнь по высшим целям*, а не пассивным медиумом стихийных процессов в материи. Всякое воздействие, вступающее в душу человека, перестает быть мертвым грузом причинности и становится живым побуждением, влечением, мотивом, – подверженным духовному преобразованию и разумному руководству. К самой сущности человеческого духа принадлежит этот дар: воспринять, преломить, преобразовать и направить по-новому всякое, вторгающееся извне, воздействие. И поскольку дух человека не владеет этим даром в достаточной степени, поскольку стихии мира гнетут его и ломают его жизнь, постольку разоблачается и обнаруживается его незрелость, постольку перед ним раскрываются новые задания и возможность новых достижений.

Но для того чтобы овладеть этим даром и использовать его во всей его миропреобразующей силе, дух человека должен овладеть *своей собственной стихией* – стихией неразумной и полу-разумной души. Невозможно устроить мир материи, не устроив мир души, ибо душа есть необходимое творческое орудие мироустройства. Душа, покорная хаосу, бессильна создать космос во внешнем мире, ибо космос творится по высшей *цели*, а душевный хаос несетя, смятенный, по множеству мелких противоположных «целей», покорствуя слепому инстинкту. Неустроенная душа остается реальной *потенцией* духа: она воспримлет и преломляет, но не преобразует и не направляет по-новому влияния, вторгающиеся извне. Ее «цели» остаются пассивными знаками причинных давлений, и сумятица их всегда чревата новыми бедами. Внутренно неустроенная в своих заданиях, стремлениях и умениях душа человека напрасно ищет спасения в господстве над внешним миром: технически покоряя материю, она творит себе лишь новую беспомощность; одолевая внешнюю стихию, она готовит восстание внутреннего хаоса; ее успехи выковывают форму для нового, неожиданного поражения.

Ныне на наших глазах новый мир повторяет путь древнего страдания; новый опыт дает старые выводы. Эти выводы снова научают тому, что *самопознание и самопреобразование* человеческого духа должно лежать в основе *всей* жизни, дабы она не сделалась жертвою хаоса и деградации; они научают тому, что *внутреннее разложение индивидуальной души делает невозможным общественное устройство и что разложение общественной организации ведет жизнь народа к позору и отчаянию*. И еще они научают тому, что *формальная организованность* индивидуальной души и народного хозяйства не обеспечивает жизнь человека от *содержательного вырождения и преступных путей*. Сквозь все страдания мира восстает и загорается древняя истина и зовет людей к новому пониманию, признанию и осуществлению: *жизнь человека оправдывается только тогда, если душа его живет из единого, предметного центра – движимая подлинною любовью к духу как высшему благу*. Эта любовь и рожденная ею воля лежат в основе всей осуществляющейся духовной жизни

человека, и вне ее душа блуждает, слепнет и падает. *Вне ее* – знание становится пародией на знание, искусство вырождается в пустую и пошлую форму, религия превращается в нечистое самоопьянение, добродетель заменяется лицемерием, право и государство становятся орудием зла. Вне ее – человек не может найти единой, устрояющей *цели жизни*, которая превратила бы все его «занятия» и «дела» в единое *дело духа* и обеспечила бы духу его победу. Эту победу обеспечивает только *живая и подлинная жажда духа*, ибо она есть сама по себе источник величайшей и непобедимой никакими «обстоятельствами» *силы*, устрояющей внутренний и внешний мир. Это объясняется самой природою духа: он есть та *творческая сила души, которая ищет подлинного знания, добродетели и красоты и, созерцая Божество как реальное средоточие всякого совершенства, познает мир для того, чтобы осуществить в нем Его закон как свой закон*. Но душа, всегда хранящая в себе потенцию духа, может превратить эту возможность в действительность только тогда, когда в ней загорается цельным и радостным огнем *любовь к духу* и жажда *стать* им, найти к нему путь и открыть его другим.

История показывает, как трудно человеку найти этот путь, как трудно идти по нему и как легко его потерять. Хаос мелких желаний и маленьких целей незаметно распыляет силы души, и темная влага страстей заливает ее божественный огонь. Душа теряет доступ к духовным содержаниям, а потому не может соблюсти и форму духа, ибо быть в образе духа она может только тогда, когда она подлинно живет его реальными содержаниями. Утратив образ духа, она делается жертвой собственного хаоса и увлекается его кружением в падение и беды. И тогда ее задача в том, чтобы в самих бедах и страданиях усмотреть свое отпадение от духа, услышать его зов, узнать его голос и подвергнуть разоблачению и пересмотру свой неверный путь.

Ныне философия имеет великую и ответственную задачу – положить начало этому пересмотру и разоблачению. Такая потрясающая *духовная неудача человечества*, как *мировая война*, свидетельствует с непрекаемой силою и ясностью о том, что *все* стороны духовного бытия жили и развивались по неверным путям, что *все* они находятся в состоянии глубокого и тяжелого кризиса. Человечество заблудилось в своей духовной жизни, и хаос настигнул его неслыханной бедою; это свидетельствует о том, что неверен был самый *способ* духовной жизни, что он должен быть пересмотрен до корней и от корней обновлен и возрожден.

И, прежде всего, если задача организовать мирное и справедливое сожительство людей на Земле есть задача *права и правосознания*, то мировая война обнажает, прежде всего, *глубокий недуг современного правосознания*.

В душах людей всегда есть такие стороны, которые могут долгое время, из поколения в поколение, не привлекать к себе достаточного внимания, пребывая в темноте и полуосознанности. Это бывает не только потому, что эти стороны имеют, по существу своему, инстинктивный характер и как бы вытесняются из поля сознания; и не только потому, что они, сами по себе, духовно незначительны, или практически второстепенны и как бы затериваются среди других, столь же несущественных оттенков жизни, – но и потому, что культивирование их требует особого напряжения *воли и внимания*, тогда как их духовная сущность, по основной природе своей, противостоит своекорыстному интересу и близорукому воззрению повседневного сознания.

Всегда найдется немало людей, готовых искренне удивиться тому, что в них живет известное *мировоззрение*, что они имеют свой особый *эстетический вкус*, что они стоят в известном постоянном отношении к голосу *совести*, что у них имеется характерное для их души *правосознание*. А между тем каждый человек, независимо от своего возраста, образования, ума и таланта, живет этими сторонами или функциями души даже и тогда, когда он сам об этом не подозревает. В таком случае его суждения и поступки слагаются непосредственно под руководством инстинктивных влечений и побуждений и выражают его

душевный уклад, его личный характер, его индивидуальный уровень жизни, несмотря на то, что он, может быть, ничего не знает об этом и даже не предполагает, что людям неизбежно иметь мировоззрение и правосознание, что им неизбежно жить эстетическим вкусом и совестью. Ограниченное, узкое, тупое мировоззрение остается воззрением на мир; неразвитой, извращенный, дурной вкус творит по-своему эстетический выбор; подавленная, не выслушанная, заглушенная совесть по-прежнему бьется и зовет из глубины; а уродливое, несвободное, слабое правосознание всю жизнь направляет деяния людей и создает их отношения.

*Человеку невозможно не иметь правосознания* ; его имеет каждый, кто живет и сознает, что кроме него на свете есть другие люди. Человек имеет правосознание независимо от того, знает он об этом или не знает, дорожит этим достоянием или относится к нему с пренебрежением. Вся жизнь человека и вся судьба его слагаются при участии правосознания и под его руководством; мало того, жить – значит для человека жить правосознанием, в его функции и в его терминах, ибо оно остается всегда одною из великих и необходимых форм человеческой жизни. Оно живет в душе и тогда, когда еще отсутствует положительное право, когда нет еще ни «закона», ни «обычая», когда никакой «авторитет» еще не высказался о «правом», верном поведении. Наивное, полу-сознательное, непосредственное убеждение в том, что не все внешние деяния людей одинаково допустимы и «верны», что есть совсем «невыносимые» поступки и есть «справедливые» исходы и решения, – это убеждение, еще не знающее о различии «права» и «морали», лежит в основании всякого «закона» и «обычая» и генетически предшествует всякому правотворчеству. И даже в тех случаях, когда содержание обычая или закона определяется своекорыстным интересом сильного, когда право является несправедливым или «дурным» правом, – в основании его лежит все то же непосредственное убеждение в необходимости и возможности отличить «верное» и «допустимое» поведение от «неверного» и «недопустимого» и регулировать жизнь людей на основании этого общеобязательного критерия.

В этом обнаруживается своеобразная трагикомедия правовой жизни: уродливое, больное правосознание остается правосознанием, но извращает свое содержание; оно обращается к *идее* права, но берет от нее одну лишь *схему* , пользуется ею по-своему, злоупотребляет ею и наполняет ее недостойным, извращенным содержанием; возникает *неправое право* , которое, однако, именуется «правом» и выдается за право, компрометируя в сознании людей самую *идею* и подрывая веру в нее.

Эта трагикомедия характерна не только для правотворчества; это есть трагикомедия *всей* духовной жизни человека. Каждый из людей имеет в своем замкнутом, индивидуальном внутреннем опыте *единственную* среду, связующую его с вершинами духа, – с истиною, добром, красотой, откровением и правом – и *единственный* источник для их познания и для суждения о них; каждый знает об этих предметах лишь то, что он самостоятельно и подлинно испытал и творчески проверил.<sup>84</sup> И вот, люди постоянно забывают об этих основных условиях духовного делания: не ищут *подлинности в опыте и предметности в исследовании* , но основываются на личной склонности и довольствуются субъективным мнением. И в результате этого слагается недостойное и комическое зрелище: люди судят о важнейшем и верховном, не зная того, о чем судят; каждый претендует и посягает, не имея на то основания; сверхличная очевидность подменяется личной уверенностью; возникает бесконечное множество разногласий, ум блуждает, колеблется и приходит к бесплодному «субъективизму» и

---

<sup>84</sup> Срв. мой опыт «Философия как духовное делание». Русская Мысль. 1915 г. Кн. III.

беспочвенному «релятивизму». Утрачивается вера в возможность истинного знания, в единство добра, в объективную ценность красоты, в возможность подлинного откровения, в справедливое, *духовно верное право*, а вместе с этим неизбежно гаснет и *воля* к обретению верного метода к познанию и осуществление этих верховных содержаний. Личный интерес остается единственным руководителем, и жизнь незаметно вырождается.

Эту объективность предметного содержания применительно к праву можно описать так, что во внешнем отношении человека к человеку есть некая *единая* и *объективная правота*, которую можно познать только через *внутренний опыт*, через *подлинное, предметное испытание и раскрытие естественного права*. Переживание естественного права присуще каждому человеку, но у большинства оно остается смутным, неуверенным и неосознанным «правовым чувством», как бы «инстинктом правоты» или в лучшем случае «интуицией правоты». Осознать содержание этого естественного права и раскрыть его – значит положить начало зрелому *естественному правосознанию*, сделать его предметом воли и оправданного аффекта, т. е. превратить эту единую и объективную правоту в *любимую и желанную цель жизни*, значит развить и осуществить в себе естественное правосознание.

Именно *естественное правосознание* как предметное знание о «самум», «настоящем», едином *праве* должно лежать в основании всякого суждения о «праве» и всякого правового и судебного решения, а потому и в основании тех «законов», которые устанавливаются в различных общинах и государствах уполномоченными людьми под названием «положительного права». Чем развитее, зрелее и глубже естественное правосознание, тем совершеннее будет в таком случае и «положительное право», и руководимая им внешняя жизнь людей; и обратно: смутность, сбивчивость, непредметность и слабость естественного правосознания будут создавать «непредметное», т. е. дурное, неверное, несправедливое, не соответствующее своему прообразу «положительное право». Тогда «право», единое и верное по своей идее, *раздваивается* и вступает в своеобразное внутреннее разноречие с самим собою: естественное правосознание утверждает не то, о чем говорит знание положительного права, и в результате этого душа приобретает *два* различных правосознания, ибо наряду с естественным возникает *правосознание положительное*, не совпадающее с ним по содержанию. Такое раздвоение права, такое разноречие правосознаний свидетельствует, конечно, о духовной неудаче, постигшей человека: ему не удается – по отсутствию воли или по недостатку умения – осознать содержание естественной правоты и положить его в незыблемое основание всякого суждения о «положительном» праве; но так как умение всегда зависит от воли, которая его выковывает, то вся эта великая духовная неудача в деле правотворчества покоится на всеобщем, исторически устойчивом *недостатке воли к правому праву*.

Отсюда уже ясно, что *нормальное правосознание* ведет не раздвоенную, а *единую и целостную жизнь*, и если оно видит перед собою исторически данное раздвоение права, то оно целиком обращается к борьбе за единое, правое право и за восстановление своего внутреннего предметного духовного единства. При этом оно в качестве *духовно верного и целостного отношения души к праву* не сводится к «сознанию» и «познанию», но живет всегда в виде аффективно чистой и горячей *воли к праву*. Нормальное правосознание знает свой предмет: оно есть *знающая воля* к праву, *признающая* его в его объективном значении и обязательности и признающая его потому, что она признает его *цель*. Поэтому нормальное правосознание есть, прежде всего, *воля к цели права*, а потому и *воля к праву*; а отсюда проистекает для него и необходимость *знать* право, и необходимость жизненно осуществлять его, т. е. *бороться за право*. Только в этом целостном виде правосознание является *нормальным правосознанием* и становится благородной и непреклонной силой, питающейся жизнью духа и, в свою очередь, определяющей и воспитывающей его жизнь на Земле.

Нормальное правосознание можно изобразить как особый способ жизни, которым живет душа, *предметно и верно* переживающая *право в его основной идее* и в его единичных видоизменениях (институтах). Этот строй душевной жизни есть, конечно, нечто идеальное, однако не в том смысле, чтобы этот «идеал» был неосуществим. Напротив, этот способ жизни уже дан *в зачатке* каждому из людей, и от каждого из нас зависит – осознать, развить и упрочить в себе этот зачаток. И в этом самовоспитании обнаруживается теснейшая зависимость между «осознанием» и жизненным «укреплением»: *исследование нормального правосознания удается только при наличности творческой воли к цели права*, но именно *предметное познание* этой цели укрепляет жизненную волю к ней.

Исследователь, поставивший перед собою эту задачу, вступит неизбежно в борьбу с целым множеством предрассудков; *релятивистическое воззрение на право* будет, может быть, наиболее упорным из них.

По-видимому, самые условия создания и существования права благоприятствуют этому предрассудку. В праве, по-видимому, все относительно. Сознание человека удивительно легко и прочно привыкает к тому, что право «обусловлено» временем и местом, интересом и силою, настойчивою волею и слепым случаем. То, что «сейчас» и «здесь» – право, то «завтра» и «здесь» или «сейчас» и «там» – уже *не* право; запретное сегодня – позволено завтра и может быть вменено в обязанность через месяц; организованный интерес становится силою и провозглашает «справедливым» то, что завтра будет ниспровергнуто «случайным» стечением обстоятельств. Архивы хранят в себе груды «отживших норм» и целых кодексов, а изворотливый ум, обслуживая минутный интерес, умеет истолковать и приспособить «действующее» право как угодно. Содержание права всегда достаточно «неопределенно» и «условно», а значение его всегда «временно» и «относительно».

В этом убеждении вырастает и живет современное правосознание; оно глубоко проникнуто релятивизмом и не знает о себе, что оно может и должно быть иным. Убеждение в том, что право есть нечто «относительное», – и по содержанию своему, и по обязательности, – возникает незаметно, бессознательно и потому коренится в душах особенно прочно и глубоко: это убеждение идет навстречу своекорыстному и близорукому интересу, питается им и, в свою очередь, обслуживает его. Возникает порочный жизненный круг: темнота порождает зло, а зло поддерживает темноту. «Образованные» и необразованные круги народа одинаково не верят в объективную ценность права и не уважают его предписаний; они видят в нем или неприятное стеснение, или, в лучшем случае, – удобное средство для защиты и нападения. Правосознание сводится к запасу непродуманных сведений из области положительного права и к умению «пользоваться» ими, а за этим «знанием» и «пользованием» оно укрывает в себе глубочайшие недуги и дефекты, внутреннее вырождение и духовное бессилие.

Слепое, корыстное, беспринципное и бессильное правосознание руководит жизнью человечества. И вот эти-то недуги его развязали стихию души и подготовили ее духовную неудачу.

Жизнь духа требует здесь поистине глубокого пересмотра и обновления.

## 2. Знание положительного права

Нормальное правосознание отнюдь не сводится к *верному знанию положительного права*. Оно вообще не сводится к одному «знанию», но включает в себя все основные функции душевной жизни; оно не сводится и к переживанию одного «*положительного права*», но всегда подходит к нему с некоторым высшим предметным мерилom; наконец, оно не есть *пассивное* состояние, но жизненно активное и творческое. Поэтому одно знание положительного права,

верное сознание его, не гарантирует еще наличности нормального правосознания.

И тем не менее это *знание необходимо*. Народ, не знающий «законов» своей страны, ведет вне-правовую жизнь или довольствуется самодельными и неустойчивыми зачатками права. Люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии блюсти их, не знают их пределов и бессильны против вымогательства «воеводы» и ростовщика; люди, не знающие своих полномочий, произвольно превышают их или же трусливо уступают силе; люди, не знающие своих запретностей, легко забывают всякий удерж и дисциплину или оказываются обреченными на правовую неменяемость. Незнание положительного права ведет неизбежно к произволу сильного и запуганности слабого. Мало того, оно делает невозможную жизнь в праве и по праву. Люди пребывают в состоянии животных или вещей, до которых не доходит голос, взыскующий о том, что «можно», «должно» и «нельзя», однако им запрещено *«отзываться неведением закона»*; и, неменяемые, они не могут даже претендовать на унижительную для человека неменяемость.

Народу необходимо и достойно знать законы своей страны; в этом основная сущность правовой жизни. Право говорит на языке сознания и обращается к сознательным существам; оно утверждает и отрицает, оно формулирует и требует – для того чтобы люди *знали, что́* утверждено и *что́* отринуто, и *сознавали* формулированное требование. И тот, кому оно «позволяет», «предписывает» и «воспрещает», является *субъектом* полномочий, обязанностей и запретностей, т. е. *субъектом права*. Самая *сущность*, самая *природа* права в том, что оно творится сознательными существами и для сознательных существ, *мыслящими субъектами и для мыслящих субъектов*.<sup>85</sup>

Поэтому нелеп и недопустим такой порядок жизни, при котором народу *недоступно* знание его права: когда, например, среди народа есть неграмотные люди, или когда право начертано на чуждом языке, или когда текст законов остается недоступным для народа,<sup>86</sup> или же смысл права выражается слишком сложно, запутанно и непонятно. Тогда, в лучшем случае, между народом и правом воздвигается иерархия корыстных посредников, взимающих особую дань за «отыскание» правоты и обслуживающих народную темноту в свою пользу; им выгодно затемнить ясное дело, а не уяснить темное, спасти «безнадежное» дело и внести кривду в суд; и под их «опытными» руками толкование закона быстро превращается в профессиональный кривотолк. Так правосознание народа вырождается от невозможности *непосредственно принять положительное право в сознание*.

Однако самое знание положительного права только тогда стоит на высоте, когда оно *предметно*. Это означает, что обращающийся к праву должен подходить к нему, видя в нем *объективное данное содержание, имеющее свой законченный и определенный смысл*; этот смысл, ранее кем-то продуманный и облеченный в слова и фразы, должен быть теперь *точно выяснен и неискаженно понят*. Тому, кто хочет действительно знать положительное право, необходимо понять, что оно, прежде всего, *дается* ему в готовом, законченном, установленном виде, как особый *предмет*, со специфическими свойствами и чертами. Этот предмет, как и всякий *предмет*, требует, чтобы восприятие, внимание и мысль приспособились к нему и научились видеть и понимать его. Такое изучение, как и всякое движение к *истине*, требует

---

<sup>85</sup> Древний раб был также субъектом права, хотя не был полноправным, свободным и равным гражданином. См. мой опыт «Общее учение о праве и государстве» в коллективном труде «Основы Законоведения». Изд. Думнова. М. 1915. § 12.

<sup>86</sup> Гегель приводит пример с тираном Дионисием, повесившим текст законов так высоко, что его никто не мог прочесть.



того добросовестного и беспристрастного «теоретического» подхода, который характеризует науку и воспитывается научным преподаванием.

Это не значит, однако, что именно ученому и только ему свойственен этот подход. Нет, с одной стороны, возможны ученые юристы, всю жизнь не поднимающиеся к теоретическому изучению права: они интересуются им лишь в меру и с точки зрения его *практического применения*, и казуальные «запросы жизни» господствуют над их научной деятельностью. Они воспитывают в своих аудиториях умелых, но научно *беспринципных* практикантов и часто, сами того не сознавая, задерживают рост истинного правосознания в стране. С другой стороны, совестный и беспристрастный подход к выяснению «точного смысла закона» доступен не только «образованному» юристу, но и простому человеку; недостаток общего или юридического образования может помешать ему в *осуществлении* этого точного выяснения, отсутствие умения и навыка может затруднить его; но важность и необходимость такого некорыстного интереса к содержанию права, такого «незаинтересованного» понимания, такого неказуального выяснения может быть свойственна ему в высшей степени<sup>3</sup>.

Развитому правосознанию присуща непоколебимая уверенность в том, что *право и закон имеют свое определенное содержание* и что каждый из нас, обращаясь к праву и встречаясь с его связующими указаниями, имеет прежде всего задачу выяснить и неискаженно понять это *объективное содержание права*. И в этой уверенности люди не заблуждаются. Праву в его зрелом и развитом виде свойственно иметь вид *нормы*, т. е. *тезиса, выраженного в словах и устанавливающего известный порядок внешнего поведения как имеющий юридическое значение* (например, позволенный, предписанный или воспрещенный).<sup>87</sup> Правовая норма предстает человеческому уму не просто в виде связного грамматического предложения; за ее словами скрывается всегда определенное содержание, из которого и видно, что она есть *правило поведения*, а не описание единичного факта и не формула *позитивного закона*, говорящего о том порядке, который всегда и необходимо осуществляется в действительности. Это содержание выражается в правовой норме как продуманное и *мыслью определенное*, так что за каждым словом грамматического предложения скрывается логическое *понятие со своим особым содержанием*. Правовая норма по самому существу своему сочетает всегда два более или менее сложных понятия: понятие *предписанного*, позволенного или воспрещенного поведения и понятие *человеческого субъекта*, образ действия которого этим регулируется. Отсюда необходимость *предметного логического и нормативного* рассмотрения права.

Предметное чтение и изучение правовой нормы отправляется от признания того, что каждая норма как *логический тезис* и как *правило поведения* имеет свое объективное содержание, заданное к точному и адекватному уразумению.

В качестве *тезиса*, связующего два *понятия*, правовая норма стоит в ряду *смыслов*, непосредственно подчиненных закону тождества и закону противоречия и подлежащих поэтому формально-логическому рассмотрению.<sup>88</sup> Необходимо раскрыть в ясном и

---

<sup>87</sup> Я пытался подробно развить и обосновать это воззрение в статье «Понятия права и силы» // Вопр. Фил. и Псих., 1910. Книга 1. Эта статья была издана и в виде отдельной брошюры.

<sup>88</sup> Под «смыслом» я разумею здесь не «метафизическую силу», и не «абсолютное достоинство», и не «творческую цель», но чисто «логическое», тождественное, отвлеченное (от образа и от акта мысли), непространственное и невременное, нечувственное и необразное содержание, постольку «объективное» и «идеальное», специфически постигаемое актом «чистого мышления». Целостное выяснение его природы требует, конечно, самостоятельного исследования. К сожалению, этим термином иногда злоупотребляют в философской литературе, особенно умы, не привыкшие к дифференцированному мышлению и стремящиеся построить «систему» на основе единого термина со смутным содержанием.

отчетливом перечислении родовых и видовых признаков каждое понятие, скрытое за словесным текстом нормы; здесь ничто «само собою» не разумеется: необходимо усомниться в верности каждого признака в каждом понятии и беспристрастно проверить разумеемое в нем логическое содержание.<sup>89</sup> Эта задача есть логико-аналитическая; комментатор изучает и раскрывает тождественный и неизменный смысл, объективно скрытый за словами «значащей» (или «значившей» в прошлом) правовой нормы; он теоретически разоблачает смысловое содержание положительного права, не преследуя при этом никакой практической цели. И чем вернее он остается этой теоретической задаче, чем более исчерпывающ, последователен и беспристрастен его анализ, тем выше и утонченнее будет уровень *право-знания* и соответственно *право-творчества* и *право-сознания* в стране. Исследуя все закоулки законов, устанавливая шаткость терминологии (одно понятие имеет два имени), вскрывая неустойчивость мысли (одно название скрывает за собою два различных смысла), обнаруживая наличность понятий с неопределенным содержанием, логических пустот и лишних терминов, воздвигая классификацию юридических понятий и обнажая смысловые пределы кодекса, он может быть глубоко уверен в том, что его работа необходима в деле усовершенствования права и катарсиса правосознания: она создает научную базу для практического толкования и применения права, она вскрывает логические дефекты в формулах положительного права, она содействует искоренению корыстного кривотолка, она обнажает дефекты правового *мышления* в стране, она повышает технику правотворчества.

Совсем не случайно люди стали облекать правовые правила поведения в форму *логических тезисов* и записывать их. Дело не только в том, что «*verba volant, scripta manent*» – «слова улетучиваются, записанное остается». Живя совместно, люди обращаются к созданию помысленных правовых тезисов и формул именно для того, чтобы *сохранить*, повторить и *распространить* единожды обретенное «верное» решение спора или конфликта и *закрепить* найденный «верный» способ поведения: «пусть будет *то же самое* во всех одинаковых случаях». Но именно *мысль* обладает особою способностью фиксировать, закреплять и сохранять свои содержания, доведя их до максимальной ясности и определенности и сообщая им внутреннюю непротиворечивость: ибо она делает их *смыслами* и подводит их под законы *тождества и противоречия*. Только благодаря этому право с успехом может разрешать такие задачи, как: сохранение и накопление, уяснение и упрощение правил, устроющих жизнь; дисциплинирование инстинктивных порывов и произвольных посяганий силою разумной *тождественности*; постепенное приучение людей к самоограничению и увеличение

---

<sup>89</sup> Здесь возникает сложный вопрос: откуда взять материал для этих логических определений? Ведь положительное право очень часто пользуется юридическими терминами, не определяя их, так, как если бы их значение «само собою» разумелось и было известно каждому. Высокое развитие научной теории и правосознания делает излишним чрезмерное перегружение норм логическими дефинициями: законодатель (но не научный комментатор) может считать, что многие термины уже установлены в науке и усвоены народным правосознанием в их устойчивом и определенном значении. И тем не менее следует признать, что право тем совершеннее в формальном отношении, чем более оно продумано и чем более прямых определений содержится в его нормах; ибо в научной теории всегда остается спорное, а в правосознании – неустойчивое и подверженное влиянию частного интереса. Это не значит, что право должно исчерпывающе предусмотреть и педантически регламентировать все единичные детали жизни; нет, здесь всегда будет многое предоставлено на *усмотрение правосознания* правоприменяющего субъекта. Но то, *что сказано* и установлено в норме, должно быть раскрыто и фиксировано в ней недвусмысленно. Как бы широко ни использовал комментатор сравнительное изучение того же самого кодекса, пояснительные документы законодателя, бесспорные данные научной теории и все средства, ведущие к уразумению объективного смысла закона, он всегда будет иметь в остатке известную совокупность неопределяющихся терминов, и задача его в том, чтобы открыто разграничить добытый им точный смысл закона от предлагаемого им лично истолкования. Вся сила логического комментирования должна быть направлена на то, чтобы иметь в виду, разуместь и отличать смысл, данный в законе, от всякого добавления, из каких бы благородных соображений оно ни проистекало.

бесспорной сферы человеческих отношений; и, наконец, справедливое *уравнение* одинакового в жизни людей. Право принимает форму объективного смысла для того, чтобы внести в общественную жизнь начало *разумного, мирного и равного порядка*. И тот, кто в качестве последовательного субъективиста не усматривает в праве *объективного смысла* и сводит все к более или менее неустойчивым субъективным «концепциям» и «толкованиям», тот отрицает эту миссию права и содействует ее неудаче.

К этому изучению логического состава права тесно примыкает предметное изучение нормы как *правила поведения*. Понятно, что уразуметь правило можно только после раскрытия его логического смысла, и нередко юридическая лаборатория сливает оба изучения в одно.

Каждая правовая норма устанавливается *уполномоченными* субъектами, и притом в *установленном, предусмотренном* порядке, вне которого она не может получить своего значения.<sup>90</sup> Исследовать правило поведения значит, прежде всего, найти предметно исчерпывающий ответ на эти два *формальных* вопроса: *кем и в каком* (надлежащем ли?) *порядке* оно установлено. Объективное и убедительное решение этих вопросов чрезвычайно существенно для правосознания: могут быть нормы, посягающие на звание *правовых* и на *достоинство значащих*, связующих, «действующих» норм без всякого основания. Не всякое «введение внешнего авторитета» способно породить правовую норму; возможны *произвольные* веления и распоряжения, превышающие компетенцию приказывающего или же основанные на отношении грубой силы (например, противоправные распоряжения завоевателя<sup>4</sup> в занятой области). И вот, развитое правосознание умеет всегда разобраться в том, где начинается и где кончается *право* и где возникает *произвол*; и, решив этот вопрос, оно всегда умеет сделать надлежащие практические выводы: где надлежит признавать и повиноваться, а где надлежит противопоставить произволу и грубой силе всю мощь правомерного и до героизма последовательного непокорства. И история показывает, что такому правосознанию не раз удавалось настоять на своем и победить врага *силою духовной правоты*. Так знание о праве входит органически в самую сущность правовой жизни.

Исследовать правовую норму как правило поведения значит, далее, установить исчерпывающе ее *содержание*. Содержание каждой такой нормы скрывает в себе *два* критерия для рассмотрения человеческой жизни: *первый* критерий устанавливает, какие именно действия и состояния людей имеют вообще *правовое значение*, т. е. подлежат правовой квалификации или правовому рассмотрению и могут быть «правомерными» и «неправомерными» (в отличие от юридически «индифферентных», «иррелевантных»<sup>5</sup>), *второй* критерий устанавливает, *в чем именно* состоит правовое значение этих действий и состояний. Это правовое значение может быть сведено к тому, что для выделенных субъектов устанавливаются определенные *полномочия, обязанности и запретности*, указанные в содержании нормы. Итак, каждая норма указывает, *какие именно* действия и состояния людей устанавливают *для каких именно* субъектов, *какие именно* полномочия, обязанности и запретности. Этим и определяется содержание и объем правила поведения: строго определенным людям в строго определенных обстоятельствах *позволяется, предписывается и воспрещается* известное, строго определенное поведение. Такое правило нередко сопровождается *санкцией*, т. е. указанием на те обязательные, предстоящие последствия, которые должны постигнуть нарушителя нормы. Исследовать правило поведения – значит найти предметно исчерпывающий ответ на эти четыре вопроса (или соответственно двенадцать вопросов): что, кому, при каких обстоятельствах и с

<sup>90</sup> Это относится и к нормам «обычного права», возникающим в тот момент, когда правоприменяющий орган формулирует, признает обязательным и применяет простой обычай правового общения. Я пытался показать это в § 20 моего «Общего учения о праве и государстве».

какой санкцией предписывается, воспрещается и позволяется?

Столь тщательный анализ, очевидно, требует научной лаборатории, систематического мышления, методической работы, истинное знание и понимание положительного права, как и всякое движение к истине, есть дело в высшей степени трудное и ответственное. Ответственность же ученого юриста требует к себе особенного внимания потому, что в его объективную и беспристрастную работу часто врывается крикливый голос повседневной борьбы за существование и вплетается тайный шепот личного, группового и классового интереса. Посторонние делу мотивы часто селятся увлечь юриста-теоретика на путь угодливого приспособления: рост правосознания заставляет сильного и властвующего искать правовых оснований для своей силы и власти даже там, где заведомо может быть установлена только одна *видимость* права. В противовес этому юрист-теоретик обязан помнить, что дело познания, осуществляемое им, должно осуществляться *предметно*: он не выдумывает, не фантазирует и не «препарирует», производя «нажимы на закон»; он объективно вскрывает смысл, значение и содержание положительного права, обнажая его во всех его *достоинствах* и *недостатках*; он раскрывает не только уже живущие в практике стороны его, но и те, которые оставались доселе под спудом, тая в себе возможность новых конфликтов, недоумений, кривотолков и бед. Он не ждет практических поводов, хотя и умеет использовать их научно; объективное содержание права дано ему как предмет и тогда, когда кодекс еще не введен в действие. Люди, не верящие в самозаконность и силу чистого теоретического знания, в его духовную ценность и практическую важность, могут, конечно, пренебрегать таким анализом права, считая его проявлением мертвой схоластики; но горе человеку – и медику, и пациенту, – изучающему анатомию лишь в меру каузальных запросов жизни...

Народное правосознание может стоять на высоте только там, где на высоте стоит *юридическая наука*. Там, где юриспруденция непредметна и пристрастна или, еще хуже, невежественна и продажна, там вырождается самая *сердцевина правового мышления* и быстро утрачивается уважение к праву; ученый приближается к типу старого подьячего, и от его «научного» крючкотворчества быстро меркнет правосознание. В суждениях о праве воцаряются шаткость и злокачественная туманность; в умах все двоится и колеблется; и трудно ждать чего-нибудь от «земли», когда соль ее теряет свою силу.

*Живой контакт между юридической наукой и сознанием масс* есть второе условие для развития правосознания. Содержание положительного права должно быть «доступно» не только народу так, чтобы каждый в каждом случае *мог* без труда установить свои правовые полномочия, обязанности и запретности; оно должно быть *фактически введено* в сознание народа по всей своей определенности и недвусмысленной ясности. Правосознание состоит, прежде всего, в том, что человек знает о «существовании» положительного права и о своей «связанности» им и, далее, он знает, что смысл этого права един и определен, неизменяем по личному произволу и случайному интересу и что содержание его «таково-то». Необходимо, чтобы каждый фактически знал то, что ему по праву «можно», «должно» и «нельзя», чтобы он как бы воочию осязал пределы своего правового «статуса» в уверенности, что они могут быть изменены *по праву, но не против права и не в обход его*.

И вот если условиться называть объективное содержание положительного права его *смыслом*, а субъективно осознанное содержание его – его *понятием*, то можно будет сказать: *положительное правосознание* состоит, прежде всего, в том, что человек *переживает понятие положительного права адекватно его смыслу*. Однако этим оно далеко не исчерпывается.

### 3. Значение положительного права

Вторая основа положительного правосознания состоит в том, что позитивное право переживается как имеющее *объективное значение*. Оно имеет единое и определенное содержание, которому свойственно особым специфическим образом «значить» в жизни и делах данного союза людей. Это можно условно выразить так: положительное право берет на себя ответственную задачу указать людям *«объективно лучший»* способ внешнего поведения и *«связать»* их этим указанием. Как же это понять?

Человек, впервые встречающийся с правовым регулированием жизни, узнаёт, что из возможных для него и действительных его поступков и состояний не все имеют «правовое значение», что есть такие, о которых в праве так или иначе упоминается, – «предусмотренные» действия и состояния, и такие, о которых «ничего не говорится», и что предусмотренным действиям и состояниям придается какой-то особый характер, так что с ними связываются какие-то характеристики, изменения, последствия и т. д. И первое, на что наталкивается его сознание, – это то, что все эти характеристики, последствия, выводы и т. д. *сохраняют свое значение* даже и в том случае, если он их не захочет признать и если он будет действовать так, как будто он о них ничего не знал или как будто бы их «вовсе не было». Оказывается, что «значение» их не нуждается в его сознании, согласии и признании.

Еще до того как он сам предусмотрел свои будущие действия и подумал о своих свойствах и состояниях, они были в значительной части предусмотрены, в общих чертах описаны и рассортированы другими людьми, независимо от того, соответствовало это его личным интересам, желаниям и намерениям или нет; и при этом было установлено, что одни его действия, свойства и состояния «важны» и принимаются во внимание, а другие – безразличны и что из числа предусмотренных одни поступки ему «воспрещены», так что он хотя и может, но не *смеет* их совершать, другие – «вменены ему в обязанность», так что он хотя и может их не совершать, но должен их выполнить, а третьи – «предоставлены на его усмотрение», однако с тем, что если он их совершит, то ему уже «не позволено» будет «взять их назад», «аннулировать» при всяких обстоятельствах и по одному собственному желанию. Он видит, что его жизнь оплетена какою-то сетью так, что он фактически может с нею не считаться, но что она от этого не порывается и не исчезает. И притом эта сеть отнюдь не имеет вещественного характера: ее нельзя ни видеть, ни осязать, ни уничтожить физическими мерами. Узнать о ней можно из записанных правил, но в этих правилах о нем лично, да и ни о ком другом лично, ничего не говорится. Говорится лишь о «людях вообще», о «свойствах вообще», о «поступках вообще», а из этого «вытекает», что и он опутан незримою сетью каких-то «значений» и «обязательностей». И без труда убеждается он, что с этими «обязательностями» нередко можно и в самом деле не считаться: сделать запретное, ускользнуть от обязанности, превысить дозволенное; часто за это даже «ничего не полагается» (*lex imperfecta*<sup>7</sup>), а иногда и «полагается» неприятное, но от него удастся ускользнуть.

Правовая «сеть», как и всякая сеть, имеет пустые промежутки; она не сковывает человека по рукам и ногам. Право не только не предусматривает *все* действия и состояния людей, но и не стремится к этому; а в том, что предусмотрено, оно не может действовать подобно законам природы. Право не может сделать «запретное» – неосуществимым, «обязательное» – неизбежным, «позволенное» – доступным; оно запрещает, требует, позволяет, наконец, оно угрожает неприятными последствиями и приводит их, где удастся, в исполнение; но оно бессильно поставить человека в то положение *безвыходной необходимости*, в котором он пребывает как явление природы: в качестве живой части мира человек может жить только по законам природы, комбинируя их в свою пользу и плывя по их течению; он бессильно нарушит их; но в качестве *субъекта права* он может сплести законные поступки с незаконными, *правомерные с неправомерными, нарушая право, преступая его правила* и даже ускользая в

пустые промежутки правовой «сети» (например, жизнь шайки разбойников).

Однако в чем же тогда состоит «значение права»? Разве не следует называть *законом* лишь то, что *ненарушимо*, лишь то, что непоколебимо прочно, как фатум, ведущий согласного и насильственно влекущий строптивного? Какое же «значение» можно признать за правом, если оно по самому существу своему *нарушимо*, если есть возможность преступать и обходить его; если оно не ставит человека в положение безвыходности, а только угрожает неприятностями, которые часто не удастся осуществить? Что значат все эти «характеристики» и «квалификации», все эти «можно», «должно» и «нельзя», если от них возможно ускользнуть и над ними посмеяться? В чем же *сила* этого закона, если в порядке внешнего, вещественно-телесного существования он так часто бывает бессилён?

Для человека с неразвитым правосознанием всех этих сомнений достаточно, чтобы отнести значение права к области иллюзий, наваждений, фантазий или, по модному ныне слову, к области «фантасм». Право *не имеет* объективного значения, как не имеет и объективного, смыслового содержания; однако *людям кажется*, что в нем есть и то, и другое, и, поддаваясь этой иллюзии, они *воображают*, что имеют дело с чем-то объективно значащим и обстоящим. Между тем сто́ит им только внимательно присмотреться к их личному «опыту», и они убедятся в своей ошибке: все исчерпывается их *субъективным переживанием*, их эмоциями и работой воображения, создающего различные «фантасмы». <sup>91</sup>

Право как нечто объективное только «чудится» людям; оно как призрак или привидение: сто́ит только собраться с духом, присмотреться, – и оно окажется игрою аффектов и фантазии; оно подобно «двойнику», беспокоящему запуганное воображение; и, может быть, тому, кто не в состоянии разоблачить этого «двойника» и преодолеть усилием собственной воли и мысли, – следует лечиться... по способу *предметного самоослепления и релятивистической наивности*.

Именно здесь приходит конец всякому правосознанию, ибо *сознавать право* не то же самое, что иметь клубок субъективных эмоций, посвященных реакции на мнимые «повеления» и «предоставления». Весь вопрос *о праве* начинается только там, где допускается, *что не все, кажущееся правомерным*, в самом деле правомерно, только там, где субъективному мнению о праве и посяганию на право противостоит *объективно обстоящее, предметно определенное, само, значащее право*; только там, где возможен *спор о праве*, т. е. основывающееся на тождественном смысле высказываний состязание о правовой истине; следовательно, только там, где есть *самый предмет*, а у предмета объективный, заданный к адекватному уразумению *смысл*. Но смысл постигается не аффектом, и не эмоцией, и не воображением, а *мыслью*. И право не переживается в виде случайных и по содержанию не обоснованных «нормативно-атрибутивных» толчков и побуждений, но *предметно* воспримется и *обоснованно испытывается* как объективно значащее установление. Вне этого нет и не может быть «правосознания», а будут только беспредметные и необоснованные суждения *о мнимом праве* и смутные фантасмы на темы, более или менее *подобные праву*.

Для того чтобы иметь зрелое правосознание, необходимо выносить в душе особый опыт,

---

<sup>91</sup> Это воззрение, обнаруживающее глубокий недуг русского правосознания, было выдвинуто и развито проф. Л. И. Петражицким. Яркий, отчетливый дескриптивный анализ правового переживания составляет непреходящую заслугу его произведений; однако этот анализ совершенно не является исчерпывающим и умалчивает о главном: о переживании *объективных элементов права*. Автор отстаивает последовательно *релятивизм* в понимании права и осуществляет *личный субъективизм* в понимании опыта; в результате этого правосознание превращается у него в аффективное воображение о праве; смысл и ценность как самостоятельные предметы не рассматриваются вовсе, и дефекты *личного* правового и философского опыта получают принципиально-теоретическое истолкование. Все это заставляет признать, что *научное преодоление его теории необходимо для верного и творческого развития русского правосознания*.

который может быть обозначен так: это есть, прежде всего, *непосредственное, подлинное и отчетливое* испытание чего-то как имеющего *объективное значение*.<sup>92</sup> Такое испытание, проверенное и очищенное индуктивным методом, неминуемо порождает *убеждение* в действительной наличности *предмета* с объективным значением, а попытка постигнуть этот предмет *мыслью* неминуемо заставляет признать в нем его собственный, имманентный ему и тождественный себе объективный смысл,<sup>93</sup> заданный к адекватному уразумению. Таков схематический путь к усвоению сущности положительного *правосознания как такового*.<sup>94</sup>

Итак, развитие правосознания требует, прежде всего, работы над расширением и уточнением своего внутреннего *духовного опыта*. В этом отношении правовая жизнь подлжит общему и основному закону духовного развития и является, подобно религии, философии, науке, искусству и нравственному творчеству, разновидностью единого жизненно-духовного делания.<sup>95</sup> Но если это так, то не всякий человек, стоящий на любом уровне умственного и духовного развития, компетентен судить о понятии и сущности права, и «возражение» его против объективного значения права не будет иметь никакой силы и убедительности, если в основе будет лежать ограниченность или шаткость его личного духовного опыта. Большинство споров между релятивистами и философами основывается именно на том, что первые не культивируют в своем внутреннем опыте объективно обстоящие и значащие элементы, а потому не «видят» их и отрицают их наличность, часто даже не понимая, о чем, собственно, идет речь.

Развитие правосознания требует, чтобы *каждый из нас усмотрел с силой очевидности объективное значение права*. Оно состоит в том, что квалификации, разграничения и постановления, раз получившие всю полновесную природу права и его «достоинство», *сохраняют* это значение правовой верности, правильности и обязательности *независимо* от случайного незнания, несогласия или даже систематического неповиновения со стороны того или иного субъекта права.

Если, например, в стране есть темные люди, *ничего не знающие* о том, что существует вообще право и что каждый из них имеет свой правовой «статус», то каждый из них все-таки сохраняет его со всеми его последствиями. Может быть так, что *все забыли* о какой-нибудь правовой норме, – граждане, которые должны ее соблюдать, и органы государства, которые должны ее применять, – а она по-прежнему все время остается правилом поведения, сохраняет

---

<sup>92</sup> Такой опыт может и должен быть приобретен не только в правосознании и для правосознания, но и в других сферах, имеющих дело с объективно-значащими предметами. Таковы теория познания, исследующая природу истины и познавательной очевидности; этика, исследующая природу добра и совести, и эстетика, исследующая природу красоты и художественного вкуса. Душа, обладающая такой философской культурой, имеет готовую основу для зрелого правосознания, и в этом обнаруживается, между прочим, значение философской культуры в деле развития и роста истинного правосознания.

<sup>93</sup> Само собою разумеется, что возможность говорить об «объективно обстоящем смысле» и признавать его предполагает в свою очередь особый, культивированный опыт в области мышления: необходимо многократно проверенное и индуктивно-очищенное испытание «логического содержания» – *смысла*, во всех его специфических способах обстоять и конститутивных законах. Но этот опыт должен быть приобретен вне правосознания – в области логики и логической культуры души.

<sup>94</sup> «Положительное правосознание», т. е. предметное переживание положительного права, отличается и здесь, и в дальнейшем от «естественного правосознания», т. е. от предметного переживания естественного права; однако не потому, что эти два сознания противоположны и несовместимы; напротив: естественное правосознание, как обнаруживается далее, составляет глубочайшую основу положительного правосознания.

<sup>95</sup> См. мой опыт «Философия как духовное делание», указанный выше.

свой смысл и свое содержание, и когда вспомнят о ней, то убедятся, что забвение не угашало ее объективного значения. Но если *неведение* не угашает права, то и *несогласие* бессильно потушить его или изменить. Всякий человек, ограниченный правом в своем корыстном интересе, склонен к ропоту, протесту и несогласию; однако самая сущность права состоит в том, что взяточник, вор, ростовщик, незаконный правитель и фальшивомонетчик не могут одним своим «несогласием» погасить закон и сделать свое поведение правомерным. Уголовное право поддерживает все свои запреты, несмотря на обилие непойманных воров и высокопоставленных взяточников; конституционное право не искажается и не «исчезает» оттого, что есть министры, склонные его нарушать; международное право сохраняет свое значение, несмотря на то, что его слишком часто обходят во время мира и не соблюдают на войне.

Это объективное значение права наглядно выражается в том, что момент его «установления» и момент его «отмены» должны получить и получают строгое формальное определение. С нормативной точки зрения право имеет не «исторический генезис» и не «психическое происхождение», – оно имеет *основание*, обуславливающее (суспендирующее) его значение: это есть известный состав событий (например, инициатива, обсуждение, утверждение, обнародование закона; или подписание и рассылка циркуляра; или признание, формулирование и применение обычая), фактическое осуществление которого служит *основанием* или *условием* для того, чтобы правило стало «значащей» нормою права.<sup>96</sup> Нормы права «возгораются» и «отгорают» в связи с моментами времени, т. е. в обуславливающей связи со строго определенными временными событиями; однако и «возгорание» и «угасание» их имеет не субъективно-душевную природу, но объективно-ценностную: так, судья, по ошибке применяющий отмененную норму, *думает*, что применяет *право*, но *на самом деле* он его не применяет, а совершает, заблуждаясь, нелепый поступок; люди, не знающие о введении свободы собраний и опасющиеся идти на митинг, видят запретность там, где *на самом деле* имеется полномочие, и т. д.

Эту несводимость права к личным душевным состояниям, эту независимость его значения от иррелевантных «незнаний» и «несогласий» и от релевантных<sup>8</sup> «нарушений» каждому необходимо испытать и окончательно удостовериться в личном, подлинном опыте со всею возможною непосредственностью и отчетливостью. Надо *убедиться* в этом на собственных своих «полномочиях», «обязанностях» и «запретностях»; надо убедиться в том, что, отвергая объективный смысл и объективное знание права, человек лишает себя той основы, на которой *только и возможна правовая жизнь*: он уже не имеет тогда никаких мотивов, никакого теоретического и жизненного основания для того, чтобы *спорить* о праве и *бесправии*, возмущаться *произволом*, апеллировать к *суду*, *настаивать* на своих правах политической свободы, *отрицать* по праву свой *мнимый* долг, *протестовать* против нарушения своих *имущественных прав* и т. д. Ибо где же *критерий* для моего законного права, если содержание правовой нормы лишено объективного, *тождественного себе смысла*? И в чем же значение *моего* права, если значение права *вообще* есть продукт субъективной фантазии? Последовательный «субъективист» должен был бы исключить себя из правовой жизни или лицемерно взывать к объективно-значащему праву, посмеиваясь над доверчивостью

---

<sup>96</sup> Право как совокупность норм вообще не подлежит временному изменению и развитию. Когда говорят о развитии права, то под этим следует разуметь: 1) или развитие правосознания и изменение разумения правовых норм (реальный процесс, протекающий во времени), 2) или же отмену старой правовой нормы и установление новой, заменяющей ее (идеально-ценностное обстояние, обусловленное временными событиями). Я пытался поставить эту проблему в статье «Понятия права и силы».



слушателей. Понятно, что исключить себя из правовой жизни ему не удастся, ибо даже самое последовательное и формальное отречение от своих полномочий не освободит его от правовых *обязанностей* и *запретностей*; и в результате грустная смесь из лицемерия и наивности определит до конца его судьбу.

Право и правосознание начинаются и кончаются там, где начинается и кончается вопрос: «а что *на самом деле* имеет правовое значение и в чем оно?» Судья, чиновник, адвокат и гражданин – если они не ставят этого вопроса и не добиваются его предметного разрешения – *не живут правом и не творят права*; и правосознание их стоит на самом низком уровне. Они довольствуются суррогатами права и фальсифицируют его. Тот, кто пользуется бестолковостью судьи, продажностью чиновника, «гибкостью» адвоката или безграмотностью соседа, для того чтобы осуществить свой неправомерный интерес, выдавая *не-право за право*, тот мыслит и действует как софист низшего разбора, полагая, что «истина есть то, в чем я сумею убедить других». Он работает над вырождением и деградацией общей жизни.

Немало времени понадобилось людям, чтобы выносить зрелое испытание того и убеждение в том, что эти «формулы» и «тезисы» скрывают за собой правила или нормы с *объективным значением*. Объективность этого значения состоит в том, что оно поистине *ненаруσιμο и непоколебимо* от самого установления нормы до самой его отмены. То поведение, которого требует норма, возможно не соблюсти и предписания ее возможно нарушить; человек может ускользнуть от правовых связей и скреп и даже «посмеяться». Но значение нормы как «связывающего», «действующего», *значащего* права, ее *правовое значение* останется, по существу, ненарушенным и непоколебленным. Плательщик подоходного налога, обманувший казну в своей декларации, по-прежнему *обязан de jure*9 уплатить больше, чем он уплатил; по-прежнему дезертир *подлежит воинской повинности*; по-прежнему скрывшийся преступник *подлежит суду* и, может быть, возмездию. Право наруσιμο в том смысле, что люди, к которым оно обращается, сохраняют способность к самостоятельному руководству своим поведением и потому могут не усмотреть в его требованиях мотива для соответствующего решения. Люди могут не пойти за голосом права, открыто преступая его требования или трусливо укрываясь. Практической *безвыходности* здесь нет: правовой режим не каторжная тюрьма, и правовая жизнь не система машин. И то, и другое было бы ниже достоинства человека и его разумного духа. Но в то же время значение права таково, что действительно ставит человека перед некоторой «*нормативно-ценностной*» безысходностью: ему фактически предоставлена возможность *неповиновения*, но *нет средств* для того, чтобы изменить или погасить *противоправную* природу его поступка. Правонарушение остается правонарушением и в том случае, если *никто не знает* о нем, и даже тогда, когда совершивший его остается в неведении (например, случайное убийство на охоте, принятое всеми за самоубийство); и в этом ничего не может изменить ни «давность преследования» (не говоря уже о «давности наказания»), устанавливающая понятие «непреследуемого за давностью *преступления*», ни амнистия, создающая не фикцию «непреступности совершенного», а фикцию «несовершенности *преступления*».

Люди с развитым и утонченным правосознанием испытывают нередко *противоправность* деяния как особое пятно, присущее ему реально; для них это уже не только «результат идеальной оценки с точки зрения правовой нормы»; такое деяние действительно переживается ими как *объективно* «темное» дело, и они бывают твердо убеждены, что этой противоправности не избыть ничем, ни даже оправдательным вердиктом суда присяжных: кем бы преступление ни было совершено (подсудимым или другим, скрывшимся в неизвестности), следует ли наказать преступника или нет, – оно во всяком случае остается *объективно противоправным* деянием.

В сознании, последовательно продумавшем эту объективность значащего права, может возникнуть правдоподобный образ, согласно которому на каждом предусмотренном деянии или состоянии человека почует некий огненный язычок, выражающий своим цветом его правовое значение: синий огонек выражает правомерность деяния или состояния, красный – его противоправный характер. Если допустить этот образ, то правовая жизнь предстанет в виде множества синих и красных огоньков, колеблющихся, меняющих свой цвет, угасающих и вспыхивающих заново. Эти огоньки горят синим цветом независимо от того, видят их люди или нет, и если видят, то различают ли верно их окраску или, наподобие дальтонистов, не разбираются в объективной природе их цветов. Понятно, что установление новой нормы не угашает сразу прежних огней и не меняет их природы, потому что закон не имеет обратного действия. Понятно также, что применение права состоит не в том, что правоприменяющий субъект зажигает и гасит огни по своему усмотрению, и притом произвольно выбирает, какой именно огонь ему зажечь – синий или красный; нет, задача его в том, чтобы рассмотреть предметно и точно, горит ли уже огонек над данным состоянием и действием, и если горит, то какой именно. Его определение может быть объективно верным и объективно неверным, ибо, например, синий огонек невинно осужденного остается до конца синим, несмотря на то, что все люди признают его красным и осужденный проведет остаток жизни в темнице. И если бы этот образ нашел себе доступ в душу человека и был бы принят ею, то она не могла бы уже поверить тому, что истина в праве есть «результат судебного разбирательства».

Это объективное значение права вообще не следует смешивать с его жизненной силой или эффективностью. Значение права, правильно установленного и не отмененного, состоит не в том, что люди его знают, понимают и почерпают в этом знании мотивы для соответствующего поведения; но в том, что оно хранит в себе некий *верный масштаб* и некое *верное правило поведения*, которое сохраняет свою верность даже и тогда, когда люди не знают и не хотят его знать. Если правосознание стоит на низком уровне, то *практическое действие* права сильно страдает от этого, но значение его как масштаба и правила от этого не уменьшается.

Точно так же, если большая часть кодекса состоит из законов, лишенных «санкции», или если правопорядок, установленный в нормах, фактически не «проводится в жизнь», или власть, поддерживающая в стране осуществление прав, располагает слабым или недействительным «понудительным» аппаратом, то *объективное значение* права отнюдь не исчезает и не умаляется. Право может сохранить свое обязательное, «связующее» значение и тем не менее не выполнять своего назначения; так будет в том случае, если между значащим правом и правосознанием возникнет рознь и отчуждение. Право является тогда жизненно бессильным и не достигает своей цели: сознание его или *еще не* влияет, или *уже не* влияет на поведение людей, и требования его остаются воплем в пустоте.

Все это можно выразить так: *право нуждается в правосознании для того, чтобы стать творческой жизненной силой, а правосознание нуждается в праве для того, чтобы приобрести предметную основу и объективную верность*. Право только тогда осуществит свое назначение, когда правосознание примет его, наполнится его содержанием и позволит новому знанию влиять на жизнь души, определять ее решения и направлять поведение человека. Тогда право станет силой во внутренней жизни человека, а через это и в его внешней жизни.

Однако для этого необходимо, чтобы право в его объективном смысловом содержании и в его объективном значении было не только *осознано мыслью* и *проверено опытом*, но и *признано волею человека*.

#### 4. Признание права

Духовное назначение права состоит в том, чтобы *жить в душах людей*, наполняя своим содержанием их переживания и слагая, таким образом, в их сознании внутренние *побуждения*, воздействующие на их жизнь и на их внешний образ действий. Задача права в том, чтобы *создать в душе человека мотивы* для нового *лучшего поведения*.

Для разрешения этого духовного задания совсем не безразлично, что это за новые мотивы, какова их природа и какого они качества. Правда, в юриспруденции существует воззрение, что *мотивы поведения* важны в моральной сфере и неважны в правовой жизни: все, что нужно праву, – это внешний легальный образ действия, из каких бы побуждений он ни проистекал; «праву» безразлично настроение человека, если только он фактически блюдет пределы своего правового «статуса». Но если принять это формальное и близорукое воззрение и последовательно провести его в жизнь, то неминуемо создается глубокое вырождение права и правосознания. Мотивы легального поведения могут быть безразличны только или такого сознания, которое *отрывает* право от его основной *высшей цели* и ограничивает его сущность поверхностной видимостью «благополучного» порядка. Оторванное от своей конечной задачи и от *корней истинного правосознания*, право, естественно, превращается в беспринципное, самодовлеющее средство; оно ограничивает тогда свое духовное назначение, отвлекаясь от проблемы *содержания и качества* правовой жизни, и вырождается в пустую формальную видимость; ему уже достаточно, если люди повинуются ему по лени, блюдают его из корысти, не нарушают его из страха; ему уже достаточно, если «по внешности» все «благополучно», хотя бы за этой внешностью скрывалось глубокое внутреннее разложение, а за этим благополучием – неизбежность грядущих бед и падений. Такое воззрение ошибочно принимает *формальный признак правонарушения* и предел, от которого допустимо уголовное преследование, – за *самую сущность* права; оно представляет собою скрытый пример «отрицательного определения».

В противоположность этому необходимо признать, что право может осуществлять свое духовное назначение *только тогда, когда правосознание стоит на высоте*, а высота его измеряется не только *знанием* права, но и признанием его, и притом признанием не «за страх», а «за совесть», и не по слепой привычке, а по зрячему, разумному *убеждению*. Только *свободное признание права* неунизительно для человека; только оно может достойно разрешить задачи правотворчества; только оно найдет для себя истинную основу в человеческом духе; только оно сумеет достигнуть последней цели – преодоления положительного права.

*Признание* положительного права состоит в том, что человек, усмотрев с очевидностью его *объективное содержание* и его *объективное значение*, *добровольно вменяет себе в обязанность* соблюдение его правил и *воспитывает* в этом направлении не только свои сознательные решения, но и свои непосредственные, инстинктивные хотения и порывы. Он совершает этим своеобразное *духовное приятие* положительного права; и это приятие требует особой зрелости ума и воли, особого равновесия души потому, что оно должно совершиться с *отчетливым сознанием глубоких несовершенств положительного права*: это приятие должно быть зрячим, свободным от идеализации и потому непременно творческим, *преобразующим* приятием, но именно поэтому оно требует большой стойкости, выдержки и волевой дисциплины.

Признанию положительного права мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его *духовной ценности* и *жизненной необходимости*.

Если оставить в стороне людей умственно ленивых и индифферентных, которые вообще ничего не усматривают и не утруждают себя «воззрениями», то *отрицатели права* составят две большие группы: одни не признают права *лишь отчасти*, из наивно-корыстных побуждений, другие отрицают право *принципиально*, по сознательному или инстинктивному идеализму,

избегающему жизненных «компромиссов».

*Первая* разновидность людей составляет огромное множество. Собственно говоря, такой человек не отрицает права, но признает его лишь *односторонне*, лишь постольку, поскольку оно соответствует *его* интересу. Так, он настаивает на своих полномочиях, но в то же время всегда готов преувеличить их посредством кривотолка; он не любит выяснять свои обязанности и всегда готов ускользнуть от их исполнения; и если страх не заставит его удержаться в пределах запретного, то беспечность или корыстность легко сделают его правонарушителем или даже преступником. Такой человек твердо знает, что *другие* ему «должны» и чего они не «смеют», но он постоянно готов забыть, что *он* «должен» другим и чего он «не смеет». Отстаивая свой интерес, он возмущается и протестует, взывает к «принципам», к «праву» и «справедливости» и быстро превращается в хищника, как только право не успеет прикрыть чужой интерес, или в лжеца, как только оно успеет это сделать. Настаивая на том, что «се – мое», он всегда готов присовокупить о чужом: «а то – мое же». Право «свято» для него лишь до тех пор, пока *ему* по пути с законом; иными словами, оно для него совсем не «свято». Весь вопрос «о праве» есть для него вопрос о том, как составить себе более выгодную и обеспеченную жизненную «конъюнктуру», а принцип взаимности (мутуализм) ничего не говорит его близорукой душе: он не способен понять, что *его* полномочия живут и питаются *чужими* обязанностями лишь благодаря тому, что *чужие* полномочия живут и питаются *его* обязанностями; он не понимает, что правопорядок есть как бы сеть субъективных правовых ячеек, отовсюду соприкасающихся и поддерживающих друг друга, что каждая ячейка цела и жива *лишь до тех пор*, пока целы и живы соседние, что поддержание общего и единого правопорядка есть *единое общее дело* и что дело это требует, чтобы каждый, прежде всего, не попирает пределов своего правового статуса. Мудрое речение о том, что «свобода каждого кончается у пределов чужой свободы», ничего не говорит этому человеку.

Такое отношение к праву представляет один из тех недугов правосознания, от которого редкий человек вполне свободен. Стоит только спросить себя, кто из нас не испытывает некоторого отрицательного, неприятного аффекта при мысли «моя обязанность», «моя повинность» (если только обязанность не прикрывает собою «выгодного» полномочия)? И можно ли поручиться за то, что этот отрицательный аффект не имеет *никакого* влияния, хотя бы незаметного и бессознательного, при выборе линии поведения? Конечно, степень этого влияния зависит от уровня правосознания и волевой дисциплины; однако недуг может укрываться и в оттенках.

И вот, тем, кто отрицает право бескорыстно и принципиально, следует, прежде всего, обратить внимание на тех, кто не признает право из наивной и близорукой корысти. Усмотреть их образ действия, понять его сущность и универсальную инстинктивную склонность к нему; убедиться, что исторический рост положительного правосознания есть одно из самых действительных и могучих средств для борьбы с ним, – значит получить отрезвляющий урок и поучительный аргумент, направленный против сверхправового «идеализма». Как ни горько и ни сурово звучит это, но право и правопорядок необходимы как своего рода намордник для своекорыстной, злой воли и для хищного инстинкта. И этот своекорыстный инстинкт каждый должен усмотреть в себе самом и сказать о самом себе: «да, и для меня необходимо положительное право». Общественному *животному* необходимо представление о строгом пределе допустимого и недопустимого, дабы не впасть в *борьбу всех со всеми*, и мысль эта стара и неизбежна как мир.

Современное воззрение на право, утверждая эту необходимость и отстаивая положительное право, впадает, однако, в глубокую ошибку, сводя все правосознание к *устойчивой привычке считаться с предписаниями внешнего уполномоченного авторитета* и

соблюдать их. Это воззрение ошибочно потому, что повиновение внешнему авторитету как мотив, определяющий деятельность человека, не соответствует его духовному достоинству, и притом во *всех* областях духовной жизни – в знании и в нравственности, в искусстве, в религии и в праве. Самая основная и глубокая сущность того, за что человечество всегда боролось под именем *свободы*, состоит в возможности *самодетельного и добровольного самоопределения* в духовной жизни. Утрата этой внутренней нестесненности и добровольности неизбежно ведет к искажению духовной жизни, и если человек переживает право только как *проявление чужой воли*, стремящейся его связать и ограничить, то он утрачивает свою духовную *свободу*, а вместе с ней и подлинное *уважение к себе*.

В самом деле, правосознание, испытывающее право как чужеродное, идущее извне давление, как понуждение и, может быть, даже принуждение, как своего рода вечные кандалы, наложенные властью рукою на личную жизнь, – остается *несвободным и униженным своею несвободою*. Конечно, авторитетное давление права может привести к тому, что своекорыстное хотение окажется пресеченным в осуществлении, предстоящие неприятности и угрозы отпугнут его, так что постепенно оно будет ограничено и подавлено. В результате этого наивно-своекорыстное попираание права сведется постепенно к минимуму и уступит свое место своеобразному «признаванию» его и вынужденному блюдению; но этому несвободному, мелочно-опасливому и полу-интеллигентному «признаванию» будет далеко до истинного, свободного и духовно-осмысленного *признания* права. Недуг наивного своекорыстия уступит свое место недугу искушенного, опытного и придавленного своекорыстия, и только. Правосознание, доросшее лишь до *внешней легальности*, остается незрелым правосознанием.

В самом деле, долгая и постоянная дрессура, идущая из поколения в поколение, может приучить душу к сознательному соблюдению законной формы и законного предела в поступках. Явная и тайная кража станет исключением, и цветок плодового дерева, растущего у большой дороги, будет спокойно превращаться в зрелый плод, задевающий прохожего; не станет самоуправства, сознательное нарушение прав будет редкостью; граждане будут еженедельно советоваться обо всем с собственным годовым адвокатом и постоянно, с особым удовлетворением от законности своего поведения, тягаться друг с другом в интеллигентном, равном и справедливом суде; забудется эпоха мелких взяток и крупных хищений, и люди перестанут видеть особое удалство в безнаказанном правонарушении; наконец, обязанность, частная и публичная, станет обычною формою жизни... И за всем этим, внешне блестящим, правопорядком может укрыться *правосознание озлобленного раба*.

Своекорыстное хотение не исчезает и не искореняется оттого, что встречает внешний запрет, угрозу, противодействие и даже наказание. Правда, оно приучается «не сметь» и прячется от поверхностного взгляда, но именно поэтому оно скапливается постепенно, неизжитое, неутоленное, неопределенное, – побежденное, но не убежденное, – и сосредоточивается в душе, окрашивая всю жизнь в оттенок сдержанного, таящегося *озлобления*. Оно принимает и соблюдает в отношениях законную форму, но молчаливо тяготится ею, испытывая ее как кандальную цепь. Притаившись, оно по-прежнему продолжает искать лиц и положений, не защищенных или недостаточно защищенных правом, и заполняет эти пробелы деятельностью, которая хотя и не расходится с буквой «действующего» закона, но всецело противоречит *духу и цели права*; хищная и властолюбивая душа по-прежнему ищет себе гелота<sup>10</sup> и находит его в лице неорганизованного пролетария, колониального инородца или беззащитного иностранца. Такое правосознание постоянно *ненавидитничает* и ждет только, чтобы внешний правовой авторитет снял с него хотя бы на время стесняющие запреты; и призыв к войне, например, означает для него, что в лице «врагов» явилась группа абсолютно неправоспособных людей, про которых «закон не писан»: по отношению к ним все позволено и

всякое насилие считается по праву разрешенным. Так, выдрессированный раб, приученный дома к элементарной честности, не считает зазорным украсть у соседа; и, уподобляясь ему, современное правосознание охотно делит людей на «наших» и «чужих», пробивая глубокие бреши в «справедливом» толковании и «равном» применении права.

Такое правосознание было *вынуждено* считаться с правом и *покорилось*; покорилось, но *не признало* того, чему покорилось. Оно испытало правовую реакцию как противодействие, как активный отпор, угрожающий сопротивлением до конца, т. е. как *силу*, и оно признало *силу* права, но не *достоинство* его. Оно научилось тому, что право нужно *знать*, и, может быть, даже тому, что оно имеет *объективное значение*, но не научилось *зрячему, разумному убеждению в духовной ценности права*. Оно не претворилось в *волю к праву, основанную на воле к его цели*. Мало того, оно утаило в себе *волю к несправедливости* и уверенность в том, что *силе все позволено*. Оно приучило себя лицемерно исповедовать, что *сила там, где право*, и сохранило непоколебимую уверенность, что *право там, где сила*. Могло ли быть иначе, когда оно покорилось праву только потому, что почувствовало *силу его организованного давления*? Такое правосознание, строго говоря, совсем чуждо *идее права*, хотя, может быть, и переживает *понятие* права адекватно *его смыслу*: корыстный инстинкт человека творил *свою силу* до тех пор, пока не испытал противодействие *чуждой* организованной *силы*; он уступил ей и научился тому, что *эта сила есть право* и что надо ей покоряться, и в душе современного цивилизованного человека, покорившегося внешнему авторитету, осталось полусознательное убеждение в том, что *право есть не что иное, как организованная сила*. Можно ли удивляться, что, например, современная немецкая наука проникнута этим воззрением не менее, чем правосознание покорившегося обывателя?<sup>97</sup>

Но правосознание раба характеризуется именно тем, что он *покоряется не признавая и не уважая*. Власть, связующая его, есть внешняя власть, исходящая от другого, чуждая ему; она требует от него покорности, а не признания; подчинения, а не уважения. Не все ли равно, какие мотивы заставляют раба работать с напряжением всех сил? И если мотивы безразличны, то почему же бичу не свистеть над его головой? Аристотель сказал, что рабу свойственно понимать чужие мысли, но не иметь своих, ибо раб получает от других указания, что ему делать и как себя вести<sup>11</sup>. Он повинуетя со скрежетом, уступая насилию и не рассуждая. Он еще не знает о своем неотъемлемом духовном праве: *признать и не признать* чужое веление; страх и привычка ведут его в ярмо, и, может быть, лишь смутно брезжит в его душе сознание того, что его *покорность унижительна и для него, и для его господина*. Это-то сознание и есть *начало правосознания*.

Очередная задача современного правосознания состоит в том, чтобы освободить себя от этих черт, характеризующих душу раба. И, прежде всего, необходимо понять, что это освобождение не может прийти ниоткуда извне: раб, ставший вольноотпущенником, унесет на свободу весь уклад своей прошлой жизни и наполнит свободную форму желанием, правами и деяниями, достойными раба. Никакая правовая и политическая реформа не может *сама по себе* переделать психику человека, привыкшего пассивно покоряться и скрежетать и не знающего, что истинное самоуправление вырастает только из глубины *свободной и уважающей себя воли*. Мотивы, по которым человек соблюдает право, не только не безразличны, но заключают в себе самый *корень правосознания*, и если эти мотивы таковы, что попирают и унижают свободу духа и лишают человека *уважения к себе*, то правосознание оказывается разлагающимся в самой глубине своей. Слепая покорность велению из страха и корысти ставит человека на

---

<sup>97</sup> См. мой опыт «Понятия права и силы». Op. cit.

уровень животного, неспособного к праву и лишённого правосознания.

Человеку подобает избрать один путь из двух: или *отвергнуть* право принципиально, исключить себя из правовой жизни и противопоставить хищнику и насильнику идею *бесправного существования*, или же признать право принципиально и сделать из этого признания последовательные выводы.

Однако для того чтобы такое признание могло состояться, должны быть налицо предметные и убедительные духовные основания.

## 5. Обоснование естественного права

Для того чтобы сознание человека могло признать право и совершить его духовное приятие – право должно быть *обосновано*. Обосновать право – значит показать, что оно *практически необходимо на пути человека к осуществлению верховного блага*. Это значит показать, что *основные законы бытия человеческого духа* таковы и сущность *верховного блага* такова, что право как объективно обязательное правило внешнего поведения является *необходимой формой их встречи*. Иными словами, право необходимо потому, что без него дух человека будет лишен возможности осуществить в своей жизни верховное благо. И если право не может быть признано до тех пор, пока оно в достаточной степени не обосновано, то опознание в его лице *необходимой формы духовного бытия* должно сделать обязательным его *творческое приятие*.

С самого начала может показаться, что такое обоснование права невозможно. Всякий, кто знаком с содержанием положительного права и со способами его осуществления, наверное, не раз испытал глубокое разочарование, преисполнялся чувством протеста и негодования. Можно даже уверенно предположить, что на этом негодовании воспитывается принципиальное отрицание права и государства. Тот, кто жил под бременем деспотического режима и видел расстрел толпы на улице<sup>12</sup>; кто продумал сущность имущественного неравенства и понял закономерную связь между размерами урожая в стране и количеством преступлений против собственности; кто знаком с сущностью нашего бракоразводного процесса; кто был в каторжной тюрьме и слышал, как на людях бряцают цепи; кто знает, что такое телесное наказание и имел общение с человеком, приговоренным к смертной казни; кто видел все это и понял, что это совершается *тоже по праву*, – тот имеет достаточно душевных побуждений для того, чтобы отнестись с недоверием уже к одной постановке вопроса о его духовном обосновании. Глубокие дефекты и пороки положительного права – как в самом порядке его установления, так и в его содержании, – составляют всегда наибольшее препятствие на пути к его духовному приятию.

Это препятствие было бы, конечно, непреодолимо и неустранимо, если бы положительное право *по самому существу своему* было связано с *дурным содержанием и неприемлемой формой установления*; или если бы самая сущность права состояла в том, что одни люди навязывают другим свою волю, да еще посредством «принуждения» и «насилия». Но такое понимание было бы неверно: оно смешивало бы исторически данное содержание права и некоторые несовершенные, хотя бы и распространенные, способы его установления с самой основной природою права. А между тем история показывает, что право может иметь содержание более неудовлетворительное и менее неудовлетворительное, менее свободное и справедливое и более свободное и справедливое; мало того, оно может приобретать содержание, вполне соответствующее достоинству человеческого духа (например, все нормы и установления, гарантирующие «личную неприкосновенность» и свободу духовной жизни). Далее, история права свидетельствует о том, что меняются и формы его установления, и притом

в сторону увеличения самодеятельности народов, самоопределения групп и самоуправления индивидуумов. Наконец, естественно, что, по мере того как право становится более свободным, справедливым и верным, по мере того как элемент внешне-авторитетного повеления уступает в нем свое место элементу *самообязывания* в самом широком смысле этого слова, по мере этого растет признание права и крепнет правосознание, а угроза неприятными последствиями теряет свой реальный характер и постепенно перестает быть фактором жизни.

Необходимо провести строгое разграничение между *основною сущностью права* и его историческими осуществлениями. Основная сущность права выражается в терминах: *объективно значащее правило внешнего социального поведения*. Историческое же осуществление этой возможности может быть различно, оно может влить различное содержание в это правило, оно может выдвинуть различные способы установления права, оно может сделать правоустановителем одного, немногих, многих или всех; оно может воззвать к различным мотивам душевной жизни.

Так, право по существу своему имеет *объективное значение*; оно устанавливается и погашается не по способу «индивидуального произвола», а по способу «конституционного полномочия». Однако этим совсем еще не сказано, что в основании этого значения может лежать *только* воля *других* людей. Напротив, только личное приятие и признание права сообщает правовой жизни ее истинное достоинство и полноту. Конечно, бывает и так, что положительное право устанавливается по усмотрению и решению немногих уполномоченных людей, которые окажутся «другими» по отношению ко всем остальным; но если эти остальные участвуют в правовой жизни только через *сознание* норм и *повиновение* им, но не через *со*-создание и *признание* их, то в их душах слагается подавленное, изуродованное правосознание, а само право, не теряя своего объективного значения, утрачивает свою духовную верность и, может быть даже, свое духовное достоинство. Человеку достойно *признавать* правило, которому он повинует, и только такое *сознательное признание* может обеспечить праву жизненное соблюдение. Политическая философия давно усмотрела это и не раз обращалась к идее «общественного договора»<sup>13</sup>, пытаясь построить обоснование права на этой, – то исторической, то систематической, – «презумпции». Но проблема этим не разрешается: право должно быть признано каждым в сознательном духовном решении, а не в бессознательной, молчаливой пассивности; самостоятельно, а не в лице своих легендарных предков.

Далее, право по существу своему регулирует внешнее поведение людей, создавая в их душах особые *мотивы*: оно всегда обращается к разумеющему и волящему сознанию как *руководителю* внешними поступками человека. Однако этим совсем еще не сказано, что право всегда и неизбежно апеллирует в душах людей к мотивам страха, расчета, выгоды, честолюбия и т. д. и что санкция его состоит в угрозах и принуждении. Уже в положительном праве немало норм, лишенных такой санкции, и можно с уверенностью сказать, что положительный правопорядок, почерпающий свою жизненную силу *только в ней*, идет быстрыми шагами к своему разложению. Страх унижает человека и, раз поколебленный, легко превращается в озлобленную дерзость; принуждение воспитывает в душах веру в насилие и надежду на силу; личной корысти и классовому интересу далеко не всегда по пути с правом; а честолюбие есть мотив, как бы созданный именно для того, чтобы превысить право и поправить его. Человеку достойно *уважать* то правило, которому он повинует, и повиноваться ему именно *из уважения*. Моральная философия давно уже признала это в своей сфере и не раз обращалась к идее «автономной воли» как единственному основанию морального поведения. Но идея автономии совсем не имеет специфически морального характера; она глубже, чем сфера этики, ибо лежит в основании *всей* жизни человеческого духа.



Все это можно выразить так, что *историческое осуществление права не исчерпывает собою всех возможных форм* его, не определяет его *нормального строения* и не устанавливает само по себе его *достойного, идеального облика*. Подобно тому как на всех других путях *творящего и совершенствующего* человека понятие предмета определяется не только через описание *осуществленных* уже вещей и состояний, но и через изучение *идеального* как руководящей цели и *возможного* (т. е. осуществимого), так и в праве. Философия права, формулируя его сущность и обретая его обоснование, имеет в виду не только *понятие* права, закрепленное в содержании исторически осуществленных норм, но и *идею* права, данную *в опыте систематически очищенного правосознания, предметно фиксирующего* *верховную цель права и духа*. Сущность права не исчерпывается содержанием положительного права; право творится *целеполагающим* человеком, и тот, кто стремится познать эту основную *природу права*, должен созерцать не только плохо сложенные в прошлом «ступени», но и *верховную цель* всего восхождения. Обосновывая право, философия должна отправляться от *нормального правосознания*, т. е. от такого *предметного опыта*, который шире и глубже, чем знание положительного права. Этот предметный опыт должен фиксировать *основную функцию* всякого права как такового и показать, что эта функция необходима в жизни человеческого духа. Обосновать право не значит оправдать все исторически осуществленное; но показать, что право в его *родовой сущности* и в его *положительном виде* заслуживает *духовного признания и* *приятия со стороны каждого человека*.

В чем же основание для этого приятия?

Человечеству, живущему на Земле, присущ такой *способ существования*, который делает *право* *необходимой формой его бытия*. Этот способ существования определяется особым соотношением *множества и единства, одинаковости, различия и общности*.

Именно, человечество живет на Земле так, что человек человеку остается всегда *психо-физическим инобытием*, а все люди вместе представляют из себя *множество одинаково одиноких*, но *своеобразных духовно-творческих монад, связанных* *общей основой существования*. Такой строй бытия, данный от природы, делает *духовную жизнь* возможною лишь при том условии, если человечество сумеет организовать свою *внешнюю жизнь* на основании *объективно значащих правил, утверждающих свободный и справедливый порядок в существовании этого множества*.<sup>98</sup>

В самом деле, человечество представляет из себя множество душевных центров, из которых каждый укрывается таинственным образом за одну, для него центральную и специфически ему служащую вещь, именуемую *его телом*. Каждый душевный центр, нуждаясь в своем теле, для того чтобы вообще жить и проявляться, испытывая его потребности как *свои* и потому отдавая их удовлетворению бóльшую или меньшую часть своих сил, оказывается в то же время *отгороженным* от других душевных центров именно этою, *для него* *центральною* *вещью*. Каждая душа испытывает с силою *непосредственности* и исключительной подлинности только *свои собственные состояния* и инстинктивно сосредоточивается на них вниманием, аффектом и деланием; о других же центрах и событиях в них каждая узнаёт только опосредствованно, через телесное восприятие телесно же отраженных состояний; все это, относящееся к другим, испытывается как чужое, несравненно менее достоверное и подлинное. Не только психически, но и физически – каждый каждому остается инобытием: непосредственный процесс жизни, ее начало и конец, душевные и телесные состояния, способности и поступки – словом, вся судьба каждого отдельна и

<sup>98</sup> Срв. определение «нормы» в статье «Понятие права и силы». Op. cit.

особенна; каждое из «неделимых» духовных существ *индивидуально и самобытно*; здесь невозможны повторения, ибо каждый миг жизни безвозвратен, неповторим и уже пережит каждым по-своему. Поэтому все люди *своеобразны и единственны в своем роде*, несмотря на обилие отдельных, отвлеченно взятых, сходных черт. И, невзирая на постоянное, повседневное, сознательное и бессознательное общение, каждый человек совершает свой путь и осуществляет свою судьбу в глубоком и неизбывном одиночестве.

Это *одиночество*, одинаково присущее всем и каждому, выражается *психически* в том, что индивидуальная душевная жизнь протекает в замкнутой изолированности и недоступности для чужой души, в своеобразных «потемках» для другого. Никто не испытывает «моих» состояний как «свои собственные» и непосредственно ему доступные, никто – кроме меня самого; никто не может «впустить» в свою душу; никто ни с кем не может иметь «общих» переживаний, но лишь «похожие»; никто не может сделать за другого волевых или умственных усилий или «одолжить» другому свой опыт и свое настроение. Каждый знает о чужой душе лишь постольку, поскольку она «означилась» или «выразилась» чужим телом.

Далее, это *одиночество* выражается *духовно* в том, что верховное благо может осуществляться человечеством *только в виде множества параллельных, одиноких, восходящих процессов*. Это осуществление верховного блага, – познание *истины*, создание *прекрасных образов*, расцвет подлинной *доброты*, достижение предметного *религиозного верования* и, наконец, целостное *одухотворение* души и тела, – требует, прежде всего, самостоятельного, подлинного и предметно-адекватного *испытания* того, что идет к осуществлению. Здесь необходим зрелый, лично пережитый и систематически очищенный внутренний и внешне-внутренний опыт,<sup>99</sup> который может быть выстрадан и выкован только *каждым самостоятельно*. Никто не может снять с чужой души бремя его самостоятельного вынашивания, бремя одинокого искания и творчества. *Самодетельность в искании и самостоятельность в обретении* есть основной закон духовной жизни – с этой самостоятельности начинается *научное знание*, ставящее личную душу лицом к лицу с самим предметом; с нее начинается подлинное *религиозное верование*, устраняющее посредников между личной душой и Божеством; с нее начинается *нравственное делание*, приемлющее на себя решение, ответственность и вину; словом, *вся духовная жизнь* и личная зрелость определяется тем моментом, когда человек ставит свой личный, – испытующий и творящий, – душевный центр в непосредственное отношение к миру и жизни. *Свобода искания и обретения* необходима для духовной жизни как воздух для тела. Согласно этому закону духовная жизнь только тогда имеет свое подлинное значение и свою истинную ценность, когда движущие ее мотивы питаются собственными, лично-индивидуальными влечениями и интересами, так что давление чужой воли, хотя бы благородной и правой, не имеет в этом творчестве решающего значения. Здесь необходима *свобода воли* – не в смысле индетерминизма, но в смысле отсутствия внешних, чуждых велений и запретов. Это есть свобода – добровольно и самостоятельно узнать и признать истину в истине, увидеть красоту в красоте, убедиться и утвердиться в объективных свойствах добра, уверовать в самостоятельно полученное откровение. Основное достоинство человека состоит в том, чтобы жить духовною жизнью *независимо* от всякого инородного посягательства и давления и в то же время – *предметно-творчески*. *Свободное самоопределение* в духе есть глубочайший закон этой жизни и в то же время единственный путь к подлинному осуществлению верховного блага; в нем лежит высший смысл всех реформаций и революций, всякого освобождения и раскрепощения,

---

<sup>99</sup> Срв. статью «Философия как духовное делание», указанную выше.

всякого индивидуализма и политического самоуправления.

Таким образом, единый процесс духовной жизни человечества внутренне распадается на множество изолированных, самостоятельных и своеобразных процессов индивидуального характера. Все эти одинокие, индивидуальные процессы стоят в сосуществовании и более или менее несовершенном *взаимодействии*. Это значит, что они, *одинаково* одинокие и *одинаково* обусловленные связью с личным телом, с вещественною средою и друг с другом, имеют *общую основу существования*. Эта основа есть *общая* для них в точном и строгом смысле слова: каждый человек имеет основание сказать *о пространстве*, в котором живет и движется его тело, *о воздухе*, которым он дышит, *о солнце*, которое его греет, *о материальных вещах*, которые нужны ему для разных телесных и душевных потребностей, – «это необходимо для моего бытия» и, далее, «*это мое и для меня*»; и все вместе, признав это сразу и одновременно о всем вместе, укажут *верно* на *общую основу* существования и выскажут неопределенное безграничное *притязание* на эту основу. И вот эта единая и общая всем внешне-материальная основа существования приводит неизбежно к *встрече множества притязаний*.

Движимая первоначально инстинктом личного и семейного самосохранения, каждая единичная душа выступает в виде *агрессивной воли*, обращается к общей основе существования и очерчивает вокруг себя круги своего нестесненного самоутверждения. Это самоутверждение составляет не только психо-физическую, но и *духовную* необходимость. Для того чтобы *достойно* существовать, т. е. *жить возрастающим духом*, необходимо, прежде всего, существовать; для того чтобы существовать, каждому единичному человеку необходимо *самостоятельно действовать* во внешнем мире, *создавать* нужное и *беречь* созданное. Круги, очерченные каждым вокруг себя, рано или поздно, но неизбежно придут в соприкосновение и столкнутся; конфликт притязаний неизбежно породит вопрос *о правоте* притязаний, и произвольному установлению своих пределов придет конец: вопрос *о правом* притязании есть уже вопрос *о праве*, зрело разрешаемый ныне признанием определенного *правового статуса* за каждым субъектом.

Таким образом, к созданию права ведет наличность *общей* основы и среды у множества *раздельно* существующих субъектов. И если полная изолированность людей в этой среде (наподобие монад Лейбница, которые «не имеют окон») сделала бы право ненужным, то *невозможность сообщаться* через нее, понимать друг друга и соглашаться друг с другом сделала бы право невозможным. Такое сообщение людей друг с другом при столкновении их произвольных притязаний может, конечно, вылиться в форму физического насилия, утрашения, обмана и длительной борьбы. Однако все эти унижительные для человеческого духа исходы не устраняют вопроса о праве, но дают ему искаженное и уродливое разрешение. Жить в уверенности, что «*прав* всегда сильный и ловкий», не значит отринуть «правоту» вообще, но значит решать вопрос о праве на *мнимом* основании. Ибо в основании всякого решения о том, что «правильно», в основании всякой нормы и, следовательно, в основании всякой *правовой нормы*, всякого полномочия и обязанности лежит необходимо некоторая, открыто или тайно признаваемая ценность: «должное» есть всегда именно потому «должное», что содержание его точно воспроизводит форму и содержание ценности; так, должное в этике определяется формою и содержанием самого добра; должное в эстетике – формою и содержанием красоты; должное в знании – формою и содержанием истины и т. д. Однако эта ценность нередко уступает свое место осознанным или полуосознанным суррогатам, например: личному и классовому интересу, народному предрассудку или предвзятой доктрине. Тогда вопрос о «правильном» получает более или менее неверное разрешение, а «должное» приобретает более или менее неверное обоснование: *слагается дурно обоснованное правило поведения*. Так, в положительном праве немало таких норм, которые имеют более или менее

неверные, подчас дикие и иногда унижительные основания или, если угодно, *мнимые ценности*. Научное вскрытие и пересмотр их могли бы дать подчас потрясающие результаты. И тем не менее положительное право *может* и должно получить и получит постепенно содержание, соответствующее той ценности, которая делает его необходимым. Залогом этого является особая, внутренняя связь его с естественным правом.

Ценность, лежащая в основании естественного права, есть *достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов*, составляющих человечество. Такая жизнь возможна только в виде *мирного и организованного равновесия* субъективных притягающих кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно-достойной жизни и потому нарушающего равенство лишь в сторону *справедливости*.

Единичное человеческое существо есть единственная возможность одухотворенной жизни; вести такую жизнь, создавая ее самостоятельно и свободно, есть *основное и безусловное право каждого*. Его можно назвать *естественным* правом, потому что оно выражает существенную *природу* духовной жизни человека; его можно назвать *вечным* правом, потому что оно сохраняет свое значение для всех времен и народов; его можно назвать *неотчуждаемым* правом, потому что всякое умаление или попрание его извращает духовную жизнь и унижает достоинство человека.

Это естественное, субъективное право принадлежит *каждому* человеку, как бы ни был он мал, болен или плох. Тайна одинокого бытия ненарушима, и никакой проницательный диагноз не в состоянии обосновать квалификацию человека как существа, утратившего свое естественное право. Согласно этому человечество предстает в виде множества субъективных *естественно-правовых кругов*, из которых каждый замыкает в себе или облекает собою естественно-правомощный центр духовной жизни. Периферическое соприкосновение и коррелятивность этих кругов превращают их в своеобразную систему естественно-правового разграничения и естественно-правовых значений. В этой системе участвует все человечество, независимо от пространства и от государственной принадлежности: в ней нет ни эллина, ни иудея<sup>14</sup>, нет бесправных или исключенных. Она глубже всякого положительного права и всех положительно-правовых делений и разграничений. Это есть система духовно-естественной корреляции: общечеловеческого духовного *братства* и естественного *равенства*.

Признание такого естественного права за каждым человеком как возможным центром своеобразной и автономной жизни духа утверждает, действительно, начало правовой *обязанности* и правового *равенства* в жизни людей. Люди *не равны* друг другу ни телом, ни душой; они не равны и по содержанию своей духовной жизни, несмотря на то, что обращены к одним и тем же предметным центрам духа, пред лицом которых они живут, даже тогда, когда отвращаются от них и забывают о них; но по своему праву на достойную жизнь каждый равен каждому другому. Круг свободного самоутверждения, определяющий естественно-правомерный статус каждого, простирается не далее чем до границы соседних кругов, подобных ему по духовному значению и объему. И всякое отступление от этой *уравнивающей* справедливости в сторону *распределяющей* должно иметь предметное основание в свойствах индивидуального духа и объективный предел в духовной автономии лица.

Право вести духовно достойную жизнь не сводится к тому, чтобы не иметь нарочитых препятствий к существованию или «иметь возможность стараться не погибнуть». Вести духовно достойную жизнь – значит иметь не только «насущенный хлеб», но и тот *досуг*, которого требовал Аристотель для «свободного от природы» человека<sup>15</sup>. Точно так же самостоятельность духа предполагает *право на образование* и развитие души; внешняя и внутренняя свобода возможны только при последовательном осуществлении начала

*самоуправления*, когда все нормы поведения и вся внешняя организация жизни слагается в *порядке со-создания* и признания всеми участниками. Последовательное, аналитическое раскрытие идей *живого духовного бытия, духовной свободы, духовной самостоятельности, духовного достоинства и равенства* может установить целую систему естественных субъективных прав и обязанностей, слагающих вместе то, что следует называть *естественным правом*, общее нормативное формулирование которого позволит говорить о естественном праве и в объективном смысле. Это единое естественное право окажется, конечно, само по себе неприспособленным к различным условиям места, времени, к особливим условиям быта и т. д., но вполне поддающимся такому приспособлению; оно составит естественное и духовно верное основание для всякой *lex ferenda*<sup>16</sup>. В этом смысле его можно, если угодно, охарактеризовать как «формальное», т. е. как сравнительно более общее, чем всякое положительное право. Но если придерживаться строго юридического словоупотребления и разуметь под содержанием *объективного права* устанавливаемые им полномочия, обязанности и запретности, а под содержанием *субъективного права* – предоставленные и воспрещенные деяния, – то истинное естественное право окажется не «формальным», а *содержательным*.

Признать, что духовная жизнь человечества возможна только при утверждении этого естественного права, значит признать такое право и за собою, но не только за собою, и за всеми другими, но не только за другими. Это значит, далее, признать и за собою, и за другими *обязанность*, коррелятивно-соответствующую этому праву, ибо поистине каждая правовая ячейка питается в своих полномочиях обязанностями других и обратно; и каждая из них цела и жива лишь до тех пор, пока целы и живы соседние. Это значит, наконец, признать *объективное значение* за теми, мыслью формулированными, правилами, в которых выговорены и установлены правовые пределы личного статуса. Согласно этому, объективное значение естественного права получает два корня: *ценностно-предметный* – через связь свою с жизнью духа и *субъективно-жизненный* – через связь свою с личным, самообязывающимся признанием.

Признание естественного права, основанное на зрячем и разумном убеждении в его духовной необходимости, есть условие того, чтобы личный дух человека, соблюдая его, оставался *свободным*. Свобода духа не нарушается оттого, что человек самостоятельно усмотрел и признал разумную обоснованность правила: напротив, самоопределение его получает от этого свое истинное, предметное содержание. Признанность правила не поглощает и не отменяет его *объективного значения*: оно сохраняется и состоит в том, что признание его дает объективную правоту признавшему, а непризнание остается бессильным изменить что-либо в его объективном содержании и значении. Счастлив тот, кто усмотрел и принял его: ему выпала на долю честь – сообщить жизнь и силу подлинной духовной ценности и в то же время утвердить в этом свое автономное самоопределение. И наоборот, тягостно и скорбно состояние того, кому придется встретиться с этой ценностью в порядке социально-гетерономном<sup>17</sup> и покоряться ей, не повинуюсь добровольно, преследуя другие, мнимые, ценности. Ибо судьба естественного права в том, чтобы долго и тщетно ждать от людей самостоятельного и добровольного признания и постоянно получать форму положительного права, с тем чтобы подойти к душам в социально-гетерономном виде. Естественное право может быть усмотрено и признано каждым в его собственном, одиноком, предметно-духовном опыте, но в большинстве случаев люди не доходят до этого, и тогда им предстоит встретиться с естественно-правовыми требованиями в том виде их, который им придает – формулируя их, урезывая и даже искажая их сущность – положительное право, ссылаясь на внешний авторитет уполномоченных лиц и, может быть даже, угрожая неприятными последствиями.

*Гетерономная установленность, приблизительность содержания и возможность угрожающей санкции* отличают положительное право от естественного и требуют для него особого обоснования.

## 6. Обоснование положительного права

Право в своем первоначальном, «естественном» значении есть не что иное, как *необходимая форма духовного бытия человека*. Оно указывает тот строй *равной, свободной самостоятельности каждого*, при котором только и возможна на Земле духовная жизнь. Отсюда вытекает, что право в этом значении своем могло бы угаснуть или стать ненужным только тогда, если бы изменился основной способ человеческого бытия, т. е. если бы человечество перестало быть множеством самостоятельных субъектов, объединенных общою основою внешней жизни.

Иначе обстоит дело с положительным правом. Его необходимость основывается на известном незрелом состоянии человеческих душ, которое может с течением времени измениться. Однако, до тех пор пока оно не изменится, положительное право будет существовать как *целесообразная форма поддержания естественного права*.

Эта необходимость слагается в результате, во-первых, неотчуждаемости и неумалимости естественного права, во-вторых, отсутствия у людей умения регулировать свою внешнюю жизнь посредством автономного самообязывания.

Естественное право как необходимая форма духовного бытия есть драгоценнейшее достояние человека. Вне этой формы нет пути ни к мудрости, ни к добродетели, ни к Божеству, ни к последним и высшим удовлетворениям духа. Каждое умаление естественного права унижает человеческое достоинство, каждое нарушение его является духовно-противоестественным. Поэтому его необходимо охранять и поддерживать против тех, которые его нарушают и не признают; его необходимо оберегать, утверждая его *коллективным организованным признанием, провозглашением и осуществлением*. Это коллективное установление естественного права как общеобязательного придает ему, однако, характер *гетерономного правила*, в особенности для всех тех, которые не признают его и не считаются с ним. Они встречаются с организованным, *внешним авторитетом*, предписывающим, позволяющим и воспрещающим различные внешние поступки и сопровождающим свое постановление угрожающей санкцией, т. е. *указанием на возможность насильственного сопротивления насильнику*. Люди на долгом и горьком опыте убедились в том, что чисто автономное самообязывание вырастает в душах с чрезвычайной медленностью, на протяжении многих поколений, что человеку свойственно признавать *свои полномочия*, преувеличивая их пределы и не сознавая их духовной сущности, но не слишком свойственно признавать в то же время *свои обязанности и чужие полномочия*, что это признание чужих прав выковывается в душах лишь в результате долгих трений, в результате той борьбы на жизнь и на смерть за «взаимное признание», о которой Гегель говорил когда-то с такою прозорливой мудростью. Этот горький опыт учит, что человек нуждается в ограждении своего духовного центра правилами внешнего поведения, поддерживаемыми социальным, внешне-авторитетным порядком.

Человечество существует в виде множества душевно-духовных центров, нуждающихся во внешней безопасности и неприкосновенности ради свободного, изнутри идущего самоопределения и в то же время стоящих в особом притязающем сосуществовании; в этом виде человечество начало свою жизнь без того, чтобы были осознаны законы его бытия, и без того, чтобы было налицо духовное искусство взаимного признания. Жизнь единичной души в

большинстве случаев определяется и доселе наивным эгоцентрическим тяготением, в котором человек испытывает стесняющие его пределы чужого статуса в лучшем случае как обременительное неудобство. А между тем невозможно «отложить» осуществление естественного права и призвания человека к духовной жизни до тех пор, пока люди научатся не попираť взаимно ее пределов.

И вот основная задача положительного права состоит в том, чтобы *принять в себя содержание естественного права*, развернуть его в виде *ряда правил внешнего поведения*, приспособленных к условиям данной жизни и к потребностям данного времени, придать этим правилам *смысловую форму и словесное закрепление* и, далее, *проникнуть в сознание и к воле людей* в качестве *авторитетного связующего веления*. Этим путем идеи *обязательного и запретного* должны быть внедрены в наивно-эгоцентрическую душу; и если мораль и религия пытаются достигнуть самостоятельного и активного пробуждения души из глубины и встречают в этом содействие со стороны науки и искусства, то положительное право берет на себя элементарную и сравнительно грубую задачу – приучить человека извне к первичному, внешнему, регулируванному самоограничению; для этого оно обращается к идее социально организованного *внешнего авторитета*, уполномоченного и подчиненного правилам. Необходимо, чтобы люди приучились признавать *сначала хотя бы* этот внешний авторитет и его правовые веления; необходимо, чтобы хищник и насильник встретили извне организованное и импонирующее сопротивление, основанное на идее *правоты и полномочия*. Сознательное, принципиальное указание на то, что «это недопустимо», а «это обязательно», сделанное человеком человеку с чувством правоты и духовного достоинства и поддержанное организованным решением «не допустить» и «настоять», есть поистине одно из самых могучих средств социального воспитания. Наличие такой *внешней реакции* на внешнее поведение и *необходимость считаться с организованным постановлением других* составляют основную схему положительного права. Тому, кто не испытывает зовы духа и силу добра в самостоятельном, внутреннем опыте и кто сам не умеет находить естественно-правовые пределы для своих притязаний, приходится узнать об этих пределах в порядке социально-гетерономного разграничения.

Это не означает, однако, что гетерономный характер положительного права исключает автономное самообязывание. Напротив, положительное право обладает тем большею духовною верностью, чем полнее оно приспособлено к основным законам духовной жизни и, прежде всего, к закону ее *самозаконности*. *Обосновать* положительное право – значит доказать его приемлемость для самозаконно живущего духа; *организовать* положительное право, значит найти и создать для него форму максимальной самозаконности; *преодолеть* положительное право – значит заменить его самозаконно живущим, нормальным правосознанием и тем сделать его ненужным.

Так, положительное право приемлемо для самозаконно живущего духа потому, что оно по своей основной и руководящей идее, по *цели* своей – служит самозаконно живущему духу. Положительное право как норма устанавливается живыми духовными существами для ограждения и укрепления самостоятельности живых духовных существ. Именно поэтому в основе всякого положительного права лежит признание человека *субъектом*, имеющим правоспособность и дееспособность, т. е. признанный круг юридически значащего самостоятельного изволения. Вне признания человека субъектом нет и не может быть права. Конечно, люди далеко не сразу поняли, что человек не может не быть субъектом права. Так, мысль римского юриста пыталась приравнять *несвободных и зависимых субъектов права* к животным и допускала идею о том, что «раб есть вещь», и, не замечая предметной ошибки и противоречия, она утверждала за рабами известный, хотя и скудный круг полномочий, все

увеличивая его с течением времени.<sup>100</sup> Если положительное право регулирует способ установления и прекращения рабства, если оно утверждает за рабовладельцем правовое полномочие, то оно вынуждено молчаливо признать за рабом коррелятивную правовую обязанность, а если оно признает, что раб может стоять в *cognatio servilis*<sup>18</sup>, что он может покупать, дарить, иметь *obligatio naturalis*<sup>19</sup>, и даже «своих рабов» (*servi vicarii*), то оно тем самым признает коррелятивные обязанности и полномочия у *других* субъектов права, как свободных, так и рабов.

Положительное право создается в таких условиях, при которых содержание его подвержено влиянию корыстной воли, неосведомленности, ложной теории и неумения. И тем не менее, как бы ни были велики и даже чудовищны уклонения и извращения, вносимые в его содержание этими факторами, оно по самой природе своей *сохраняет в себе основное ядро естественного права*, для служения которому оно призвано в жизнь. Положительное право не может не выражать природы той духовной среды, которая создает его; оно может *попытаться* игнорировать ее конститутивные законы и неизбежно впадет во внутренние противоречия; ибо духовная жизнь такова, что она неизбежно рано или поздно загорится огнем своей природы, разорвет искажающие ее покровы и снимет гнетущие ее противоречия. Так, положительному праву невозможно квалифицировать живого, сознательного субъекта духовной жизни как вещь: объективный закон духовной жизни, лежащий в основании всякого положительного права и руководящий его созданием, – сильнее всякого интереса и всякой теории.

Положительное право приемлемо для автономной воли потому, что оно по своему существу *остаётся всегда модификацией естественного права*. И даже тогда, когда эта система положительного права есть дурная и искаженная, когда она забывает свою родовую сущность и попирает ее, – ядро естественного права продолжает лежать в ее основе. Старое учение о том, что «право служит свободе», следует принять не только в нормативном смысле, т. е. что оно *должно* служить свободе, но и в смысле индуктивного обобщения: положительное право в действительности всегда разграничивает круги свободного изволения, стремясь обеспечить их и совместить в известном уравновешенном порядке. Разумная и добрая воля имеет задачу усмотреть в нем это ядро естественной свободы, очистить его от ложных примесей, развить и упрочить. Точно так же утверждение того, что «право служит равенству», совсем не есть только публицистический призыв: положительное право, какие бы личные, сословные и классовые привилегии оно ни представляло, всегда и неизбежно осуществляет функцию уравнения. Это выражается не только в нивелирующем характере «общих» правил, которые требуют, чтобы одинаковое квалифицировалось одинаково, но и в том, что все личные правовые состояния (статусы) взаимно обуславливают и «питают» друг друга: все они одинаково соотнесены друг с другом (коррелятивность), взаимно нуждаются друг в друге и поддерживают друг друга (мутуальность). Разумная и добрая воля имеет задачу усмотреть в положительном праве это ядро естественного равенства, очистить его от неправых нарушений и создать духовно обоснованный порядок общественного равенства. Наконец, и лозунг нового времени «право основывается на самоуправлении» совсем не представляет из себя только постулат. Положительное право по самому своему существу обращается к разумной воле человека как к *самоуправляющемуся центру*; основная задача его в том, чтобы каждый индивидуум управлял своим внешним поведением, согласно его требованиям и предписаниям. И, в конечном счете, ничто не может заменить этого духовного самоуправления, исходящего из

---

<sup>100</sup> О противоречии между *теорией* права и *положительным правом* в Риме подробные данные сообщает И. А. Покровский в своем труде «История Римского права». СПб., 1913. С. 174, 285–298.



индивидуального центра жизни. Положительное право возникает *вследствие* недостатка этого самоуправления в душах людей; оно создается *для того*, чтобы воспитать его, помочь ему, упрочить его; и вот разумная и добрая воля должна понять и принять эту задачу положительного права и помочь ему справиться с ней.

Вот почему поставить положительное право на высоту и организовать его осуществление значит создать для него *форму максимальной самозаконности*. Положительное право исполняет свое назначение тогда, когда *простое осознание* его правил слагает в душе человека *мотив* к его соблюдению, т. е. тогда, когда индивидуальный дух приемлет его в порядке *самообязывания*. Способность индивидуальной воли управлять жизнью человека может быть воспитана и выработана только там, где она планомерно упражняется и систематически осуществляется. Задавленная внешним авторитетом, угнетенная угрозами и страхами, привыкшая ждать во всем приказа и позволения, воля привыкает «не сметь» и жить пассивно; центр, руководящий ее жизнью, перелagается из нее куда-то вовне, она разучается иметь «свои мотивы» и «свои решения», и правосознание ее теряет свою творческую связь с правом.

Нормальное правосознание состоит в том, что человек *сам управляет* своим поведением, но *согласно положительному праву*. Вот почему правосознание может стоять на высоте только там, где право организует жизнь как *школу самоуправления*. Начало самоуправления есть *единое* начало: творческая зрелость индивидуума и творческая зрелость народа, – и во внутренних делах, и во внешней политике, – одинаково определяется способностью к самоуправлению. Там, где не развита одинокая самостоятельность воли, там общественное самоуправление влечит жалкое существование. И обратно: именно общественное самоуправление может воспитать в душе человека истинное правосознание. Автономия личной воли и политическая автономия связаны неразрывно. Народ, ведущий темную и нетрезвую жизнь, неспособен к организованному самоуправлению. Но именно там, где между правящим и управляемым лежит пропасть, народное правосознание будет неизбежно влечить жалкое существование. Оно созревает и растет только тогда, когда нет этого противопоставления; только там, где политическая организация начинается с полномочного гражданина и восходит снизу вверх; где управление народом есть самоуправление народа; где управляемый в каждом шаге своим знает и чувствует себя самоуправляющимся, так что повиновение положительному праву оставляет его свободным. Задача положительного права может быть разрешена только так, что организованное внешнее (общественное) самоуправление приучит человека к организованному внутреннему (индивидуальному) самоуправлению; самостоятельность человека довершит это дело в терминах морали и духовной культуры.

Понятно, что только *автономному правосознанию* может быть дано преодолеть положительное право. Правила поведения, исходящие от внешнего авторитета, будут необходимы до тех пор, пока разумная и добрая воля не поймет их *временную необходимость*, не примирится с ними за скрытое в них ядро естественной правоты и не *примет* на себя, – как свой крест и свою судьбу, – задачу их *творческого преобразования*. Положительное право должно неискаженно и адекватно раскрыть и осуществить собою законы духовного бытия, следуя им не только в организации способа правоустановления, но и в содержании своих правил и находясь в творческом соответствии с моралью как социально-практической основой жизни автономного духа. Рост правосознания окажется при этом в теснейшей связи с преобразованием положительного права. Нелепо и невозможно воспитывать автономное правосознание, фиксируя несвободное, неравное, несправедливое и вполне гетерономное право, ибо добровольное и творческое признание положительного права совершается тем легче, чем более свободы, справедливости и автономии в его нормах. Самое усовершенствование права есть уже могучий фактор в развитии правосознания. И вот, фиксируя перспективу этого

развития, можно сказать, что положительное право будет становиться все менее нужным по мере того, как оно само будет приближаться к духу и смыслу *естественного права*, а правосознание будет расти, углубляться и укрепляться. В этом процессе, по-видимому имеющем перед собою еще много веков, положительное право будет *постепенно отмирать* и, – в пределе, – отомрет за ненадобностью тогда, когда естественное право найдет в нем свое целостное и адекватное выражение, когда правосознание целостно проникнется этим верным положительным правом и, в этом виде, станет универсальной силою, движущей личным и общественным внешним поведением. Тогда всякое гетерономное правило внешнего поведения станет ненужным; тогда исчезнет искажение и приблизительность в содержании положительного права; и отпадет, как излишняя, всякая угрожающая санкция. Это значит, что исчезнет различие между естественным и положительным правом и правосознание достигнет своей истинной высоты<sup>20</sup>.

Понятно, что преодоление положительного права не совпадает ни с его противоправным нарушением, ни с его правомерною отменой, ни с принципиальным отрицанием его. Это есть сложный процесс *вживания души в право или усвоения права сознанием и волею*. Сознание идет здесь впереди воли и раскрывает духовно-естественные корни положительного права; этим оно дает воле основание *принять* положительное право и открывает ей *цель и пути* для его преодоления. Оказывается, что гетерономное регулирование допускается только ради охранения автономии духа и ради воспитания личной души к верному самоуправлению во внешнем поведении; что преодоление положительного права осуществимо только через его *творческое приятие* и что в основе положительного правосознания должно лежать *естественное правосознание*. Сознание открывает, что для воли есть два возможных пути. Во-первых, зрелый систематический путь, который состоит в том, что воля автономно приемлет естественное право как высшую духовную ценность и вслед за тем обращается к признанию и творческому преобразованию положительного права; на этом пути правосознание вырастает в душе из своих глубоких и естественных корней. Во-вторых, обычный, эмпирически-случайный путь, который состоит в том, что воля встречается с положительным правом в порядке гетерономности и не усматривает в нем ничего, кроме внешне-авторитетного предписания. Здесь опять имеются два исхода: воля может признать положительное право в его объективном значении и может не признать его. И в зависимости от того, по каким мотивам она его признает или отвергнет, правосознание человека примет более или менее незрелую или больную форму. Для всех исходов второго пути преодоление положительного права останется неразрешимой задачей.

Для того чтобы преодолеть положительное право, правосознание должно не только признать его объективное значение, но *усмотреть и принять его истинную основу*. Оно должно понять, что корень этого значения лежит не в «силе», и не в «классовом интересе», и не в «эмоциональной фантазме», и не в «воле других людей», и не в «безличном общественном авторитете», и не в «государственном изволении», но в *объективном достоинстве естественного права*. Положительное право имеет объективное значение потому, что в глубине его скрыта *духовная правота и естественное право* человека; его значение основывается на его достоинстве, а достоинство его определяется достоинством естественного права. Зрелое правосознание постоянно испытывает в положительном праве присутствие чего-то *не относительного* по своему значению и подчас затрудняется указать, что именно вызывает в нем это испытание, ибо «воля других людей», хотя бы и «уполномоченная» «третьими людьми», сама по себе не может сообщать своим велениям этого *безусловного значения*. Предметно исследуя и проверяя свой опыт, правосознание удостоверяется, что скрытое внутреннее достоинство действительно не покидает права, даже если оно по

содержанию своему неверно или несправедливо. Это достоинство отнюдь не является продуктом воображения или, точнее: то, что воображению, и мысли, и чувству предносится здесь, – есть нечто, действительно *объективно* обстоящее. Положительное право, даже неверное, т. е. исказившее скрытый в нем прообраз, – переживается правосознанием как несовершенное проявление или несозревшая формула естественного права, как создание человечества, смутно и беспомощно искавшего безусловной духовной правоты. Может быть так, что люди не нашли этой правоты и в искании своем сбились с пути: продолжали говорить о ней, а хотели уже другого, или же хотели ее, но искали там, где она не бывает. И в результате получилась неверная формула, несовершенное правило, несправедливое решение спора о притязаниях. Пусть это проявление неверно, пусть эта формула неверна, но если естественное право будет найдено и сформулировано в совершенстве и верности, то оно будет и должно быть найдено *именно через творческое приятие и преобразование несовершенной формулы* и через очищение ее, выстраданное жизненно и помогшее обрести верный путь. Новая норма займет то самое место, которое ныне занято неудачной формулой; она получит ее значение, которое важно соблюсти неумаленным и нерасшатанным; она скажет иное иначе, но о том же: о свободе лица, о справедливости правоприменения, о самоуправлении человеческого духа. Развитое и зрелое правосознание видит в положительном праве как бы перво-проблеск естественного права и потому дорожит им: оно не «отстаивает» его от реформы, напротив, – но оно *соблюдает* его впредь до отмены.

К этому мотиву признания, утверждающему в лице положительного права несовершенно выраженный *минимум* естественного права, присоединяется другой мотив, основанный на чувстве справедливости. Если положительное право, неверно формулируя *чужие* обязанности, *верно* выражает «мой» полномочия, то «я» его приемлю, ибо если бы «я» его не принял и не оградил «себя» им, то «моя» духовная личность, наверно, давно уже угасла бы для земной жизни. Мало того, «я» уже пользовался гарантированной им безопасностью задолго до того, как успел понять его необходимость для «моего» существования. Но если «я» соглашаюсь утвердить «*свои*» полномочия на основе несовершенных правовых норм, то «я» тем самым *уже вступаю* в сеть государственной и общественной правовой *взаимности* и последовательно должен принять обратную сторону этого несовершенного правопорядка. Несовершенство положительного права есть *общий* бич людей, союзов, государств и всего человечества; и тот, кто принимает его в меру своего интереса, пользуется, блюдет и, может быть, постольку отстаивает его и потом умеет уклоняться и ускользать, как только чужой правомерный интерес возложит на него по принципу мутуализма<sup>21</sup>, неудобную повинность или стесняющую обязанность, тот осуществляет величайшее лицемерие. В этом глубокий смысл того молчаливого согласия, на которое указывал Руссо<sup>22</sup>.

Нормальное правосознание, приемля положительное право как явление и обетование естественной правоты, всегда найдет в себе силу признать правомерный вывод и приговор, когда он духовно неверен и несправедлив *по отношению к признающему* : именно постольку, поскольку правом умален или попран «мой» интерес, «я» могу свободно признать и принять этот ущерб, если только это признание не есть отказ от «моего» духовного достоинства. Такое поддержание положительного права есть акт борьбы за *торжество естественного права* . Вот почему образ Сократа, приемлющего неправый приговор афинских судей и спокойно выпивающего яд во имя торжества неправого права, остается навсегда глубочайшим призывом к преодолению положительного правопорядка во имя естественного<sup>23</sup>.

Нормальное правосознание есть творческая воля к цели права<sup>24</sup>.

## 7. Борьба за право

Нормальное правосознание слагает не пассивное, но активно-творческое состояние души: оно вызывает к жизни настойчивую и необходимую волю к *свободному и правому* праву и заставляет человека начать борьбу за его осуществление и торжество.

В этой борьбе «действующее» положительное право приемлется как последний этап, достигнутый право-творящим человечеством в деле поддержания и формулирования естественного права. Сознание усматривает не только *объективный смысл положительного права*, но и *объективную идею естественного права* и ставит перед собою задачу довести «смысл» до адекватности «идее». Это означает, что нормальное правосознание, начиная борьбу за право, должно осуществить *три* самостоятельных акта познания: во-первых, установить *объективный смысл* положительного права; во-вторых, формулировать в раскрытом виде *объективную идею* естественного права; в-третьих, усмотреть скрытое, но *не* адекватное присутствие *идеи* в смысле и найти такую формулу для смысла, которая точно и неискаженно воспроизводит бы сущность идеи. В результате этого право-творящая душа составляет в себе *два понятия права*: понятие положительного права, адекватного его смыслу, и понятие естественного права, адекватное его идее. За этими двумя субъективно переживаемыми понятиями укроются, предметно говоря, *две объективно значащие правовые ценности*, по-видимому, пребывающие во взаимном расхождении и даже противоборстве. Для поверхностного взгляда здесь обнаруживается «неизбежный» дуализм «положительного» и «естественного» права, так что совестливый, но не вдумчивый человек может усмотреть здесь трагическую безвыходность для правосознания. Однако третий акт право-творческого познания снимает этот «безысходный дуализм» и указывает исход и направление для всей борьбы: естественное право лежит сокровенным образом в основе положительного, присутствуя в нем, во-первых, в качестве известного «минимума правоты», во-вторых, в лице своих основных категорий и, в-третьих, в виде имманентного, но недоразрешенного задания. Единство положительного и естественного права *уже дано*, хотя бы в зачатке, и *еще задано* в своем целостном и осуществленном виде.

И вот, поскольку оно «еще задано» к осуществлению, правосознание действительно имеет перед собой некую, хотя и не безысходную, двойственность. Поскольку положительное право в своих предписаниях и формулах расходится с требованиями естественного права, постольку обнаруживаются два различных «должных» правопорядка, с виду одинаково претендующих на объективную обязательность и объективное значение. Выражая этот конфликт в образе «почиющих огоньков», можно сказать, что правосознание видит на многих состояниях, делах и отношениях людей *два* различных огня, из которых один, малый, выражает положительно-правовую квалификацию, а другой, большой, – «естественно-правовую» квалификацию, так что маленький синий огонек, свидетельствующий о «положительной» правомерности поступка, может гореть наряду с большим, красным огнем, знаменующим «естественную» неправоту того же самого деяния, и обратно. Обязанность «юриста» может оказаться в существенном противоречии с обязанностью человека, живущего «естественным» правосознанием, и это может вызвать в совестливой душе глубокую и мучительную раздвоенность. Нормальному правосознанию свойственно всегда с предметным вниманием всматриваться в цвет *обоих огней*, и это делает его особенно доступным для таких конфликтов. Понятно, что притязующее существование обоих огней должно найти себе конец в предметно-обоснованном и принципиальном решении их спора.

Конфликт между естественным и положительным правом должен быть разрешен в пользу *первого*, и притом потому, что объективное значение положительного права определяется в корне своим духовным достоинством естественного, т. е., во-первых, актуальным и

содержательным присутствием в нем духовно-естественной правоты; во-вторых, формальную возможность и жизненным заданием его – быть адекватною формулой естественного права. Положительное право по самому существу своему есть *организованная попытка формулировать естественное право*; духовно-жизненная важность этого дела, сознание его ответственности и уверенность в том, что такая формула едина, составляют то *духовное* основание, которое побуждает людей сосредоточиться на строгой, формальной регулированности самого порядка, в котором создается право. Понятно, что положительное право во всех случаях расхождения оказывается *суррогатом* естественного права, и если это расхождение обостряется до *конфликта*, то положительное право может предстать сознанию в роли «ложного» права, лже-права, или «самозванца». По обнаружении такого конфликта для правосознания наступает период *искушения*: понятие права двоятся, положительное право начинает утрачивать свой ореол правоты, и если идея объективно-значащего естественного права не живет в умах с достаточной отчетливостью и силою, то «принципиальное» развенчание *всякого права* оказывается у порога; право начинает изображаться как «простое проявление» власти, силы и насилия, как орудие, служащее организованному господству имущего класса; оно постепенно развенчивается в последовательном, но незрячем критическом анализе, а незрячий скепсис приводит к его категорическому отвержению. Наступает более или менее глубокий *кризис правосознания*, который *может* привести и к разложению правовой жизни, но должен привести к более углубленному обоснованию и пониманию права и к зарождению *нового правосознания*.<sup>101</sup>

Конфликт между естественным и положительным правом разрешается в жизненной *борьбе за право* – в правотворчестве. Эта борьба в зависимости от своего ближайшего и преимущественного задания может иметь два вида: она может быть борьбой за «право в объективном смысле» (т. е. за обновление правовых норм) и борьбой за «право в субъективном смысле» (т. е. за поддержание и осуществление справедливых полномочий, обязанностей и запретностей). Понятно, что эти два задания не только не исключают друг друга, но взаимно предполагают и обосновывают одно другое.

Нормальный путь борьбы за *объективное право* есть путь правосоздания, т. е. путь его конституционного обновления: *неправое право отменяется*, и вместо него посредством мирного, организованного осуществления тех внешних деяний, которыми обусловлено «возгорание» новых норм, устанавливается *правое право*. Нормальное правосознание считает этот способ борьбы за объективное право лучшим потому, что простое осуществление его само по себе укрепляет и воспитывает в душах людей *волю и доверие к праву*: то обстоятельство, что правовая жизнь *сама* открывает пути к совершенствованию права, что самое *блюденie положительного права* может приблизить его к «естественной» верности и тем самым к его преодолению, – это обстоятельство само по себе как бы зовет к его признанию. Значение положительного права ненаруσιμο; но все нормы, входящие в его состав, по общему, основному существу своему поддаются отмене и замене новыми. Право обладает способностью обновляться на своих внутренних путях, и пока эта способность сохраняется – правосознанию предстоит мирное и органическое развитие.

Приемля путь *конституционного* обновления права, нормальное правосознание начинает всегда с добросовестной попытки вскрыть и формулировать то *естественное право*, которое должно лежать в основании новых норм. Такая попытка необходима именно потому, что

---

<sup>101</sup> Постановку и освещение вопроса о кризисе современного *политического правосознания* дает П. И. Новгородцев в своем труде «Кризис современного правосознания». М., 1909. Особенно на стр. 1, 5, 13, 15, 16, 392, 393.

каждая позитивная норма, как уже показано выше, берет на себя ответственную задачу указать людям обязательное для них *лучшее* поведение; эта идея «лучшего» отнюдь не совпадает с понятиями о наиболее «удобном», «выгодном», «полезном» и т. д.: разным людям «полезно», «выгодно» и «удобно» – разное, а правовая идея «лучшего» имеет единое, предметное содержание; это «лучшее в праве» может разойтись и со всеми наличными «традициями», «верованиями», «предрассудками», не исключая и «общественного мнения». Ученый-юрист, и в частности философ права, должен научно вскрыть эту идею и сделать содержание ее общим достоянием. Люди, создающие и формулирующие новые правовые нормы, должны выработать в себе особый «акт» правосознания или, условно говоря, *правовой совести*, проверяющий или даже впервые формулирующий эту идею и заставляющий<sup>102</sup> положить ее в основу новых норм в качестве истинной и предметно обоснованной ценности. Истинный законодатель есть *художник естественной правоты*, ее искатель и служитель. Для него «лучшее» есть всегда то, что есть лучшее *на самом деле и само по себе*, ибо им руководит добрая воля.

Нормальный путь конституционного правосознания может, однако, оказаться недоступным для того, кто начал борьбу за право. Если правовая жизнь построена не по принципу самоуправления, так что правосозидающий путь изъят из ведения народа и монополизирован; если общественная группа, ведающая созиданием новых норм, не сознает правовую «неестественность» такого порядка, а конституция не обладает достаточною «гибкостью», т. е. способностью обеспечить *правомерное* правосознание при таких условиях, то нормальный путь оказывается закрытым и борьба за «объективное право» вступает на новый путь. Оказывается, что нормы положительного права приобрели противоестественный характер *неотменимости* или *неизменности*, а свойственная их содержанию «неверность» становится бичом жизни. Сознание человека видит, что оно закрепощено несовершенной и, может быть, даже унижительной жизнью и что конфликт между положительным и естественным правом не поддается разрешению: право не может развиваться далее *по праву*, а выросшее правосознание не может вернуться вспять. И вот возникает необходимость найти иной способ *правотворчества*: остается путь *непосредственного осуществления новых субъективных прав*.

Этот путь состоит в том, что *субъект, направляемый своим правосознанием к цели права, утверждает за собою другие полномочия, обязанности и запретности*, чем те, которые ему принадлежат в данный момент на основании норм *действующего положительного права*; и, далее, признав их за собою, он приступает к их *непосредственному осуществлению*. Правосознание выковывает субъекту новый статус, принадлежащий к новому, официально еще не установленному правопорядку, и ставит себе задачу жить согласно этому новому статусу. Оно как бы предвосхищает новый, более справедливый правопорядок и торопит его наступление, поспешая к нему навстречу. Естественно-правовой закон всеобщей соотносительности и взаимности правовых кругов заставляет его признать новые полномочия, обязанности и запретности и *за другими* субъектами и тем самым сделать все последовательные выводы. Правосознание находит героический выход из создавшегося конфликта, признавая каждого субъекта членом *двух* различных правопорядков *сразу*: одного, отвергнутого по содержанию, но не отмененного и сохраняющего «положительное» значение, и другого, признанного по содержанию, но еще не установленного, не утвержденного и, может быть даже, еще не формулированного, однако нередко<sup>103</sup> имеющего «достоинство», а следовательно, и

<sup>102</sup> Ибо это есть акт импульсивный.

<sup>103</sup> Конфликт между «старым» и «новым» правом может получить характер борьбы не за «естественное», а за «более выгодное кому-нибудь» право. Вот почему – «нередко».

«значение» естественного права. Конфликт и двойственность, неустранимые через создание новых правовых норм, приемлются и творчески изживаются сознанием; открытая встреча между положительным и естественным правом, приводящая всегда к подчинению первого второму, организуется в порядке *жизненного осуществления*; это делается для того, чтобы внешняя встреча повлекла за собою их *внутреннюю* встречу, – в душах слепых и глухих к естественной правоте, – и в результате этого установление нового права. На этом пути естественное право осуществляется так, *как если бы оно уже было* положительным правом; оно фактически прививается к жизни с тем, чтобы стать реальным способом жизни и поведения. Естественное правосознание утверждает себя как жизненную *силу* в уверенности, что оно есть правая сила и что силе этой правоты предстоит победа над коснеющим и слабеющим неправым правом.

Этот путь борьбы за право иногда воспринимается и изображается как путь *правонарушения* или как путь *насильственного* ниспровержения старого правопорядка. Однако такое воззрение по существу своему поверхностно и неверно: во-первых, элемент «правонарушения» и элемент «насильственности» могут *совсем отсутствовать* при таком способе борьбы; во-вторых, наличное правонарушение может быть нарушением не «права вообще», но только *положительного* права, и притом – во имя естественного права, т. е. оно может иметь характер деяния, не разрушающего правопорядок, подобно всем наказуемым правонарушениям, но творящего и совершенствующего жизнь в праве и по праву.

Итак, во-первых, произвольное изменение личного статуса принципиально допускается самим положительным правом, поскольку за человеком признается не только «правоспособность», но и «дееспособность», и в число правообразующих фактов включается *волеизъявление*. Посредством формальных изъявлений своей воли каждый дееспособный человек может добиться того, что у него будет *более и менее* тех или других полномочий и обязанностей, причем положительное право остается ненарушенным (*secundum legem*<sup>25</sup>). Никто не может помешать людям использовать эту возможность для того, чтобы *приблизить их положительно-правовой статус к естественному*. Мало того, эта возможность остается *всегда* в их распоряжении, т. е. даже и тогда, когда открыт нормальный путь конституционного правосоздания. Нет никакой необходимости ожидать, чтобы закон или административное распоряжение возложили на меня справедливую обязанность или отменили мое несправедливое полномочие, особенно если я сам сознаю, что справедливо и что нет: в большинстве правоотношений можно найти такой исход, который сразу или постепенно погасил бы «неестественные» полномочия и возжег бы «естественные» обязанности.

Каждый из людей, если им руководит естественное правосознание, будет искать и найдет возможность приблизить свой положительно-правовой статус к естественному. Он может *немедленно перестать осуществлять* свое «неестественное» полномочие и затем погасить его *отречением*; так, естественное правосознание побудило в свое время некоторых помещиков «отпустить на волю» своих крестьян и заставило Л. Н. Толстого отказаться от авторского права на свои произведения. Он может, далее, *передать свои полномочия другим* в ту меру, в какую он испытывает их несправедливыми; таков внутренний смысл многих «пожертвований» на благие дела, христианской «раздачи имущества бедным» и посмертного распоряжения Л. Н. Толстого о яснополянской земле. Далее, каждый может, следуя естественному правосознанию, *взять на себя исполнение чужой обязанности*, внести налог за бедняка, заменить больного товарища на службе или, как это допускалось в старину, «пойти в рекруты», заменяя многосемейного брата. Правосознание может побудить каждого возложить на себя

добровольно имущественные повинности, увеличить чужие полномочия на счет своих обязанностей, предоставить своим несправедливым правам угаснуть за давностью, пойти добровольцем на войну, принять на себя то или иное ответственное служение народу (Земский и Городской Союзы) и т. д. Нормальное правосознание, которое вообще побуждает не уклоняться от принятия и несения *публичных полномочий и обязанностей*, а, напротив, искать их и радеть о них, постепенно научает человека переживать публичные *полномочия* как *обязанности* гражданина, а публичные *обязанности* как неотъемлемые *полномочия*; естественно-правовая солидарность людей освещает по-новому положительный статус лица и обновляет его понимание из глубины: участие в законодательстве, управлении и суде оказывается *естественною обязанностью* взрослого гражданина, а личная и имущественная повинность осмысливается как драгоценное *естественное полномочие* – поддерживать жизнь своего союза личным трудом и участием.

Каждый из нас, пересматривая и перестраивая свой положительный статус под руководством естественного правосознания, увидит, что все эти «отречения», «отчуждения» и «самообязывания» не являются с его стороны делом «сверхдолжного» милосердия, снисхождения или «жертвы», но простым *блюдением* естественных прав и обязанностей и тем самым борьбою за осуществление естественного правопорядка. То, что он делает, подсказывается ему непосредственным *чувством права* и живым сознанием *правовой обязанности*. Именно нормальное *правосознание* побуждает его *доброю* волею пересмотреть и очистить свой положительный статус и, таким образом, выступить в жизни *добровольцем естественной правоты*.<sup>104</sup>

Вступая на этот путь, каждый из нас легко убедится в том, что естественное правосознание призвано руководить не только созданием *норм* положительного права, но и жизнью в повседневных *право-отношениях*; что борьба с неправым правом должна *всегда вестись* не только от верха, от «общего», через норму, но и снизу, от «единичного», через субъективное право. Естественное право не только «построает» политическую программу для более или менее отдаленного будущего, но и указывает линию для *непосредственного* личного поведения; осуществление его возможно и обязательно *теперь же*, рядом с положительным правопорядком, *через* него, где это возможно; и *помимо* него, – в порядке морали, нравов, обычая, – где это невозможно. Естественное право не есть «далекий» или тем более «бесконечный» идеал, нет: для каждого из нас оно стоит у порога личной жизни как близкая и ближайшая возможность, и *от нас* зависит осуществлять его на каждом шагу, не отодвигая эту творческую задачу лицемерным прекраснословием.

Таким образом, возможно, что элемент «правонарушения» будет совсем отсутствовать в этом правотворчестве: тогда этот путь приведет к *лояльной* борьбе за *естественное право* «в субъективном смысле».

Но далее, во-вторых, история показывает, что в жизни народов бывают такие стечения обстоятельств, при которых наиболее быстрым и прямым путем, ведущим к обновлению правопорядка, представляется путь, *выводящий деяния человека за пределы положительного права*. В этом случае правотворчество покидает стезю строгого *блюдения* и ищет иных мер.

Эти меры могут иметь двоякий характер, ввиду того что «за пределами» положительного права лежат, с одной стороны, деяния, совсем «не предусмотренные» в его нормах, с другой стороны, деяния, прямо запрещенные.

В этом случае общественное движение обращается к правотворческому исполнению

---

<sup>104</sup> Срв. мой опыт «Духовный смысл войны». Серия «Война и культура». Изд. Сытина.



юридических «иррелевантных», но практически целесообразных возможностей. В этом случае так называемое «обычно-правовое» творчество указывает драгоценный исход для всей правовой жизни, и не только в «частной», но и в «публичной» сфере. История английской конституции свидетельствует о том, какое огромное жизнепреобразующее значение может иметь этот путь. Созидание юридического обычая есть *правомерный* способ постепенного *введения в пределы* положительного права тех элементов жизни, которые лежат *за его пределами*, но в которых нуждается правосознание. Устойчивое осуществление *неправового* как *правового*, сопровождающееся сознанием, что «так поступать» *необходимо и правильно*, есть поистине один из классических путей, ведущих к победе естественного права над положительным. Непредусмотренные деяния и состояния постепенно вдвигаются в правопорядок, становятся «предусмотренными» и «значащими», и прежний порядок уступает место лучшему. При таком исходе удастся предотвратить конфликт между естественным правосознанием и положительным: творческая воля находит средства для избежания разрыва между ними и не видит себя вынужденною обратиться к *правонарушению во имя права*.

Понятно, что зоркая предусмотрительность старого порядка может быстро поставить нормальное правосознание перед дилеммой: или отказаться от своего творческого задания, или вступить на путь *прямого нарушения* отдельных норм положительного права. Если нормальное правосознание под давлением этой безысходности избирает второй путь, то оно обставляет свое решение целым рядом условий, памятуя о том, во имя чего оно борется, и оставаясь верным себе. И эта цель, и это повиновение – не превращают состоявшегося правонарушения в правомерное деяние, но делают совершителя его по праву *невинным*, а самое деяние – *ненаказуемым* правонарушением.

Согласно тому, что было установлено выше,<sup>105</sup> решение допустить прямое нарушение положительного права приемлется нормальным правосознанием только в крайнем случае, ибо сознательное нарушение права противоречит основной сущности правосознания, т. е. воле к праву. Это решение приемлется, следовательно, как бы *против воли*; во всяком случае – в результате внутренней борьбы. Внутренняя борьба возникает вследствие того, что воля к праву разлагается на два противоположных влечения: с одной стороны, воля к цели права зовет к правому праву и к творческому обновлению правопорядка; с другой стороны, та же *воля к цели права* зовет к осуществлению *ненарушимости положительного права*. Нормальное правосознание твердо знает, что *уважение к положительному праву* есть драгоценный результат долгого и мучительного процесса и что расшатывать это уважение значит разрушать уже наличное и в грядущем необходимое жилище естественного права; оно не может стремиться к разрушению права и если допускает *нарушение* его, то именно для того, чтобы поддержать его и *не допустить его разрушения*.

Поэтому правосознание, решающееся вступить на этот путь, не искажает своей природы только в том случае, если оно соблюдает следующие условия.

Во-первых, если все иные средства борьбы за обновление неверного права уже использованы, исчерпаны и не привели к необходимому результату; правосознание может допустить нарушение положительного права только *в крайнем случае*, в частности, лишь после того, как борющийся субъект преобразил *свой собственный* положительный статус в естественный.

Во-вторых, если это решение приемлется *не* из чисто личных или своекорыстных побуждений, но из *воли к общему*; правосознание видит в создании и поддержании

---

<sup>105</sup> См. главу шестую.

правопорядка дело великой – *духовной и общей* – необходимости, а не индивидуальной пользы и поэтому допускает здесь *личные* мотивы лишь в меру их совпадения с единым и общим духовным интересом.

В-третьих, если это решение проистекает из нормального правосознания, т. е. из *воли к цели* права, тогда это правонарушение теряет свой обычный праворазрушительный характер; оно проистекает не из воли к бесправию и не из недостаточной воли к правопорядку, но из глубокой и целостной воли к праву; оно направлено *не против* права и правопорядка, но стремится создать более близкое к естественному положительное право; оно *не* разрушает существующего *правового строя*, именно поскольку он правовой строй, а не искажающее природу права неустройство; мало того, оно поддерживает наличный правопорядок как таковой, пытаясь исправить те черты его, которые грозят действительной и притом общей разрухой.

В-четвертых, если эта линия поведения нарушает только *определенные постановления* положительного права, но не стремится разрушить его целиком или водворить на его место первобытную нерегулированность жизни, правосознание бережет положительное право даже тогда, когда решается нарушить его во имя естественной правоты, и не только поддерживает всю остальную систему действующего права, но, может быть, даже блюдет его в это время с особым тщанием: так, искусный и опытный хирург не повреждает тканей живого тела больше, чем это необходимо, и в то же время заботится о тщательном питании всего организма в целом.

В-пятых, если это деяние нарушает только те положительные нормы, которые *поддерживают неотменимость или неизменность неправого права* – таковы именно те нормы публичного (и только публичного) права, которые формулируют и ограждают политический режим, задерживающий естественное возрастание и очищение права, – тогда эта линия поведения осмысливается не как борьба с положительным правом, но как *борьба с неотменимостью и неизменностью его неправых норм*, которая и приводит к отмене их в новом конституционном порядке.

В-шестых, наконец, если это деяние нарушает только неправые нормы положительного права, но *не нарушает естественных прав* человека: правосознание может допустить нарушение неправого права в меру его неправости и ради его исправления, ибо оно знает, что нарушаемое неправым образом медлит исчезнуть перед лицом естественной правоты, но оно не может допустить *нарушения естественной правоты* ради *ее* водворения и осуществления, ибо средство, убивающее свою цель, есть неверное и неправое средство – творящий его попирает самую сущность своей цели и несет вину.

Таковы те условия, при которых нарушение позитивной нормы не противоречит правосознанию, но становится проявлением творческой воли к естественному праву, обличенному в положительную норму.

Таковы те условия, которые дают человеку естественное *право на неповиновение* праву.

И тем не менее в основе такого неповиновения лежит правонарушение, которое, по-видимому, является *уголовным преступлением* 26.

## 8. Правосознание и уголовная вина

Решение проблем уголовной вины и наказания возможно только на основании целостного и зрелого учения о правосознании. Виновность и невиновность человека, устанавливаемая уголовным судом, определяется не чем иным, как именно *состоянием его правосознания*, т. е. *отношением руководившей им воли – к цели права, а потому и к праву*. Согласно этому правонарушитель будет виновен в том случае, если он нарушил позитивную норму *по*

*недостаточной воле к цели права и к праву* как необходимому средству, и будет невиновен в том случае, если *правый правопорядок был его целью и его мотивом*. Признать и последовательно осуществить такое понимание уголовной вины значит разрешить одну из великих очередных задач уголовной науки и практики.

Формально говоря, нарушение положительной нормы, по каким бы мотивам оно ни состоялось, – есть *правонарушение*, ибо оно превышает полномочие и не соблюдает обязанность, имеющие значение *de jure*; если же оно тем самым преступает запретность, установленную в нормах положительного права под страхом наказания за вину, то совершающий его совершает преступление и подлежит *уголовной ответственности* – следствию и суду. Однако уголовный суд, верно понимающий свою задачу и предметно исследующий деяние подсудимого, не будет в состоянии найти в нем элемент правовой вины, осудить правонарушителя и возложить на него наказание, если деяние его проистекало из *доброй воли, стремящейся к цели права и к праву*.

Согласно такому пониманию, раскрывающему основную природу суда присяжных, а вместе с тем и сущность *всякого* уголовного суда, не все уголовные правонарушения совершаются виновным образом. Согласно общему правилу, подсудимый *может быть* осужден только за деяние, запрещенное под страхом наказания; но это не значит, что он *должен быть* осужден за *всякое* такое деяние: возможно *нарушение закона*, при котором совершивший его *свободен от вины*, – но не потому, что он был «невменяем» (т. е. неспособен к разумному волеопределению), а по другим основаниям. Присяжным предоставляется право решать вопрос о наличии этих оснований «единственно» по «внутреннему убеждению», которое слагается в результате «всесторонней оценки *всех субъективных условий виновности*». <sup>106</sup>

Эти субъективные условия виновности всегда индивидуальны и *своеобразны* не только у каждого преступника, но и при каждом единичном *преступлении*. Они имеют не внешний, телесно-физический характер, но *внутреннюю*, душевно-духовную природу; так, присяжные могут, признав, что внешнее, правонарушающее деяние налицо и что оно осуществлено именно подсудимым, установить вслед за тем его невинность. Итак, виновность человека определяется внутренним состоянием его души и духа, а не внешним деянием, фактическая наличность и уголовная предусмотренность которого дают лишь основание для начатия предварительного следствия. Душевно-духовное состояние подсудимого рассматривается на суде со стороны *сознания и воли*: он должен быть осужден, если его деяние проистекало из «полного сознания» и «преступной воли». Однако та «сознательность», которая должна быть налицо для обвинения, совсем не исчерпывается – ни знанием о противозаконности данного действия, ни отчетливым сознанием о своем поступке, ни полным предвидением его последствий; налицо может быть не только «умысел», но глубокая и *всесторонняя продуманность поступка*, – и это не может помешать присяжным вынести оправдательный приговор при наличности *известных субъективных условий*. Точно так же та «преступность» воли, которая должна быть налицо для обвинения, совсем не определяется ни причинной связью между живым хотением и жизненным последствием поступка, ни естественным слабованием подсудимого, ни решением или намерением совершить запрещенное действие; «преступившая» воля совсем еще не есть тем самым «преступная воля», и присяжные могут вынести оправдательный вердикт *преднамеренному нарушителю запрета*; но, конечно, при

---

<sup>106</sup> Срв. Устав Уголовного Судопроизводства (в дореволюционной России), сост. Шрамченко и Ширковым. Изд. 6-е. 1913 г. Ст. 804. Доп. 1, 2, 3. Стр. 809 и 810.

наличности *известных субъективных условий* .

Эти субъективные условия, оправдывающие подсудимого *вопреки всему остальному* , скрываются в *его правосознании* и определяются теми *мотивами и целями* , которые вызвали к жизни запрещенное действие. Это означает, что приговор присяжных зависит не от того, знали ли подсудимый, что он нарушает норму положительного права, и хотел ли он ее нарушить, но от того, *что именно подвигло его к этому и какую цель он преследовал* . Разрешая вопрос о виновности, суд должен рассмотреть и установить: *каковы были цели и мотивы, владевшие душою подсудимого во время действия, и в каком отношении стоят эти цели и мотивы к целям и мотивам нормального правосознания* . Здесь опять обнаруживается, что мотивы и цели входят в самую сущность как повинующегося, так и преступающего правосознания – они-то и определяют виновность человека. Нормальное правосознание имеет *свои* цели и живет *своими* мотивами; но в чем эти цели и каковы эти мотивы – закон не говорит, и правовая теория доселе не разъяснила; закон предоставляет знать об этом «совести» присяжных заседателей<sup>107</sup> и проявляет в этом великое доверие к человеческому духу. Для того чтобы быть достойными этого доверия, присяжные, подобно законодателю, должны осуществить в себе *акт правовой совести* , предметно свидетельствующий о том, *какими объективно лучшими содержаниями живет нормальное правосознание* ; они должны как бы «ощутить» по мере сил своих основную *идею права* и его *цель* и для этого внутренне воззвать к своему естественному *правосознанию* как естественной основе приговора. Чуткий и совестный человек, выступая в качестве присяжного, совершает глубокую внутреннюю работу, ибо *совесть* у человека одна, и показания ее о праве (в качестве «правовой совести») неизбежно приводят в движение ее последнюю нравственную глубину; именно эта работа, и только она, может сделать уголовного судью *художником естественной правоты* .

Итак, суждение о виновности человека есть результат (смутного или отчетливого, воображаемого или предметного) сопоставления: фактически данных мотивов и целей с мотивами и целями нормального правосознания; а если условно приравнять представляемое содержание цели – содержанию волевого мотива (последнее всегда сложнее, бессознательнее, неразумнее), то можно будет сказать: *уголовная виновность определяется расхождением субъективной воли, породившей правонарушение, с единою объективною целью всякого права, а степень виновности определяется степенью и сознательностью этого расхождения в данном действии подсудимого* .

Человек виноват в том случае, когда его воля, создавшая правонарушение, *попирает цель права* . Сознание этого живет не только в каждом предметном приговоре суда присяжных, но и в сердцах простых людей: они знают, что люди, увлекаемые страстями, *часто* попирают цель права, но при этом *нередко* избегают уголовного правонарушения, и тем более суда и наказания; что *виновных по праву и перед правом* гораздо больше, чем подсудимых, и что, с другой стороны, есть немало подсудимых, а может быть, и осужденных, совершивших «невиновное» правонарушение. Вот почему народная мудрость советует «не открещиваться от тюрьмы» и называет осужденных «несчастливыми».

Но если виновен тот, чья преступившая воля попирает цель права, то это можно выразить и так: виновная воля попирает *сущность права* , ибо то, что составляет *существенную природу права* , определяется именно его *целью* . Эта сущность права, как уже показано, лежит в основе положительного права и скрывается в его глубине; поэтому вопрос о виновности может быть сформулирован так: не стремился ли подсудимый, нарушая позитивный запрет, нарушить и

---

<sup>107</sup> См. Устав Уголовного Судопроизводства. Op. cit. Ст. 804, Доп. 21 и 42.

попрать то, что составляет скрытую в нем сущность права, т. е. *естественно-правовую основу положительной нормы* ? Он будет признан виновным, если воля его тяготела к этому.

Все это можно выразить так, что *духовная противоправность* деяния, составляющая вину, не совпадает с формальной *неправомерностью* его, полагающей лишь начало уголовной реакции: воля, *преступившая* запрет и совершившая неправомерный поступок, может быть признана *не преступной*, т. е. *не противоправной*, и, следовательно, *не виновной* волей. Напротив, виновность состоит всегда в *противоправности воленавращения*, т. е. в более или менее сознательном и дерзающем поставлении своей, частной цели – *над* целью права, в попрании второй ради осуществления первой. Иными словами: подсудимый виновен в том случае, если он нарушил норму положительного права ради такой своей частной цели, которая *несовместима со свободным, справедливым и мирным сожителем людей*. Виновен тот, кто нарушает положительное право, исходя из такой *в высшем смысле противоправной* цели; и *степень* его виновности зависит от того, какой вид имела в его душе эта противоправность: обнаружила ли она *обычный* для подсудимого уровень воленавращения (правосознание «привычного» преступника), или же это было *исключительное* уклонение, и притом *повторное* ( правосознание «рецидивиста»), или *случайное* ( правосознание «случайного» нарушителя); и далее, имело ли это противоправное воленавращение в момент преступления характер *отвергающего* правовую цель намерения (отсутствие правой воли) или только *пренебрегающей* правовую цель *неосторожности* (дефект правой воли); и, наконец, насколько эта противоправность сложилась «сознательно», т. е. насколько сознание было вовлечено и поглощено служением противоправной воле (градация дефектов в знании и сознании высшей и низшей противоправности). Все эти разновидности *виновного правосознания* должны, конечно, найти для себя классификацию.

Таким образом, термин «виновности» квалифицирует *состояние преступившей воли в момент совершения запретного деяния*. Отсюда уже ясно, что вопрос *о наказании* должен быть отделяем на суде от вопроса *о виновности* и рассматриваем самостоятельно, ибо наказание возлагается на человека не в момент совершения преступления, а через известный промежуток времени, в течение которого состояние преступившей воли могло радикально измениться. Человек, преступивший запрет по дефекту или отсутствию правой воли или сознания, мог пережить в самом деянии своем или в привлечении к судебной ответственности некое обновляющее и перерождающее потрясение души, вырастившее в нем здоровое и устойчивое правосознание. *Совершая преступление*, он *был* виновен и *тогда*, может быть, нуждался в организованном воздействии на его правосознание; и, может быть, если бы формы общественного взаимовоспитания были более совершенно развиты и осуществляли бы организованную реакцию на дурные поступки в порядке «уголовной морали» и «нравов», то его правосознание не привело бы его совсем на скамью подсудимых. Однако *в момент суда* он, может быть, уже совсем не нуждается в постороннем воздействии на его правосознание или если нуждается, то в самой мягкой и бережной форме.

Уголовное наказание имеет, – и только и может иметь, – одно единое назначение: *принудительное воспитание правосознания*. Присудить человека к наказанию – значит признать, что его правосознание находится в данный момент в таком состоянии, что для него необходимо подвергнуть его обязательному, публично организованному возвращению и укреплению; это значит признать, что он не может быть предоставлен, без дальнейших мероприятий, обычной нормальной жизни, свойственной человеку как *самоуправляющемуся* духовному центру; это значит признать, что за период времени между преступлением и судом он не сумел самостоятельно познать *неправоту* своей преступившей воли и преодолеть ее силу в порядке самовоспитания. Но для того чтобы признать это, наличное состояние его

правосознания должно быть подвергнуто особому, самостоятельному рассмотрению или в суде, или же в особой коллегии, компетентной в исследовании правосознания и в путях его живого воспитания. «Наказанию» подлежит тот, кто *не может, не умеет или не хочет* побороть в себе противоправную волю, но это означает, что наказание не есть уже «наказание», а *социально-педагогическая мера* и что характер этой меры должен быть в применении ее строго индивидуализирован.

При таком понимании уголовной вины оказывается, что возможно не только «невиновное» нарушение запрета, но и *не подлежащее наказанию «виновное» преступление*. Вопрос о «вине» и вопрос о «наказании» ставятся и разрешаются порознь, но в строгой последовательности, так, что признание виновности еще не предрешает вопроса о наказуемости вины, а присуждение к наказанию возможно только после квалификации *наличного* в данный момент правосознания. В то же время «наказание» утрачивает свой «позорящий» характер и не отмеряется по формальному масштабу; его непосредственной целью остается *исправление правосознания*, и на основании этого отвергаются все меры возмездия, не укрепляющие, но расшатывающие правосознание или тем более прекращающие его индивидуальную жизнь (смертная казнь). Современный уголовный процесс оказывается глубоко неудовлетворительным, и даже суд присяжных получает существенное переустройство: его основная идея, – *интуитивно-совестное суждение свободного коллегиального правосознания о волеизъявлении подсудимого*, – раскрывается во всем ее значении и глубине и получает сознательное дифференцированное осуществление. Мало того, задача уголовного суда устанавливается как единственная и универсальная для всех его форм: на основании внешнего акта, нарушающего положительно-правовую запретность исследовать и квалифицировать *правосознание* нарушителя, устанавливая *противоправность* его воли *в момент деяния* (виновность) и *в момент суда* (наказуемость). Понятно, что при таком разрешении проблемы институт «условного осуждения», учение «об опасном состоянии» преступника и уголовная реформа пенитенциарной системы получают свою истинную основу и полное признание. Присяжные заседатели поймут, *о чем* их спрашивают, и не будут вынуждены констатировать *отсутствие вины* там, где она *была* налицо, но теперь может быть уже духовно преодолена подсудимым. Уголовный суд будет отправляться от уверенности, что «право» не то же самое, что «данное положительное право», и что правосознание не есть слепая воля к покорности исторически данным позитивным нормам, – к повиновению неправому праву во что бы то ни стало и при всяких условиях. Только признающее, зрячее и творческое повиновение праву способно поддерживать на высоте его содержание и самую жизнь духа.

Естественно, что уголовный суд, верно понимающий свою задачу и предметно исследующий деяние человека как целостное проявление его правосознания, не признает подсудимого ни виновным, ни заслуживающим «наказания», если убедится, что *нарушение запрета проистекало из воли к праву и к его цели*. Не встречая помехи в ошибочной организации процесса, в ложных теориях и посторонних тенденциях, зоркое око правосудия неизбежно увидит и открыто признает за видимым неповиновением праву искреннее и убежденное *служение Праву*; оно установит здесь отсутствие всякого *посягательства* на сущность правопорядка и констатирует лишь наличие более или менее удачного правотворческого искания. Не может быть уголовной вины в деянии, не нарушающем естественной правоты и вызванном к жизни подлинною волею к цели права и к усовершенствованию положительных норм; полное отсутствие гибкости в конституции, использованность других путей, наличие воли к *общему* и принципиальное признание положительного права довершают те условия, в которых правосознание «преступило», но осталось свободным от уголовной вины: в борьбе с неотменимостью неправого права, с

негибкостью конституции оно совершает вынужденный переход от законодательного порядка к другому, представляющему сложное сочетание из обычно-правового порядка, непосредственного, предвосхищающего применения *legis ferendae*<sup>27</sup>, и первоначального, учреждающего народного провозглашения.<sup>108</sup>

Таким образом, в борьбе за естественное право и за достойную жизнь правосознание не видит себя покидающим пути права даже тогда, когда решается нарушить тот или иной позитивный запрет. Оно сознает, что, нарушая «право», осуществляет Право и что осудить и присудить его носителя можно только или вследствие неверной организации уголовного суда, или в виде внеправовой расправы. Если «наказание» есть мера принудительного воспитания и укрепление больного или слабого правосознания, то здесь оно оказывается ненужным: правосознание, которое умеет ради Права и права принять на себя по праву бремя правонарушения и сохранить свою уголовную невиновность, нуждается не в исправлении, а в предметном изучении и подражании. И не естественно ли, что изучающему это явление вспоминается образ Сократа, назначившего себе пред лицом осудивших его афинских судей справедливое возмездие – в виде почетного стола в Пританее?<sup>28</sup>

## 9. Основа нормального правосознания

Сущность правосознания состоит в том, что душа человека, слагая в себе *мотивы* для жизненного действия, почерпает их в предметном переживании *идеи* права. Содержание этой идеи полагается ею, далее, и в основание положительного права, его восприятия и преобразования.

Недостаточно верно знать смысл положительного права; необходимо признание того, что оно есть *явление естественного права*; что естественное право имеет *безусловное значение* и что этому безусловному значению причастно и положительное право – в меру его формальной и содержательной верности. В здоровом правосознании живет уверенность, что право, в его основной сущности, есть *необходимая* для человека *форма его духовной жизни на Земле*<sup>29</sup>; и в этом здоровое правосознание не заблуждается, ибо право есть действительно необходимая форма «встречи» между *верховным благом и человеческою душою*.

Эта связь между *правом и духом* настолько подлинна и существенна, что вне признания ее – ясного и зрелого или незрелого, лишь предчувствующего, – невозможна жизнь *нормального правосознания*. Только *духовная жизнь человечества* нуждается в *естественном и содержательно-совершенном* праве; только душа, имеющая орган для (сознательной или бессознательной) *духовной жизни*, способна к нормальному правосознанию. *Человеку-животному* можно совсем обойтись без права; он будет осуществлять торжество наивной силы. Человеку как *созидателю хозяйства* невозможно жить вне права, но зато возможно ограничиться одною поверхностною видимостью правоты, одною *схемою* права, культивируя и применяя дурные и несправедливые «положительные» нормы. Только человеку как *творцу духовной жизни* доступно нормальное правосознание, только ему дано искать и находить *правое право*, ибо только ему открыта *цель* права и его живой источник.

Разрешить проблему правосознания – значит установить и формулировать то безусловное основание, которое делает его бытие – необходимым, его внутреннее строение – нормальным, его содержание – духовно верным и достойным, а его силу – жизненно творческою и

<sup>108</sup> Срв. Статью Ф. Ф. Кокошкина: «Юридическая природа манифеста 17 октября». Юрид. Вестник. 1913. Кн. I. С. 50 и др. Эта теория приемлется мною с некоторыми оговорками и ограничениями.

непобедимою. Это основание должно быть не отвлеченным принципом, хотя и пригодным для философского построения, но бессильным в действительной жизни человечества; его следует искать среди основных, присущих каждому человеку жизненных влечений и побуждений, выражающих в то же время *духовную сущность человека* как такового. Таким основанием может быть только *мотив, вытекающий из самой природы человека как духовного существа* и составляющий эту природу.

Понятно, что этот мотив как проявление основной и универсальной жизненной воли человека не может быть наполнен каким-нибудь переходящим, или случайным, или чисто субъективным содержанием, но должен быть прикован к чему-то существенному, непреходящему и для каждого доступному. Такое универсальное жизненное влечение дано каждому живому человеку в виде *воли к духу*.

Как бы ни была темна и скудна жизнь души, как бы низменны и убоги ни были ее обычные содержания, она всегда имеет состояния, в которых обнаруживается ее *воля к духу*, даже тогда, когда она не думает об этом, не сознает этого и, может быть, даже не знает, что вообще возможна духовная жизнь. Эти состояния обнаруживают тяготение души то к *форме духа*, то к его *содержанию*.

Каждому человеку как таковому присуще тяготение к жизненной *самостоятельности и самостоятельности*, к автономному самоопределению; значительность и зрелость индивидуальной души определяются, прежде всего, глубиной и объемом этой автономии. Эта самозаконность в ее простейшем виде распространяется лишь на житейские функции человека – физиологические, хозяйственные и душевно-бытовые стороны жизни, и постольку, не находя себе достойного содержания, она изливается нередко в чисто субъективные проявления: в прихоть, каприз, произвол, упрямство, своеволие и оригинальничанье. Эти низшие проявления самобытности, сами по себе еще не духовные, обнаруживают, однако, *формальную потенцию духа*: искание автономной жизни есть уже тяготение к духу, ибо самозаконность есть именно *его* конститутивная форма. Но это искание есть не более чем потенция, потому что истинное достижение и удовлетворение возможно только на безусловных предметных содержаниях; низшие содержания оставляют душу всегда голодной и именно потому легко уводят ее к *пустой форме*, т. е. к бессодержательной независимости, – на путь непомерного властолюбия, преступного честолюбия и безудержного любостяжания.

Точно так же каждому человеку присуще тяготение к тому, чтобы найти некоторое *безусловное по своей ценности* жизненное содержание и прилепиться к нему своею *верою* и своею *любовью*<sup>30</sup>; значительность и зрелость индивидуальной души определяется объективным достоинством этого содержания и интенсивностью личного прикрепления к нему. Это содержание избирается людьми обыкновенно из среды житейского обихода – из физиологических, хозяйственных и душевно-бытовых сторон жизни; и постольку люди осуществляют содержательное вырождение духа: вера становится непредметным суеверием, радость жизни связывается с эфемерным и пошлым, сила любви остается инстинктивным влечением, разрастается в уродливую страсть или вырождается в беспредметную меланхолию. Духовное содержание подменяется более или менее ничтожным и жалким суррогатом, а душа вынашивает бесплодное *taedium vitae*<sup>31</sup> или влачится в низинах животной страсти. И тем не менее эта потребность в «главной», любимой, безусловной жизненной ценности обнаруживает в человеке *содержательную потенцию духа*: искание ее есть уже тяготение к духу, ибо безусловная ценность есть объективное свойство *его* содержаний и предметов. Но такое тяготение есть не более чем потенция: безусловную по достоинству и по силе жизненную опору может дать только *автономное и предметное* искание, творческий акт, а не пассивная прилепленность, предметно-верный выбор, а не случайная определенность души приятным



содержанием. Отсутствие такого искания всегда отдаёт душу в рабство низшим содержаниям и потому делает её *жертвою самообмана*, позволяя принимать мелкое за великое и ничтожное за абсолютную ценность.

Однако во всех этих явлениях духовного искажения и содержательного вырождения мудрый и зоркий глаз сумеет узнать первоначальное и первобытное тяготение к духу – к его *самозаконному* способу жизни и к его *абсолютно-ценным* предметным содержаниям. Это тяготение при всей своей явной неопределённости и бессознательности есть низшая и наиболее элементарная ступень *воли к духу*. Мудрый воспитатель должен найти эту смутную волю в каждой душе, с тем чтобы превратить её в высшее состояние – в определённую и сознательную, жизнеопределяющую и могучую волю к духу, т. е. к *свободной и активной жизни, посвященной предметному знанию и самостоятельному осуществлению высших, безусловных ценностей*. Каждый человек не просто «имеет душу», но сам есть *индивидуальный дух*, т. е. самостоятельный центр возможной и уже наличной (хотя бы в зачатках «очевидности», «совести», «вкуса», «исповедания» и «правосознания») духовной жизни. Быть человеком – значит быть индивидуальным духом и сознательно или бессознательно *хотеть* быть им. Но хотеть быть индивидуальным духом – значит нуждаться в *естественном*, а потом и в *положительном праве*, а это значит иметь – сознательную или бессознательную – *волю к праву и к его цели*.

Воля к духу, т. е. воля к автономной жизни, посвященной абсолютно-ценному, есть именно тот мотив, который *лежит* в основе *нормального* правосознания и который *должен* лечь в основу *всякого* правосознания как такового. Это есть тот универсальный мотив, который *уже* присущ каждому человеку и который в своем истинном развитии и углублении неизбежно выковывает в душе *правую волю к цели права*.

Так, воля к духу, единая и цельная по существу, ведет к праву и к его цели – во всех трех возможных тяготениях своих: *предметном, индивидуальном и социальном*.

*Предметное* тяготение воли к Духу требует того, чтобы в жизни человечества вообще осуществлялось истинное знание, подлинная доброта и объективная красота как закон и присутствие Божества. Но это осуществление, как уже показано выше, возможно только в виде множества одинаково одиноких и самобытных индивидуальных процессов, протекающих по своему внешнему существованию в единой, общей среде и требующих поэтому *правого размежевания*, т. е. права. Воля к Духу есть воля к его необходимым условиям; такими условиями являются естественно-правовая корреляция индивидуальных духов и положительно-правовая организация их внешнего сосуществования. Дух есть цель права, а право есть его необходимое средство, но не всякое право, а лишь духовно-верное, свободное и справедливое право. Так возникает нормальное правосознание.

*Индивидуальное* тяготение воли к духу, требующее, чтобы «моя личная жизнь» восприняла абсолютно-ценное содержание и осуществила в нем форму автономии, ведет к тому же самому результату. Для того чтобы я мог вести духовную жизнь, необходимо, во-первых, чтобы центр моего духовного изволения был огражден от насильственных вторжений извне; во-вторых, чтобы я имел досуг и доступ к созданным и осуществленным уже духовным обстоятельствам. *Правовые гарантии личности и правовая организация достойной жизни* необходимы «мне» как существу, движимому волею к духу. Правое право остается необходимым средством и в том случае, когда целью является бытие *индивидуального духа*. И снова открывается путь к нормальному правосознанию.

Наконец, *социальное* тяготение воли к духу требует, чтобы другие, и притом все другие, выковали себе автономное самоопределение в абсолютно-ценных содержаниях. Этот духовный расцвет других и всех является для «меня» не только *подчиненною* целью, необходимою для

«моего» духовного роста, обогащения и ограждения, но и *самостоятельной* целью, которую «я» признаю и в чисто духовном, и в чисто нравственном порядке. Предметная воля к Духу глубже и шире, чем воля к его индивидуальному осуществлению и расцвету «во мне». Тот, кто действительно любит Дух как самостоятельный предмет, тот естественно и незаметно живет любовью ко всему сонму действительных и возможных индивидуальных духов, и эта любовь его получает всю глубину нравственного оправдания, и всю предметную верность и чистоту сократического эроса<sup>32</sup>. Понятно, что такое искание духа *во всех и для всех* заставляет волю сосредоточиться с особенною силою на создании *общечеловеческого правого правопорядка*. Духовное единение людей, раскрывающее им духовное единство человека, есть одна из самых существенных основ нормального правосознания; оно обнаруживает с очевидностью *духовную* природу права и общества и обнажает в глубине правосознания его нравственный корень.

Итак, истинною основою нормального правосознания может быть только *воля к духовной жизни как верховному благу*.

Нормальное правосознание подходит к праву не с точки зрения частных, чисто личных интересов, но отправляясь, прежде всего, от его основной, единой и всеобщей *цели*. Право как совокупность объективно значащих правил внешнего социального поведения создается людьми ради этой единой и универсальной цели, которая состоит в *ограждении и организации духовной жизни человечества на Земле*. Необходимость права есть необходимость его для жизни духа; содержание права определяется основными законами духовной жизни; творческая жизнь права есть жизнь его в человеческом духе и ради человеческого духа. Поэтому всякое право должно быть признано тем более совершенным, чем полнее и точнее оно выражает эти законы, чем успешнее оно организует мирное и справедливое равновесие субъективных притязающих кругов и чем быстрее и безболезненнее оно воспитывает в душах автономное правосознание.

Нормальное правосознание приемлет право, культивирует и совершенствует его, движимое волею к его верховной *цели*, т. е. к *духовной жизни и ее организации*. Оно усматривает в этой жизни, посвященной свободному, предметному обретению и осуществлению высших и безусловных ценностей, *верховное благо* и согласно этому переносит свое волевое утверждение на все то, что необходимо ведет к его правому осуществлению. *Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу*.

Эту волю надлежит понимать не как «решение» одной только сознательно-разумной части души, но как целостное стремление, охватывающее и неразумные тайники ее и в них именно почерпающее свою жизненную силу. Такое состояние целостного, гармонического и разумно-оправданного хотения, направленного на верховное и универсальное благо, является само по себе одним из высших достижений в нравственной жизни человека. А это означает, что нормальное правосознание может быть развито и упрочено в душе только в связи с ее общим, моральным и нравственным воспитанием. Это воспитание должно прикрепить смутную и элементарную «духовную волю» к нравственному корню жизни и указать ей предметный путь к достойным ее, безусловным содержаниям. Оно должно ввести правосознание в жизнь *нравственно-доброй души*.

Правосознание можно рассматривать отдельно от морали и нравственности как сферу, расположенную рядом со всею сферою этики. Тогда обнаружится, что правосознание и нравственное сознание суть особые проявления и стороны духовной жизни человека, одинаково определенные способом бытия, заданиями и пределами человеческого духа. Однако такое обособленное рассмотрение, допустимое по методологическим соображениям, нисколько не упускает из вида того обстоятельства, что в реальной жизни и духе эти стороны стоят в необходимом и плодотворном взаимодействии и что разрешение духовных заданий возможно только при целостном и гармоническом способе жизни.

С одной стороны, самая *воля к духу* в ее истинном значении слагается как зрелый итог личной и общественной нравственной культуры. Так, она возникает лишь в результате примирения разумно-сознательной силы души с бессознательными влечениями инстинкта, и притом не только в порядке их дисциплинирования, но в порядке их содержательного перерождения и одухотворения; она остается всегда разновидностью единого и универсального начала *любви* в его наиболее чистом и благородном виде<sup>33</sup>; она требует непрестанного самоотвержения и своеобразного, утонченного бескорыстия; наконец, она расцветает свободно и приносит плоды только там, где имеется налицо высокий общественный уровень, создающий нравственную атмосферу предметного служения.

С другой стороны, духовная жизнь сама по себе является всегда орудием морального воспитания души и источником ее нравственной силы. Предметное служение безусловным ценностям удерживает душу в своеобразном чистилище, научая ее самопознанию и самообладанию, выковывая в ней способность к самоотречению и воспитывая ее к бескорыстной радости предметному совершенству. В то же время это служение сообщает душе ту силу и ту власть, которая дается только в результате действительной предметной одержимости, и то уверенное спокойствие, которое порождается только слиянием своей судьбы с судьбою подлинно-реального верховного блага.<sup>109</sup>

Наконец, нравственно-зрелая воля несет с собою и духовному служению, и правосознанию великий дар: искусство предметного исследования совести, на котором может воспитываться и ориентироваться *всякое* вообще предметное познание. В частности, развитая и углубленная нравственная воля может иногда сама по себе поглотить и заменить своими мотивами волю к праву: так, например, признание чужих прав на свободу и на достойную жизнь может проистекать не только из сознания о сущности духовной жизни и о всеобщей взаимной связи субъективных кругов, но и из глубочайшего источника – духовной любви к каждому явлению живого духа.

Так, в целостной жизни души *воля к добру* питает собою и обслуживает *волю к духу*, и обратно. Это не может быть иначе, потому что добро само по себе входит в состав духовных предметов и жизнь его в душе есть уже реальная жизнь духа.

И обе эти воли, каждая порознь и сообща, порождают и воспитывают *волю к правому праву*. Но в порядке *обоснования* воля к духу как более общее и конститутивное состояние имеет первенство и определяющее значение. Воля к добру тяготеет, в конечном счете, к тому, чтобы заменить «право» собою и сделать его ненужным. Наоборот, воля к духу утверждает право и правосознание по самой его сущности.

Правосознание, постигающее свой духовный корень, находит свою существенную основу и источник своего содержания. Оно совершает как бы акт самопознания и раз навсегда перестает видеть в праве подкарауливающего врага и насильника. Оно знает отныне, чему оно повинует, и признает его объективное значение; оно повинует тому, что признает необходимым и что уважает, в чем полагает духовную ценность. Человек, живущий таким правосознанием, обладает тем правовым органом, который может разрешить самые свиду безнадежные проблемы правовой жизни. Так, именно правосознание, созерцающее цель права и осуществляющее в себе акт правовой совести, способно к тому индивидуализирующему усмотрению при применении права, которое должно основываться на подлинной и предметной правовой интуиции и не позволять, чтобы *summum jus*<sup>34</sup> превращалось в *summa injuria*<sup>35</sup>. Именно такое правосознание сумеет найти правый выход из необходимости повиноваться

<sup>109</sup> Срв. мой опыт «Философия Фихте как религия совести». Вопросы Философии и Психологии. Кн. 122.

неправому праву и невозможности правомерно преобразить его неправоту. Оно способно разрешить проблему правовой вины и указать положительному праву его идеал и его конец.

Такое правосознание, исходя из воли к духу и питаясь волею к добру, начинает неминуемо перестраивать социальную жизнь людей на принципах *духовного самоуправления, чувства собственного достоинства, уважения, доверия и справедливости*.

Истинный патриотизм и чувство государственности будут его зрелыми плодами<sup>36</sup>.

## 10. О патриотизме

Воля к духу есть *безусловная и универсальная* основа правосознания.

Она *безусловна*, во-первых, потому, что направлена на верховную и самостоятельную ценность, которая не служит уже ничему высшему, но сама составляет последнюю цель человеческой жизни. Человеку стоит жить на свете только для того, чтобы быть духом или служить духу; вне этого жизнь его бесцельна и унижительна. Зато воля, направленная на этот, безусловный по своему значению, предмет, не нуждается ни в оправдании, ни в обосновании: она *вполне права и объективно права* и в этом смысле безусловна.

Она безусловна, во-вторых, потому, что присуща каждому человеку, независимо от условий места, времени и национальности. Нет человека, который был бы лишен ее; ибо она составляет *essentiale*<sup>37</sup> «человека». Антропоморфное существо, вполне свободное от нее, могло бы быть подведено под *species homo*<sup>38</sup> только с зоологической точки зрения.

Воля к духу *универсальна*, во-первых, по составу тех субъектов, которым она *присуща* и правосознание которых она, так или иначе, мотивирует. Она живет во *всех* людях, то сосредоточиваясь на пустой форме духа, то изнемогая от его неоформленного содержания, проявляясь всегда с бесконечным разнообразием и разноценностью. Воинственность, татуировка, тотемизм дикаря свидетельствуют по-своему о ее незрелости, так же как зрелость ее обнаруживается в «декларации прав человека и гражданина»<sup>39</sup>, в картине Леонардо или в философском учении Гегеля.

Она универсальна, во-вторых, по составу тех субъектов, которых она *признает*, включая их в сферу правового общения и единения. Воля к духу<sup>40</sup> есть воля ко всем его индивидуальным очагам, уже угасшим и еще не возгоревшимся, действительным и возможным. Она выводит душу за условные пределы всякой исторически сложившейся социальной группы и заставляет человека реально испытать и осознать *общечеловеческую* взаимную связь *естественно-правового* характера.

Воля к духу имеет значение «для всех», но не в том смысле, что все фактически знают о ней и сознательно живут ею, а в том смысле, что все *должны* жить ею и *могут* предаться ей как высшему. Ее правда и значение не зависят от субъективного признания и непризнания; она *субъективна* по истоку и явлению, но *объективна* по ценности и предмету. И вот именно безусловность ее значения возносит ее в ту сферу, где раскрываются горизонты универсального, общечеловеческого объема.

Движимый предметною волею к Духу, человек незаметно для себя вовлекается в естественно-правовой порядок *общечеловеческого братства*. Каждый из всего сонма индивидуальных духов воспринимается им как живое жилище любимого и желанного предмета, как самостоятельный и самобытный очаг духовной жизни. Прикрепленный к каждому из этих духовных очагов нитями естественно-правовой и положительно-правовой корреляции, он признает эту правовую связь, уважает ее и поддерживает как необходимое условие своей и чужой духовной жизни. Таким образом, основа нормального правосознания делает человека членом *единой всемирной правовой общины* – «гражданином вселенной».

По-видимому, для такого правосознания деление людей на особые правовые – территориальные, национальные, государственные – общины не может иметь значения. Всякое такое единение людей покоится на раздроблении всемирной правовой общины, так что единый и безусловный *естественный* правопорядок делится на множество частных и условных *положительных* правопорядков. Но это условное деление – *если оно лишено всяких духовных оснований* – бессильно отменить естественную всемирную связь людей. Духовное братство и естественно-правовая связанность не угасают и не могут угаснуть оттого, что человечество за все века своего существования не сумело организовать устойчивое всемирное единение на основе *положительного международного права*. Нормальное правосознание живет и руководится, прежде всего, естественно-правовыми отношениями, созерцая через них положительный правопорядок и не позволяя положительному праву угасать *безусловное* силою привычных условностей.

Итак, по-видимому, «гражданин вселенной» не может быть *патриотом*; и отвергающий родину «интернационализм» является последним словом нормального правосознания. Однако такое решение было бы совершенно неверным.

Действительно, проблема патриотизма должна быть поставлена и разрешена в терминах нормального правосознания. Иметь родину – значит иметь особый, самостоятельный естественно-правовой союз, не совпадающий со всемирной, общечеловеческой общиной, и отдавать ему преимущество в деле любви и служения. Этот союз покоится на некоей преимущественной духовной однородности и близости людей; а духовная однородность создает то преимущественное, – жизненное и действенное, – патриотическое единение, которое имеет всегда естественно-правовой характер, но в большинстве случаев изливается и в положительно-правовую организацию. Патриотическое единение людей имеет в корне духовную природу, слагаясь и протекая в формах права и государства.

Это может быть выражено так, что истинный патриотизм рождается из того же источника, как и нормальное правосознание: из *духовной природы человека* и из *воли к духу*. Любовь патриота посвящена тому же предмету, которому служит право: духовной жизни, ее устройению и расцвету. Но питая духовную волю из глубины силою страстного чувства, патриотизм в то же время сосредоточивает ее на особом, частном предмете и явно ограничивает объем ее непосредственного действия; и вот это-то *патриотическое ограничение воли к духу* должно быть осмыслено и оправдано в своем существе. Патриотизм должен быть обоснован как *необходимое и правое проявление воли к духу*.

Для разрешения этой задачи недостаточно установить его эмпирическую необходимость и его приемлемость для положительного правосознания; то и другое не вскрывает еще самого основного и глубокого корня любви к отечеству.

*Эмпирические условия* человеческой жизни делают *необходимым* разделение всемирной общины на особые – территориальные, национальные и государственные – общины. Пространственная разбросанность человечества по лицу Земли и хозяйственная необходимость оседлого труда и оседлой жизни являются первою основою этого разделения: человеческому роду неизбежно жить в виде множества пространственно-дифференцированных провинций. Единая, общая всему человечеству, внешняя основа существования (прежде всего – пространство и земля) не только объединяет людей, но и разъединяет их: спаянные кровною и родовою связью группы людей незаметно вовлекаются в местные, ограниченные задания и постепенно вырабатывают местный, ограниченный способ размежевания и упорядочения индивидуальных притязаний и кругов. Климат и раса естественно закрепляют эту пространственную дифференциацию и интеграцию человечества; хозяйственное разделение труда и обмен продуктами воспитывают волю к единению и устройению; сходство интересов,

быта и привычек завершает эту спайку, а совместная организация обороны выковывает власть и дисциплину. Так слагается целый ряд независимых правовых центров, государственных общин и положительных правопорядков. Инстинкт самосохранения, краткосрочность личной жизни и ограниченность индивидуальной восприимчивости заставляют человека со всеми его жизненными содержаниями примениться всецело к одной определенной социальной группе, искать опоры и взаимопомощи *именно* у нее и *только* у нее в ущерб и в противоположность общечеловеческому единению. *Нужда и страх* вызывают к жизни первые проблески «патриотизма», но эмпирическая неизбежность такой «любви к отечеству» не говорит еще ничего о ее духовной сущности и о ее философском обосновании.

Положительное правосознание может сообщить такому патриотизму уже некоторую духовную санкцию. Гетерономный правопорядок, объединяющий одну единую территориальную, национальную или хозяйственную общину, разрешает в своих пределах и по-своему духовную задачу *естественного права* : он воспитывает человека к идее объективно-значашего порядка, основанного на совместности и взаимности и ведущего к свободе и справедливости. Единение, построенное на нужде и страхе, получает в этом элементарно-духовное и моральное освящение. Человек, выросший в известном правопорядке, сознает себя всецело *обязанным* правосознанию своих граждан и правовой культуре своего отечества: родина получает для него значение положительно-правового установления, уже обеспечившего его существование и ныне ограждающего его духовную жизнь. Благодаря этому принадлежность к известному государственному союзу начинает определяться уже не только нуждой и страхом, но чувством *долга, чести и признательности* . Житейский интерес «патриота» приобретает моральный смысл, а тяготение к родине – естественно-правовую основу. Правда, государственный союз, воспитывая своих граждан, урезывает естественно-правовую взаимность, ограничивая ее объемом единой общины. Однако правовое единение *внутри* государства отнюдь не исключает правового общения, уходящего за его пределы: государственный патриотизм устанавливает *преимущественность* правовой культуры, но отнюдь не *исключительность* ее. Граждане других общин и государств остаются по принципу правоспособными субъектами, и всемирное единение народов на основе международного права признается очередным заданием человечества: это единение слагается долго и медленно, восходя от малого к большому, от периферии к центру, от *множества* положительных правопорядков к *единому* положительному правопорядку.

Однако все эти соображения не вскрывают еще самого основного и *глубокого* корня патриотической любви, расторгающей всемирное естественное *братство* – и чувством, и волею, и действием. Любовь к родине *должна* быть осмыслена как *творческий акт духовного самоопределения* , ибо только в этом виде своем она достигает истинной высоты и зрелости, сообщая последнюю санкцию и «нужде», и «долгу», и «чести», и «признательности».

Для того чтобы любить свое отечество, его необходимо *найти и реально испытать* , что оно есть действительно «мое отечество». По-видимому, это испытание дается большинству людей без поисков, в результате естественно и незаметно слагающейся привычки к окружающим их условиям жизни. Но именно благодаря этому *духовная* сущность патриотизма остается очень часто неосознанной. Любовь к родине живет в душах в виде неразумной, предметно неопределенной склонности, которая то совсем замирает и теряет свою силу при отсутствии «надлежащего раздражения», то вспыхивает слепую и противоразумную страстью, не помнящую духовного родства, блуждающею в темноте, заглушающею и зовы доброй воли, и голос правосознания. Этот слепой аффект разделяет участь всех аффектов, над уяснением и очищением которых человек не работает: он незаметно вырождается и унижает человека.

Он вырождается то в пустую форму воинственного шовинизма и тупого национального

самоуверенности, то в слепое пристрастие к эмпирическим второстепенностям, то в лицемерный пафос, прикрывающий личную или классовую корысть. Человек, скрывающий в себе такой патриотизм, не знает ни того, *что* он любит, ни того, *за что* он это любит. Он следует не духовно-политическим мотивам, а стадно-политическому инстинкту; и жизнь его чувства колеблется, как у настоящего животного, между бесплодной апатией и хищным порывом.

Человек может прожить всю жизнь в пределах своего государства и не обрести своей родины, так что душа его будет до конца патриотически пустынна и мертва; и эта неудача или неспособность приведет его к своеобразному духовному сиротству, к творческой беспочвенности и бесплодности. Ибо обретение родины есть *акт духовного самоопределения*, указывающий человеку его *собственную* творческую почву и обуславливающий поэтому духовную плодотворность его жизни. Такой человек не будет любить свою родину, потому что он ее не обрел.

Но может быть и так, что человек, не обретший свою родину, проживет всю жизнь, ошибочно считая себя патриотом, тогда предметом его любви будет *не* отечество, а что-то иное, принимаемое им за отечество. Таким суррогатом может быть любое из обычных содержаний и условий жизни, поскольку оно берется самостоятельно, в отрыве от своего духовного смысла и значения. Ни одно из них, взятое само по себе, не составляет «родины»: ни пространственное рядом-жительство людей, ни кровная связь происхождения, ни национальная и расовая принадлежность, ни привычный быт, ни хозяйственное единение, ни природа, ни общность положительного права и государства. Наличие каждого из этих условий не укажет еще человеку его духовной родины, и обратно: патриотизм может сложиться при отсутствии любого из этих содержаний. Долгая жизнь на чужбине не делает ее родиной, несмотря на привычку к быту и природе и на устойчивое правовое общение; кровная и национальная связь не выясняет вопроса о родине для людей смешанного происхождения; принадлежность к государству может быть недобровольной и создавать в душе устойчивое «анти-патриотическое» напряжение. Это значит, что *родина* не определяется и не исчерпывается этими содержаниями: она *больше и глубже*, чем каждое из них в отдельности и все они вместе. Вот почему образ Роджера Вильямса<sup>41</sup>, порывающего со всем, что обычно считается отечеством, и создающего себе новую, истинную родину, останется навсегда живым призывом к углубленному пониманию патриотизма.

Но если эти эмпирические связи сами по себе не исчерпывают сущность родины, то они могут все же *приобретать* то духовное значение, которое делает их достойным предметом патриотической любви. Тогда они ставятся верным внешним знаком *духовной связи*, соединяющей людей, и через это они приобретают священный смысл и вызывают в душах патриотический культ. Для истинного патриотизма характерна не приверженность к внешним условиям и формам жизни, но *любовь к духу*, укрывающемуся в них и являющемуся через них. Важно не «внешнее», а «внутреннее», не видимость, а сокровенная сущность. Важно то, *что именно* любит в любимом и *за что* оно любит. И вот истинным патриотом будет тот, кто обретет для своего чувства предмет, *действительно заслуживающий самоотверженной любви и служения*.

Это можно выразить так, что истинный патриот любит свое отечество не обычным, слепым пристрастием, мотивированным чисто субъективно и придающим своему предмету мнимую ценность; но духовною, зрячею любовью, исходящею из признания действительного, немнимого, *объективного достоинства*, присущего любимому предмету. Любить родину значит любить нечто такое, что на самом деле объективно заслуживает любви, так что любящий ее *прав* в своем чувстве и служащий ей *прав* в своем служении. Мало того, предмет, именуемый родиной, настолько сам по себе объективно и безусловно прекрасен, что душа,

нашедшая его, обретшая *свою родину*, не может ее не любить.

Человек не может не любить свое отечество; если он не любит его, то это означает, что он его не нашел и не имеет. Ибо родина отыскивается именно *волею к духу*, а дух есть самостоятельная и высшая прекрасность; можно не видеть ее и не знать, но, *увидев и познав, нельзя не полюбить*. Родина обретается именно живым и непосредственным духовным *опытом*; человек, лишенный его, будет лишен и патриотизма. Душа, бесплодная в познании истины, мертвая в творчестве добра, бессильная в созерцании красоты, религиозно пустынная и политически индифферентная, не имеет духовного *опыта*; и все, что есть дух, и все, что от духа, останется для нее всегда пустым словом, беспредметным *flatus vocis*<sup>42</sup>. Такая душа не найдет и родины, но в лучшем случае будет довольствоваться пожизненно ее суррогатами; и патриотизм ее останется субъективным пристрастием.

Иметь родину значит иметь ее именно *любовью*. Но не тою любовью, которая знает о негодности своего предмета и потому, не веря в свою правоту и в себя, стыдится и себя, и его и вдруг выдыхается под напором нового пристрастия. Патриотизм присущ той душе, которая живым опытом испытала объективное и безусловное достоинство своего предмета; такая душа предметно знает, что любимое ею есть высшая на свете прекрасность, живая в людях и творящаяся через людей; и огонь этого чувства загорается в ней от одного, простого, но подлинного касания к духовному предмету. Найти родину значит реально испытать это касание и унести в душе загоревшийся огонь этого чувства; это значит пережить своего рода духовное обращение: открыть в предмете безусловное достоинство, действительно и объективно ему присущее, и прилепиться к нему волею и чувством; открыть в самом себе подлинную жажду этого высшего и способность бескорыстно радоваться его совершенству, любить его и служить ему. Это значит, наконец, соединить *свою жизнь с его жизнью и свою судьбу с его судьбою*.

Вот почему в основе патриотизма лежит *акт духовного самоопределения*. Человек вообще определяет свою жизнь тем, что находит себе любимый предмет; тогда им овладевает новое состояние, в котором его жизнь заполняется любимыми содержаниями, применяясь к ним и к их источнику. При этом истинная любовь дает всегда способность к самоотвержению, ибо она заставляет любящего человека любить свой предмет *больше себя*. И вот, если человек обретает для такой любви предмет, действительно заслуживающий ее по своему объективному достоинству, и если этим предметом является духовная жизнь и духовное достояние *его народа*, то он становится *истинным патриотом*: он совершает акт духовного самоопределения, которым он *отождествляет, в целостном и творческом состоянии души, свою судьбу с духовною судьбою своего народа*.

То, на что направлена моя любовь к отечеству, есть *духовная жизнь моего народа*, ее творческие создания и ее необходимые условия (материальные, культурные и политические). Не просто самый народ, но народ, ведущий духовную жизнь; и не просто самая жизнь народа, но жизнь подлинно духовная и духовно высокая; и не просто все условия жизни, – и земля, и климат, и хозяйство, и организация, и власть, и законы, – но все это как данное для духа и созданное духом и ради духа. Именно духовная жизнь есть то, *за что и ради чего* можно и должно любить свой народ, бороться за него и погибнуть за него. Через нее все получает свое истинное значение и подлинную ценность. В ней сущность родины, та сущность, которую стоит любить больше себя, которою стоит жить именно потому, что за нее стоит и умереть.<sup>110</sup> С нею действительно стоит слить и свою жизнь, и свою судьбу, потому что она имеет объективную ценность *перед лицом Божиим*. Духовная жизнь моего народа и ее создания

<sup>110</sup> Срв. мою публичную лекцию «Духовный смысл войны». М., 1915. Изд. Сытина.



важны, необходимы и драгоценны *сами по себе*, а потому и *универсальны*: не только для меня, но и для меня; и для моего народа, но не только для моего народа; всегда и для всех; для всех людей, которые живут или когда-нибудь будут жить.

Соединяя свою судьбу с судьбою своего народа – в его достижениях и в его падении, в опасности и в благоденствии, – истинный патриот отождествляет себя не с множеством эмпирических индивидуумов; он не сливается с жизнью темной массы, принимая ее за *народ*, и не приносит себя в жертву корыстным интересам бедной или богатой черни; он отнюдь не преклоняется перед «множеством» как перед чем-то высшим и сильнейшим, якобы одаренным мудрою и безошибочною волею. Нет, он сливает *свой дух с духом своего народа*, а эмпирическая индивидуальность естественно и незаметно следует за этим отождествлением. Подобно тому как тело человека живет только до тех пор, пока оно одушевлено; так душа истинного патриота может жить только до тех пор, пока она творчески одухотворяется в единении с духом своего народа. Ибо между ним и его народом не только устанавливается духовное единение, но обнаруживается прямое *единство в духе*. И это единство он передает словом «мы».

Такое отождествление не может быть создано искусственно, произвольно или преднамеренно. Оно может сложиться только произвольно; оно возникает само собою, естественно, как бы расцветает в душе. Но это, с виду иррациональное, расцветание имеет свои глубокие и разумные законы.

Прежде всего, оно должно быть пережито каждым из людей самостоятельно и самобытно. Никто не может указать другому человеку его родину, – ни воспитатели, ни друзья, ни общественное мнение, ни государственная власть. Патриотизм есть состояние духовное, и поэтому он может возникнуть только самостоятельно в порядке *автономии*, – в личном, но подлинном и предметном духовном опыте. Всякое извне идущее предписание может только помешать этому опыту или привести к злосчастной симуляции. Нельзя любить по принуждению или по чужой указке; любовь может возникнуть только «сама», в легкой и естественной предметной радости, побеждающей и умиляющей душу. Эта предметная радость или осеняет человека, – и тогда он становится *живым органом любимого предмета* и не тяготится этим, а радуется своему счастью; или она минует его душу, – и тогда ничто не в состоянии помочь ему.

В основе такого слияния лежит всегда некоторая *однородность в путях и способах духовной жизни*. Патриотическое единение людей покоится на некоторой *сопринадлежности* их, столь необходимой, естественной и священной, сколь необходим, естественен и священен человеку духовный предмет и духовный способ жизни. Бремя эмпирического существования преодолевается только творчеством, т. е. страдающим и трудящимся созданием новых предметных ценностей; человека освобождает только прорыв к духу, только осуществление духовных состояний; личный страх и личная гибель перевешиваются только тою любовью и тем радованием, которые посвящены негибнущему, божественному содержанию. И вот, в этом духовном творчестве каждый народ имеет свои, существенные особенности. Самые узлы эмпирически данного характера, – обусловленного расою, национальностью и языком, климатом и природою, общественным укладом и воспитанием, – распутываются и расплетаются у каждого народа по-своему, и по-своему же он превращает эти нити в духовную ткань. В борьбе души с ее ограниченностью и с ее несчастьем, с ее страстями и с ее невозможностями каждый индивидуум слагает себе *особый духовный путь*, но этот путь выстраданной духовности роднит индивидуальную душу одинаковостью и близостью с другими душами *единого национального лона*. Нити *духовного подобия* связуют людей глубже, а потому и крепче всех других нитей. Самый способ личного одухотворения, самый ритм

духовной жизни в ее созерцании и действии, самая степень жажды и удовлетворения, самый подъем отчаяния и славословия – все скрепляет души единого народа подобием и близостью. И это подобие ведет к тому, что люди связываются взаимным глубоким тяготением, заставляющим их дорожить совместной жизнью, устраивать ее и совершенствовать ее организацию. Одинаковость духовной жизни ведет незаметно к интенсивному *общению и взаимодействию*, а это, в свою очередь, порождает и новые творческие усилия, и новые достижения, и новое уподобление. Духовное подобие родит духовное единение, и обратно. И весь этот процесс духовного симбиоза покоится на *общности духовного предмета*. Нет более глубокого единения, как в одинаковом созерцании единого Бога, но именно такое единение людей лежит в основе истинного патриотизма.

Каждый духовный акт имеет свою особую структуру, слагаясь по-своему из мысли, чувства, воли, воображения и ощущения. Понятно, что каждому духовному акту открывается по-своему единый и объективный предмет, – и в познании истины, и в создании красоты, и в осуществлении добра, и в политическом единении. И вот каждый народ вынашивает и осуществляет *духовные акты особой, национальной структуры* и потому творит всю духовную культуру по-своему: он по-своему научно исследует и философствует; по-своему видит красоту и воспитывает эстетический вкус; по-своему тоскует и молится; по-своему любит и умирает, творит добродетель и осуществляет низину порока. И каждое достижение его, – личное и вещественное, в мысли и в чувстве, – становится новым звеном, выковывающим его единение и его единство. Каждое духовное достижение народа является единым, общим для всех *очагом*, от которого размножается, не убывая, огонь духовного горения; так что вся система национальной духовной культуры предстает в виде множества общих возжженных огней, у которых каждый может и должен воспламенить огонь своего *личного духа*. И пламя это, перекидываясь в новые очаги, сохраняет свою изначальную однородность – в ритме, в силе, в окраске и во всем характере горения. Народы слагаются в своеобразные духовные единства, и в результате этого пространственная, расовая и всякая иная эмпирическая связь получает свое истинное и глубокое значение – предметно-духовной принадлежности.

Вот почему национальный гений и его творчество оказываются нередко по преимуществу предметом патриотической любви. Жизнь народного духа, слагающего самую сущность родины, находит себе в творчестве гения сосредоточенное и зрелое выражение. Он говорит *от* себя, но не *за* себя только, а за весь свой народ; и то, *о чем* он говорит, есть единый для всех, но неясный большинству предмет; и то, *что* он говорит о нем, есть истинное слово, раскрывающее и природу предмета, и сущность народного духа; и то, *как* он его говорит, – разрешает скованность и томление народного духа, ибо слово его несомно подлинным ритмом народной жизни. Гений подымлет бремя своего народа, бремя его несчастий, его искания, его жизни, все его *opus essendi*<sup>43</sup>; и, подняв его, он побеждает так, что его победа становится, – на путях непосредственного или опосредствованного общения, – источником победы для всех, связанных с ним национально-духовным подобием. Ему дана та мощь, о которой томились и ради которой страдали целые поколения в прошлом; и от этой мощи изойдет духовная помощь для целых поколений в будущем. Творческое достижение гения указывает путь всем, ведущим полутворческую жизнь, освобождая их через восприятие, художественное отождествление и подражание. Вот почему гений навсегда остается для своего народа живым источником духовного освобождения, радости и любви. Он есть тот очаг, на котором, прорвавшись, вспыхнуло пламя национального духа, тот вождь, который открывает народу доступ к Богу, – Прометей, дарящий ему небесный огонь, Атлас, несущий на своих плечах духовное небо своего народа. Его акт есть акт *народного самоопределения в духе*, и к творчеству его потомки стекаются как к некоему единому и общему алтарю национального богослужения.

Гений ставит свой народ пред лицо Божие и выговаривает за него и от его имени символ его предметной веры, его предметного созерцания, знания и воления. Он открывает и утверждает этим национальное духовное единство, то великое духовное «мы», которое составляет самую сущность родины. Гений есть тот творческий центр, который создает для народа духовную предметность его бытия: он оправдывает жизнь своего народа пред лицом Божиим и тем становится *истинным зиждителем родины*.

Тот, кто говорит о родине, понимает, – сознательно или бессознательно, – *духовное единство своего народа*. Он понимает нечто такое, что остается наличным и объективным, несмотря на гибель единичных субъектов и на смену поколений. Родина есть нечто *единое для многих*; каждый из нас может сказать про нее: «это *моя* родина» – и будет прав, и все сразу могут сказать про нее: «это *моя* родина, это *наша* родина» – и тоже будут правы. Родина есть предмет, объединяющий собою *всех* своих сынов так, что каждая душа соединена с нею нитью живой связи, и эта связь сохраняется даже и тогда, когда душа почему-нибудь не культивирует ее, пренебрегает ею или извращает ее. Не во власти человека перестать быть силою, способною и призванною к духовной жизни; не во власти человека оторваться от той духовной среды, которая его взрастила, погасить свой национально-духовный облик и сделать себя *объективно* лишенным духа и родины. Но для того чтобы найти свою родину и слиться с нею чувством, и волею, и жизнью – необходимо, прежде всего, *жить духом* и культивировать его в себе; и далее, необходимо осуществить предметное самопознание или хотя бы обрести предметное самочувствие, – *себя и своего народа в духе*. Необходимо верно ощутить свою духовную жизнь и духовную жизнь своего народа и реально утвердить себя в силах и средствах этой последней. Это значит признать, что предметность и своеобразие моего личного духа связаны *подобием, общением и общностью* с духовною культурою моего народа, так что *ее* творцы и создания суть *мои* вожди и *мои* достижения. Мой путь к духу есть путь моей родины; ее восхождение к Богу есть мое восхождение. Ибо я тождествен с нею и неотрывен от нее в обращении к Божеству. В этом религиозный корень патриотизма.

Такое слияние патриота с его родиной ведет к чудесному и плодотворному отождествлению их духовных энергий. В этом отождествлении духовная жизнь народа укрепляется всеми личными силами патриота, а патриот получает неиссякаемый источник творческой энергии во всенародном духовном подъеме; и это взаимное питание, возвращаясь и удешевляя силы, дает человеку непоколебимую *веру в его родину*. Сливая мою жизнь с жизнью моей родины, я испытываю дух моего народа как безусловное *благо* и безусловную *силу*, и в то же время я отождествляю себя с этою *живою силою добра*: я чувствую, что я *несом* ею, что я силен *ее* силою, что я прав *ее* правотою, что я побеждаю *ее* победами; я чувствую и знаю, что я становлюсь живым сосудом или, по слову Гегеля, живым органом моего отечества в его восхождении к духу и Богу. И на этом-то пути *любовь* к родине соединяется с *верою* в нее, так что истинный патриот не может сомневаться в грядущем расцвете, ожидающем его родину в будущем. Что бы ни случилось с его народом, он знает верою и ведением, живым опытом и победами прошлого, что его народ не покинут Богом, что дни падения преходящи, а духовные достижения вечны, что тяжкий молот истории, наверное, выкует из его отечества булат могучий и победный. Нельзя любить родину и не верить в нее; ибо родина есть живая духовная сила, в которую нельзя не верить. Но верить в нее может лишь тот, кто живет *ею, вместе с нею и ради нее*, кто соединяет с нею истоки своей творческой воли и своего духовного самочувствия.

Понятно, что в таком слиянии и отождествлении незаметно преодолевается тот

психический атомизм, в котором человеку доступна жизнь на Земле.<sup>111</sup> Это преодоление состоит, однако, не в том, что атомизм исчезает и человек перестает быть замкнутой душевной монадой. Нет, способ эмпирического бытия сохраняется, но наряду с ним возникает могучее, творческое единение людей в *общем и сообща творимом* предмете – в *национальной духовной культуре*. Все духовное достояние нашей родины едино для всех нас и обще всем нам: и творцы духа, и создания, и все необходимые условия и формы духовного творчества; и в науке, и в искусстве, и в нравственности, и в религии, и в праве, и в государстве. Каждый из нас живет этим, независимо от того, знает он об этом или не знает и полагает ли он центр своей жизни в эти содержания или нет. В духовной культуре нашей родины мы все – *одно*; в ней объективировано то лучшее, что есть в каждом из нас; ее созданиями заселяется, и обогащается, и творчески пробуждается индивидуальный дух каждого из нас; она делает то, что *душевное одиночество* людей отходит на задний план и уступает первенство духовному единению и единству.

Такова сущность родины. И при таком понимании ее обнаруживается воочию, что человек, лишенный ее, будет действительно обречен на своеобразное духовное сиротство и *безродность*; что обретение ее есть поистине акт духовного самоопределения; что иметь родину есть счастье, а утратить с нею связь есть великое горе; что любить родину и чувствовать тоску по ней не стыдно и что, наоборот, человеку естественно гордиться своим отечеством.

Но именно постольку патриотизм вполне приемлем и для религии и нисколько не противоречит всемирному братству.

Истинный патриот любит *дух* своего народа, и гордится им, и видит в нем источник величия и славы именно потому, что он есть *дух*, т. е. что он прекрасен высшею прекрасностью, сияющею *всем* людям и народам и заслуживающею с их стороны такой же *любви и гордости*. Каждое истинное духовное достижение, – в знании или в добродетели, в религии, в красоте или в праве, – есть достояние *общечеловеческое*, которое может и должно объединить на себе взоры, и чувства, и мысли, и сердца *всех* людей, независимо от эпохи, нации и гражданской принадлежности. Истинное духовное достижение выходит за эмпирические подразделения людей, а потому уводит и самих людей за эти пределы. Оно свидетельствует о некотором высшем и глубочайшем средстве их, о некотором подлинном единстве рода человеческого, пребывающем, несмотря на все подразделения, грани и войны. Оно свидетельствует о том, что самый патриотизм расцветает в глубоком лоне общечеловеческой духовности и что есть вершина, с которой открывается общечеловеческое братство, братство *всех* людей перед лицом Божиим.

Любить родину значит любить ее *дух* и через него все остальное; не просто «душу народа», т. е. его национальный характер, но именно *духовность его национального характера и национальный характер его духа*. Тот, кто совсем не знает, что такое дух, и не умеет любить его, тот не имеет и патриотизма, но разве лишь инстинкт группового и национального самосохранения. Но тот, кто умеет любить дух, тот знает его сверхнациональную, общечеловеческую сущность; поэтому он *не умеет ненавидеть и презирать другие народы*, ибо видит их духовную силу и их духовные достижения. Он любит в них *духовность* их национального характера, хотя национальный характер их духа может быть ему чужд. И эта любовь к чужому духу и его достижениям совсем не мешает ему любить свою родину.

И вот, любить свою родину умеет только тот, кто не умеет ненавидеть и презирать другие народы; ибо только он знает, что такое дух, а без этого нельзя любить воистину свое отечество.

---

<sup>111</sup> См. главу пятую.

Истинный патриот любит в своем народе то, что *должны* любить, – и *будут* любить, когда узнают, – и все другие народы; но за то он и любит у других народов то, что составляет истинный источник *их* величия и славы. Истинный патриот не только не слеп к духовным достижениям других народов, но он стремится постигнуть и усвоить их, ввести их в духовное творчество своей родины, чтобы обогатить ее жизнь, углубить ее путь и исцелить возможную неполноту ее достижений.

Вот почему любовь к *своему* отечеству не растворяется и не исчезает в этом сверхнациональном радовании каждому, – и чужому, – духовному достижению. Эта открытость личной души *всем* достижениям есть прямой путь к истинному патриотизму: только тот умеет любить свою родину, кто хоть раз испытал, что вселенная действительно может быть отечеством мудреца. И обратно: только тот может нелицемерно говорить о «братстве народов», кто сумел найти *свою* родину, усвоить ее дух и слить с нею свою судьбу.

Понятно, что в своей родине истинный патриот любит не только духовность ее национального характера, но и *национальный характер ее духа*, испытывая этот общий характер своего народа как *свой собственный*, а себя и свое творчество – восходящим к сверхнациональным достижениям именно на своеобразно-национальных путях своего народа. Патриот чувствует, что жизнь его индивидуального духа сразу как бы растворена в духовной жизни его народа и в то же время собрана из нее и сосредоточена в живое индивидуальное единство; он культивирует это своеобразное и чудесное единение и дорожит этим духовным «мы», участие в котором только и может ввести его индивидуальные достижения в ткань общечеловеческой духовной жизни. Патриотизм есть правая и верная любовь индивидуального «я» к тому народному «мы», которое возводит его к великому, общечеловеческому «мы»; это есть реальное, духовное единение человека и народа в великом лоне общечеловеческого.

Это единение человека с его народом слагается всегда в форму *правовой связи* и обычно принимает вид *государственного союза*. И когда это государственное единение людей творится *нормальным правосознанием*, движимым любовью и волею к духу, то патриотизм придает душе всю силу, необходимую для героической обороны своей родины, и в то же время он не позволяет ей впасть в дикую, агрессивную жадность международного разбойника.

Так, для нормального правосознания *весь* род человеческий входит в правопорядок, в эту живую сеть субъективных правовых ячеек: и любовь к своему отечеству не ведет его к отрицанию естественного права на существование и на духовный рост у других народов. Право других не кончается для него там, где начинается интерес «моего» народа, а право «моего» народа не простирается до пределов его «силы», но лишь до пределов его *духовной необходимости*. Каждый народ имеет неотъемлемое, естественное право вести *национально-автономную* жизнь, ибо автономия составляет самую сущность духа; и каждый народ в борьбе за свою национальную автономию прав перед лицом Божиим. Только борьба за духовную самобытность может обосновать необходимость войны, но и тогда, когда эта необходимость доказана, война испытывается нормальным правосознанием как подлинное братоубийство. Любовь к духу побуждает человека защищать *его* жизнь, ее достоинство и ее необходимые условия, а любовь к духу *своего народа* способна подвигнуть его к принятию на себя тяжкой вины братоубийства, противного по существу и совести, и нормальному правосознанию.<sup>112</sup> Но тогда противник не остается бесправным и в самом сражении; и воин, руководимый нормальным правосознанием, получает в бою облик рыцаря.

---

<sup>112</sup> См. мой опыт «Основное нравственное противоречие войны». Вопросы Философии и Психологии. 1915. Книга V.

Только незрелое или больное правосознание может культивировать патриотизм как слепое, вне-этическое исступление, забывая о том, что вне-этический экстаз нужен только для того, чтобы развязать унижительное для человека животное своекорыстие, а слепота только для того, чтобы не видеть этого собственного унижения. Столкновение народов есть на самом деле не просто столкновение исключаящих друг друга корыстных посягательств, как думают нередко и «трезвые» обыватели, и «мудрые» политики; это есть, по существу своему, столкновение *естественных прав*, требующих своего признания и нормативного регулирования. А так как *естественное право* остается всегда *правым притязанием духа на достойную жизнь*, то решение этого столкновения посредством силы есть явление духовно-противоестественное, ибо дух опирается не на «силу» вещей, или обстоятельств, или оружия, а на *свое достоинство и на правомерность своего притязания*. И война служит для того, чтобы разуверить ослепленных до неистовства людей в возможности решить спор духовных притязаний посредством грубой силы.

Столкновение прав есть *спор о праве*, а спор о праве *может* быть разрешен только на путях правовой организации и *должен* быть разрешен на основе естественного права. Поэтому борьба за международное право должна вестись именно не оружием, а на путях международной организации, и духовное назначение войны именно в том, чтобы убедить людей в единственности и необходимости этого пути. Вот почему патриотизм, вскормленный духом и сроднившийся с нормальным правосознанием, не может видеть в войне верного способа бороться за право. Любить свою родину не значит считать ее единственным средоточием духа, ибо тот, кто утверждает это, не знает, что есть дух, и не умеет любить и дух своего народа. Нет человека и нет народа, который был бы единственным средоточием духа, ибо дух живет во всех людях и во всех народах. Не видеть этого – значит быть духовно-слепым, а потому быть лишенным и патриотизма, и правосознания. Этот путь духовного ослепления есть поистине «вне-этический» путь, чуждый настоящей любви к родине; ибо истинный патриотизм есть любовь не слепая, а зрячая, и парение ее не чуждо добру и справедливости, но само есть одно из высших нравственных достижений<sup>44</sup>.

## Приложение

### Наталья Вокач-Ильина

### Одиночество и общение

*Поэтому должно следовать всеобщему, т. е. общему, ибо общее – всеобщее. Но хотя Логос всеобщ, большинство живет так, как если бы оно имело частное разумение.*

**Гераклит**

*Вот почему я со своей стороны говорю, что каждому человеку должно чтить Эроса, и сам почитаю любовное, и предаюсь ему, как чему-то важному, и других побуждаю к этому, и прославляю ныне и вовеки силу и доблесть Эроса, насколько позволяют мне мои силы.*

**Платон**

На севере диком стоит одиноко  
На голой вершине сосна.  
И дремлет, качаясь, и снегом сыпучим  
Одета, как ризой, она.

### Лермонтов

#### 1

Общение человека с живым ино-бытием<sup>1</sup> есть повседневное явление его душевной жизни, и трудно было бы представить себе наше существование без него. Мы общаемся неутомимо и в ясном сознании, и в ворожбе ночных видений, мы «говорим» с другими людьми, с природой, с божеством, мы говорим сами с собой. Все делание души вольное и невольное, ее польза и ее бескорыстие нуждаются в общении и требуют его. Даже в познании или созерцании душа воспринимает раскрываемое ею, как весть, посланную издалёка, и творчество ее принимает форму сообщения о том, что было ей возвращено. Душа живет, раскрываясь ино-бытию и ему внимая; она прислушивается к тишине и вздохом жалобы шепчет молчанию. Если бы узнать наверное, что нет никого, кто бы мог слышать, что нет никого, кто бы мог сказать, она не могла бы жить в ужасе такого познания.

Самое привычное, самое обыденное для нас взаимодействие с ино-бытием есть общение человека с человеком. Оно происходит так непрерывно, иногда так мало занимает сознание, что душа способна часами не замечать его вовсе. С другой стороны, отдельные эпизоды в этой неустанной смене взаимодействий сосредоточивают иногда на долгие дни интерес и внимание души, приковывают к себе ее чувство, мысль и волю. Но и здесь душа, занятая индивидуальным содержанием того или другого общения, поглощенная теми событиями, с которыми данное взаимодействие связано, нередко проходит мимо сущности общения и даже мимо самого факта предстояния одного живого бытия другому.

Не только привычность взаимодействия, не только захватывающий интерес отдельных его проявлений уводят внимание души от того, что устойчиво и существенно в общении. Душа боится подойти близко к познанию общения потому, что чует в нем отстраняющую тайну и, бессильная ясно сознать ее, отзывается на ее бытие подавленной, но неутолимой болью. Общение может быть мимолетно-ничтожным, но душа болеет и в нем. Оно может длиться долго, быть глубоким, быть исполненным радости или страдания, и все та же напрасно заглушаемая боль влачится за каждым мгновением его свершения. При каких бы условиях ни происходило общение, кем бы ни велось оно – в душе человека неумолчно стонет непонятная тоска, не смеющая даже просить для себя понимания. Неутомимо общаются люди, и один может подслушать в другом эту глухую тоску, но нелегко поведаст он о своей боли; а если и расскажет о ней что-нибудь, то разделенность беспомощного страдания только подтвердит ему, что оно имеет всеобщую и неотвратимую власть.

Неутолимая боль, проникающая опыт общения, говорит о том, что душа не получает от него того удовлетворения, которого она ищет в нем. Общение всегда есть попытка установить живое касание души с ино-бытием; оно должно, следовательно, осуществить состояние, противоположное тому, в котором душа предоставлена исключительно самой себе, – противоположное состоянию одиночества. Между тем акт общения обыкновенно не выводит душу из одинокого бытия и, не устраняя вследствие этого тягостных переживаний, связанных с одиночеством, присоединяет к ним новую боль от неудавшейся попытки преодолеть это одиночество и новую рану от приближения чуждого ино-бытия. Другими словами, общение

обманывает одинокую душу, являясь лишь иллюзией подлинного взаимодействия одной души с другой душой.

Эта иллюзия возникает вместе с социальным опытом человека; душа подчиняется ей с первых лет своей жизни в слепом стремлении уйти от своего одинокого бытия. Ребенок инстинктом своим ищет взаимодействия с теми, которые его окружают, и удовлетворяется качеством этого взаимодействия постольку, поскольку оно оберегает его беспомощное и хрупкое бытие. В процессе элементарных вопрошаний, обыденных просьб и заявлений, получающих подходящий успокаивающий ответ, складывается иллюзия понимания, которую потом и в более сложном общении ищет и находит одинокая душа. Подобное взаимодействие доставляет столько эмпирического удобства и столько маленьких повседневных радостей, что душа не может замечать мнимости осуществляемого в нем социального единения, и только слепая тоска, не умирающая в ней вопреки непрестанно осуществляемому общению, мешает ей забыть совсем, что, живя среди людей, она одинока.

Трудность проникнуть в обман общения едва ли была бы преодолимой, если бы на помощь все познающей, все проверяющей сомнением и анализом силе души не присоединилось бы нечто другое, с самого начала независимое от ее произвола. Это – неравенство между отдельными душевными организациями или превосходство одной души над другою. Качественное различие между переживаниями людей существует с самых ранних дней их жизни, хотя они сами и другие обыкновенно плохо замечают это различие: они сами – потому, что юное сознание большею частью направлено на ино-бытие и гораздо реже сосредоточивается на себе; другие потому, что в отношениях людей в большинстве случаев, а в семье почти всегда, жизнь направляется потребностями и симпатиями рода, которые делают людей слепыми к тонким индивидуальным граням. Неясно выраженные сначала, качественные превосходства испытаний души, накапливаясь и суммируясь вместе с ее ростом, создают общий уровень жизни, определяющий способ испытывания в каждом ее жизненном опыте. Как только этот внутренне творимый новый мир начинает искать соответствующих ему самобытных форм воплощения, которые в силу качественного превосходства своего неизбежно самым своим бытием *осуждают* другие низшие формы, – так со все возрастающей отчетливостью выявляются грани, отделяющие одну жизнь от другой.

Процесс этого отмежевания может идти очень медленно и неуловимо, скрываясь за общностью внешних культурных форм, нивелирующих уровень взаимодействия. Новое содержание, творимое в душе, следуя общему закону бережливости в трате силы, пытается приспособиться к привычным способам выражения и лишь в редких случаях полной невозможности приспособления создает себе особую жизненную форму. Последствием этого является то, что за одинаковыми словами и деяниями нередко скрываются резко различные идеи и настроения, и глубокие расселины раздвигают души людей, таясь за порослью общего быта.

Духовная *обособленность*, утверждающаяся на духовном *преимуществе*, как только она испытывается с достаточной определенностью и силой, неизбежно разрушает иллюзию подлинного общения и понимания. Одинокая душа, раз осознавшая внутреннюю разность внешне подобных форм общения, перестает слышать созвучные отклики в ино-бытии и сама умолкает; ино-бытие или расплывается в пустыню, говорящую лишь своей тишиной, или же теснит душу грубостью притязавшей чуждости. Если изначальное одиночество человека, смутно испытываемое и неосознанное, заставляет его забываться в иллюзии общения, то его духовное одиночество гонит его к подлинности одинокого бытия.

Так непосредственное переживание опыта общения приводит душу к познанию того, что общение, по меньшей мере в обычном своем осуществлении, не преодолевает одиночества.



Раскрытие этого привычного обмана общения научает далее тому, что опыт общения стоит в ближайшей связи с опытом одиночества, что понимание первого определяется пониманием второго. Решить проблему общения – значит найти путь к преодолению одиночества, а для этого, прежде всего, необходимо познать опыт одиночества в его подлинном бытии.

## 2

В опыте одиночества индивидуальная душа человека испытывает себя *одним из множества* других элементов мира. Образ ино-бытия в той или другой форме всегда и необходимо предстоит одинокому, и опыт его во всех существенных и характерных своих особенностях слагается из *противопоставления* себя – иному. Это ино-бытие может быть очень различно по своему составу: мы противопоставляем себя каждому носителю жизни, пусть будет это человек или божество. Чаще всего противостоят нам в опыте одиночества другие люди, бытие которых мы воспринимаем особенно остро, потому что они подобны нам. При этом основная сущность опыта одиночества не изменяется от того, являются ли образы ино-бытия продуктом личного воображения, или же они свидетельствуют о реальном присутствии живых существ в окружающем мире. И это потому, что в данном опыте существенным является то, как относится сама одинокая душа к другим живым элементам бытия, а это отношение по своему характеру властно заставит испытать реальное присутствие предмета и как таковое, и как его отсутствие.

Однако центральным моментом опыта одиночества является переживание душою самой себя. Душа испытывает себя с особенною повышенной и тяжелой *интенсивностью*. Мир оказывается расчлененным на две неравные части: одна часть – близкая, реально испытываемая – это сама одинокая душа; другая часть – это уходящее неверное ино-бытие. Первая половина мира стонет под гнетом своей собственной давящей подлинности. Напротив, ино-бытие переживается как что-то ускользающее, неуловимое и в то же время то отталкивающее своей чужеродностью или своей мертвенной пустотой, то манящее, как соблазняющий мираж или как пленительная мечта.

Разделенность между «я» и ино-бытием является в опыте одиночества отнюдь не случайной; она основывается не только на известной противоположности между душой как субъектом и ино-бытием как объектом, но и на своеобразных свойствах природы души. Она ощущает себя как нечто *своеобразное*: она обладает своей индивидуальной природой, отличающейся от других явлений жизни настолько, что при всем взаимном различии этих явлений они воспринимаются как более близкие между собой, чем с нею. Это личное своеобразие одинокой души как бы отрывает ее от мира, делает его далеким, полагает между нею и им непреходимые грани. Самая возможность близости и единения ощущается как невозможная, как бы изначала и навсегда исключенная. Наконец, в силу того же своеобразия и отношения ино-бытия к одинокой душе слагается по аналогии с отношением ее к миру: она так же далека и чужда ему; между ними нет встречи.

Своеобразие одинокой души отличает и незаметно отчуждает ее от мира и тем заставляя ее неизменно возвращаться к себе и замыкаться в своем внутреннем *одиночестве*. Переживание внутреннего единства поддерживается в одинокой душе, с одной стороны, отстраняюще враждебным отношением ее к ино-бытию, отъединенностью от него, с другой стороны, сознанием своей качественной особенности, неповторимой самобытности. Вечно гонимая в себя самое, душа остро воспринимает самые бледные оттенки своих состояний и, погруженная в их своеобразное бытие все глубже, испытывает свою *отделенность* от иного и внутреннюю сплоченность своего отделенного как *своего*. Она творит в себе свой особый мир,

ограниченный, но самодовлеющий, единственный, вследствие отличия его от всех других миров, утверждается в нем и властью над ним питает свою силу.

Таково содержание основных состояний, переживаемых одинокой душой. Они сопровождаются более или менее ярко выраженным *чувством* одиночества, которое не цельно, *двойственно* по существу своему; оно имеет в себе нечто удовлетворяющее, успокоительное и вместе с тем угнетающее; оно приятно и неприятно в одно и то же время. Указанный смешанный состав этого чувства связан с двойственностью восприятия себя и мира в опыте одиночества. С одной стороны, одинокая душа усматривает в себе целый мир, самозаконный и самовластный: отсюда чувство гордости и силы; с другой стороны, этот мир все же не более как мирок с очень определенными границами, составляющий частицу какого-то другого большого мира – отсюда чувство слабости и унижения. Далее, отношение одинокой души к ино-бытию по существу своему противоречиво: она не хочет его, как далекого, чуждого, и отстраняет его от себя; но, не в силах претворить ино-бытие в не-бытие и забыть о нем, она хочет его далекого и, может быть, родного. Бессильная совместить несовместимое, одинокая душа раскалывает себя и мир и, страдая в реальности дня от своего одиночества, видит сны о радости встречи.

В реально осуществляющемся переживании одиночества раскрытая здесь схема состояний обрастает множеством вторичных представлений, усложняется самыми разнообразными оттенками эмотивных<sup>2</sup> и волевых движений души, обусловленных ее индивидуальными особенностями и теми обстоятельствами, в которых протекает данный единичный опыт. Все эти дополнительные душевные состояния могут сообщить одиночеству конкретную полноту и яркость, но не меняют существенных особенностей его природы. Эти случайные оттенки не вводят в самую сущность одиночества, хотя иная душа, испытывая его, воспринимает лишь вторичные его признаки, оставляя за пределами ясного сознания его основные черты. Таким случайным оттенком опыта одиночества, который может иногда казаться существенным признаком одинокого бытия, является внешнее уединение человека. Судьба внутреннего одиночества души не определяется таким уединением. Душа может совсем не чувствовать себя одинокой, несмотря на полное уединение, т. е. на реально осуществленную оторванность от живых сил, с которыми возможно взаимодействие; и наоборот, одиночество испытывается иногда с особой остротой в присутствии живых существ в самом живом общении с ними. Пространственная удаленность одного существа от других не дает еще оснований для опыта одиночества, и эта внешняя, физическая, по существу эмпирически преодолимая одинокость несущественна для его природы.

Преходящие эмпирические явления бытия не могут ни исчерпать, ни объяснить факта одиночества. Оно имеет более устойчивые корни, глубоко лежащие в самой природе души. Подобно каждой частице космоса душа человека определяется, в конечном счете, реальными началами космической жизни. В этих всеобщих силах бытия и таится основа одиночества. Как состояние внутренне единой обособленности и неповторимости, противопоставленной чуждому ино-бытию, одиночество имеет в своей основе обстояние *единичности*, свойственное всем явлениям жизни.

### 3

Каждая часть того объективного мира, в котором мы живем и, далее, каждый наш жизненный опыт есть сочетание *единичных* элементов, которые более или менее непонятным для нас образом соединены между собой. Эта особенность характерна не только для объективного состава мира, но и для познания его. Различение единичных элементов бытия необходимо нам для того, чтобы воспринять или испытать что бы то ни было. Индифферентное

единство, в котором поблекли бы все различия, правда, может мыслиться разумом как предел его стремлений к объединению многообразного; но каждое усилие испытать это абсолютное единство, т. е. пережить его в конкретном опыте, неизбежно приводит к провалу в бесцветную немую пустоту. Наличие многих единичностей, т. е. качественно неодинаковых элементов, есть условие содержательного богатства мира, его конкретной полноты. Ни одно мгновение не тождественно другому, ни одна точка не совпадает с другой, возможность бесконечно многих сочетаний бесконечно разнообразного дает основу для создания и в природе, и в творческом опыте человека все новых предметов, новых явлений, новых миров и новой красоты.

Если единичность есть необходимый способ бытия и необходимая категория познания, то само единичное нигде не дается в своей обособленности, но всегда в тех или других отношениях к другим единичностям, к тому «многому», которому оно противопоставляет единое «себя». Познавая, мы всюду встречаем в мире лишь объединенные множества, причем многие из них спаяны настолько крепко, с такой непреложной необходимостью, что каждая часть их как бы требует другой, дополняет ее и утверждается ею. Для того чтобы выделить единичное в таких образованиях, необходимо искусственно, насилуя до известной степени объективное обстояние, посредством внимания или эксперимента, разделять и разрывать целостное единство. Отдельные звезды в цельном образе ночного неба, отдельные звуки в мелодии песни, взятые сами по себе, оказываются лишенными некоторых существенных черт своего содержания; они не имеют полноты жизни вне сроднившего их целого, в отрыве от него. Если единичные элементы наблюдаются лишь как части тех образований, в которых они пребывают, если в восприятии их мы исходим от объединяющего их целого, то может казаться, что отношения между отдельными единичностями основаны на взаимном приятии, что самое существо единичного элемента утверждается на бытии многого и на близости к нему.

Между тем анализ идеи единичного показывает, что отношение его ко множеству других единичных элементов, образующих с ним единое целое, отнюдь не так благополучно, как это представляется на первый взгляд. Правда, единичное всегда предполагает множество уже постольку, поскольку оно есть обстояние одного среди многих, один случай из многих других случаев. Далее, у единичных элементов, входящих в состав единого целого, необходимо должно быть и нечто общее как по связи, объединяющей эти элементы, так и по сходству, существующему между ними. Каждая единичность подобна другой хотя бы уже в том, что пребывает среди других, среди множества. Кроме того, отдельные элементы могут быть представителями одного вида или одного рода, причем сходство между ними может быть очень близким, – лепестки одного цветка, – или очень далеким, основанным лишь на том, что все они – явления одного мира.

Однако родовые свойства единичных элементов сами по себе не создают их индивидуального облика. Этот облик создается их специфическими неповторяемыми свойствами. Единичное именно постольку, поскольку оно является *одним* из многих, есть обстояние особенное, *своеобразное*, отличное от всех других, им противостоящее. Оно единственно и неповторяемо, оно противостоит всем другим бесчисленно многим элементам множества, которые уже осуществились или еще осуществляются в бытии. Те свойства его, которые присущи ему одному, проводят определенную качественную границу между ним и тем миром, частицу которого он осуществляет, и та самым существом его поставленная граница, закрепляющая его *отъединенность* от ино-бытия, превращает его в некое обособленное *единство*.

Единичность всегда внутренне объединена в большей или меньшей степени, т. е. имеет некую связь в составляющих ее частях. Эта объединенность поддерживается силою внешнего отъединения ее ото всего иного и состоит внутренне в том, что неповторяемые свойства и

функции данной единичности определены индивидуальной *самобытностью* ее организации, распадение которой должно означать для нее ее гибель.

Качественная единственность есть основное свойство единичности, которое является первоусловием ее бытия, если она принадлежит к ряду реальных вещей, или первоусловием ее значения, если она принадлежит к ряду величин идеальных. Сущность единичности как таковой утверждается на ее единственности, и постольку это качество ее оказывается самым существенным и важным. Мало того, непосредственным следствием его является незаменимость единичного, а следовательно, и положительное или отрицательное значение его в мировом целом. В самом деле, утрата самого ничтожного единичного невознаградиво уменьшает содержание мира, создает в нем ничем не заполняемую пустоту, незалечиваемую рану. Ввиду этого центрального значения единичности для единичного бытия те родовые свойства его, которые создают для него возможность логического соподчинения или реального единения с другими единичными элементами, отходят на второй план и создают ту основу, на которой затем становится возможным всякое противопоставление. Положительная жизненная задача единичного как такового несет в себе это отрицательно оборонительное отношение к множеству: она требует самоутверждения единичного в его самостоятельности, в его самодовлеющей замкнутости, в его самобытной жизни.

Идея единичного есть одна из тех идей, без которых не может быть помыслено ни одно содержание нашего опыта. Это – категория, обслуживающая весь опыт, господствующая во всех его областях, применяемая и к понятиям, и к вещам. Однако это применение единичного к предметам определяется не чужеродными интересами и целями, – например, познавательным интересом, требующим внесения в беспорядочный мир вещей известного порядка или системы, – но самою сущностью предметов. Дело в том, что каждый предмет единичен не только потому, что он «один из многих», но и потому, что он представляет из себя самостоятельное единство, что он довлеет себе в своей, лишь ему одному присущей, природе. Качество внутреннего единства, неразрывно связанное со всеми особенностями единичного предмета, относится к самой его сущности, а между тем именно на нем утверждается его единичность. Так самостоятельное единство, закрепленное законом тождества, составляет основную особенность природы *понятия*, определяющую его смысл и его отношение к другим логическим величинам. Внутреннее единство, осуществляющееся в живом взаимодействии частей, составляет сущность организма. Наконец, внутреннее единство составляет основу самосознания, которое является конститутивным моментом в жизни индивидуальной души. Между тем внутреннее единство предмета предполагает, что предмет этот имеет известное содержание, что он обладает некоторыми определенными свойствами, отличными от свойств других предметов, так что именно в силу этой своей особой организации он не сливается с ино-бытием, но остается самим собой. Итак, категория единичности через категории *единства* и *самобытности* оказывается связанной с объективной природой предмета.

Ввиду этого заранее можно предположить, что основные признаки «единичного» – *своеобразие*, *отъединенность*, *внутреннее самобытное единство* – получают различные специфические оттенки, в зависимости от характера и природы того или иного предмета (например, понятия, вещи, организма, души). Так, единичность *понятия* обладает своим особым оттенком неизменной тождественности, чуждым единичности реального предмета; и наоборот. Чем сложнее природа предмета, чем больше в нем таких сторон, которые лишь с трудом могут быть фиксированы разумом, а иногда и совсем не поддаются рациональному познанию, тем сложнее и характер его единичности, и значение ее в его судьбе. Единичное бытие неорганического тела легче поддается определению и элементарнее само по себе, чем единичное бытие организма или, тем более, личной души.

Особенно же сложную и своеобразную форму должно иметь бытие единичного в той области органического мира, в которой осуществляется психическая жизнь. Общие способы бытия, присущие космосу, не только осуществляются здесь как *объективные* формы жизни, но и *испытываются* как субъективные состояния, как переживания индивидуальной души.

Космическое обстояние единичного изживается душой человека в *опыте одиночества*.

Объективные отношения между единичным и множеством, его существенные черты: своеобразие, отъединенность, внутреннее единство и самобытность, – преломленные в душе, претворяются в те субъективные отношения человека к миру, в ту замкнуто отъединенную, индивидуальную жизнь души, которая характеризует опыт одиночества.

#### 4

Одиночество души есть, таким образом, тот способ ее жизни, на который она обречена постольку, поскольку она представляет из себя *единичность*. Природа одиночества определяется, прежде всего, совокупностью свойств, присущих каждому единичному бытию как *своеобразному, отъединенному и внутренне единому* элементу мира, противопоставленному всем другим элементам. Но эти свойства единичности, осуществляясь в человеческой душе, усложняются реальными обособленностями *психического* бытия. Поэтому, если конечной основой одиночества является единичность, то ближайшую его основу образует *единичная душевная жизнь*.

Одним из основных свойств души, определяющих вместе с тем природу ее одиночества, является ее живая *индивидуальность*. Каждая душа отъединена от всех других уже тем, что она индивидуальна, самобытна, и все ее переживания приобретают вследствие этого особый оттенок, отличающий их от переживаний другой души. В живом конкретном душевном опыте индивидуальное бытие души тесно связано с особым состоянием, которое может быть обозначено как *непосредственное испытывание элементов душевного опыта*. Несомненно, что в нашем опыте внимание нередко настолько полно сосредоточивается на содержании переживаемого – например, на предмете, который мы рассматриваем в данную минуту, – что при этом мы совсем не замечаем, не ощущаем ни того процесса, который протекает в это время в нашей душе, ни самой души, активно действующей в наблюдении. Но если иметь в виду не содержание переживания, но все переживание в его целостном единстве, то ощущение непосредственного его испытывания всегда будет в нем налицо. Постоянное, большею частью полуосознанное присутствие этого ощущения в душе, привычность его затрудняют ясное осознание его содержания; оно не может быть определено, но лишь приблизительно описано. Одной из главных его черт является ощущение живой связи содержания моего опыта с моей жизнью данного мгновенья, причем эта связь как бы повышает жизненную яркость и подлинность как того, что воспринимается душою, так и самой воспринимающей души. Непосредственное испытывание делает опыт *моим* опытом, познаваемый мною объективный мир – *моим* миром, а мою душу – *центром* этого мира. С какою бы очевидностью мы ни знали, что мир богат без нашего участия в его бытии, что критерии истины или красоты установлены в нем независимо от нашего личного произвола, – мы знаем также и то, что богатство мира, красота и истина могут быть познаны душою и стать для нее содержанием подлинного опыта лишь тогда, когда расцветут как переживания личной душевной жизни, т. е. будут пережиты и испытаны душою как ее достояние. Единичная душа овладевает объективным бытием лишь в меру своих индивидуальных сил, и границы того мира или той части его, которую она знает, которая является ареной ее жизни, определяются границами ее опыта, скрепленного испытанностью в единое целое.

Легко представить себе, что один и тот же предмет, все равно есть ли это вещь или мысль, может быть разно пережит, разно испытан двумя единичными существами. Но совершенно независимо от этих индивидуальных особенностей опыта самый факт непосредственного испытывания, осуществляющийся в каждой живой душе, полагает грань, отделяющую единичную душу от других. Поскольку душа непосредственно испытывает в своем опыте лишь себя самое и лишь свою жизнь, она претендует на центральное и, следовательно, неповторяемое место в мире и устраняет от этого места всех других; и если другая душа все же утверждает свою центральность, то это значит, что ее мир не совпадает с миром первой души, что это два различных мира. Мне недоступен непосредственный опыт чужой души, так же как ей недоступен мой непосредственный опыт, потому что, овладевая содержанием чужого опыта, человек бессилён испытать его так, как испытывает его другой; это ставит предел *моему* опыту и безграничному расширению *чужого* опыта, направленного на познание моего. Нет единого опыта испытывания, но осуществляется *множество* таких опытов, никогда и нигде не встречающихся друг с другом, потому что встреча их была бы гибелью для встретившихся: гибель моего опыта была бы гибелью индивидуальной души. Так, на основе непосредственного испытывания создается личная судьба души, отъединенная от судеб других единичных жизней и оберегаемая ее одиночеством. Человек рождается и живет одиноким, потому что он одарен индивидуальной душой. Каждое его жизненное мгновение пронизано лучом личного испытывания, но этот свет темен для других.

Одинокая душа не одна в этом мире. Индивидуальное бытие есть *часть целого*, оно возникает в пределах *единого мира*, из недр *его* и в развитии своем связано с ним непрерывным взаимодействием. Душа не может не помнить своего первоначального родства с этим единством, ее породившим, и не в силах отпасть от него до конца, не может потушить в себе тоску о нем и не чувствовать его в единичных его проявлениях. Поэтому, утверждая свою индивидуальность и противопоставляя себя миру, она влечется к нему, т. е. осуществляется то *двойственное* отношение к ино-бытию, которое так характерно для опыта одиночества. Индивидуальная душа не может не быть одинокой, потому что это значило бы для нее вовсе не быть.

И вот на основе личного испытывания в каждой душе развивается целый ряд свойств, образующих ее *характер*, т. е. тот способ, каким она отвечает на впечатления жизни. В этом характере, присущем каждой душе как таковой, находит уже вполне конкретное выражение ее одиночество, хотя сама душа обыкновенно сознает себя одинокой лишь в тех случаях, когда эмпирическая обособленность или другой случайный повод привлекут к этому ее внимание.

Единичной душе уделен известный запас ее жизненных сил, которые ищут себе выражения и применения. Формы, в которых изживаются эти силы, очень различны, и отдельный творческий душевный акт представляет обыкновенно внутренне единое сочетание нескольких способов жить. В нем можно бывает различить следующие главные формы жизни: эмоцию (чувство, настроение), волю (намерение, хотение, решение), познание (созерцание, мысль; образ и понятие); каждая из них сливается с другими, то преобладая над ними, то уступая им господство. Поскольку жизнь души представляет нечто большее, чем смену смутных ощущений и настроений, поскольку она имеет предносящийся ей определенный предмет, т. е. каждому отдельному состоянию ее предстоит некий объект, на который оно направляется. Отъединенная от мира, душа испытывает себя самое как самый близкий себе элемент бытия, и каждое содержание опыта становится ей не чуждым лишь постольку, поскольку оно стоит в отношении к ней. Понятно поэтому, что в мире одинокой души она сама оказывается тем предметом, который всегда готов приковать к себе ее внимание. Отлученная *собой* от ино-бытия, одинокая душа всегда может найти себе предмет в своих собственных

пределах. Ее чувство связывает свое горение с нею самой, ее воля подчиняется ее влияниям, потребностям, личным интересам, ее мысль находит в ней самой предмет познания и размышления. В результате этого переживания души исполняются *себялюбия* в порядке чувства, *эгоцентризма* в сфере волевой жизни и *субъективизма* в сфере познания. Так как одинокая душа сама всегда налицо в реальном составе личной жизни, так как она неизменно притягивает к себе свою собственную живую силу, то эта постоянная сосредоточенность силы на ней самой становится привычной, часто не замечается вовсе и уходит за пределы сознания. Таким образом, сосредоточенность энергии души на ней самой оказывается устойчивой бессознательной основой душевной жизни.

Любовь к себе развивается из того состояния самоиспытывания, которое характеризует опыт одинокой души. В каждое мгновение своей непосредственной жизни она чувствует себя так или иначе, лучше или хуже, причем в составе этого общего самочувствия можно усмотреть не только элементы самопредставления и самоощущения, но и самооценку *положительного* характера. Неповторяемость, единственность одинокой души отражается в ее полусознании как чувство ее собственной ценности и собственного достоинства. Отчужденная от ино-бытия, она не ждет от него признания, но отвечает сама на восприятие себя – самоодобрением и эмоциональным самоприятием, т. е. испытывает по отношению к себе чувство любовности и нежности. Переживания собственного достоинства и нежности к себе дают выражение естественному и необходимому инстинкту самосохранения, который в сфере психической жизни действует как сила, оберегающая общее душевное самочувствие. Одинокая душа, вырастая из самой природы своего одиночества и право на признание и любовь, и потребность в них, удовлетворяет эту правую потребность единственным доступным одинокому способом – самопризнания и себялюбия. Когда же взаимодействие с внешним миром вводит в одинокий опыт души отношение к ино-бытию и заставляет ее *требовать* от других признания, – она делает свою любовь к себе качественным мерилем, которым она расценивает отношение других к ней самой. Одинокая душа ставит свою любовь к себе между собою и остальным миром ради проверки чужого и недопущения нежеланных впечатлений в пределы своего одинокого опыта. Эта посредствующая и оберегающая функция себялюбия проявляется в целом ряде предохранительных мер, которые вырабатывает одинокая душа ради обезвреживания враждебных проявлений со стороны внешнего мира. Так, получая извне недостаточное признание, она немедленно ставит на его место свою собственную самооценку и удовлетворяется ею, иными словами – осуществляет состояние независимого самопризнания, которое дает ей возможность не замечать, игнорировать явившееся извне обидное, делать себя неуязвимой. Или же она, опираясь на чувство своей ценности, отвечает на оскорбляющее воздействие и дает ответ, исполненный собственного достоинства, разъясняющий ошибку, допущенную чужой душой. Себялюбие, верный страж душевного одиночества, заставляет человека осторожно подходить к ино-бытию, не доверять ему и быть готовым к тому, чтобы или нападением отразить нападение, или, подобно мимозе, замкнуться в себе, отказываясь от дальнейших взаимодействий с ино-бытием. Если же боль, причиняемая извне, или так неожиданна, или так сильна, что не удастся отвлечь ее, то она ранит душу, и такие раны не залечиваются долго, и одинокая жизнь часто против воли своей мстит за них каждому ино-бытию неустанной подозрительностью и грубым отстранением. Чем сильнее любовь к себе, тем чувствительнее душа к ранящим впечатлениям из ино-бытия и тем глубже разъединенность между ним и ею. Чуждость и далекость мира может претвориться на почве себялюбия в решительный враждебный отрыв от него, в котором и чужая душа воспринимается враждебной одинокому, и сам одинокий растит в себе недобрые чувства к ней. Одиночество становится тогда все глубже и тягостнее, потому что душа чувствует себя в нем ненавидящей и

ненавидимой, отторгающей иное и отторгнутой от него и все-таки бессильной устранить искомые связи свои с мировым единством.

Ненависть одинокой души к чужому и враждебному ей ино-бытию угнетает ее, если она не в силах изжить ее или преодолеть, и тогда она ищет себе выражения и исхода. При глубокой разделенности, существующей между душой и социальным ино-бытием, душа оказывается не в состоянии сделать других не только предметом любви, но и предметом ненависти, и свое недоброе чувство к иному душа вынуждена перенести на самое себя; и это ведет ее к тому, что, враждуя с иным, она начинает тяготиться собою. Мало того, и эта враждебность, которую предлагает и видит одинокая душа от ино-бытия, тоже ложится на нее особым бременем, если себялюбию не удастся обезвредить ее обычными средствами обороны; оно прибегает тогда к крайней мере, доступной ему, мере борьбы: оно противопоставляет враждебности, исходящей от другого, *враждебность к себе*, исходящую *от самой себя*. В самом деле, так как минимальная охранительная задача себялюбия состоит в том, чтобы не допустить со стороны ино-бытия худшего отношения к одинокой душе, чем то, которое она устанавливает к себе сама, то задача эта оказывается выполнимой и в том случае, если враждебность ино-бытия соответствует враждебности души к самой себе. На проявление ненависти со стороны ино-бытия одинокая душа как бы отвечает из глубины своего страдающего полусознания: ты, чужой, не можешь меня ненавидеть больше, чем ненавижу сама себя, поэтому я не чувствую твоей ненависти, моя ненависть обезвреживает ее. Тягота самим собой, беспредметное самоосуждение и бесплодное самоотвращение – вот результаты этого перенесения двойной враждебности – души к ино-бытию и ино-бытия к душе на самое одинокую душу.

Однако любовь к себе проявляется не только там, где дело идет об ограждении души от недобрых касаний чуждого ей ино-бытия. Себялюбие есть чувство, полное активной силы; оно направляет деяния души, заставляет ее в них блюсти свои интересы. Одинокая душа *эгоцентрична*.

Живое творческое деяние предполагает акт разумной воли, поддержанный и окрыленный иррациональным хотением. В каждый миг своего бытия душа полна целым роем желаний, которые просят и ищут удовлетворения. То отчетливо сознаваемые, то смутно угадываемые, то скрытые в непроясненных глубях души, они все понуждают ее к тому или другому способу действия. При всем разнообразии этих желаний, при всем различии их силы и качеств все они порождаются потребностями данной души, выражают ее порыв к тому, в чем она видит свое самоутверждение и процветание. Желание питается любовью, и любовь к себе, эта основная жизнеохраняющая сила единичности, есть тот неисчерпаемый родник, из которого исходят и которым живут ее хотения, определяющие ее дела. Желания, вспыхивающие за пределами одинокой души в чужих, далеких ей существах, не могут быть испытаны ею с той силой конкретной непосредственности, с которой она испытывает *свои*, и бессильны зажечь в ней огонь, который необходим ей для того, чтобы дело ее не было пустым и мертвым. Замкнутая в своем одиночестве, она неизбежно лишь в себе, в единственном знакомом и близком ей мире, находит действенный источник активных свершений. *Эгоизм каждой души есть выражение ее одинокого бытия*, и то зло, которое творится исполненной себялюбия недоброй волей, рождено вместе с тоскою одиночества и впоено горечью его слез.

Эгоцентризм одинокой души, пролагающий для нее обособленный жизненный путь, устранивший на нем преграды, воздвигаемые желаниями и действиями ино-бытия, делает все глубже разнь между нею и миром, все больше отдаляет ее от него. Созданный ее одиночеством, он завершает и утверждает его; все теснее смыкаются вокруг одинокой души грани собственной единичности, и сильнее чувствует она несоответствие между беспредельностью своих желаний и ограниченностью тех средств, которые она может найти в своем тесном,



маленьком мире для их удовлетворения. Одиночество души, изживаясь в эгоистическом делании, раскрывает перед нею свою тягость. Отъединенная от ино-бытия душа исходит под гнетом своих бессильных желаний и необходимости считаться только с ними; она устает нести *тяжесть самой себя*. Процветание ее оказывается теперь в зависимости от того, чтобы не было этих неутолимых желаний, и она начинает бороться с ними, подавлять их и игнорировать. Так как источником их является она сама, то борьба с ними оказывается не чем иным, как борьбой души с самой собою. Она встречает свои влечения и себялюбивые зовы неутолимым «нет»; и так как для этого самоотрицания необходимо найти опору вне самой души, то она ищет ее в насилующих душу требованиях морального долга.

И любовь к себе, и эгоистическое делание, выражающие душевное одиночество, необходимо приводят к самоненависти и самоосуждению. В страданиях неутоленного самочувствия одинокая душа раскрывает, что сама она в самой индивидуальной природе своей, в этой отторгнутости от общей единой жизни есть начало недобрых влечений и что в отпадении ее от мирового целого лежит та вина ее, которая делает необходимым не только ее самолюбие и эгоизм, но и безрадостность их и их разложение.

Любовь к себе определяет не только волю, но и познание одинокой души. Представления и идеи, которые возникают в ней, являются живыми элементами опыта, дарующими подлинное знание лишь тогда, когда они проникнуты ее хотением и ее эмоциональным богатством. Между тем воля и чувство одинокой души связаны, прежде всего, с нею самой, вследствие чего личное самочувствие и личный интерес получают руководящее значение в развитии познавательного процесса и в его результатах.

Иррациональная энергия одинокой души, сосредоточенная на ней самой, делает ее первым и излюбленным предметом созерцания и размышления. Работа фантазии и воображения вокруг собственного психофизического образа является постоянным и привычным занятием человека, часто не замечаемым им в силу своей непрерывности. Оно происходит и в полном дневном сознании, то принимая форму мечтательных грез, то обнаруживаясь в таких обыденных явлениях жизни, как нескончаемые рассказы о себе, устные автобиографии и исповеди, неуменье и неохота слушать другого и даже иногда безразличие к тому, слышит ли сообщаемое этот другой. Зависимость такого самосозерцания от иррациональных сфер души часто уводит его от света дня в сумерки дремоты или в темную ночь сновидений, где затаенные чувства имеют больше простора, более независимые от контроля сознания, мешающего им свободно изживаться. Очевидно, что такая занятость собою, если даже она сопровождается самопознанием и самокритикой, не приводит к подлинному о себе знанию. Определяемая личной корыстной заинтересованностью души, она создает выдумку о ней, соответствующую ее желаниям, но далекую от истины. Руководимое себялюбием субъективное познание души может создать лишь искаженный ее образ.

В познании ино-бытия, так же как и в познании самой себя, одинокая душа остается верной своему одиночеству. Личный интерес не только определяет выбор предмета знания, сосредоточивая внимание на том, с чем связывается чувство и желание, но и заставляет искать в нем желанное, или даже больше этого – вдумывать это желание в него, искажая подлинную его природу.

В поисках за желанным душа постепенно полагает центр тяжести во всяком познании вообще не на правду его, т. е. на его предметную подлинность и истинность, но на самоудовлетворение. Поэтому интерес ее сосредоточивается не столько на природе познаваемого предмета, сколько на собственных душевных процессах, творящих познание, на впечатлениях, чувствах и мыслях, возбужденных им в душе. Другими словами, главным предметом интереса оказывается во всем *сама душа*, которая постепенно и *подставляется на*

место предмета, подменяет его собою и выдает себя за него . Познание предмета превращается в самописание и самоизложение одинокой души, в субъективный опыт, ложный, во всяком случае, постольку, поскольку он выдается за истинную сущность самого предмета.

Когда зависимость результатов познания от личной жизни души доходит до ее сознания и она чувствует, что она искажает опыт и что она бессильна найти опору для своей очевидности как в чужом опыте, так и в самом предмете, – она склоняется к релятивизму и утверждает субъективность познания как непреодолимый закон, управляющий исканием истины. Подлинный предмет представляется ей непознаваемым так, как он есть, и доступен человеку лишь в том образе своем, в котором он ему является или «кажется». Одинокая душа отказывается от верного знания ради изменчивых мнений и убеждений, шаткость которых принуждает ее, наконец, сделать безнадежный вывод: *единой истины нет вовсе* , всякая истина *относительна* и определяется *личным приятием одинокой души* . Подобно тому как это было в себялюбии и в эгоцентризме, душа и в субъективном познании оказывается единственным предметом, сосредоточивающим на себе всю энергию своего внимания и единственным источником всех жизненных содержаний, которые проникаются ограниченностью обособленного единичного существа и в силу этого создают в нем неуверенность и отчаяние. Оторванная от мирового единства тесно сомкнутыми гранями своего бытия, бессильная преодолеть их в процессе познающего и оценивающего искания, одинокая душа в лучшем случае осознает проклятие своего отпадения от мирового целого и тоскует по единой неведомой правде.

## 5

Жизнь одинокой души, движимая и в делании, и в познании своем корыстью себялюбия, обнаруживает то неблагополучие, которое необходимо связано с самой природой одинокого бытия. Основною особенностью одинокой души является то, что мир остается ей чужим, между тем как совсем устранить его она не может. Этот чужой, далекий мир ограничивает единичную жизнь, которая в стремлении своем к самоутверждению пытается преодолеть стесняющие ее границы. Внимая глубинному зову своей обособленной природы, душа хочет разбить оковы своей ограниченности безграничным расширением своего личного бытия. Она хочет овладеть ино-бытием и покорить его себе, проникнуть всюду, претворить весь опыт в свой опыт и на всем отобразить свой единичный лик. Однако, несмотря на рост души в этом процессе самоутверждения, только малые частицы мира приобщаются ее жизни; за пределами приобщения мир по-прежнему остается далеким и чужим. Мало того, то немногое в ино-бытии, что удалось ей претворить в свой опыт, получает тем самым свойство ограниченности и изменяет своей природе; чувство любви, обращенное на самую одинокую душу, вырождается в самоотвращение; единое добро, единая истина подменяется личным благом, неверной субъективной, «моей» истиной. Божий мир, реальный, глубокий и безграничный, становится миром единичной души и, замыкаясь в тесные пределы, утрачивает свою духовную значительность и величавую природу. Культ личного делает душу слепой к истинному величию и заставляет ее ничтожное считать великим и значительным. Так рождается в душе пошлость – несчастье ее одинокого бытия – и грозит овладеть ее миром всецело, если душа забудет о том, что в дерзании своем она только несчастна.

Опыт одиночества есть в основе своей опыт самоутверждения единичного бытия, противопоставляющего себя единой целостности мира. Попытка самоутверждения является для единичной души необходимым следствием ее индивидуальной природы, но в стремлении своем поглотить ино-бытие и враждебно устранить его она приходит к сознанию своего бессилия и к

вражде с собою. Сила обособления, которою живет индивидуальное, сталкивается в развитии с непреодолимым сознанием первоначального единства мирового целого, а неумирающая в душе память о нем питает стремление к восстановлению попорченного враждой единения. Эти противоречивые отношения между единичностью и великой множественно-единой цельностью, вносящей дисгармонию в жизнь одинокой души, порождают проблему преодоления антагонизма отрицающих друг друга сил единичного бытия ради достижения мира, в котором единичная жизнь, сохраняя индивидуальную природу свою, пребывала бы в единении с жизнью целого.

Поскольку смысл единично одинокого бытия утверждается на обособлении от иного, единственности и неповторимости личной организации, постольку для него как такового проблема воссоединения с миром живых созданий является неразрешимой. В сфере чисто эмпирических отношений, если уже говорить о них, не существует принципиально и абсолютно нераспутываемых узлов, неразрешимых затруднений: то, что представляется безысходным сегодня, завтра находит себе исход; непосильное одному преодолевается другим или другими. И если тем не менее личная жизнь человека бывает полна неразрешимых конфликтов, если она исполняется трагическим содержанием, то это потому и постольку, поскольку в эмпирическом факте живет более глубокое метафизическое содержание, поскольку через оболочку временного явления видится его абсолютная сущность. Трагедия раскрывается там, где зрячая душа усматривает в событии дня изначальное зло мира и в своих усилиях устранить или преодолеть минутного врага восстает на врага мирового.

Космическая основа одинокого бытия вносит трагический элемент в опыт одиночества. Она делает его не случайным преходящим фактом, но постоянным и необходимым началом жизни. Им насыщено каждое движение, каждое свершение души, потому что самая сущность душевной природы создается могуществом его силы. Страдая в одиночестве, человеческая душа приобщается мировому страданию, осуждая его, она осуждает мировое зло, и, восставая против него, борется с непреложной судьбою. Проблема одиночества есть *трагическая* проблема, и путь к ее решению есть путь *героической* борьбы.

## II

Как сердцу высказать себя?

Другому как понять тебя?

**Тютчев**

### 1

Одинокая душа, заброшенная среди множества живых существ и угнетаемая границами своего единичного бытия, невольно ищет во взаимодействии с чужой душой преодоления своей невзгоды. Опыт *общения* неизбежно оказывается тем жизненным опытом, в котором ведется борьба за разрешение проблемы одиночества. Каждый отдельный акт общения решает свои особые задачи и получает индивидуальные неповторяемые черты; но в основе своей он всегда является попыткой преодолеть противоречивость единичного существования. Силы души, рожденные ее одиночеством, овладевают делом общения – как в сложных конфликтах одной души с другою, так и в обыденных касаниях. И вот общая схема акта общения, которая

является одной и той же и там, где оно неисчерпаемо в богатстве своего содержания, и там, где оно поверхностно и бедно, определяется в существе своем тою судьбой, на которую обречена одинокая жизнь.

Понятно, что общение есть явление гораздо более сложное, чем одиночество. Основным усложняющим моментом является в нем то обстоятельство, что состав его не исчерпывается опытом одной души, но представляет собою соединение параллельно протекающих опытов двух живых существ, из которых каждое есть ино-бытие для другого. Поскольку душа *одинока*, постольку она не выходит за пределы непосредственного опыта; хотя ино-бытие и дано в этом опыте, но участие его в жизни одинокой души определяется и исчерпывается ее отношением к нему; оно же со своей стороны может оставаться по отношению к ней совершенно пассивным. Напротив, в *общении* ино-бытие оказывается реально действующим, причем одинокая душа бессильна испытать это чужое действие так, как она испытывает свое участие в общении, но тем не менее знает о нем и считается с ним. Опыт общения в полноте своей является не единым, но двойственным; оба элемента, его образующие, – опыт одной и опыт другой общающейся души – разобщены их одиночеством.

Если непосредственное познание явления предполагает возможность его испытать, то общение недоступно для такого познания. Познать его в полноте мог бы только тот видящий разум, который сразу воспринял бы оба процесса, протекающие в разъединенных душах как единый процесс *своего* опыта. Для человека же, участвующего в общении, реальное живое взаимодействие двух душ в акте общения есть или иллюзия, или тайна.

В опыте общения каждой душе непосредственно доступны только те переживания, которые осуществляются в ней самой, и в том числе те впечатления, которые она получает от образа и проявлений другой души, с ней взаимодействующей. Отсюда как бы сама собой вытекает необходимость – при непосредственном опытном изучении общения ограничиться пределами *одной* души и рассматривать общение не как встречу, но как такой процесс в одинокой душе, который включает в себя «образ» ино-бытия и представления, как об его переживаниях, так и об активном с ним взаимодействии; все эти представления определяют, разумеется, течение процесса общения, вследствие чего он и получает особенные черты, резко отличающие его от других душевных переживаний.

Как бы ни были соблазнительны те иллюзии, которым малодушно вверяется человек, убегая от горя жизни, как бы ни были они полезны в жизненном делании – философия должна иметь мужество признать обман и указать на него незрячим. Если общение есть лишь *мнимая* встреча, то его *нет вовсе* и оно не может быть предметом философского знания. Если общение есть лишь специфический процесс в *одинокой* душе, изживая который она *воображает*, что *осуществляет единение* с ино-бытием, и определяет этим ложным убеждением свои переживания, – то оно как таковое может привлечь внимание психолога, для которого интересна каждая иллюзия как факт душевной жизни. Но философский разум, который познает не эмпирические явления, но через них и в них их непреходящий смысл, необходимо должен воспринять иллюзию общения лишь как преграду к познанию истины одиночества и устранить ее.

Итак, проблема общения разворачивается, прежде всего, как вопрос о том, есть ли общение действительный факт или только иллюзия? Так как вопрос этот не относится к тому или другому конкретному процессу общения, но имеет общее значение, то он может быть с большею точностью выражен так: возможно ли общение между людьми? Анализ опыта общения должен помочь найти путь к решению этого вопроса.

Несмотря на вечную односторонность непосредственного испытывания в процессе общения, повседневный опыт общающихся людей может рассказать о нем очень много, тем

более что каждому приходится если не в пределах одного акта общения, то в разных последовательных случаях взаимодействия с живым ино-бытием бывать в различных и противоположных состояниях, так что каждый, опираясь на свой прошлый опыт и на внешние видимые симптомы, в которых обнаруживаются отношения чужой души, может по аналогии судить и о чужом опыте, непосредственно ему недоступном.

Общение людей, даже самое обыденное, имеет очень разнообразные формы. Самым обыкновенным способом взаимодействия является разговор; но нередко люди обращаются друг к другу, не прибегая к помощи слов и понятий: они общаются молча, причем иногда чуть заметное движение в лице, короткий взгляд могут передать очень много о неисчерпаемо сложных процессах чужой души. И молчаливый, и разговорчивый способ общения, протекающие то совместно, то раздельно, являются основой для целого рода многообразных видов взаимодействия; для того чтобы представить себе степень их различия и их сложность, достаточно вспомнить хотя бы молчаливые совместные молитвы квакеров, частые и публичные споры, переписку или, наконец, то взаимодействие, которое происходит у людей, занятых в одном более или менее сложном деле. Но, несмотря на все многообразие этих видов общения, все они представляют различное выражение сходных по существу своему процессов, в которых одна душа передает или стремится передать нечто другой душе, а эта другая, воспринимая переданное, так или иначе дает знать об этом первой и тем самым передает ей нечто, причем в результате такого взаимодействия может создаваться у людей более или менее сходное переживание и, во всяком случае, душевная жизнь каждого будет больше или меньше определяться душевной жизнью другого. Участие суждения и слова не вносит принципиально различия в процесс общения; это участие обнаруживает лишь то, что часть переживаний, действующих в общении, дошла до сознания и закреплена разумом, в то время как другая и обыкновенно большая часть продолжает протекать в полуосознанных или бессознательных сферах души; в молчаливом общении сознательный разум имеет обыкновенно меньше образующего влияния. Другими словами, общение всегда стоит под властью таких сил, которые лишь с трудом поддаются управлению сознательной воли людей; и для того чтобы установить основную схему общения, нет необходимости рассматривать все виды общения, достаточно исследовать один или другой из них. Наиболее пригодным для такого анализа является обыкновенный *разговор*. Так как эта форма общения не выдумана людьми, но возникла естественно и постепенно под действием их социальных инстинктов, то сама внешняя структура ее отражает подсознательные основы душевного взаимодействия людей; и вместе с тем разумная оформленность разговора дает возможность расчленить темную сложность процесса на отдельные моменты, исследовать каждый из них отдельно и таким образом яснее представить себе их взаимную связь.

Анализ опыта общения, осуществляемого людьми, раскрывает в нем четыре момента, образующие общую схему каждого единичного акта общения. Моменты эти следующие: 1) один сообщает другому что-либо, 2) другой выслушивает его, 3) затем этот другой делает ответное сообщение, 4) наконец, первый воспринимает этот ответ. Полно и зрело выраженный акт общения есть беседа, разговор, в котором участвуют две души, причем каждая из них противостоит другой как живое ино-бытие, как поток переживаний, спаянных единством индивидуального сознания. Подчиненная времени жизнь души заставляет и общение протекать во времени; оно осуществляется не сразу, не одним мгновением, но имеет свое начало и свой конец, проходит через несколько последовательных стадий, из которых каждая имеет для процесса общения в его целом свое особенное и необходимое значение.

То *высказывание*, которым начинается акт общения, представляет собою, как и всякое высказывание, закреплённое в понятиях и словах той или другой частицы опыта. При

произнесении речи перед более или менее многочисленной толпой людей, в преподавании, в литературном творчестве, наконец, в разговоре с самим собой происходит неизбежно это отыскивание разумной и определенной формы для опытного содержания. Однако высказывание в акте общения получает резко индивидуальный оттенок, отличающий его от всех других высказываний и обусловленный проникающим его порывом *отдать* частицу своего опыта другой индивидуальной душе, с тем чтобы получить от нее ответ. Слова, сказанные в толпу, литературное творение, предназначенное к печати, обращаются к слишком многим для того, чтобы быть отданным кому бы то ни было. Такие формы взаимодействия людей могут быть названы общением лишь постольку, поскольку осуществление их сопровождается сознанием или надеждой, что кто-нибудь воспримет сказанное соответствующим образом и когда-нибудь, так или иначе, отзовется на него. Но это сознание может и не оказать существенного влияния на самый состав высказывания: так, мыслитель и поэт нередко ищут слова для своего духовного опыта не из потребности сообщить его другим, но потому, что этот опыт стонет по осознанию своем и по своему имени; оттенок сообщения «отдавания» своего утрачивает в этом случае значение и иногда тускнеет совсем. Неопределенность воспринимающего ино-бытия – толпа, читатель, – понижая его значение в акте высказывания, уменьшает также важность субъективного момента отдавания, а именно сознания отдаваемого опыта как своего. Желание отдать свой личный опыт другому есть выражение порыва приблизиться к данному ино-бытию, а такое желание зарождается труднее там, где ино-бытие является лишь неизвестным множеством.

Итак, существенной особенностью высказывания в акте общения является *сообщение*, т. е. описание частицы опыта своей души перед другой душой, его воспринимающей. Являясь одним из моментов акта общения, опыт сообщения сам имеет сложный состав, представляет совокупность различных переживаний, усмотреть которые необходимо для его познания.

С самого начала очевидно, что в отдельном высказывании другому сообщается отнюдь не весь опыт, переживаемый в данную минуту душой. Еще до произнесения слов, а отчасти и во время их произнесения, из общего неопределенно-смутного, лишь кое-где как бы на поверхности своей то проясняющегося, то вновь меркнувшего содержания души, выделяется частица, которая требует приведения себя в связь с опытом другой души. Поскольку каждое словесное сообщение есть более или менее полно выраженное суждение, постольку в нем передается другому некоторое испытанное содержание. Если то, что было испытано душой, осознается и закрепляется в суждении, то оно получает характер знания. Поэтому та связь, которой ищет в процессе сообщения опыт одной души с опытом другой, есть единство познанного содержания; один, испытавший что-либо, хочет, чтобы это испытанное стало предметом внимания другого и было принято его душой, чтобы оно предстало перед обоими и опыт обоих объединился бы в этой обращенности на одно. В концертном зале прозвучала песня; кто-то услышал в ней сказку природы, мудрую и глубокую в ее наивной красоте, услышал и сказал о том другому – этим высказыванием он хотел заставить другую душу осветить в себе образ отзвучавшей песни и искать в этом только что испытанном содержании мудрость и глубину: мудрая и наивно-прекрасная сказка – вот тот единый предмет, который должен стать на мгновение общим содержанием для разъединенных опытов двух людей. Но не только это объективное знание сообщает первый второму; рассуждая о песне, он неизбежно передает и свое впечатление от нее, он выдает о себе то, что она понравилась ему и почему понравилась, он рассказывает другому что-то о себе самом, таком, каков он есть в данную, исполненную звуками, минуту. Вместе с объективным содержанием, скрытым за словами, раскрывается субъективное состояние души, и все это приобщается к опыту другой души, в котором оба «знания» – и о предмете, и о душе – должны зажить, прежде всего, как новый

объект душевного внимания. Есть высказывания, в которых отсутствует предметное содержание, которые всецело исчерпываются сообщением о субъективных переживаниях души: «мне нравится», «я в восхищении», «я негодную», – и все это без объяснения почему, без указания на то предметное обстояние, которое вызвало негодование или восторг; здесь есть порыв к приобщению, но слепой и бессильный создать подлинную близость, потому что личное состояние одинокой души всегда чуждо другой одинокой душе, и дать почувствовать его в его действительной природе можно, лишь опираясь на объективный образ, понятие или суждение, которые, не заключенные границами одиночества, могут непосредственно предстоять чуждому сознанию. То высказывание, которое должно войти в состав акта общения, необходимо соединяет в себе объективный и субъективный элементы, в нем сразу сообщается и нечто о предмете, и нечто о той душе, которая так или иначе этот предмет увидела.

Совмещенность объективного и субъективного моментов в высказывании чрезвычайно усложняет его состав и процесс его осуществления. Внешняя сторона высказывания: подбор соответствующих отдаваемому содержанию опыта выражений уже затруднен в нем тем, что слова и их сочетания должны не только соответствовать данному опыту, но и приспособляться к индивидуальности воспринимающего, для которого они произносятся. То обстоятельство, что в этих же самых словосочетаниях должно раскрыться и нечто от строя души, живущей в передаваемом содержании опыта, приводит к необходимости двойного приспособления: словесно идейная сторона высказывания должна быть адекватна тому двойному содержанию, которое закрепляется ею, причем с чужою душой приходится считаться не только как с приемлющей новый объективный опыт, но и как с ино-бытием, которое приобщается к конкретно реальной целостной душе, его пережившей. Но еще большее значение имеет двойное содержание акта высказывания для выбора той частицы опыта, которая должна быть поведена другой душе. Связь испытанного содержания с живым единством пережившей его души может оказаться серьезной, иногда непреодолимой преградой для раскрытия ее перед чужою душой. Но и тогда, когда эта сила сопротивления не получает решающего значения при осуществлении высказывания, она тем не менее живет в опыте отдавания. Наряду с рассмотренным уже стремлением к установлению связи с ино-бытием в этом опыте неизменно таится противоположное стремление остаться в пределах личного, укрепить границы одинокой души, укрыться от чуждого иного, для которого «свое» и «родное» будет «чужим» и «чуждым». Высказывание оказывается, таким образом, результатом конфликта двух противоположных тяготений души, и общий характер его находится в зависимости от того, какая из двух враждебных сил проявляется больше властно, – от того, насколько остро и непримиримо их столкновение. Эта скрытая иногда от ясного сознания борьба порождает самые разнообразные оттенки в душевном опыте высказывания: колебания при выборе того, что подлежит сообщению, умолчания и намеренная или полунамеренная ложь, а иногда и чрезмерная искренность, сопровождаемая ощущением ее безопасности, вследствие непреодолимости границ личного опыта – все это явления, в которых отражается противоречивое состояние души, влекущейся к противоположному. Высказывание всегда есть компромисс между двумя влечениями, из которых ни одно не уступает другому вполне поле борьбы. Если бы это случилось, если бы одна сила совсем устранила другую, акт общения был бы неосуществим. Неограниченное владычество силы самооберегания заставит душу закрыться и молчать; безудержность порыва к ино-бытию произведет лишь такую демонстрацию душевного переживания, которая никому ничего не сообщит, но лишь заявит об его существовании. Стремление сообщить свой опыт опыту ино-бытия, составляющее основу высказывания, предполагает испытывание этого ино-бытия как противостоящего бытию души. Испытать же это – значит осознать чуждость другой души своему опыту и чуждость своей души опыту

другой, сознать антагонистическую, отталкивающую силу в процессе их взаимодействия. Общение как порыв приближения к иному невозможно без разъединяющей силы одиночества.

Конфликт между двумя влечениями души, созидающими совместно акт сообщения, придавая ему то одни, то другие формы выражения, неизменно связан с одним определенным чувством, чувством стыда перед раскрытием своего душевного опыта. В этом чувстве сосредоточивается боль души, исполненной и желанием рассказать о себе, и боязнью себя выдать, в нем одинокая душа изживает тот запрет, который ее суровое одиночество пытается наложить на проснувшуюся в ней волю следовать зову ино-бытия. Вследствие этой целомудренной стыдливости души акт высказывания требует волевого усилия для своего осуществления и самое произнесение найденных, наконец, слов переживается, как преодоление, освобождающее от мучительной напряженности предшествующей борьбы.

Раскрытие своего опыта перед чужою душою, устанавливая связь его с ино-бытием, уменьшает вместе с тем его зависимость от личного содержания души. Осознание и закрепление в словесной форме объективирует пережитое содержание и тем самым освобождает его от исключительной прикованности к целому личной душевной жизни, ослабляя ту власть, которую он имеет над нею. Опыт, переданный другому, не перестает быть опытом создавшей его души, но душа, просветляя его, овладевает им и легче несет его бремя. Все это увеличивает чувство удовлетворения и свободы, уже расцветшее в душе, как симптом преодоления тех преград, которые создала для высказывания борьба отрицающих друг друга желаний. Однако это чувство не дает полного успокоения жизни души; вместе с ним в нем возникает сознание новой зависимости, новой несвободы от того ино-бытия, в распоряжение которого был[о] отдано содержание личного опыта. В какой бы форме ни было сделано высказывание, было ли это заявление или вопрос, оно неизменно завершается хотя бы и немим вопрошанием о том, как приняла другая душа доверенный ей опыт, что случилось с ним в пределах чужого ино-бытия. Высказывание хочет и требует *понимания*.

Это требование понимания распространяется на все высказанное, взятое в его целом. Прежде всего, должен быть понят смысл суждения, та мысль, которая выражена в нем; но вместе с тем должна быть воспринята и та душевная среда, в которой возник и вырос сообщаемый опыт. Высказывание ставит перед слушателем проблему понимания, сложность которой обусловлена двойным составом отдаваемого опыта, оба элемента которого требуют для себя внимания и постижения. Решение проблемы понимания составляет основу содержания второго момента общения – выслушивания.

То, что воспринимает слушатель, есть произнесенное сочетание слов. Слова эти имеют определенный смысл, воспринять который и предстоит внешнему. С одной стороны, уже как таковое, имеет некоторое более или менее определенное идейное содержание, которое может быть узвано и независимо от того, кем и когда оно произнесено. С другой стороны, то обстоятельство, что данное суждение произносится в некотором определенном контексте, что оно вызвано определенными событиями жизни, что оно родилось в опыте данной, а не другой души, – придает его смыслу особый специфический оттенок, который также подлежит раскрытию. Для того чтобы уловить этот оттенок, т. е. для того чтобы адекватно понять сказанное, необходимо учитывать тот конкретно реальный опыт, в котором образовалось суждение, проникнуть в живую стихию души, в то ее движение, которое, создавая суждение, запечатлело на нем отблески своей уже потухшей жизни. Понимание объективного содержания высказывания предполагает, таким образом, до некоторой степени проникновение в субъективную сферу душевных переживаний, ввиду чего оба элемента сообщенного опыта должны быть восприняты не раздельно один от другого, но в их целостном единстве. Если задачей говорящего является объективировать, насколько это возможно, содержание своего



опыта, освободить его от примеси личных элементов, не поддающихся адекватному выражению, то другой призывается к тому, чтобы, овладев данным опытом в наиболее доступном идейном его содержании, сбросить уцелевшие в нем кристаллы живых движений души и воссоздать по этим легким признакам живой образ того, кто его пережил. Само собой понятно, что такое творческое понимание предполагает устранение себя в процессе восприятия: душа, которой даруется чужой опыт, должна забыть себя, уйти от себя в иное, оживить его конкретными особенностями, подмеченными в пределах чужой души. Восполняя сказанное через прозрение в то, как и кем оно говорится, выслушивающий не должен спешить превращать чужой опыт в свой опыт, понимать его по-своему, т. е. замещать в нем тускнеющие тени чужого бытия яркими переливами своей непосредственно испытываемой жизни.

Задача понимания не исчерпывается, однако, таким samozабвенным постижением чужого опыта. Высказывание, входящее в состав акта общения, обращается всегда к одной определенной индивидуальной душе, и содержание его также как и способ выражения определяются до известной степени этой предназначенностью его тому, а не другому слушателю; в общении говорящий не просто высказывает нечто, но говорит *кому-нибудь*, и этот «кто-то» есть определенная, единственная и неповторяемая душа, и говорится ему это нечто так, как не говорилось бы другому. Тот, кто воспринимает специально ему назначенный чужой опыт, не понял бы его надлежащим образом, если бы не уловил в объективном и субъективном его содержании того, что имеет непосредственно отношение к нему, что отдается ему как его достояние. Если для понимания чужого опыта надо забыть себя, то для приятия этого дара необходимо живое ощущение себя самого – чувство и образ своей единичной души. Вот это совмещение самоотрицания и самоутверждения вносит в опыт выслушивания ту напряженную раздвоенность, которая заставляет его испытать дарованный ему чужой опыт, прежде всего, как новое бремя.

Указанное раздвоение души органически разрешается вместе с окончанием процесса понимания: раз усвоенное содержание переданного опыта становится достоянием принявшей его души, она возвращается к себе, богатая новым знанием. Однако эта новая собственность ее отнюдь не приводит ее в состояние покоя. Высказывание взывает не только к пониманию, но и к реакции на себя: оно требует *ответа*.

## 2

Ответное высказывание, этот третий момент в опыте общения, сосредоточивает в себе основной смысл данного опыта; в нем должно осуществиться и получить объективно-разумную форму живое касание двух, т. е. то событие, ради которого люди вступают в общение и без которого оно не может иметь реального бытия.

Центральное значение ответного высказывания делает его ответственным и сложным. Оно несет в себе все предшествующее содержание общения и определяет его результаты. Оно заключает в себе нечто большее, чем словесно выраженное свидетельство понимания. Душа, принявшая чужой опыт, делает его своим; это значит, что он продолжает жить в ней, расти и изменяться, раскрывать в себе бывшее скрытым содержание, увлекая в поток своего бытия творческие силы души. Если в сказанном доверялось сомнение – опыт может зазвучать преодолением его; если в нем долетело страдание – отклик чужой души может возвысить раскрывшуюся в нем освобожденную радость. Чужая душа как бы берет на себя взлелеять и вскормить опыт ино-бытия, вдохнуть в него новую силу и преображенным вернуть в родные места.

Основное значение ответа не зависит от частных особенностей вызвавшего его

высказывания. Но особенности его бывают различны в зависимости от характера первого высказывания, указующего и тот вид ответной реакции, которую оно хотело бы вызвать в другом. Так, если первое высказывание является призывом, если это вопрос, предлагающий высказать свое мнение или настроение, то ответ чужой души будет, с одной стороны, выражением согласия или несогласия удовлетворить любознательность спрашивающего, с другой стороны, выражения доверия или недоверия к нему, причем размерами доверия определяется и большая или меньшая степень устанавливающейся близости между общающимися. Если первое высказывание есть заявление, т. е. сообщение своего мнения, настроения, то ответ явится, с одной стороны, выражением понимания (или непонимания) и прития, с другой стороны, выражением готовности жизненно творчески реагировать на него, другими словами, свидетельством оправданного доверия и состоявшегося сближения.

Ответное высказывание и в той и в другой форме выражения сопровождается чувством ответственности за адекватность понимания принятого содержания чужого опыта и за правильность и достоинство душевной реакции на него. Отсюда та напряженная осторожность, с какой вопрошаемая душа ищет и находит ответ, и то беспокойство, с которым она учитывает возможность неудачного отклика. Произнесение ответа дает лишь частичное разрешение этого напряжения и всегда несет с собою чужой душе вопрос о том, состоялся ли акт общения – вопрос, который решается не одним, но обоими.

Последний момент акта общения – выслушивание ответного высказывания – разрешает то напряжение, которое создается поставленным вопросом или сделанным признанием. Опыт, оторванный от потока личной жизни, умчавший в ино-бытие вместе с объективным содержанием своим и весть души к чужой душе, возвращается назад, рассказывая о том, свершилась ли встреча. Две жертвы приносит тот, кто отправляет другому частицы своей жизни: веря неверному громкому слову свой близкий ему опыт, он лишает его нежной защиты взрастившей его одинокой души; доверяя этот опыт другому, он отправляет его с еще тлеющим огнем своей души, который должен теперь осветить и согреть чужое; а сам ждет отклика с чувством опустошенности и утраты. Чужая душа должна найти в себе новый приют для осиротевшего опыта и, загоревшись от тлеющей искры новым огнем, не пожалеть его лучей для тьмы чужого одиночества. Если это так, душа переживает утрату, как освобождение свое, и слушает слова ответа, как звуки радости. Если этого нет – ущерб оказывается невознагражденным, жертва напрасной и ответ звучит грубостью обиды. Радость живого касания может вызвать в душе новый порыв к общению, может заставить раскрыться еще раз перед ино-бытием. Горе обманутости замкнет ее еще крепче в ее одиноком самоутверждении.

Такова общая упрощенная схема акта общения. В действительно осуществляющемся разговоре она усложняется тем обстоятельством, что отдельные четырехчленные акты общения следуют непрерывно один за другим и третий момент первого акта – ответное высказывание – является нередко вместе с тем и первым моментом второго акта общения; таким образом, слагается цепь отдельных общений, звенья которой как бы заходят одно за другое, что должно, конечно, усложнить каждый ее момент, выполняющий двойную функцию. В непрерывном течении общения каждое следующее высказывание вырастает из опыта предшествующих и в известной мере включает их в себе, и это является для него новым источником сложности.

Установленная схема отвлекается, как это само собой ясно, от содержательного состава опыта общения, т. е. от темы его, от тех различных каждый раз переживаний, которые связаны с особенностями этой темы и с психической организацией участвующих в нем живых единств. Она намечает лишь общие колеи, по которым направляется обыкновенно опыт общения, независимо от того, кто является его строителем и какой материал применяет он для своего строения. Обыкновенное сознание, отмечающее иногда кое-что в области индивидуальных

свойств того или другого опыта общения, редко делает себе отчет в общем строении акта общения как такового; это объясняется, между прочим, тем, что характерные для него переживания протекают большею частью за пределами ясного сознания и, незаметно сменяя одно другое, сливаются в лишь смутно ощущаемый фон, на котором рисуют свои узоры обсуждаемые события жизни. Воля к знанию заставляет разум осветить и эту темную основу общения, и, просветленная, она рассказывает ему о тех космических силах, которым непреложно повинуются человек, не зная об этом и лишь чувствуя их в слепом непонятном страдании.

Опыт общения, так же как и опыт одиночества, есть конкретное отражение во временном бытии трагедии единичного. В опыте одиночества душа испытывает и познает смысл и ужас своего единичного бытия, в котором звучит неотвязным укором память об утраченном всеобщем единстве. В опыте общения одинокая душа, в том же единичном образе своем, совлечь который не в ее силах, борется за восстановление связи с мировым целым. Две воли бушуют, враждуя, в каждом мгновении человеческого общения: воля одинокого самоутверждающегося «личного», крепко оберегающая единственную, неповторимую частицу жизни, и воля изначально единого целого, сокрушающая границы между единичными образами бытия. Тоскующее в своем одиночестве единичное, отдаваясь порыву к общению, создает, верное себе, преграду за преградой в его осуществлении. Ревниво скрывая от чужой души поток своего опыта, оно затрудняет выбор в нем того, что должно быть отдано другому; оно питает недоверие к понимающей силе ино-бытия и к выразительной силе слова и утверждает несказанность и непознаваемость испытанного душою. Оно уступает, наконец, но, испытывая согласие свое как жертву, умножает свои требования к ожидаемому ответу. Борьба в опыте признания сменяется борьбой в опыте приятия. Воля целого взывала в первом к щедрости, от второго она хочет самозабвения. Но личное и здесь не отдает, не забывает себя «даром» и ищет во вверяемом ему опыте дара себе.

Противоположность основных тенденций, направляющих опыт общения, лишает единства все отношение одинокой души к ино-бытию. Горе одиночества обусловлено противопоставленностью одной души другой душе, как ино-бытию, их разъединенностью и отчужденностью. Общение, которое хочет преодолеть это страдание одинокого бытия, должно бы, казалось, поставить своей задачей создание возможно большей близости между единичными существами, причем самым полным разрешением задачи было бы достижение абсолютного опытного тождества отдельных психических организаций, т. е. слияния их в одно, внутренне единое целое, бытие которого означало бы полную устраненность ино-бытия как такового. Путь преодоления одиночества ведет, таким образом, от единства души, противопоставленной неопределенному множеству, от единства бедности, обособленности, неполноты – к единству, поглотившему все множественное ино-бытие, единству полноты и богатства, знающему границы не вне себя, но лишь в своей беспредельности. Однако единичная душа, оберегающая свою самобытность в этом процессе сближения и слияния, принуждена блюсти грани, отделяющие ее от других душевных единств, т. е. не может ни поглотить, ни устранить ино-бытие, но, утверждая себя, должна признать и его как таковое. Таким образом, общение по самой природе своей и утверждает, и отрицает множественное ино-бытие, хочет его и не хочет. Задача общения необходимо считается с этим противоречивым составом его опыта и получает двойственное содержание: общение должно осуществить *единство* между *единичными*, замкнутыми в своих границах существами, т. е. *единство* не одного опыта, но *многих* опытов, единство многого. Антагонизм стихийных сил мира, проникающий жизнь души, вносит логическое противоречие в закрепленную разумом задачу общения, заставляет его искать недостижимого, гонит его по трагическому пути.

## 3

То *единство* опыта, к которому стремится общение, не есть единство в буквальном смысле этого слова. Двое не могут переживать один и тот же опыт, потому что каждое испытывание замкнуто пределами одной единичной души. Следовательно, и в общении должны быть даны по меньшей мере два опыта, объединенные, однако, тем, что они *подобны* друг другу. Подобие это создается, прежде всего, потому, что оба опыта направляются на один и тот же *предмет* и особенности этого *единого, общего* для обоих опытов предмета определяют *содержание* переживаемого; далее, подобие опытов завершается *сходством* самих переживаний, на общий предмет направленных. Сходство испытываний в двух, обращенных на единое, опытах не может быть полным потому, что душевное состояние всегда имеет особую неповторимую окраску, полученную им от той индивидуальной души, которой оно принадлежит. Эта личная окрашенность переживания ставит естественный и окончательный предел взаимному употреблению двух опытов, осуществляющихся в двух душах. Правда, указанное здесь препятствие, преграждающее путь единения, может быть до известной степени устранено, если душа при помощи сознательного усилия сосредоточит всю энергию испытывания на объединяющих не личных моментах своего и чужого опыта, если она отвлечется от неповторяемых оттенков, пренебрежет ими. Но такая «нейтрализация опыта» состоит в полном противоречии со второй задачей общения, требующей сбережения в опыте каждой души ее единственного неповторимого облика. Таким образом, общение, по самому существу своему, не только не может устранить непреложный факт индивидуальной окрашенности переживания, разъединяющий опыты людей, но должно еще использовать его во всей его силе. Вследствие этого задача осуществления единого опыта усложняется не только реальными особенностями душевной жизни, но и внутренней противоположностью основных заданий самого акта общения.

Сложность задачи общения делает с самого начала очевидным, что не всякий душевный опыт пригоден для объединения людей; большая или меньшая приспособленность опыта для целей душевного взаимодействия находится в зависимости, прежде всего, от того, насколько осуществимо для опытов двух людей единство предмета и сходство самих переживаний. С этой точки зрения в опыте человека важно установить две сферы испытываний: сферу субъективно-определенного опыта и сферу опыта, определяемого предметом<sup>4</sup>.

Субъективно-определенным может быть назван такой опыт, который образуется под направляющим влиянием интересов, потребностей и настроений той души, которая его переживает. Так как каждая душа отчасти подобна другим душам людей, отчасти отлична от них, то субъективно-определенное переживание обыкновенно носит на себе как следы общечеловеческих, родовых особенностей души, так и следы ее личных свойств и интересов. К этой сфере опыта относятся, например, неисчислимы ряды эмоций, сопровождающих в каждой индивидуальной душе жизнь инстинкта, такие желания и сомнения, такие мысли, которые приходят, как новые, в каждое отдельное сознание, но которые стары, как стар человек, наконец, ночные грезы одинокой души и дневные мечты ее, отличающиеся от всех других грез и мечтаний в своих деталях и сходные с ними в основном. Субъективно-определенный опыт является, таким образом, индивидуально определенным изживанием родовых сил души, и объективный предмет, который может быть в нем дан, не получает в его развитии направляющего значения. Так, если душа, воспринимая то или другое произведение искусства, например образ живописи и скульптуры, предается свободной игре своей фантазии и своей мечты, то опыт ее есть опыт субъективно-определенный.

Совершенно иначе протекает в душе предметный опыт. Предмет, предстоящий душе, подчиняет себе ее силы и руководит сменой ее переживаний; мыслимое и конкретно воспринимаемое содержание предмета становится содержанием мыслей и образов, которые, возникая в душе, пробуждают в ней соответствующие чувства и хотения; а личная жизнь души, не связанная с данным предметным опытом, оказывается устраненной из него и, замирая, отходит в тень полусознания. Объективный опыт осуществляется в душе и в очень элементарных, и в самых сложных переживаниях. Обыденным примером его может послужить то или другое суждение, указывающее на факт, происшедший во внешнем мире. Высказывание: сегодня в саду расцвела белая роза – связано с тем, кто его высказал, лишь постольку, поскольку он заметил новое явление, нашел для него слова и произнес их; но самое содержание высказывания, а следовательно, и переживание его, определялось тем объективным фактом, что в саду распустился белый цветок, бывший бутоном еще накануне. Более сложный объективный опыт познает душа в предметном восприятии той или другой идеи или прекрасного образа. Так, прочитанное стихотворение может заставить ее зажечь и своим идейным содержанием, и теми чувствами и настроениями, которые в нем воплощены. Внешний реальный мир, мир красоты и мир идей имеют власть по-своему устроить душу человека, если он, отказавшись от корыстного интереса к себе, отдаст свои силы объективному видению.

Ясно с самого начала, что трудно установить точную границу между субъективно-определенным и предметным опытом: большую часть наш опыт носит смешанный характер, т. е. определяется и свойствами души, и особенностями предстоящего ей предмета, так что ни субъективные, ни объективные элементы переживания не получают в нем полного господства, но имеют лишь большее или меньшее преобладание одних над другими. И тем не менее указанное различие двух областей опыта сохраняет все свое значение, потому что количественный перевес предметных содержаний в переживании, если он значителен, сообщает всему опыту качественно особый характер, в силу которого он оказывается подлинным, адекватным испытыванием того или другого явления жизни, хотя бы это явление осуществлялось за пределами индивидуальной души. Дело в том, что и субъективный интерес души, опирающийся в конечном счете на иррациональные основы ее эмпирического единичного бытия, и объективный интерес ее, испытываемый как власть предмета над нею, имеют стремление расти и овладевать душою, как только она непроизвольным попусшением или волевым усилием отдаст свои силы в распоряжение того или другого из них. Поэтому то особенное объективное устремление души, которое осуществляется через вытеснение из сознания лично окрашенных переживаний и через целостное сосредоточение внимания на предмете опыта, является не только гарантией того, что душа творит объективный опыт, но и надежным критерием подлинности этого опыта, т. е. адекватности его данному объекту. Ошибки и заблуждения возможны и здесь, но они не страшны тогда, когда упорная воля к предметности пробуждает желание их увидеть и дает силу их устранить.

Общение людей происходит и в сфере субъективно-определенного, и в сфере предметного опыта, причем в каждой из этих сфер принимает особый специфический характер. В области субъективно-определенного опыта есть переживания, которые только едва отмечены индивидуальными чертами души, сущность же их определяется в значительной степени родовыми, общечеловеческими свойствами душевной природы. Такое переживание может стать близким и понятным каждому и дает, по-видимому, возможность испытавшему его выйти из замкнутости одиночества. Повторяющиеся в каждом представителе человеческого рода способы испытывания создают ту общую всем среду, в которой может осуществиться для отдельных людей близость и понимание. «Понять» чужое переживание значит не только осознать его в ясной и отчетливой идее, но и конкретно представить как реальный, во времени

протекающий процесс, ощутив в нем вместе с тем и то, что не поддается рациональному закреплению, но составляет его иррациональную неисчерпаемую сложность. Это возможно лишь тогда, когда в душе живут, – пусть в пассивном или дремотном состоянии, – те же силы, которые действовали в переживании чужой души; проявление их в ино-бытии необходимо будет воспринято как нечто не совсем чуждое, а может быть и близкое; оно пробудит дремлющее и заставит испытать «иное» как более или менее адекватное его отображение. Есть мелодии, есть речи, которые способны взволновать душу каждого, и это потому, что в них воплощены такие душевные движения, на которые способна каждая душа уже потому, что она душа человека. Одинокая маленькая жизнь узнает себя в ино-бытии, и это заставляет ее почувствовать как бы разомкнувшимися те границы, которые отделяли ее от других жизней; она растет и наполняет собою новые пределы и, отождествляя себя в воображении с другою душой, переносит на нее то чувство приятия, близости и любви, которое связывалось с нею самою.

Конкретная испытываемая родовая общность людей порождает целый ряд социальных чувств, которые поддерживают их совместную жизнь. Обычные проявления доброты и щедрости, жалости и сострадания основаны на том, что человеку ничто человеческое не может быть чужим. Жалея ближнего, душа испытывает в его страдании боль той родовой стихии, к которой причастна и она; одаряя другого, она, скованная неотрывно с общечеловеческим началом его души, одаряет и себя и не требует награды, потому что уже ее получила. Так живет в людях сила единения, которая направляет их друг к другу и питает в них порыв к взаимодействию в общении.

Но, несмотря на роднящую душу людей власть родового начала, несмотря на действенную силу понимающего и прощающего приятия чужой души как души своего ближнего, – сфера опыта, творимого родовой жизнью человека, не создает условий, необходимых для того, чтобы разрешить основные задачи общения. Одинокая душа обычно остается чуждою другой душе и в «любовном» взаимодействии с нею, и причина этого лежит в некоторых существенных чертах такого взаимодействия, обнаруживающихся в реальном его осуществлении. Опыт человека, сотканный из доступных каждому переживаний, как и всякий другой опыт, является индивидуально определенным. «Общечеловеческое» *вне* единичного есть абстракция; реально его нет так же, как не существует человека вообще, но лишь отдельные люди. В общении, опирающемся на субъективно-определенный опыт, понимание чужого испытывания устанавливается таким образом, что одна душа, вчувствуясь в другую через причастность обеих к основным свойствам природы человека, вызывает в себе переживание, подобное переживанию другой души, или же представление, отображающее чужое душевное движение. Ориентируя восприятие чужого на собственном опыте, душа видит в другой душе чаще всего лишь то, что определяется общими особенностями человека; но так как отображенный в душе понимающего процесс необходимо должен обладать индивидуальной формой, то общение неизбежно получает такой вид: воспринимающий испытывает адекватно чужой душе лишь в меру сходства с нею и различно в меру индивидуальной особенности; при этом индивидуальные черты переживания сообщаются ему из его личного опыта. Другими словами, понимание ино-бытия в опыте субъективно-определенного общения идет мимо индивидуального образа человека, черты которого подменяются чертами самой понимающей души.

Такое отношение к ино-бытию не нарушает личного одиночества, и если в огромном числе случаев одинокая душа воспринимает родовую симпатию к ней как чувство, обращенное к ее личному бытию, то это объясняется тем, что, слишком заинтересованная в существовании такого чувства, она не видит его отсутствия и создает иллюзию его бытия. Создание подобной

иллюзии облегчается одной особенностью человеческой души, чрезвычайно широко распространенной: вследствие недостаточно развитого самопознания и слабой самобытности обыкновенная душа испытывает общечеловеческие свои переживания как личные, тем более что в каждом отдельном переживании общее и индивидуальное слиты в одно целостное единство. Передавая другому о том или ином событии своей душевной жизни, которое, быть может, до деталей похоже на тысячи подобных же событий, совершающихся в жизни других людей, она все же испытывает свое сообщение как проявление интимного доверия, а внимательное, бережное, понимающее отношение к переданному ценит как акт интимной, личной к ней близости. Но этого мало: понимание общечеловеческих закономерностей в страждущей душе и искусное руководство ими дает ей столько облегчения, а тот, кто исцелил ее, приобретает над ней такую власть и пробуждает в ней такую благодарность, что поистине в этом роде объединяющих и сближающих чувств трудно бывает усмотреть ту бездну, которая по-прежнему лежит между двумя единичными жизнями, а главное, невыносимо признать ее. Одинокая душа сама от себя вносит индивидуальный оттенок в нейтральный опыт общения и создаваемой таким образом иллюзией близости заглушает тоскующее в ней одиночество.

Как только устраняются условия, благоприятствующие иллюзии «близости» в отношении человека к человеку, – эта иллюзия неизбежно отлетает. Качественное различие между душами людей, качественное превосходство одной над другими может и в данном случае получить то же значение, которое оно имело в опыте одиночества: раскрыть трагическую правду разъединенности людей. Чем могущественнее духовные силы человека, тем самобытнее проявляются они, тем определеннее бывает индивидуальный оттенок в каждом его душевном движении, в каждом слове или деянии. Личное такой души уже не ограничивается той суммой конкретных содержаний, которая отличает обыденную жизнь от другой и которая неизбежно получает выражение в общении, не выходящем за пределы общечеловеческого опыта. Индивидуальная сила сообщает самому общечеловеческому чувству такое неисчерпаемое богатство содержания, настолько проникает и преобразует его, что его общая основа сохраняет лишь значение почти безразличного серого фона, на котором сверкает пламенный образ. Очевидно, что личное должно ощущаться в таком случае как нечто большее, чем та или другая конstellация<sup>5</sup> человеческих свойств, что оно осознает в себе особую природу, не сводимую к общим силам человеческой души. Между общечеловеческим и личным проводится мало-помалу разделяющая их черта, которая с конкретной ясностью усматривается и в себе, и в другом во время процесса общения. И вот тогда обращение к родовому опыту человека, использование ко всем применимым схем осуждения и приятия испытывается одинокой душой как оскорбительное непонимание, как пренебрежение к самым существенным сокровищам души, как полная безнадежная слепота к ее единственному неповторимому образу. Человек и с богатой и прекрасной душой может быть и несчастен, и слаб, и жалок, может быть грешен, как и другие, и его можно судить и осудить. Но прав он или виновен, он прав и виновен *по-своему*, и нивелирующий суд человеческий не властен судить его. До тех пор пока большинство не поймет, как мало относится к единичной, неповторимой душе обычное человеческое ее приятие, немногие мудры будут, однако выстрадывать<sup>6</sup> правду об одиночестве и уходить от нас, унося с собою мертвую для незрячих трагедию общения.

Итак, взаимодействие людей, связанное с областью субъективно-определенного опыта, не решает основных задач общения. Оно бессильно создать *предметное единство переживаний*, потому что берет материал общения там, где все теснейшим образом связано с личной жизнью души, где все неустойчиво, как она, и не может стать общим для двух достоянием; поскольку же такое общение все же пытается установить общность опыта и фиксирует лишь общечеловеческие моменты чужого переживания, оно безнадежно теряет живую связь с

индивидуальным образом чужой души.

С самого начала ясно, что предметный опыт человека должен иметь совершенно иное отношение к проблеме взаимодействия людей. Предметное переживание, уводящее интерес души от ее личной судьбы к объективному явлению сущего, намечает в этом самом явлении тот предмет, который может стать общим для двух людей и создать содержательное единство их опытов. Созерцая один и тот же образ или обсуждая одну и ту же практическую или теоретическую проблему, люди создают благоприятную почву для зарождения в их душах родственных по своему содержанию образов и мыслей, обмен которыми может создать взаимное понимание и вместе с ним единство опыта. Правда, в обычном предметном общении, которое осуществляется и в повседневном быту, и в деловых отношениях, и в научных спорах, «единство» опыта имеет обыкновенно поверхностный характер; оно не охватывает существенные силы души, не создает созвучий в цельных переживаниях, рожденных всей полнотой душевной жизни, но сводится часто лишь к совместному приятию одного практического решения или к согласному пониманию теоретической истины. Это свойство единого опыта объясняется, между прочим, тем, что содержательное единство и реальное сходство переживаний, происходящих в двух душах, достигается тем легче, чем более устраняет каждый общающийся из своего высказывания личную сторону своей души с ее настроениями и желаниями и чем меньше учитывает он в высказывании другого отражения его одинокого неповторимого бытия. И вот это личное содержание души, не вовлеченное во взаимодействие, пренебреженное им, мешает душе целостно отдаться общению и достигнуть в нем целостного единства опытов. Обычное предметное общение может удовлетворять познавательный интерес души, может служить деловым целям или объединять беседу людей, собравшихся просто для того, чтобы побыть вместе и поговорить о том о сем, – но и оно беспомощно перед основными задачами общения: ему нет дела до того одиночества души, которое томится в ней о своем преодолении.

Однако несомненно, что только предметное общение открывает путь к созданию подлинного единства двух опытов: только в нем дается душе такой предмет, который может стать в одинаковое отношение к двум отдельным душевным единствам, может быть общим для них. Но для того, чтобы этот единый предмет двух опытов мог вызвать целостные переживания у общающихся и сроднить две души между собою, необходимо, чтобы он сохранял в себе связь с индивидуальным образом каждой приемлющей его души. Это осуществимо только в *духовном* опыте человека.

### III

И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И уголь, пылающий огнем,  
Во грудь отверстую водвинул.

Пушкин

### 1

Духовный опыт, подобно всякому опыту души, осуществляется в ее переживаниях. Одной



из главных особенностей духовного состояния является то, что эмпирический личный интерес не имеет в нем руководящего значения; и в то же время оно сохраняет глубокую интимную связь с конкретным душевным единством. Явление духа по своему содержанию не определяется лично корыстными интересами одинокой души, которые порождаются ее эмпирически ограниченным существованием, обособленным от общей жизни целого. В этом отношении оно противоположно тем душевным движениям, которые возникают на основе себялюбия и дают содержание опыту одиночества. Одинокая душа заинтересована лишь в *осуществлении* духовного опыта; она заинтересована в нем уже потому, что одиночество в своем развитии заставляет ее тяготиться собою и приводит ее к самоосуждению и самоотвержению. Лишенная опоры в себе самой, душа бежит от себя и ищет оправдания в неведомом, но «объективном» ином, которое сулит ей обновление уже потому, что оно с виду безразлично к интересам ее обособленного существа. Бескорыстие становится основой, на которой заплетаются новые жизненные плетения – во удовлетворение, но и вопреки корыстной силе, принудившей забросить старую и приняться за новую ткань.

Духовное содержание и по сущности своей, и по своему значению независимо от личного бытия, – это значит, прежде всего, что оно не возникает силою одинокого желания; оно есть, оно существует объективно по природе своей, а не постольку, поскольку его творит или поскольку о нем знает одинокая душа. Подобно этому ценность духовного обстоятельства определяется не тем, что душа приемлет его или отвергает; основы его значения заложены в нем самом, а не в явных и тайных прихотях единичного существования. Свободный от замкнутой в своих границах души дух не подчинен законам эмпирического; он живет над временем, не изменяется и не преходит<sup>7</sup>; устойчивость и универсальность существенны для него.

Живое в душе сознание мирового единства, поглощающего в себе ограниченную одинокую жизнь, дает ей возможность предвосхищать эти особенности духовного опыта и тогда, когда дух еще не раскрылся в ней с полной очевидностью. Когда же он является в ее опыте, она познает, что явление его обладает особыми свойствами и протекает иначе, чем ее обыденные переживания, определяемые себялюбивым интересом ее одинокого бытия. Душа узнает, что в ней существует два способа испытывания жизненных содержаний, как бы два различных опыта. Один из них покорен указаниям личного душевного самочувствия, которое пытается судить и о подлинности, и о благодати того или другого элемента бытия; суждения в пределах этого опыта опираются на субъективную, т. е. личную одинокую уверенность: душа признает истиной то, что удовлетворяет и успокаивает ее познающую мысль, видит красоту в том, что нравится ей и ласкает ее чувства, утверждает «благом» то, что ее умиляет. Наряду с этим субъективно окрашенным способом восприятия и часто одновременно с ним в душе зарождается и живет другой опыт, в котором данный предмет приемлет независимо от того удовлетворения или неудовлетворения, которое даруется им душе и даже иногда вопреки показаниям душевного самочувствия. Так, в сфере познания, осуществляющегося в понятиях, шаткий признак убедительности, успокоительный для ленивого, мечтающего об отдыхе ума, уступает свое место верному критерию разумной очевидности; личное «нравится» сменяется критерием сверхиндивидуального вкуса; и, наконец, неустойчивая очевидность умиления уступает объективной очевидности совести. Одинокая душа, которая признавала лучшим и высшим то, что она любила, любит теперь то, что сохраняет свое достоинство независимо от того, любит она его или нет. Двойственность оценивающего опыта может быть обнаружена в каждой душе. И только в двух случаях ее нет вовсе: тогда, когда жизнь души безызытно подчинена силам себялюбия и личный интерес нераздельно правит в ней, не допуская ни в чем объективного видения; или же тогда, когда иррациональные душевные силы целостно

направлены на духовное делание, когда душа любит лишь объективно достойное любви и радуется лишь духовным достижениям. Единство возможно только там, где духа нет совсем, или там, где дух проникает все и царит всецело.

Осуществление такого объективного опыта, в котором может раскрыться духовное содержание, требует устранения личного определенного способа восприятия. Душа, руководимая волей к объективному, стремится преодолеть и для этого познать те неисчерпаемые желания, которые вихрями признаков крутятся в ней, засоряя и мутя ее духовное зрение, или же уберечь от их докучных притязаний свой, обращенный на духовное, опыт. Преодолевая свое одинокое ограниченное бытие, душа освобождается от неограниченной власти эмпирии, с которой оно связано, и находит силы подчинять ее себе. Познаваемый объект не раскрывается тому, кто прикован к временной смене своего повседневного опыта, ценного лишь для него самого: такая душа, расплывающаяся в рое мгновений, колеблемая безостановочным наплывом быстролетных впечатлений, оказывается неспособной воспринять и постигнуть устойчивую сущность данного ей духовного предмета. И чем больше различие между обыденным содержанием жизни и содержанием предмета, тем настойчивее требует он от личных сил души самозабвения и жертвы. Если познается тот или другой обрывок внешнего мира, устойчивость которого условно создана лишь тем, что он осознан в качестве объекта рассмотрения, т. е. определенного единого предмета суждений, то поток переживаний, подобных ему по своему содержанию, не столь враждебен ему. Иное дело, если предмет познания по самой природе своей принадлежит к тому, что не подчинено власти времени. Истинное суждение, раскрывающее разум Богом устроенного мира, так же как образ созерцаемой красоты<sup>8</sup>, – недостижимый для замутненной вихрем эмпирии души потому, что подобное постигается лишь подобным. Ведение духа предполагает гораздо больше того, что достаточно для познания обыкновенного предмета и не может осуществиться там, где душа жертвует собою не целно, например, направляя лишь часть своих сил на познание и вытесняя другие силы, чуждые познаваемому, за пределы сосредоточенного на нем сознания. Основная черта природы духовного опыта и состоит как раз в том, что предмет для своего постижения требует участия всех сил души и полного их преображения.

Дух, вследствие космической цельности своей, не имеет тех резких разграничений, которые делает в себе и в своих созданиях ограниченная одинокая душа. Так, откровение истины совсем не чуждо образам красоты или сущности добра, и все силы души, мысль так же как и воля, созерцание так же как и чувство, – призываются к его постижению. Разум, в ясных идеях осознающий то, что было воспринято в глубокой и верной, но не просветленной интуиции, приближает тайное к созерцающей душе, овладевает им и порождает новую интуицию, уводящую за пределы познанного раньше в новую, еще не изведенную глубину. Так, участие всех сил души в одном деле духовного творчества дает более полное и углубленное постижение. Неисчерпаемость того содержания, которое сокрыто в духовном обстоянии как таковом, требует для овладения им энергии души и всех форм ее воплощения, потому что энергия эта увеличивается и качественно совершенствуется при совместном действии всех специфических душевных сил. Если одна из них не сотрудничает с другими, то она мешает им хотя бы уже потому, что требует усилия для вытеснения себя из сознания. Духовный труд есть труд всей души в целостности ее и в единстве, он есть дело и высших, и низших ее сил.

Но именно потому, что духовный опыт вовлекает в свое существование всю живую энергию человека, он требует от него подготовленности для духовного дела. Отрешаясь от служения эмпирическому и личному, душа, обратившаяся к духу, наполняется им и следует тому строю, который предписывается законами духовных обстоятельств. Так как каждая частица ее приобщается духу, то она вся горит его огнем. Самые косные физические силы человека

вовлекаются в общее делание, и жизнь их становится отображением жизни духа; так, дыхание подлинного артиста следует ритму тех музыкальных образов, которые он заставляет звучать, и таким образом его телесные движения претворяются в функцию духовных обстоятельств. Духовное дело есть катарсис души потому, что оно не оставляет в ней непричастных духу углов, где бы спокойно мог укрыться эмпирический сор; душа одухотворяется в нем до конца. Если в других областях предметного опыта – в науке, в ремесле – возможно целесообразное применение и исключительное обособленное развитие отдельных сил души, то это невозможно в сфере духа. Предстоящие духовному предмету философия, религия, искусство и жизненное служение людей деградируют при таком способе творчества и перестают быть самими собой. Искание истины, если его осуществляет одна мысль, оторванная от нравственного и эстетического сознания, безвольная и бесстрастная, превращается в пустое умствование, в торжество мелкого слепого рассудка. Искание красоты, не просветленное разумом и не вспоенное страстью, становится ремеслом, которое может удивлять совершенством техники и красотой форм, но будет бессильно найти прекрасное и наполниться духом. Ведение духовных обстоятельств необходимо связано с собранностью душевных сил и преображенностью их: конкретная полнота духовного опыта чужда разъединению, а праведность его не мирится с мусором непреодоленной личной эмпирии.

Предполагая одухотворение душевных сил, духовный опыт отнюдь не требует их подавления. Напротив, в процессе освобождения от корыстных интересов единичного бытия душа преодолевает свою ограниченность, и переживания ее, переставая быть состояниями в себе замкнутого и собой определенного существа, приобретают новую силу. Приобщаясь всеобщему, душа раскрывает непреходящую основу своих временем покоренных сил, и переживание ее расцветает как обстояние мирового целого. Каждый из модусов ее временного бытия – ее мысль, ее чувство – изживается как модус духа, как выражение надвременной природы мира, как вздох космических сил. Жизнь одинокой души бледна и мертва перед жизнью в духе, – лишь здесь в бездонной прозрачности своей мысль достигает подлинной глубины, лишь здесь в праведной своей чистоте чувство становится истинною страстью.

Новый для одинокой души, самозаконный, изначала сущий древний мир раскрывается в духовном опыте в виде многообразного единства. Единый и целостный, сверхвременный и неисчерпаемый, он является, однако, не в бесформенности неопределенного «беспредельного», но во множестве определенных сочетаний, в индивидуально оформленных сцеплениях смыслов, возвышающих правду, в деяниях добра, в конкретных образах, воплощающих красоту. Творческая жизнь духа и есть не что иное, как творчество множественных духовных образований, и вне этих единичных воплощений, вне внутренне замкнутых мысленных содержаний, вне деяний, вне образов невозможно обрести его явление. Дух живет как неисчерпаемая полнота содержаний, он неустанно проводит границы, разделяет и сочетает, создает множественное и индивидуальное – в едином творит единственное. Он пользуется при этом тем же материалом, которым располагает эмпирическая энергия одинокой души: звуки и краски, понятия и слова, душевные состояния и душевные дела, все *может* быть элементом духовного творчества, все *должно* им стать, и чем интенсивнее горение духа, тем сильнее его творческая энергия, изживаемая в создании все новых и новых форм духовного бытия. Индивидуальные образования, созданные духом, – мысли и чувства, созерцаемые образы, – несмотря на связанность свою с эмпирией, с условиями существования во времени и пространстве, хранят в себе то сверхвременное содержание, которое определило и основные границы их форм, и детали их временного явления. Бессмертие, венчающее то или другое создание духа, – пусть будет это идея, образ или деяние, – означает всегда одно и то же: причастность данного индивидуального бытия к единому сверхиндивидуальному началу,

которое конкретно зажило в нем многообразным и многообразным единством.

Итак, тот духовный опыт, которому отдается одинокая душа, оказывается опытом индивидуально определенным: всеобщее, внутренне единое испытывается в нем не в этой своей космической всеобщности, лишенной дальнейших определений, но как особое сочетание духовных содержаний, в котором индивидуальны и отдельные элементы, и целое, созданное их сращением. Духовный опыт души есть, таким образом, не духовный опыт вообще, но особенный, единичный опыт, который она изживает как нечто, присущее ей одной. Но тогда как в чисто личном опыте одинокой души содержание его зависит от ее единичной и ограниченной сущности, в новом духовном опыте содержание дается из недр космического единства, и конкретизирующие его границы выявляются в нем как выражение его сверхличной природы.

Таким образом, духовный опыт, осуществляемый целостным единством души, *утверждает* ее индивидуальный образ. Свлекая с себя все личное, преходящее, душа вновь обретает себя в том образе духа, который она создает в духовном горении, в тех индивидуальных очертаниях, которые принимает засиявшая в ней духовная жизнь. Жизнь в духе есть жизнь духа; здесь не двойственность, но единство; рассказать о духовном обстоянии нельзя, надо зажить им, и тогда оно само расскажет себя в образе или слове. А эти образы и слова сольются в один духовный облик – облик обретшей свою духовную природу души. Ни в одной области бытия нельзя обрести столь отчетливо-определенное, столь яркое «индивидуальное», каким является то, которое создано духом. Все великое в созданиях человека и в области разума, и в области красоты или добра непреложно говорит об этом: не существует истинно глубокого миропонимания, не найти художественно-прекрасного поэтического откровения, не совершалось великого жизненного подвига, на котором не сохранились бы индивидуальные черты, тогда как все человечески-обыденное всегда похоже одно на другое. Не существует более яркой индивидуальности, чем индивидуальность духовного ядра человека.

Одинокая душа, которая в тоске одиночества помнит об утраченном единении с целым единого мира, в духовном искании своем ищет не только это мировое единство, но и прежнюю себя. Она узнает в своей духовной сущности то лишь неясно сознававшееся ею начало, которое вело ее по духовному пути, воскрешая в ней память о лучшем мире и навевая на нее смутные образы вечного былого. Духовное откровение, ее озаряющее, есть для нее воспоминание о том сверхвременном часе, когда в ней звучала не песня «о Боге великом», но сама Божественная песнь.

Явления духа обнаруживают с непосредственной очевидностью перед одинокой душой, что дух как высшее начало мира пребывает не в оторванности от конкретных вещей, но в органической слитности с ними; именно в индивидуальных проявлениях духовного начала дух постигается как подлинная, изначальная основа вещей, как единое всеобщее, перед лицом которого Вселенная оказывается не разрозненным множеством единичностей, но в глубине своей природы единым целым. Единство и множество враждуют между собой и в личном, и в человеческом, и в обычном предметном душевном опыте. Только в духовном делании они, встречаясь, утверждают друг друга, преодолевая непреодолимое и открывая новые пути.

## 2

Духовный опыт, очищая одинокую душу от временных, враждебных всеобщему элементов, приводит ее единичную природу в теснейшую связь с единым. Привыкая смотреть мимо поверхностного, случайного, она обретает зоркость к существенному и устойчивому и в

порыве воспринять его и слиться с ним раскрывает в объективном мире прозрачную глубину, родную чистой глубине ее просветленного одиночества. Окрепшая в духовном опыте единично-всеобщая душа близка другой такой душе потому, что дух, с которым слиты они обе, их объединяет, а индивидуальный образ каждой из двух может быть принят другою в силу своей одухотворенности, т. е. насыщенности этим единым духом. Так, духовная близость двух одиноких миров осуществляется независимо от их попыток к сближению даже в том случае, если они ничего не знают друг о друге. Однако подобное духовное сродство, которое является результатом духовной практики, самостоятельно осуществляемой каждой душой, не творит само по себе живого касания между ними. Мало того, сознание духовной связи одной одинокой души с другой, не сопровождающееся конкретным обменом духовными дарами, сообщает особенную остроту переживаниям одиночества. Там, где встреча двух невозможна вследствие полной духовной чуждости, одинокая душа может найти в себе решимость примириться с неизбежной судьбой уже потому, что она неизбежна. Но если духовная близость дана как объективный факт и вместе с нею дается возможность плодотворных взаимодействий, то конкретная оторванность от ино-бытия и безвыходная замкнутость одинокой души испытывается с особенной нетерпеливой болью. Духовный опыт только подготавливает почву, благоприятную для выращивания цветов живого касания двух жизней, но эти цветы зацветают лишь в практике духовного общения.

Духовное общение имеет перед собой ту же двойственную задачу, которую пытается разрешить каждый акт общения, осуществляемого людьми. Но так как духовное взаимодействие протекает в сфере духовных содержаний и теснейшим образом с ними связано, то и задача, перед ним стоящая, получает особый специфический характер, а разрешение ее должно преодолевать свои особые затруднения.

Задача духовного общения состоит в том, чтобы установить *единый духовный предмет общения* и создать вокруг него *объединенный духовный опыт*, принадлежащий *каждому* из участвующих в общении людей; в этом совместном духовном опыте раскрытие объективного предмета должно совмещаться с раскрытием индивидуальной сущности каждой души, творящей общение, и объединение двух в совместном постижении и приятии единого должно быть вместе с тем их взаимным постижением и взаимным приятием.

Сущность духовного содержания, совмещающего в себе единство с многообразием, делает принципиально возможным достижение этой двойной цели общения. При этом каждый из двух элементов общения – единство опыта и его индивидуальные оттенки – могут быть осуществлены в духовном общении с большою полнотой.

Единство опыта обусловлено единством того предмета, на котором сосредоточено внимание людей, участвующих в общении. Поэтому оно может осуществляться до известной степени и в обыкновенном предметном общении, а именно постольку, поскольку это общение уводит людей от переживания своих чисто субъективных содержаний и объединяет их душевные силы на одной определенной частице мирового целого. Однако, вследствие того что каждый элемент мира несет в себе неограниченно многие содержания, такого рода общее указание на него создает сначала лишь поверхностное единство, которое только в дальнейшем развитии обсуждения может наполниться более конкретным содержанием. Но и тогда единство опыта двух будет означать, что они имеют лишь одно частичное знание. В духовном общении единый предмет дается уже силою его духовности. Этот предмет всегда один и тот же – это дух, единый и всеобщий; та отдельная частица мира, которая в духовном общении сосредоточивает на себе внимание общающихся, является для них лишь одним из воплощений единого мирового начала, т. е. сразу ставится ими перед лицом Божиим. Поэтому еще прежде чем достигнуто согласие в том или другом частном суждении о частном предмете – уже налицо

то смутное ощущение единой реальной истины, которая *есть*, хотя она и скрыта от ищущих, и которая объединяет их уже потому, что они оба стремятся к ней, готовые признать ее в ее подлинной реальности, как только она предстанет перед ними. Так как содержание предмета, данного в духовном общении, есть явление единой мировой основы, то достигнутое, наконец, согласие в частном суждении переживается как *совместное приобщение к высшему единству мира*, о воссоединении с которым стонет одинокая душа. В единстве духовного опыта раскрывается изначальная общность одиноких жизней, отчужденных друг от друга своим единичным бытием.

На основе сознаваемой таким образом общности двух отдельно живущих единичностей происходит примирение и сближение их индивидуальных образов; но это примирение может осуществиться полно лишь тогда, когда обе души в процессе духовного общения предстанут как единичные воплощения единого духа, а в индивидуальном облике каждой из них раскроется вечный образ вечного. Одинокая душа останется навсегда далекой другой душе и непонятой ею, если эта другая не увидит в ней ее духовной природы и не пронизет лучом духовного понимания и притяия каждую подробность ее земного образа, каждое движение ее скованного эмпирией существа. Духовность человека определяется отношением его к Богу; она раскрывается в том, *как* делает он Божье дело. Поэтому, для того чтобы понять чужую душу, надо видеть ее и судить о ней перед лицом Бога, надо спрашивать о том, как творит она правду и красоту, как исполняет или нарушает святые законы, как радуется знамениям Высшего и страдает оттого, что дух живет в здешнем мире искаженным. Понимание всегда есть познание и всегда есть суд – строгий потому, что совершается он по абсолютным законам Божьей правды. Но не для осуждения и не для прощения вершится этот суд души над чужою душой; не осуждать и не прощать призван человек, подошедший к другому в акте общения; душа судит другую ради того, чтобы узнать, назначено ли ей встретиться с нею, и если знает она уже, что да, то для того, чтобы исполнить решенное. Встреча невозможна в пределах временно-обособленного, поэтому все единичное в другом – его дела и состояния, его слова и внешний его образ – должно быть постигнуто как выражение его духовной природы, быть может замутненное виною земного бытия. Но лишь духом можно познать духовное: проникновение в сверхэмпирическую основу чужой души требует активности духовных сил человека и преодоления в себе себялюбивых корыстных побуждений, способных сделать слепым к чуждому ино-бытию. Суд над чужою душой во имя духовной встречи становится неизбежно и судом над собой. Близость осуществима лишь там, где раскрыто благое, потому что оно едино и непреходяще, потому что в нем устроены разделяющие силы ограниченного бытия; познание и критика чужой души стремится к тому, чтобы поднять ее в область чистого духа ради единения с ней; но это единение совершится лишь в том случае, если и познающая душа будет поднята в ту же благую сферу жизни; строгость к другому в духовном общении неотрывно связана со строгостью к себе, познание иного сочетается с самопознанием, одухотворение его с одухотворением себя, и в акте общения осуществляется таким образом духовный катарсис каждого из двух. Воля к близости поддерживает волю к чистоте своей духовности в каждой душе, и в предчувствии радости достижения обе они преодолевают боль от чуждого судящего касания и принимают его как залог грядущей встречи.

Отношение одной одинокой души к другой в акте общения есть в сущности своей искание ее первоначального, подлинного, неизменного духовного образа и воссоздание его в его былой чистоте. Так как образ этот в силу духовности своей изначалью дан и может быть только воссоздан, то работа души, разрешающей вторую задачу общения, является воспоминанием о себе и о другой – таких, какими они до греха отпадения в единстве с целым миром по-своему, но согласно осуществляли божественную жизнь. Оба процесса, протекающие в акте общения, –

созидание единого духовного опыта и установление гармонии во взаимоотношении двух одиноких людей, – сливаются воедино в своих достижениях: оба они завершаются возвратом к тому утраченному, но не забытому состоянию, в котором индивидуальное было не глухой стеной, разделяющей одно существо от другого, но единичным выражением единого, родным другому единичному его воплощению, близкому и понятному в самой особенности своей, свидетельствующей о той же одной Божьей правде.

Познание чужой души и ее приятие дается отчасти самым творчеством единого духовного опыта. Единичная душа участвует в духовном общении не только как пассивно созерцающая, но и как образующая сила. Дух не имеет границ по своему объему и неисчерпаем по содержанию; отдельная душа может овладеть только малой частью его беспредельности, и то, что видит она в нем и *как* постигает увиденное, определяется ее индивидуальной сущностью, потому что соответствие между духовным переживанием, определенным природою души, и тем духовным содержанием, которое в нем дается, есть необходимое условие раскрытия духа. В духовном предмете общения неизбежно запечатлевается индивидуальность каждого из общающихся, неповторимая особенность его души. И так как духовное содержание дается в той или другой форме – в форме мыслей, выраженных словами, или в форме художественных образов, или жизненных деяний – и особенности этих способов выражения тесно связаны со свойствами той души, которая их применяет, – то духовный опыт оказывается индивидуально определенным не только в содержании своем, но и в своей форме. В духовном делании крепнет и получает отчетливый облик тот духовный образ человека, который составляет подлинное ядро его индивидуальной природы и ту активную силу, которая сознательно осуществляет духовную жизнь. Поэтому одинокая душа, приобщаясь в общении к духовному предмету, приобщается вместе с тем и к чужой душе. Совместное признание объективного духовного содержания означает и духовное приятие чужой души; невозможность создать единый опыт свидетельствует о непреодоленной отчужденности от нее.

Тесная связь, существующая между духовной сущностью человека и его духовным деланием, приводит к тому, что в духовном общении тот интерес, который один из участвующих в нем питает к предмету общения, неизбежно переносится на того, кто вовлечен в совместное с ним творчество. При всей сосредоточенности внимания на предмете общения или на достижении чистоты духовного переживания – обращение к духу является в то же время обращением к чужой душе. Это происходит потому, что эта душа испытывает свои духовные переживания, отрешенные от повседневных интересов, и самый дар иметь их – существенным в себе и ценным. В призыве к совместному духовному труду она слышит признание своей духовной силы и сознает себя предметом одобрения и доверия. А так как духовный предмет пробуждает в ней особенно интенсивный интерес, особое интимное личное отношение и созерцание его дает ей радость, то общение в духе испытывается ею и как личное удовлетворение, и как личное благо.

Однако осуществляющееся таким образом через посредство духовного опыта ведение чужой души и ее приятие не дает полного успокоения конкретной одинокой жизни, которая может забыть о себе в духовном делании, но не в силах себя уничтожить. Духовное общение, возможное в видимом мире, совершается неизбежно в условиях временного бытия; в нем участвуют конкретные люди, его достижения являются результатом реальных душевных процессов, реальных усилий, жертв и борьбы; целостная душа, творящая в духовном делании свободу и радость для лучших сил своих, настолько целостно – со всеми случайными и преходящими своими свойствами – заинтересована в этой работе, что ее не может удовлетворить то внимание, которое другая душа уделит ее образу, неполно отраженному в предмете общения. Участвуя всею полнотою жизни данной минуты в акте общения, одинокая

душа требует от другой непосредственного отношения и внимания к себе как живому единству, существу и независимо от познаваемого духовного предмета, хотя и в единении с ним. Если один из общающихся, увлеченный предметным содержанием общения, не будет замечать душевных движений, происходящих в другом, если глаза его, зоркие для предмета, будут слепы для конкретного человека с телом и душой, который, забывая себя, уходит в процесс духовного делания, то разделенность двух не будет преодолена вопреки полному единству духовного опыта. Духовная жизнь и духовный облик каждого встречаются в предмете общения лишь одним из бесчисленных своих вневременных мгновений: дух каждого живет в нем весь, поскольку оно им творится, но лишь один его миг находит себе воплощение; за пределами запечатленной в предмете жизни души близость двух угасает, и они могут оставаться далекими друг другу.

Между тем та основная цель, к которой направляется духовное общение, – полное единение одной души с другою, – неизбежно должна уводить его от личных свойств и личной судьбы общающихся. Общение ищет и утверждает такие элементы в опыте, которые способны объединить, сроднить две души между собою; поэтому оно принуждено бывает во имя единства устранять резко отличные элементы индивидуальных опытов, которые бытием своим вносят рознь между ними и разрушают надежду на близкую встречу. И вот, поскольку единичное и в духовном общении неумолчно взывает к утверждению его единственной, не сливающейся с другою жизни, оно ставит предел единству общения. Тот факт, что цельная земная жизнь человека не может быть понята до конца другою жизнью, факт личной, ограниченной, замкнутой в себе судьбы разрушает полноту духовного единения, и нередко одинокая душа, в радости пережитого духовного единства, скорбит о том, что пренебреженной осталась ее маленькая, может быть, случайная забота или непонятой преходящая боль. Противоположность, больше того, противоречивость двух задач общения – создать единство опыта и сберечь в нем индивидуальную душу – грозит сделать напрасным победный подвиг духовного общения.

## IV

### Союз души с душой родной...

Тютчев

#### 1

Непреодолимые грани единичного бытия, неутолимые требования одинокой жизни, все еще не побежденные духовными достижениями общающейся души, вновь ставят перед ней вопрос о том, возможно ли подлинное общение, возможно ли живое касание между душами людей? Но опыт духовного взаимодействия говорит со всей очевидностью, доступной человеку, что подлинная встреча души с душою осуществляется в здешнем мире, что она реальна, несмотря на то, что является нам как чудесная тайна.

В этой встрече общение разрешает оба главных задания: оно творит единый опыт, оберегая в то же время личные проявления души, и двойной цели своей оно достигает тем, что соединяет в себе порыв к единству с противоположным порывом к разъединенности. Этот сверхразумный синтез живет в нем не как пустая мысль, реально не воплотимая, но как живая



действительность, расцветающая в жизни одинокой души.

Творческий союз двух разнонаправленных стихий душевной жизни создается силою, которая изначально дана душе и неотрывна от ее существования. Это – сила любви.

Любовь соединяет в себе стремление к тождеству души с другой душою и стремление к раздельности двух одиноких жизней. Совмещая два противоположных порыва, любовь в этой двойственности своей сохраняет единство и цельность.

Пусть обычный опыт общения показывает неустанно, что личная судьба каждой одинокой души ставит преграду единению людей, что тождество опыта невозможно там, где существуют две раздельные единичности и что эта невозможность создает непреодолимую проблему общения. Для любви нет такой проблемы: разобщенность одной души с другою является внутренним условием ее жизни, потому что любящая душа утверждает, приемлет и бережет единичный конкретный образ любимого, вопреки стремлению своему к полному с ним единению. Противоположность между единством и разъединенностью единичных жизней дана в любви не как проблема для разрешения, но как непосредственно испытываемое, имманентное ей состояние, которое она изживает, пока она живет, которое живет в ней как сущность ее природы.

Самая противоположность двух сил, направляющих опыт любви, доходит в нем до крайних пределов. В своем стремлении к тождеству с ино-бытием душа любящего не хочет отринуть ни одной черты его конкретного образа. Обращаясь к совместному духовному деланию, которое одно может осуществить абсолютное единство, она ищет слияния с другою душою не только в едином предмете познания, не только в приятии духовного образа, но и в реальном слиянии жизненных опытов: она ищет единой воли, единого радования – и в то же время слышит и лелеет каждый одинокий вздох во всей неповторяемости его мимолетной жизни. Грани одинокой души, отделяющие ее от ино-бытия, испытываются с особой силой в опыте любви, которая, утверждая и оберегая их, томится о полном единстве и изнемогает в борьбе за него. Сознание первоначального единства раздробленного мира проникает в каждое жизненное мгновение любви; и потому любовь окрыляет духовное общение в его искании последних глубин души человека, в его стремлении сроднить одну душу с другою. И вместе с тем та же любовь вырачивает в одинокой душе бесценный дар чутко слушать жалобу одиночества и бережно утишать его стон.

Все живые силы души, сосредоточенные в опыте одиночества на ней самой, получают в любви новый предмет для жизненного действования; этот предмет – душа другого человека во всей цельности ее обособленной жизни. Одинокая душа непосредственно воспринимает свое одиночество в любви к себе. Одиночество другой души она не может испытать как свое, но она любит чужую одинокую жизнь, и эта новая любовь души ставит ее в непосредственное отношение к чужой жизни и делает ее ее опытом. Предметом этой любви является та индивидуальная жизненная стихия, которая томится в единичной душе, отторгнутая от единой целостной жизни космоса непреложным законом единичного бытия. Душа любит в чужом ино-бытии его одиночество – его обреченно-отъединенную жизнь, невидимо образующую его дух и его душу и неугасимо светящуюся в великих и малых делах его, в добре и зле его свершений, в неповторимых чертах его земного облика, во всей личной его судьбе. Одинокая жизнь, претворенная в любовь к другой одинокой жизни, не только приближается к ней, но реально и целостно с нею сливается, претворяя ее в действительное начало своего собственного бытия.

Забвение себя в любви к другому не означает еще того, что любящая душа устраняет свое одинокое бытие из опыта общения. Ее одиночество так же неустранимо, как и одиночество ино-бытия, и так же требует признания. Отрешаясь от себя в опыте любви, приемля чужое

одинокость в судьбу своей жизни, душа вместе с тем предает себя на волю другой, любимой, требует и ждет от нее приятия своей любви. В бескорыстие любви, стремящейся к единству с чуждым ино-бытием, требовательное самоутверждение любящего вносит корыстный момент личного интереса, рожденный стремлением к сохранению индивидуального облика каждой из двух жизней, а следовательно, и к разделению их. Но это требование ответного признания, как бы враждебное единению и вносящее разлад в цельное чувство самозабвенного приятия чужой души, оказывается необходимым для того, чтобы любовь осуществила то реальное сращение двух жизненных единств, по которому томится каждый акт общения. Гнет одиночества еще не снимается с чужой души любовным приятием его в любящую душу; это совершается лишь тогда, когда любовь любящего приемлется любимым как творческое начало его одинокой жизни; принять творчески в свою душу чужую любовь он может, лишь сделав ее своею; своею будет для него чужая любовь, если он, забывая себя, любовно примет в свою жизнь растворенное в любви чужое одиночество и сделает его реальным и действенным началом своей жизни. Любовь завершает победой акт духовного общения силою ответной любви.

Так в борьбе непокорных, расходящихся сил творит любовь духовные встречи. И разум, и воля человека стремятся к покою достижения. Какую бы отраду ни давало мыслителю искание истины, оно потеряло бы смысл, если бы от него отлетела надежда ее обрести; борьба может привлекать сама по себе, но она неотрывна от мечты о победе: разум ищет ясного, завершеного понимания идеи, воля хочет успокоиться, осуществив свою цель. Душа не страшится ни борьбы, ни активных усилий, но она готова осуществить их ради конечного мира<sup>10</sup>, и вот почему потрясенно приемлет она явление любви, которая по самому существу своему ищет противоположного, не зная покоя ни в стремлении своем, ни в своих конечных целях. В тайне мятущегося эроса раскрывается человеку неразрешимая противоположность единства и множества – трагическая основа мира<sup>11</sup> и одиноких глубин человеческой души. Любовь приемлет в себя этот космический разлад во всей его неразрешенности, как свехэмпирический факт, и утверждает на нем и свою жизнь, и свою судьбу. Но, совмещая несовместимое, сливая в едином чувстве разностремляющиеся силы, она преодолевает раздробленность мира и в каждый новый миг своего всегда неуспокоенного искания творит, разрушает и вновь творит все ту же древнюю мечту. В страдании любви скорбит не одна одинокая душа. В нем изживает судьбу свою единая целостная жизнь космоса, в нем она стонет о себе, познает себя, в нем же ищет исхода. Мистерия любви, тайным светом своим озаряющая тайну общения, является в измученную жизнь как знамение последней правды и тихо говорит одинокой душе, что страдать по этой правде благословил ее – Господь.

## 2

Духовное общение есть реальный процесс, совершающийся необходимо во временных условиях жизни. Уже по одному этому осуществлению его связано с той эмпирической данностью, в которой живут люди, со всей земной обстановкой их повседневного бытия. Но не только эта реальная природа общения связывает его с конкретным ходом человеческого существования: по основным своим задачам и целям общение стоит в теснейшем взаимодействии с эмпирией и вершит свое дело при ее помощи и вопреки ее противодействию. Отношение духовного общения к конкретной данности носит двойственный характер. С одной стороны, общение как бы устраняет на своем пути все преходящее, случайное, личное, стремясь увидеть за ним устойчивую духовную сущность – надежную опору духовной встречи; с другой стороны, то же общение, одушевленное порывом любви, вновь приемлет в свои свершения все

текущее и гибнущее содержание жизненного опыта и освящает его усмотренной в нем непреходящею глубиной. Духовное общение *преображает* земной опыт человека, и в результате его одухотворяющей работы беспорядочно нагроможденные явления повседневной жизни становятся орудием и отблеском духа.

Когда одинокая душа встречается впервые подобное ей ино-бытие, она воспринимает отчетливый и яркий внешний образ, за которым таится неведомая хаотическая бесконечность конкретных содержаний, пугающая и отстраняющая от себя мерцанием единичной, неповторяемой, неуловимой жизни. Принужденная общаться с этим таинственным существом, одинокая душа ищет объединения в случайных настроениях, пробужденных обстановкой встречи, в случайных темах, навязанных злобою дня, и пытается дать то или другое направление общению, руководясь случайными и часто неверными представлениями о душе, ей предстоящей, и чувствуя при этом, что и она сама представляет для другой души неведомый мир, замещаемый неверною тенью.

Эта конкретная сложность ино-бытия, трудно доступная познанию, и рой случайных впечатлений, навязчиво вторгающихся в каждое текущее мгновение, образуют ту содержательную данность, которая служит материалом общения и вместе с тем является преградой, разделяющей одну одинокую душу от другой. Духовное общение должно использовать ее ради своих духовных целей, оно должно подчинить ее себе. Духовные содержания совсем не враждебны тем чувственным образам, из которых слагаются яркие и шумные события нашей жизни. Дух живет не вне мира, но в нем самом, и одинокая душа должна уметь *испытывать* в случайном явлении его духовный смысл и его духовную глубину.

Одухотворение хаотического порока жизни требует от души творческой активности и напряженной борьбы. Нередко приходится затрачивать ряд душевных усилий даже для того, чтобы создать внешние условия, необходимые для осуществления общения, – то пространство, которое отделяет людей друг от друга, становится трудно преодолимой преградой, если их душевная встреча трудна и сложна; не так легко поймать минуты времени наперекор их стремлению незаметно ускользнуть из-под власти человека, нелегко защитить их от притязаний сил, враждебных духовному взаимодействию, и отдать делу общения. Когда же эта внешняя встреча состоялась, то общению предстоит покорить себе те душевные силы, которые заставляют людей уходить друг от друга, вызывая в них или взаимное равнодушие, или вражду. Эта новая борьба души есть борьба за знание, за власть, за любовь. Душе неведома другая душа, но непрерывное внимание к ней, наблюдения и размышления дают ей то ведение, которое необходимо для совместного создания единого духовного опыта. Разнонаправленность хотений отдаляет человека от человека, но общение согласует желания, подчиняя их одно другому силою единственно правой мощи, мощи духа; и в этом то покорном, то властном познании душа выковывает из хаоса преходящих явлений неизменный образ живой души для того, чтобы любить ее и быть ею любимой.

Вследствие активности духовного общения то духовное знание, которое осуществляется в нем, представляется не пассивно созерцаемым, но сотворенным самою душой и слитым с нею в ее достижениях. Состояние души, творчески воспринимающей или воспроизводящей прекрасное, само становится его явлением, и сама душа не различает больше себя, живую духом, и дух, живой в ней. Узнавая в созидаемом предмете работу другой души, она сознает, что обе они творят единое; и тогда жизнь их в минуты их творческого общения испытывается ими как одна жизнь, завершающаяся одним достижением. Вследствие активной напряженности духовных исканий, испытываемой как общий духовный подъем, познанное в общем опыте получает значение не только ценнейшего, но и реальнейшего и образует, таким образом, реальную основу совместности данной минуты, скрепляющей два отдельных бытия в один

союз, – прообраз единой, исполненной духом жизни людского мира.

Так как творчество единого духовного опыта совершается в процессе общения при участии эмпирических элементов бытия, то вместе с ними в духовное общение проникает то видимое, осязаемое многообразие, которым так богата наша земная жизнь. Все несметное многообразие опыта – бесконечные сочетания чувств и настроений, желаний и дум, вечно сменяющиеся реальные события отдельных жизней и неотвязные мечты, людские дела и людские забавы, – все это вплетается в опыт, творящий тайну живого касания одинокой души с одинокой душой и, служа их духовной встрече, загорается духовным огнем. В духовном общении каждый оттенок в звуке слова, каждая тень, скользнувшая на лице, каждая маленькая шалость получают духовный смысл и значение, потому что явление их неотрывно от последних основ души. Подобно тому как в игре ребенка обыденный предмет становится образом его детской мечты, подобно этому в игре общения простые слова и факты подчиняются стихийным силам души, которая во тьме одиночества сплетает светлую мечту духовной встречи и ею преображает видимый мир.

Глубокая связь, роднящая предмет общения и знание о нем с индивидуальной сущностью души общающегося, участие всех душевных сил в опыте духовного взаимодействия и одухотворенность их, – все это сообщает процессу общения конкретную цельность: суждения, высказываемые о предмете, с их идейным содержанием и чувственно воспринимаемой данностью, звук голоса, выражение лица, движение тела, – все это развивается в соответствии со сменой невысказываемых душевных переживаний, которые сопутствуют общению и относятся к предмету общения и к той душе, с которой общение ведется; и, наконец, оба эти ряда элементов живут в единстве с бессознательной иррационально-стихийной жизнью души, с той космической ее глубиной, которая направляет весь ход общения и сама находит для себя разумный и как бы видимый образ в реальном факте духовного сближения. Так, в опыте общения загораются, меркнут и светятся вновь образы живой и неумирающей красоты.

Неутомимо общаются люди, но лишь в эти редкие лучшие мгновения духом сияющей встречи отлетает от одинокой души тоска ее непреодолимого одиночества.

### 3

Каждое вновь наступающее мгновение несет душе вместе с новым опытом и новые задачи, светит ей *своею* радостью, туманит ее *своею* болью. Но, творя эту новую жизнь, вновь являющийся опыт вбирает в себя, как наследие свое, все не изжитое еще содержание отлетевших минут и в нем все то, что осталось не разрешенным в заданиях пройденной жизни. Есть цели, которые достигаются течением немногих мгновений; есть другие – к ним надо идти часы и дни; но есть и еще другие задачи, которые всегда неизменно стоят перед человеком, и душа должна нести их через всю свою жизнь. Преодоление одиночества есть одна из таких далеких жизненных целей.

Чувствуя свою беспомощность перед непреходящим страданием, душа начинает сознавать, что основы его лежат глубже ее личного существования, что искать их надо за пределами преходящего единичного бытия. И она обращается тогда к разуму, ему доверяет свое горе. Призванный по самой природе своей к усмотрению всеобщего и устойчивого в смене единичных явлений разум, принимая доверенное ему одинокой душой, освобождает его<sup>12</sup> от личных ограничений: сила мудрости раскрывает в одиноком несчастье *трагедию мира* и превращает задачу, тяготеющую над единичностью, в задачу мировую. Так зарождается философская проблема, т. е. *проблема жизни*, постигнутая и принятая не в личном выражении своем, но в своем универсальном образе, поглотившем в себе все единичные ее воплощения. В

страдании одинокой души мысль открывает космический разрыв между единичным и всеобщим и постигает личное несчастье как непримиренность мировых начал.

Овладев, таким образом, проблемой, рожденной в недрах одинокой души, философское искание определяет свой путь фактами и идеями всеобщего, сверхличного и сверхвременного значения; оно обогащает содержание проблемы, углубляет и просветляет его. Сложные непримиримые отношения между единичным и всеобщим раскрываются во всех сферах бытия, и тоска одинокой души, отторгнутой от других живых существ, вырастает в скорбное сознание того, что божественному единству противостоит бытие многообразного, разделенного, грешного мира.

Следуя за разумом по неизмеримым и неисчерпаемым обителям космоса, душа и в себе самой начинает сознавать неведомую ей ранее глубину. Свободная от субъективных искажений, окрепшая в этой свободе, мысль взрывает в душе скрытые для ее слабого, одинокого сознания сверхличные глубины и вызывает из них еще не истраченные силы, способные творить новый опыт, не стесненный цепями личного бытия и покорный законам высшей духовной жизни. И вот тогда одинокая душа, доверившая свою проблему разуму, вновь призывает ее к себе и сливается со всею жизнью. Она овладевает теперь своей задачей всецело, потому что живет ею не только в разумном искании своем, но и в личном опыте, творимом совместным действием ее разумных и иррациональных сил. Личную невзгуду она *испытывает* как невзгуду мира, а судьбу мирового целого – как свой жизненный крест. Мудрость, озарившая в опыте одиночества трагическую глубину, призывает душу к жизненному *подвигу*. Познав в своем одиноком горе мировой разлад, душа героически приемлет его в судьбу свою и любовью дарованной победой духовного общения зажигает в скорбном мире новую, лучшую жизнь.

Москва. 1916

## Комментарии

### Введение в философию

Лекции И. А. Ильина «Введение в философию» составили цельный курс по философии, прочитанный им на историко-филологическом факультете Высших женских юридических и историко-филологических курсов, учрежденных В. А. Полторацкой. Начало лекций – сентябрь 1913 года.

В более ранних курсах лекций «Введение в философию права» (1912) и «Немецкий идеализм» (1912) некоторые части во введениях совпадают с началом данного курса («Философия как духовное делание»). Однако мы открываем этот том с более позднего курса лекций, так как начало данного курса представляет собой более законченный и заверченный вариант введения.

Публикуется впервые по автографу, хранящемуся в Архиве И. А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова.

1 Так же обстоит дело и в феноменологическом методе теории познания Гуссерля, которой во многом следовал Ильин. Третьим членом *субъекта* и *объекта* является *сознание*. Это «сознание» как современный «экран», на одной стороне которого *предмет* (целостная

часть объекта), а на другой стороне *мысль* (смысл этой целостной части объекта). Непереводимый на английский язык термин «предмет» (по-английски это object, т. е. русские и немецкие слова «объект» и «предмет» в английском языке неразличимы) может с этой внутренней стороны сознания правильно восприниматься как subject (по-русски, например, «предмет философии» и под.).

Но истина этого третьего члена *эсхатологична*, т. е. истинным сознание станет только в конце истории, в конце жизни человечества, в конце веков. По-другому, этот «внутренний экран» наблюдения внешнего бытия станет «внешним экраном» созерцания Бога.

2 *Знание* – емкое понятие (у всех народов и на всех языках), слово древнее, восходящее к единому корню, явленному, например, в санскритском слове **jñānam**

– знание, познание, – производное от **jñātás**

– узанный, знаемый, известный (*лат.* gnatus *греч.* γνωτός

*ир.* gnáth). Откуда слово jñātar – знатель, знаток, – перешедшее в зендское **žnatar**

. Древние греки вкладывали в это слово γνώμη такие значения, как ум, сознание, дух; знание, понимание; рассудок, разум, здравый смысл; мнение, убеждение; (умо)настроение, склонность; мнение, предложение; мысль, замысел; решение, постановление; воля, желание; сентенция, назидательная мысль, изречение, гнома, т. е. высказывание общего характера.

Производных слов и понятий у него еще больше: познавание, познание (известное *греч.*

**γνώσις**

, которое означает и знание, и науку, и узнавание, и знакомство, и отчетливость, ясность, и известность, славу), узнавание, сознание (в том числе современные – правосознание, богосознание, самосознание и под.), подсознание, совесть (буквально – со-знание), сведение, знак, значение, знамя, знамение, знать, знаток, знахарь; много также глаголов и глагольных форм от этого существительного. Знание может быть классифицировано как опытное знание, теоретическое знание, вероятностное знание, знание нетварного и знание тварного миров – богопознание, миропознание, человекознание, или человековедение, антропология и т. д. и т. п. Уже невольно представлено здесь «зацепление» этого понятия с глаголами *видеть* и *слышать*

и лежащими в их основании глаголами *ведать* (*греч.* εἶδω

– видеть, созерцать, познавать, испытывать, быть сведущим, уметь, мочь), откуда русское

существительное *ведать* (*греч.* εἶδος

– вид, внешность, образ, идея, форма) и *слыть* (*греч.* λέγω

– говорить, сообщать, рассказывать, гласить, говорить дело, т. е. правильно называть, именовать, разуметь, означать, значить, читать вслух), откуда русское существительное *слово*

(*греч.* λόγος

– слово, речь, суждение, формулировка, слава, слух, рассказ, предание, разумение, разум, значение, (со)отношение, соответствие, объяснение). Заметим здесь, насколько современное слово и понятие *информация* (от *лат.* informatio – разъяснение, изложение, истолкование, представление, понятие, осведомление, просвещение) является *менее емким*, *менее глубоким* и *вырожденным* по сравнению со словом и понятием *знание*, хотя намного более распространенным (модным и магическим), употребляемым и замещающим в настоящее время *знание*, вытесняющим *знание* на периферию нашего сознания. На самом деле *информация* включается в содержание *знания* и занимает там свое *скромное* (вспомогательное) место, причем ее *истинность* заключается только в *свидетельстве*, т. е. в *очевидности*.

3 *Eo ipso* (*лат.*) – тем самым.

4 Известные *пантеистические* установки (Древний Китай, Индия, новейший немецкий

идеализм, о котором говорит Ильин).

5 Ильин следует так называемому «трехчастному» делению человека на *тело*, *душу* и *дух* ;

имеется и «двучастное деление» на *тело* и *душу* . Душа (  $\psi\upsilon\chi\eta$  )

дыхание, душа животная) в общем: начало жизни чувственной; душа разумная, то же, что сердце в обширном смысле – вообще духовная часть существа человеческого, противопоставляемая чувственной, или телу; начало жизни, помышлений, ощущений и желаний собственно человеческих, которые берутся иногда отдельно от души и одни от других, начало мыслительной и умственной жизни, отличное от начала чувствований (сердца); в особенности : а) желание, воля, б) дух, бодрость, самочувствие, в) дух, образ мыслей, чувствований и самой жизни. Дух (  $\pi\nu\epsilon\upsilon\delta\mu\omicron\varsigma$  )

=дыхание, дуновение ветра, ветер) в общем : дыхание живого существа; душа животная, оживляющая тело и проявляющаяся чрез дыхание; жизненные силы, бодрость; жизнь; душа разумная в человеке со всеми ее помышлениями, чувствованиями и желаниями, кои берутся нередко отдельно одни от других и от самой души – то же, что сердце, в обширном смысле, как начало жизни внутренней; в особенности : высшая способность в человеке, (совесть), сообщающаяся непосредственно Духом Божиим, собственно дух, и иногда в состоянии одушевления (см.: Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1899. С. 157–159). Оба взгляда правомерны. Душа и дух могут быть синонимичны как внутренние сущности и дифференцированы как внутреннее субъективное и внутреннее объективное.

6 Это собственное определение *духа* , которому Ильин всегда следовал. Ниже он подробно обосновал это представление о духе. Оно не противоречит православному представлению о духе, как видно из предыдущего комментария.

7 См. стихотворение Н. А. Некрасова «Влас» (1855).

8 На полях пометка Ильина: «сила жизненного искания».

9 Ильин часто пользуется таким оборотом. Может быть, здесь это выражение впервые употреблено.

10 Мысль (  $\sigma\chi\omicron\lambda\omicron\varsigma$  )

) = цель, намерение; (  $\gamma\nu\omega\mu\eta$  )

) = намерение, решимость; (  $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$  )

) = помысл, размышление.

11 Определение самого Ильина.

12 Ильинское определение *предмета* философии как *мысли* и *знания* .

13 *Выну* (церк. – сл. ) – перед собой.

14 *Par excellence* (фр. ) – по преимуществу.

15 Примеры предметов философского интереса или сферы философии.

16 Это гуссерлианская феноменологическая установка, но с внесенным самим Ильиным мотивом «одинокой души» и «одинокства».

17 Последние абзацы – это педагогическое кредо известного в дореволюционной Москве преподавателя Ильина : «всегда развеет сплин известный всем доцент Ильин» (из студенческих песенок того времени).

18 Начало интенционного процесса.

19 На полях стоят несколько пометок Ильина: «философия, путь, жизнь »; «умствование на отвлеченные темы»; «сила жизненного искания»; «нельзя понять одним умом».

20 Это Ильин позже назовет *актами* души.

21 То есть *интенция* .

22 Ильинское определение *знания*.

23 2d – это обозначение в геометрии суммы двух прямых углов.

24 «Введение в философию права».

25 Может быть, первое упоминание «акта»?

26 Это предложение вставлено Ильиным в текст.

27 *Communis opinio* (лат.) – общее мнение.

28 И это притом, что Ильину была известна антиномия Канта «о невозможности доказательства и опровержения существования бытия Божия». Это показывает, что установка Ильина была совершенно другой, чем у Канта и кантианцев.

29 На полях пометка Ильина: «изучение предмета».

30 На полях пометка Ильина: «обретение предмета, выделение, фиксация, *предмет* и *предмет познания*».

31 Абулия (от α – отрицательная частица и греч. βουλή

– воля) – болезненное безволие, отсутствие желаний и побуждений к деятельности.

32 На полях пометка Ильина: «нас возвышающий обман».

33 На полях пометка Ильина: «диалоги Платона; речь Антония над трупом Цезаря; речи Цицерона».

34 *Cum tacent clamant* (лат.) – с таинственным молчанием.

35 *Ex professo* (лат.) – по своей специальности, профессии; со знанием дела, обстоятельно.

36 На полях пометка Ильина: «А. Толстой».

37 Известно из самой «Исповеди» Руссо, что он был эксгибиционистом.

38 Комментарий по учению Гуссерля.

39 Лапидарное определение Ильина его понятия «обстояние».

40 На полях абзаца надпись Ильина: «Учение об объекте. Учение о субъекте».

41 Эти три абзаца (подраздел 1) Ильин в рукописи зачеркнул. Мы их оставляем, чтобы показать, что ильинское понятие «обстояние» и впрямь было сложным, что он сам, видя по приведенному тексту, понимал.

42 На полях пометка Ильина: «катег[ориально] специф[ических]»

43 *Обстояние* – русский термин, который соответствует немецкому «Sachverhalt» – обстоятельства дела, положение дел (вещей); значение, смысл (слова). Термин, заимствованный Ильиным у Гуссерля в его феноменологической логике: есть предметы (объекты), обстояния, ситуации, отношения, и все это различаемые «атомы» логики.

44 Пункт с) с его подпунктами с1) и с2) Ильин зачеркнул, написав два плана: [с)] смысл, [d)] ценность.

45 *Modus vivendi* (лат.) – способ жизни.

46 На полях пометка Ильина: «еще по Левкиппу и Демокриту».

47 На полях надпись Ильина: «еще по Левкиппу и Демокриту».

48 *Кратил* (конец V в. до н. э.) – древнегреческий философ, ученик Гераклита. Если Гераклит учил, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку, то Кратил учил, что в нее нельзя войти даже и один раз.

49 Т. е., таково положение дел на самом деле.

50 Первоначально в рукописи было написано: «1913 г. 16 октября»; позже было исправлено Ильиным на: «1915 г., 16 ноября», т. к. этот курс лекций он читал вторично.

51 На полях пометка Ильина: «Заменимость вещей – субъективна, в основе *интенция* *одинакового* и отвлечение».



52 Т. е. в общении. Ср. с книгой митр. Иоанна (Зизиуласса) «Бытие как общение».

53 На отдельном листе в конце лекции Ильин написал: «Одни: всякий предмет есть вещь – только вещь знается достоверно; другие: многое мы можем знать – но именно не вещь. Предметные суррогаты вещи и ее первоначала: представление, представляемый образ, смысл».

54 *Sui generis* (лат. ) – в своем роде, своеобразный.

55 Вставка Ильина на полях: «*вооружение* а) проверка – монизм ли? (разоблачение), в) если монизм – *фен* [оменологический] аргумент».

56 Вставка Ильина на полях: «*Ключ: все это вообразимо, но не все предметно дано*».

57 Первоначально было еще: «и Гуссерля», но это Ильин зачеркнул.

58 *Tantum-modo entia materialia* (лат. ) – исключительно в материальном.

59 Так в рукописи. Наверное, правильно «дуализм».

60 *Der menschliche Weltbegriff* (нем. ) – «Человеческое понятие о мире» (См. русское издание: М., 1909). Работа швейцарского философа Рихарда Авенариуса (1843–1896).

61 *Nihil enim, si non corpus omne, quod est, corpus est sui generis* (лат. ) – ничего нет истинного вне тела, что есть – это своего рода тело. Это точка зрения Тертуллиана, что все сущее есть «тело», следовательно, Бог должен быть понят как «тело, которое, впрочем, есть дух».

62 Приписка Ильина на полях рядом с предыдущим и данным абзацами: «Геккель смешивает».

63 *Quaternio* (лат. ) – учетверение.

64 *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*

(греч. ) – переход (рассуждения) в другую область.

65 Майя (др. – инд. ) – иллюзия, обман. «Но что же заставило этого Вечного открыться в мире? – Каким образом единое, неразделимое могло принять вид множественности? Если истинное бытие божества есть бытие без свойств и проявлений, то, как могли возникнуть из него разнообразные виды жизни и – зачем? Что за разделение в божестве? – “Как из несущего, – говоря словами толкований на Веды, – родилось сущее, как это могло быть?”

На этой мысли, как и вообще на космогоническом вопросе, издавна останавливалось внимание индийских мудрецов. Очевидно, в самом Вечном, в его существе скрыта причина того, почему он явился в разнообразии мировой жизни, – в нем самом есть стремление выйти из своего безразличия, хотя это стремление и непостижимо. Иного ответа быть не может. Такой ответ и находим мы в индийской религии, в учении о таинственной Майя – (Маја – одного корня с персидским словом маг – mag). Брам произвел мир при посредстве, или в соединении со своею Майя, которая побудила его выйти из свойственного ему вечно-тождественного и неизменного бытия.

Что же такое эта загадочная Майя в Боге? – В Ведах Майя описывается как желание, или стремление к творению, как любовь Бога к миру. Вместе с тем она олицетворяется иногда под формою женщины, “божественной матери бытия”. Вечный произвел мир в соединении с своею Майя. Он радовался, когда породил со своею Майя три светлые, мировые начала (солнце, луну и огонь).

Но, с дальнейшим развитием идеально-пантеистических воззрений на божество, и соединенного вместе с ними мрачного взгляда на мир, Майя обращается, – то в загадочное, темное начало, окружающее Вечного и нудящее его к творению, то – даже в “блудницу, обольщающую Вечного”. Светлый образ творца мира, радующегося при творении, при этом омрачается. “В начале всех тварей была Майя, в ней была тьма, а в этой тьме скрыто было желание или стремление (к творению). Ничего еще не было, все было поглощено этою силою

тьмы. Таким образом, Вечный окружен тьмою и представляется как бы смешением света с тьмою, – чистого, отрешенного бытия с бытием нечистым, конечным. Это темное начало, присущее Вечному, обольщает его призраками не истинного бытия, и в этом тайна происхождения вселенной. Майя – это призрачная одежда, в которую облачен Вечный. В ней источник обольщения для божества, в ней скрыто чародейство. Мир произвела игра этой Майя, т. е. те призрачные образы, которые увлекают и обольщают Вечного. Никогда неизменяющееся, божественное бытие, подобное чистому кристаллу, чрез Майя стало поверженным в беспокойство. Всеведущий впал в наведенный на него “непотребною Майею” сон, стал видеть грезы. Как на море в солнечный день являются призраки, так Вечный призрачно разделился на эфир, солнце, землю. Итак, мир есть фантазмагория Вечного, производит его желание – видеть те призраки, которыми он окружен, стремление выйти из отрешенного бытия, в котором он пребывает.

Такое понятие о Майя, очевидно, есть дальнейшее развитие того идеалистического воззрения, каким проникнуты позднейшие космогонические мифы. В основе его лежит аналогия человеческого сознания в его отношении к объективному миру. Вселенная для Вечного то же, что для нашего сознания внешний мир. И мы видели уже, что самый процесс созидания вселенной представляется в космогонических мифах как акт раскрытия *самосознания* Вечного, как результат его созерцания, углублений в себя» (*Архимандрит Хрисанф*. Религии древнего мира в их отношении к Христианству. Т. 1. СПб., 1873. С. 239–242).

66 *Contradictio in adjecto* (лат .) – противоречие в определении. Например, круглый квадрат.

67 *Status animae* (лат .) – состояние душевное.

68 Лейбниц различал метафизический мир истинно сущего (реальный) и мир являющийся нам, феноменальный (физический). По Лейбницу, основу реального мира составляют психически неделимые первоэлементы бытия – монады. Они находятся между собой в отношениях гармонии, установленной Богом, но непосредственно не связаны друг с другом, автономны, как бы самоизолированы и «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда или оттуда выйти» (Антология мировой философии. Т. 2. М., 1970. С. 451). Однако бог заложил в них способность воспринимать, отражать в себе через Него все другие монады и весь мир, и потому они являются «постоянным живым зеркалом Вселенной» (Там же. С. 459).

69 *Reduction ad absurdum* (лат .) – приведение к абсурду. В логике метод доказательства: из противоположного предположения выводятся два несовместимых положения, чем доказывается ложность противоположного предположения и истинность исходного.

70 На полях пометка Ильина: «(недоразвито)».

71 На полях пометка Ильина: «NB очень часто или всегда?»

72 *Фата-моргана* (ср. – лат. *fata Morgana* – фея Моргана) – разновидность миража, при котором возникают изображения предметов, лежащих за горизонтом, обычно сильно искаженные и быстро меняющиеся.

73 Так в тексте.

74 *So-sein-m üssen, nicht-anders-sein-k önnen* (нем. ) – так быть должно, по-другому быть не может.

75 *Парадокс Зенона о стреле*. – Древнегреческий философ Зенон Элейский (ок. 490–430 до н. э.) известен своими знаменитыми парадоксами (апориями). Один из них, «Стрела», гласит, что если летящая стрела находится в покое каждое отдельное мгновение, то она находится в покое вообще, т. е. она не движется.

76 На полях запись Ильина: «попытка сфотографировать образ вещи, имманентный сознанию».

77 *Imago* (лат. – изображение, отражение) – образ.

78 *Imagines* (лат. ) – мыслительные образы.

79 *Der Mensch ist, was er isst* (нем. ) – человек есть то, что он ест.

80 *Habere* (лат. ) – содержание.

81 Трансцендентальная редукция Гуссерля.

82 *Wesens-Intuition* (нем. ) – знание-интуиция.

83 На полях пометка Ильина: «развить в конце».

84 Вначале стояло слово «интроспекция».

85 На полях пометка Ильина: «к концу».

86 φρῆν

(греч. ) – грудь, сердце, душа.

87 линеальный – линейный (от лат. *linea* – линия).

88 В скобках дана приписка Ильина на полях.

89 *Modus essendi* (лат. ) – способ существования.

90 Знаменитая фраза Льва Шестова: «Может ли Бог сделать бывшее небывшим?»

91 Афоризм Ильина.

92 Другой афоризм Ильина.

93 После этой лекции в рукописи есть еще следующая страница:

«В главу о параллелизме

означивающая связь души и тела,

процесс общения покоится на этом,

но в основе означивания лежит:

суб. элем.: а) сознательное руководство им, б) машинальная эксплуатация, с)

бессознательная работа, мало раскрытая (Freud)

об. элем.:»

94  $\Sigma d = 2d$  – геометрическая школьная формула, означающая, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам, т. е. 180 градусам.

95 На полях пометка Ильина: «остается при *всех* изменениях, остается при *многих* изменениях».

96 На полях пометка Ильина: «на примерах».

97 На полях пометка Ильина: «на примерах».

98 Гуссерль.

99 На полях лекционная пометка Ильина для себя: «помедленнее».

100 Ильин читал курс Логики в 1917 году в Москве.

101 На полях пометка Ильина: «еще пример определение охранного отделения».

102 На полях пометка Ильина: «часы 15 и 16 из “Введения в Философию”».

103 *Urph änoten* (нем. ) – прафеномен.

104 Известный философский фольклор.

105 Ср. с мыслью митр. Зизиуласа.

106 Так в рукописи.

107 Ильин высказывается как консерватор-либерал.

108 *Sine qua non* (лат. ) – без всякого нет; обычно в выражении: *condition sine qua non* – неперемное условие.

109 καθ' αὐτό

(греч. ) – через идеальное.

110 *In se esse* (лат. ) – внутри сущее.

111 *Condi* (лат. ) – состояться.

112 *Fieri* (лат. ) – возникать.

113 *Sich selbst setzt* (нем. ) – в себе находящееся.

114 *Per se stahs* (лат. ) – через себя ставшее.

115 *Per se existens* (лат. ) – через себя существующее.

116 Последняя строфа стихотворения Федора Сологуба «На песке прихотливых дорог...» (1896).

117 Так в тексте. По-видимому, описка и имеется в виду слово «неуязвимости».

118 Неточная цитата. «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф 7, 15).

119 Речь идет об интерпретации о. Павлом Флоренским понятия  $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$

, или состояния воздержания от всякого высказывания. Выраженная в словах  $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$

, по Флоренскому, сводится к следующему двусоставному тезису: 1) «Я ничего не утверждаю»; 2) «не утверждаю и того, что ничего не утверждаю». Это и приводит к указанному «сомнению в самом сомнении», о котором пишет Ильин. Более точная цитата из Флоренского: «Теперь далеко уже сомнение, – в смысле неуверенности: началось *абсолютное сомнение*, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое не-утверждение». (Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 35–36).

120 *quia absurdum* (лат. ) – потому что абсурдно.

121 Антоний Великий – основатель христианского подвижничества.

122 Упоминается не апостол Павел, а Иоанн: «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» (1 Ин 4, 1). Но, может быть, Ильин имел в виду: «иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков». (1 Кор 12, 10).

123 Под атрибутом Спиноза понимал неотъемлемое свойство субстанции; конечному человеческому уму открываются только два атрибута – протяжение и мышление. Он считал, что бесконечный модус движения и покоя связывает мир единичных вещей, находящихся во взаимодействии с субстанцией, мыслимой в атрибуте протяженности. Другим бесконечным модусом является бесконечный разум, который связывает мир единичных вещей с субстанцией, мыслимой в атрибуте мышления.

124 Роза Сальватор (1615–1673) – итальянский живописец.

125 Может быть, это первое ильинское определение «пошлости»?

126 В Архиве И. А. Ильина имеется такая краткая записка 1917–1918 годов, относящаяся к данному предмету: «Надо научиться заниматься. Властная ориентировка в материале *у-своение*. Философия как мать наук, как корень их. Введение в философию – введение в науку (но не только)».

## О смысле

В рукописи Ильина «Введение в философию права» на с. 61 обнаружена вставка со следующим пояснением, написанным Р. М. Зиле, принимавшим участие в работе с Архивом Ильина после его кончины (см.: Лисица О. В. Собранное должно иметь одно назначение – возвращение в Россию, единую и освобожденную... // Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. С. 119–130): «Приложение к лекциям (“часы 3–4” до “часы 9–10” включительно). Справка : Реферат «О смысле» (20 октября 1912 г.) составляется из: 1) приложенных к странице (дополнительных к лекциям) и 2)

из страниц текста лекция (взятых из разных лекций). Страницы реферата пронумерованы красным или синим карандашом справа вверху, и номера этих страниц обведены кружком (напр., 11)».

На с. 62 рукою Ильина написано: «Остатки и вставки реферата о смысле, читанного 20 окт. 1912 г. в Психологическом обществе (составлен был преимущественного из лекций 2–3–9–10)».

Мы здесь реконструируем этот реферат И. А. Ильина.

Публикуется впервые по автографу.

1 Фразу, взятую нами в квадратные скобки, Ильин зачеркнул.

2 *Modus* (лат. ) – образ, род, способ.

3 В Архиве И. А. Ильина имеется текст, относящийся к реферату «О смысле».

Воспроизводим его по автографу.

[Прения по реферату]

*Б. В. Яковенко*

*гнос. аспект* : пер – смысл

*онтол. аспект* : плюрализм

*методол.* : путь элим. субъективного

*предварит.* исход от сложного данного конгломерата

непонятна связь отличаемых сторон в одном: это иллюзия и мнимость.

1) смешение логич. с психич. в факте данности

это не *смешение*

2) к смыслу относится и рел.

подумаю по поводу моего переживания

*Евгений Николаевич Трубецкой*

1) Выделение онтологии из реферата как *прием*/ только

Смысл познаваемого есть ли смысл познаваемого бытия, объективное определение бытия

Вскрывает ли гносеология онтологич. предпосылки.

Награда смысла наилучшими чертами.

Утверждение форм. законов логики, которые общепризнаны (а Зигварт)

Смысл есть форм. логическая категория; а потом склоняется к онтологич. аспекту (в *констат.* неверности)

*Л. М. Лопатин*

мой реферат будто бы изложение

будто бы я ближе всего к взглядам Гуссерля.

осуждается дуализм, вносимый в процесс нашего познания

стороны будто бы составляют

*постоянно* в связи

1) Непрерывный поток сознания будто бы мною утверждаемый

(а *повторение* смысла?!)

даже невозможен фен. путь (*а он налицо* )

2) зачем абсолютизировать содержание нашего познания

(оно само абсолютно)

3) смысл относится ко всем суждениям или только к научным

(ответ: *ко всем* , а к научным особенно)

4) Все ли научные суждения имеют *вечный* смысл

(да, не *вечного* смысла нет)

5) Мышление единичного не суждение, но может быть выражено и суждение

6) Смысл неверных суждений

Ценность и смысл разное

(Сократ имел прямой нос)

7) Время является содержанием суждений, но это не делает суждение временной величиной.

8) Временная ценность суждений

6) Вечное содержание суждения в лесах живут лешие.

7) Попытки примирения не сделаны).

## Сомнение

### Публикуется впервые по автографу

1 В противном случае это было бы *непредикативное* исчисление.

2 Этот пункт (12) зачеркнут, т. к. ниже в тексте есть окончательный вариант.

3 Этот пункт (13) зачеркнут, т. к. ниже в тексте есть окончательный вариант.

4 Этот пункт (13) зачеркнут, т. к. ниже в тексте есть окончательный вариант.

5 Здесь текст обрывается.

6 Этот абзац зачеркнут в рукописи.

7 Справа на полях надпись: «Секст Эмпирик, стр. 23».

8 *Zurückhaltend* (нем.) – воздерживаться (от проявления чувств, высказывания мнения).

9 *Unentschieden* (нем.) – нерешенный (о вопросе и т. п.); нерешительный (о характере и т. п.)

10 Надпись на полях: «24».

11 *Unbeirrtheit* (нем.) – уверенность, непоколебимость, стойкость.

12 *Auf lehrphilosophische weise* (нем.) – из мудрого философского учения.

13 *Vermögen* (нем.) – способность, возможности, силы.

14 *Weise das Durcheinander* (нем.) – мудрый беспорядок.

15 *In Bezug auf die Skeptiker* (нем.) – в положении скептика.

16 *ist unerfassbar* (нем.) – есть непостижимый.

17 *Erscheinungsbilden* (нем.) – внешние обнаружения.

18 *Wonach* (нем.) – сообразно с чем.

19 *En l'étendue* (фр.) – в продолжительности

20 *De la creance: n'on qu'elle forme la creance, mais parce que* (фр.) – веры: не через форму веры, но потому что.

21 *De bonne foi* (фр.) – чистосердечно.

22 *Incertitude de nortre origine, que enferme celle de notre nature* (фр.) – сомнение в нашей первопричине, которая заключена в нашей природе.

23 *Si peu qu'on le pousse, ne peut en montrer aucun titre et est forc é de lacher prise?* (фр.) – если немного его повести в нужном направлении, не может взлететь без всякого звания и быть вынужденным оставить добычу?

## Курс логики

### Публикуется впервые по автографу

1 Гуссерль Э. Логические исследования. Часть первая. Прологомены к чистой логике. СПб., 1909.

2 Имеется в виду «Учебник логики» Г. И. Челпанова. Неоднократно переиздавался в России.

3 Имеется в виду книга английского логициста Минто У. «Логика». Издание не установлено.

4 *Post hoc, ergo propter hoc* (лат. .) – после этого – значит по причине этого. Неправильное заключение, логическая ошибка.

5 *Reduction ad absurdum* (лат. .) – приведение к абсурду.

## Введение в философию права

Лекции были прочитаны в Московском университете в 1912 году. Публикуются впервые по автографу.

1 *Доказуемость* (в науке) – это прежде всего наличие *доказательного текста* (т. е. наличие определенного языка, для каждой науки своего, способного выражать *определенным образом* всеми *понимаемые* предложения, имеющие *смысл* или *значение*), который включает в себя, во-первых, вспомогательные конструкции и объекты науки (теории), которые являются *очевидными* или таковыми заранее постулированными (*аксиомами, догматами, положениями* и т. п.); во-вторых, *доказательства* (лат. demonstratio – указывание, показывание, точное описание, довод), т. е. последовательность *истинных* утверждений (предложений, суждений, высказываний или соотношений) об объектах (предметах) этой науки (теории), истинность которых устанавливается законами принятой для данной науки (теории) *логики*. Доказательство считается *строгим* и *завершенным*, если оно сведено к *первоначальным истинным* (очевидным) утверждениям (аксиомам, догматам, положениям) или к ранее доказанным утверждениям (предложениям, суждениям, высказываниям или соотношениям). Есть науки (например, математика), в которых существуют *истинные* утверждения, доказательство которых *невозможно* без изменения первоначальных положений. С другой стороны, в других науках помимо других языков, других логик, других критериев истинности «доказательство становится таковым только в результате социального акта “принятия доказательства”» (Манин Ю. И. Доказуемое и недоказуемое. М.: Советское радио, 1979. С. 53).

2 *Наукосознание* – термин, который наподобие других схожих терминов (правосознание у Ильина, богосознание у С. Н. Трубецкого) образуется как *третий член* между объектом (предметом, в данном случае науки) и субъектом (Я, душой, в данном случае ученым), который является *пограничным*.

### 3 Теория (греч. θεωρία)

– наблюдение, путешествие, созерцание, умозрение, размышление, учение, от θεωρῶ – рассматриваю, исследую) – система взглядов, представлений, приемов, идей на усмотрение, истолкование и объяснения тех или иных, но определенных предметов, явлений и их границ.

### 4 Метод (греч. μέθοδος)

– путь исследования или познания) – направление, способ, средство, прием, надлежащий, здравый, планомерный способ исследования.

5 На полях пометка Ильина: «Кто *профан* ?» *Профан* (лат. profanus – человек, не имевший права входить в храм; непосвященный) – человек, совершенно не сведущий в чем-либо, невежда в какой-либо области.

6 *Per genus* (лат. ) – через род.

7 *Differentia* (лат. ) – видовое. Более точно, *differentia specifica* – видовое отличие (схоластический термин).

8 *Потенцированное* – возведенное в степень.

9 *Сущность* – внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм бытия. *Явление* – то или иное обнаружение (выражение) предмета, внешней формы его существования. Греч. οΨς...а означает 1) имущество, состояние, 2) существование, бытие, 3) сущность, 4) первоначало, элемент, 5) существо, субстанция, индивид, 6) ряд, порядок, степень общности, ступень классификации – по Аристотелю – сущности первого рода – это индивиды, вещи (ипостаси); сущности второго рода – это виды и роды (сущности). *ΨTstasij* – существование, реальность, действительность (как явления), 2) сущность, 3) личность, 4) твердость, уверенность.

10 *Наукоучение* – термин, введенный Фихте Старшим в серии одноименных работ.

11 *Логика* (от греч. λογική

– наука об умозаклечениях, от λογικός

– построенный на рассуждениях) – наука о *правильном мышлении*. Правильное мышление должно удовлетворять трем главным требованиям: 1) *определенности*, 2) *последовательности*, 3) *доказательности*. «Доказательное мышление есть мышление, не просто формулирующее истину, но вместе и указывающее основания, по которым она необходимо должна быть признана истиной» (см.: Асмус В. Ф. Логика. М., 1947. С. 5).

12 *Формальная логика* – наука об общезначимых формах и средствах мысли, необходимых для рационального познания в любой области знания. К общезначимым мыслям относятся понятия, суждения, умозаклечения, а к общезначимым средствам мысли – определения, правила образования понятий, суждений и умозаклечений, правила перехода от одних суждений или умозаклечений к другим. Предметом логики не является внешний, внутренний или божественный мир, но лишь системы его осмысления.

13 *Критерий* (греч. κριτήριον

) – способность различения, средство суждения, мерило. Второе значение – судилище, суд.

14 *Трансцендентальная логика* – по Канту – это наука об априорных условиях возможного опыта, формальных предпосылках познания, которые организуют научный опыт, – например, априорные формы чувственности – пространство и время, категории рассудка – субстанция, причинность и т. д. «В ожидании того, что возможны понятия, а priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные содержания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно a priori. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных знаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она a priori относится к предметам, в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их к эмпирическим знаниям и к основанным на чистом разуме знаниям без различия» (Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 158–159).

Здесь же уместно прокомментировать часто употребляемый Ильиным термин «*трансцендентальный*» (от лат. transcendens – перешагивающий, выходящий за пределы) – термин, возникший в схоластической философии и обозначающий такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования, конечного, эмпирического мира. Это



понятие характеризует высшие и универсальные предметы метафизического познания, – например, единое, истинное, благое. Так как «предметом философии» Ильин устанавливает «смыслы», «ценности», «нормы», «цели», «идеалы», то логикой такой науки может быть только *трансцендентальная логика*, но не в смысле Канта, а продвинутая вперед Больцано, Зигвартом, Гуссерлем и самим Ильиным.

15 *Inclusive* (лат.) – включающий в себя, содержащий.

16 *Штандпункт* (нем. Standpunkt) – точка зрения.

17 Первоначально в рукописи было написано «объективный смысл Гуссерля». Это проясняет значение употребляемого Ильиным термина «обстояние».

18 Все выделенное в квадратных скобках Ильин зачеркнул и пометил на полях: «NB это неверно (пусть)».

19 Это слово Ильин зачеркнул.

20 И это слово Ильин зачеркнул.

21 Сверху слова написано: «санкционированное».

22 Следующий текст в рукописи зачеркнут: «Познают, но не создают. Создание их будет делом политики: *политики-практики*, к которой придет на помощь *политика-наука* – изучающая вопрос об осуществлении лучшего права и лучших общественных отношений».

8) Отсюда ясно, что первым делом философии права в ее второй части: уступить слово этике. Этика есть основа и предпосылка ее. Но разве возможна научная этика? Разве дело нравственности не есть интимное дело личной совести? И разве есть единая, объективная, доказуемая нравственность? Я думаю, что есть. Сущность нравственности (первоначально было: этики и социального идеала. – Ю. Л.) мы и подвергнем во втором полугодии общему обследованию. Итак: первое полугодие – юридическая методология; второе полугодие – основы трансцендентального учения о праве и обществе».

23 Не это ли первое упоминание об *очевидности* как первичном принципе Ильинской философии? Источник его, ясно, из философии Гуссерля.

24 Не здесь ли первое употребление термина «созерцание», также первичного принципа ильинской философии?

25 Ср. с понятием «коллективное бессознательное» Г. Юнга, возникшее в этом же 1912 году, когда Ильин впервые читал свои лекции.

26 *Пуантировать* (фр. pointer – отмечать точками, регистрировать) – возбуждать особыми литературными приемами у читателей острый интерес к повествованию. Здесь буквально: *отмечать*.

27 Первоначально было: «моей лекции».

28 На полях приписка карандашом: «ни “повторяемость”, ибо повторяемое прекращается».

29 Эти три слова вписаны карандашом.

30 На полях стоит следующая пометка карандашом Ильина: «неверно».

31 По Гуссерлю, это ирреальные объекты.

32 Ранний Гуссерль придерживался такой внеонтологической установки, но позже снова возвратился к платонизму – через «формальную онтологию».

33 Против трех последних предложений на полях стоит следующая пометка карандашом Ильина: «неверное смешение истины с обстоянием».

34 ἐν τόπῳ νοητῷ

(греч.) – в пространстве сознания (мысли).

35 Т. е. самонаблюдением.

36 В квадратных скобках часть предложения, которое Ильин вычеркнул.

37 На полях пометка Ильина: «Не то – наука как совокупность сознаний о научных истинах».

38 Первоначально было: «как математика и логика, отчасти механика».

39 Следующие слова Ильин вычеркнул: «в них каждый говорит, что хочет и может. По-видимому, так. Мы убедимся впоследствии, что и здесь не так уже все худо и скудно».

40 В этом состоит ильинское *педагогическое кредо*.

41 Следующее предложение Ильин зачеркнул: «Пример: “Французская революция осуществила доктрину Руссо”».

42 Апперцепция (ар – к + perception – восприятие) – термин, введенный Лейбницем, означающий осознанное восприятие, в отличие от бессознательных *перцепций*.

43 Зигварт, Вундт, Ибервег, Шуппе, Милль – известные логики.

44 Вопреки восточным пантеистическим религиям и философским школам Индии, где именно пустое мышление культивируется и является главной целью религиозной жизни и религиозной истины, будь то у брахманистов, индуистов или буддистов.

45 Ильин имеет в виду Л. И. Петражицкого.

46 Вопреки А. Шопенгауэру и его труду «Мир как воля и представление».

47 На полях Ильин отметил карандашом: «Еxegi monument (Я памятник воздвиг. – Ю. Л.) Горация».

48 *Gilt* (нем. настоящее время от *gelten* – стоять, цениться; быть действительным, иметь силу; пользоваться авторитетом, иметь вес; слыть, считаться).

49 Возможно, это первое употребление термина (не слова, а понятия) «конкретное».

50 Афазия (греч. ἀφασία

– утрата речи) – онемение.

51 *Bene fundatum* (лат. ) – хорошо обосновано.

52 *Toto genere* (лат. ) – в происхождении.

53 *Узуфрукт* (лат. *usufructus*) – владение чужим имуществом с правом пользоваться доходами от него, но без права подвергать его каким-либо существенным изменениям.

54 *Цивилист* (лат. *civilis* – гражданский) (юр. ) – специалист по гражданскому праву.

55 *Индивидуум* (от лат. *individuus* – неразделенный, нераздвоенный, нерасщепленный, неразрывный, неделимый). В частности, *individuum* – атом, индивид.

56 *In usu scholarum* (лат. ) – в обычной школе.

57 В рукописи в этом месте вставлена страничка с карандашными пометками Ильина: «определение *per genus et differentiam* (лат. – по роду и видовому различию. – Ю. Л.); не *circulus* (лат. – окружность. – Ю. Л.), не *idem per idem* (лат. – то же через то же. – Ю. Л.), не *negans* (лат. – отрицание. – Ю. Л.), не *per ignotius* (лат. – через неизвестное, точнее, *ignotum per ignotum*. – Ю. Л.). Деление (делится объем, не содержание) по любому признаку (строго говоря), из неделимости признака – дихотомия, исчерпание видов, взаимоисключение разделенных сфер, по одному основанию, непрерывно». Как видно, это основные места из логики, которые Ильин готов был в дополнение к лекциям пояснить студентам.

58 Из курса логики.

59 *Зверев Николай Андреевич* (1850–1917) – русский юрист, политик и общественный деятель. Автор исследования «Основания классификации государств в связи с общим учением о классификации» (1883).

60 В рукописи явная описка: «понимает».

61 *Оферта* (лат. *offertus* – предложение) – формальное предложение определенному лицу

заклЮчить сделку с указанием всех необходимых для ее заключения условий.

62 На с. 80 данной рукописи даны заметки к подразделу b):

«1) Суждение психический процесс.

Суждение тезис – связь между понятиями (субъект и предикат).

Объективизм тезиса.

Тождественность его (из закона тождества).

Грамматический состав (подлежащее и сказуемое).

(Безличные предложения возможны, суждения без субъекта невозможны).

2) Связь понятий – связь *частичного совпадения* их содержаний; необходимая связь объемов».

63 Эти строки в рукописи зачеркнуты.

64 См. статью Ильина «Понятия права и силы».

65 Дальше в рукописи есть два варианта заключительной части лекции. Ниже приводим первый вариант. Второй вариант снабжен пояснением ученика Ильина Р. М. Зиле (1900–1971), занимавшегося разбором его архива после смерти Н. Н. Ильиной (см. статью: *Лисица О. В.* Собранное должно иметь одно назначение – возвращение в Россию, единую и освобожденную... // Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. М.: Водолей Publishers, 2008. С. 119–130): «Более пространный вариант страниц 9 и 10 лекции “Часы 13–14”».

66 Имеется в виду работа Н. Н. Вокач «Зигварт и проблема логики» (Вопросы философии и психологии. М., 1911).

67 *Tertium non darum* (лат. ) – третьего не дано. В средневековой логике – формулировка закона исключения третьего.

68 *Res habilis, titulus, fides, possession, tempus (spatium)* (лат. ) – управляемость, правомерность, честность, владение, временность (количественная).

69 *In toto* (лат. ) – в целом, вообще.

70 Это слово Ильин зачеркнул.

71 *Hominis heidelbergensis* (лат. ) – гейдельбергский человек. Имеется в виду редкий криминальный тип, тип преступника, классифицированного в XIX веке.

72 Первоначально было написано и на полуслове прервано: «решает познан...»

73 *Суспензивное veto* (от лат. *suspensus* – подвешенный, отсроченный, приостановленный + *veto* – запрещаю) – право главы государства (монарха или президента республики) отказать в утверждении принятого парламентом законопроекта с тем, однако, что в случае повторного его принятия парламентом этот законопроект делается законом, несмотря на несогласие главы государства.

74 Это слово Ильин зачеркнул.

75 Это слово в названии лекции впоследствии было зачеркнуто Ильиным, так как он не успел осветить эту тему в данной лекции.

76 На полях пометка карандашом Ильина: «нарочно пропущено об “очевидности”».

77 На полях пометка Ильина: «неверно».

78 *Конвенциональность* или конвенционализм (от лат. *conventionalis* – соответствующий договору, условию) – прием в философии математики (или другой формальной науки), рассматривающий аксиомы и определения как условные соглашения (*конвенции*), выбор которых определяется соображениями удобства.

79 Интересно отметить здесь замечание американского гегельянца Филиппа Гриера, что в своем исследовании «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин как бы «не заметил учение Гегеля о гражданском обществе, а попросту проигнорировал его».

80 «Das Staatsrecht des deutschen Reiches» (нем. ) – «Государственное право немецкого Рейха».

81 Следующий абзац Ильин зачеркнул: «Я остановлюсь только на последнем одном предложении, выдвинутом недавно известным русским ученым Б. А. Кистяковским, давно уже работающим в области юридической методологии. Характерный пример смешения методологической постановки с предметно-содержательной».

82 *Конъектуральный* (от лат. *conjectura*) – предположение, догадка, гипотеза; предсказание; исправление или восстановление испорченного или не поддающегося прочтению текста на основании догадок.

83 *Дивинаторный* (от лат. *divino*) – обладать даром прорицания, пророчествовать, предсказывать; предчувствовать. Здесь, по-видимому, *интуитивный*.

84 На полях пометка: «Котл[яревский]. С. 25».

85 *Прелиминарный* – прил. от прелиминарии (лат. *prae* прежде + *limen* начало) – предварительные переговоры, временное решение. Здесь: *предварительный*.

86 Имеется в виду работа «Понятия права и силы». См., например: *Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994.*

87 На полях пометка: «Котляревский».

88 *De lege ferenda* (лат. ) – по закону обычая.

89 В рукописи первоначально написанное слово «нормативный» было зачеркнуто и заменено «метэмпирический».

90 Имеется в виду ильинская работа «Понятия права и силы».

91 *Usucapio* (лат. *usus* + *capio*) – приобретение в собственность (*в порядке давности и при наличии определенных условий – bona fide* [по чистой совести, по чести] и *justa causa* [причитающееся по праву]).

92 Речь идет о Столыпинской земельной реформе.

93 Интересно, что работа Юнга, с которым Ильин был знаком и находился в переписке, «*Wandlungen und Symbole des Libido*», в которой он ввел в научный оборот понятие «коллективного бессознательного», вышла в 1912 году и могла быть прочитана Ильиным.

94 Вначале было первое слово зачеркнуто, надписано сверху второе, но и оно в рукописи зачеркнуто Ильиным.

95 Русский глагол *фингировать* образован из немецкого существительного *Finger* – палец. Здесь означает буквально: *указывать пальцем*.

96 *Ad usum scholarum* (лат. ) – для школьного употребления.

97 Фраза в скобках – это приписка Ильина на полях против последнего абзаца.

98 На этом курс прерывается и изложение *телеологического ряда* не последовало. В рукописи (л. 158 и последний) имеется приписка:

«Для 21 и 22 часа

5) Есть ли юриспруд. наука эмпирическая.

4) Может ли право иметь значение силы.

3) О понятии “правового института”.

2) О примате нормативных определений.

1) Телеологич. рассм».

Тем самым «Введение в философию права», часть I закончена.

99 Вторую часть курса лекций по «Философии права» составил курс «Этики», который был прочитан Ильиным в Московском университете весной 1913 года.

100 *Servus est res* (лат. ) – раб есть вещь.

101 Речь идет о курсе лекций Ильина «История этических учений», который будет

помещен в следующем томе.

102 Это дополнительная вставка Ильина от слов: «...нужно пережить».

103 Эта фраза зачеркнута, а на странице надпись Ильина: «не сказано».

104 *Авенариус* Рихард (1843–1896) – профессор индуктивной философии в Цюрихе, основатель эмпириокритицизма – имманентной философии путем строжайшей работы мышления, логики и новой, введенной им, терминологии. Он определяет *чистый опыт* как то, что дано исключительно предметом и очищено от всего, что примышляется субъектом опыта. Считал, что бытие по содержанию нужно понимать как *ощущение*, а по форме – как *движение*. *Понятие мира* считал первичным, которое предшествует понятию философских систем и служит исходным пунктом для всех научных понятий о мире. Противопоставляет человека и существующую среду с различными составными частями, а также других людей с различными их утверждениями, которые также находятся в зависимости от различных составных частей среды. Понятие мира, остающееся после указанного им очищения, считал чистым универсальным понятием.

105 *Интроекция* (от *лат.* *intro* – внутрь и *jasio* – бросаю, обращаю) – введенное Авенариусом понятие, когда человек М, воспринимая от другого человека Т движения и звуки, понимает в них еще нечто иное, кроме движений, и, помимо своего ведома и воли, вкладывает в другого человека Т восприятия находимых им (М) вещей, а также мышление, чувство и волю. Это «вложение» и называется «интроекцией», и для М оно принимает форму опыта. Вследствие этого процесса интроекции естественное единство эмпирического мира раскалывается по двум направлениям: на внутренний и внешний мир, объект и субъект. Первые члены этих пар составляют предмет опыта М, вторые принадлежат Т, субъект есть внутренняя часть Т. Далее идет сложный процесс (см. подробно: *Ибервег-Гейнце*. История новой философии. СПб., 1898. С. 521–524), после которого «чтобы восстановить естественное понятие о мире, нужно только удалить интроекцию. Сделав это, мы найдем, что ничто не принуждало нас к изменению естественного понятия» (Там же. С. 523).

Ясно после этого, что Ильин пользуется термином Авенариуса в расширенном значении, считая Т вещью.

106 *Макс Нордау* (наст. имя Симон Максимилиан Зюдфельд; 1849–1923) – известный врач, автор книги «Вырождение» (1892).

107 На полях пометка Ильина: «нравственный опыт находим и в содержании образов (иск)».

108 Эту фразу Ильин зачеркнул.

109 Заметим, что в просторечии «добром» (или «скарбом») называют совокупность всех ценных вещей в доме: «сколько у меня в доме добра», «все добро унесли» и т. п. Таково народное представление о «добре». В этом есть глубокий смысл «собственности» и «богатства» как «добра», и глагол «иметь» также изначален, как и глагол «быть».

110 Имеется приписка Ильина карандашом в конце страницы: «Ценность не есть непременно смысл».

111 *Антиномия* (греч. ἀντινομία

– противоречие закона самому себе, от ἀντι

– против и νόμος

– закон) – 1) сочетание обоюдно противоречащих высказываний о предмете, допускающих одинаково убедительное логическое обоснование; 2) неустранимое противоречие, мыслимое в идее или законе при попытке их доказательного формулирования.

112 *Спиритуализм* (фр. spiritualisme, от *лат.* spiritus – душа, дух), объективное

идеалистическое учение, рассматривающее дух в качестве первоосновы действительности как особую бестелесную субстанцию, существующую вне материи и независимую от нее. Как философский термин был введен в употребление французским философом Виктором Кузеном (1792–1867).

113 *Quid est? ubi causa?* (лат. ) – что это? где начало?

114 *Quid valet? quid debet esse?* (лат. ) – что действительно? что должно быть?

115 *Quid fit per finalem?* (лат. ) – что является целью?

116 Это Ильин приписал на полях.

117 На полях Ильин дописал: «*Старец* . Заслуга моя и вина моя. Отец Сергей. Выбор старца мой. Приход и уход мой. Согласие и повиновение – мое. Следовательно, и ответственность моя».

118 Ясно, что это цитаты не из Евангелия, а самого Ильина. В Евангелии действительно нет «учения» и «определения» добра. «Добро» употребляется как всем понятная вещь. В Евангелии от Матфея имеется 21 употребление этого слова и его производных:

1. *Мф* 3, 10

Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

2. *Мф* 5, 16

Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.

3. *Мф* 5, 45

...да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных.

4. *Мф* 7, 17

Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые.

5. *Мф* 7, 18

Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые.

6. *Мф* 7, 19

Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь.

7. *Мф* 12, 12

Сколько же лучше человек овцы! Итак, можно в субботы делать добро.

8. *Мф* 12, 34

Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо от избытка сердца говорят уста.

9. *Мф* 12, 35

Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое.

10. *Мф* 13, 8

...иное упало на добрую землю и принесло плод: одно во сто крат, а другое в шестьдесят, иное же в тридцать.

11. *Мф* 13, 23

Посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать.

12. *Мф* 13, 24

Другую притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем...

13. *Мф* 13, 27

Придя же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? откуда же на нем плевелы?

14. *Мф* 13, 37

Он же сказал им в ответ: сеющий доброе семя есть Сын Человеческий...

15. *Мф* 13, 38

...поле есть мир; доброе семя – это сыны Царствия, а плевелы – сыны лукавого...

16. *Мф* 19, 16

И вот, некто, подойдя, сказал Ему: Учитель благий! что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?

17. *Мф* 20, 15

...разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?

18. *Мф* 22, 10

И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими.

19. *Мф* 25, 21

Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

20. *Мф* 25, 23

Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего.

21. *Мф* 26, 10

Но Иисус, уразумев сие, сказал им: что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня...

В Евангелии от Марка всего 5:

1. *Мк* 3, 4

А им говорит: должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти, или погубить? Но они молчали.

2. *Мк* 4, 8

И иное упало на добрую землю и дало плод, который взошел и вырос, и принесло иное тридцать, иное шестьдесят, и иное сто.

3. *Мк* 4, 20

А посеянное на доброй земле означает тех, которые слушают слово и принимают, и приносят плод, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат.

4. *Мк* 9, 50

Соль – добрая вещь ; но ежели соль не солонна будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою.

5. *Мк* 14, 6

Но Иисус сказал: оставьте ее; что ее смущаете? Она доброе дело сделала для Меня.

В Евангелии от Луки – 14:

1. *Лк* 3, 9

Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь.

2. *Лк 6, 9*

Тогда сказал им Иисус: спрошу Я вас: что должно делать в субботу? добро, или зло? спасти душу, или погубить? Они молчали.

3. *Лк 6, 33*

И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают.

4. *Лк 6, 38*

...давайте, и дастся вам: мерою доброю, утрясенною, нагнетенною и переполненною отсыплют вам в лоно ваше; ибо, какую мерою мерите, такую же отмерится и вам.

5. *Лк 6, 43*

Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый.

6. *Лк 6, 45*

Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его.

7. *Лк 8, 8*

...а иное упало на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторичный. Сказав сие, возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

8. *Лк 8, 15*

...а упавшее на добрую землю, это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении. Сказав это, Он возгласил: кто имеет уши слышать, да слышит!

9. *Лк 12, 18*

И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю бóльшие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро мое...

10. *Лк 12, 19*

...и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись.

11. *Лк 14, 34*

Соль – добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее?

12. *Лк 16, 25*

Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь – злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь...

13. *Лк 19, 17*

И сказал ему: хорошо, добрый раб! за то, что ты в малом был верен, возьми в управление десять городов.

14. *Лк 23, 50*

Тогда некто, именем Иосиф, член совета, человек добрый и правдивый...

В Евангелии от Иоанна всего 7:

1. *Ин 1, 46*

Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри.

2. *Ин 5, 29*

... и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения.

3. *Ин 7, 12*



И много толков было о Нем в народе: одни говорили, что Он добр; а другие говорили: нет, но обольщает народ.

4. *Ин* 10, 11

Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец.

5. *Ин* 10, 14

Я есмь пастырь добрый; и знаю Моих, и Мои знают Меня.

6. *Ин* 10, 32

Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?

7. *Ин* 10, 33

Иудеи сказали Ему в ответ: не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом.

В Деяниях апостолов «добро» употребляется 7 раз, в послании Иакова – 6, в Первом послании Петра – 14, во Втором послании Петра – 1, в трех посланиях Иоанна всего 1, в послании Иуды вообще нет. В 14-ти посланиях апостола Павла «добро» употребляется соответственно каноническому порядку посланий 21, 2, 10, 4, 4, 3, 0, 2, 1, 14, 6, 10, 2, 4 раза. В Апокалипсисе – ни разу.

В главе 7 Послания апостола Павла к римлянам читаем:

*Рим* 7, 12–25

Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди. Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха.

И еще цитаты из того же послания:

*Рим* 12, 9

Любовь да будет непритворна; отвращайтесь зла, прилепляйтесь к добру...

*Рим* 12, 17

...никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром перед всеми человеками.

*Рим* 12, 21

Не будь побежден злом, но побеждай зло добром.

*Рим* 13, 3

Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее...

*Рим* 13, 4

...ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое.

*Рим 14, 16*

Да не хулится ваше доброе.

*Рим 14, 18*

Кто сим служит Христу, тот угоден Богу и *достойн* одобрения от людей.

*Рим 16, 19*

Ваша покорность *вере* всем известна; посему я радуюсь за вас, но желаю, чтобы вы были мудры на добро и просты на зло.

119 *Rebus sic stantibus* (лат. ) – при данных обстоятельствах.

120 *Modus agendi* (лат. ) – образ действия.

121 Автора афоризма установить не удалось.

122 На полях имеется приписка Ильина: «феноменологический аргумент: жажда забыть (*Verdrängung*) оправданного моей “точкой зрения” компромисса; иронический анализ категории “точка зрения”».

123 Первоначально стояло слово «переживания».

124 На полях пометка Ильина: «(вопрос о том, что переживание очевидности не есть еще очевидность) сознательно умолчан».

125 *Ratio cognoscendi* (лат. ) – основание познания.

126 Эта фраза Ильиным зачеркнута.

127 Этот и предыдущий абзац Ильин отметил и надписал: «пропустить».

128 Эту часть Ильин зачеркнул.

129 Вначале было написано «Христос», но во всем тексте Ильин выводит Христа из списка философов-человеков, чтобы не было *неоднородного* сравнения, ведь Иисус Христос – Сын Божий и сын Человеческий, что радикально отличает его от других.

130 Ярким примером является современное намеренное (корыстное – так как влекло обильное финансирование) искажение английскими учеными кривой («кляушки») резкого изменения среднегодовой температуры Земли, что вызвало бурную дискуссию и опасения «всемирного потепления».

131 *Ratio valendi* (лат. ) – основание могущества.

132 *Мещерский* Владимир Петрович (1839–1914) – русский публицист, издатель газеты-журнала «Гражданин», отстаивал незыблемость самодержавия.

133 *Pro domo sua* (лат. ) – букв. «за свой дом», по поводу себя, по личному вопросу, в защиту себя и своих дел.

134 Эти абзацы Ильин зачеркнул.

135 Это известный вопрос, и ответ на него обычно излагается в *теодицее* (от греч . θεός

– Бог и δίκη

– справедливость) – «оправдание Бога», обозначение религиозно-философской доктрины, стремящейся согласовать идею благого и разумного Божественного управления миром с наличием мирового зла, оправдать это управление перед лицом темных сил бытия. Термин введен Лейбницем в одноименном трактате «Теодицея» в 1710 году.

136 *Quaternio terminorum* (лат. ) – учетверение терминов. Нарушение логического правила, согласно которому в силлогизме должно быть не больше и не меньше трёх терминов.

137 *A non esse, ad non posse consequentia non valet* (лат. ) – из не существования, и из не возможного существования, следует не действительность.

138 Речь идет о работе Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой

свободы...» (1809).

139 Не здесь ли начало учения Ильина о «духе и инстинкте»?

140 Это явное Ильинское *определение* понятия «акт».

141 Этот абзац написан Ильиным на полях.

В рукописи есть еще одна страничка зачеркнутого Ильиным текста. Мы ее здесь воспроизводим:

«1) условия возникновения учения о единой совести и едином добре

идеализм был изгнан

совесть людей объясняют из их бытия

тогда как до сих пор объясняли

бытие из их совест[и]

совесть *меняется*

люди произошли из царства животных

никогда не отделяются

люди морально не могут быть равны

если вычесть эмпирические признаки совести

что останется

что-нибудь общее у людей».

142 *Казуальный* (лат. *casualis*, от *casus* – случай) – случайный, не поддающийся обобщению. *Каузальный* (лат. *causalis*, от *causa* – причина) – относящийся к причине.

143 *Индетерминизм* – философское учение, отрицающее обусловленность природных и социальных явлений объективными причинами связи, а также отвергающее используемый в науке причинный метод объяснения исследуемых событий.

144 Первоначально стояло слово «состояниях».

145 В скобках – вставка Ильина в текст лекции.

146 На полях комментариев Ильина: «Руссо и Шефтсбери».

147 ἡδονή

(греч. ) – удовольствие, наслаждение, удовлетворение, радость.

148 εὐδαιμονία

(греч. ) – процветание, благосостояние, богатство, высшее счастье, блаженство.

149 *Lust* (нем. ) – радость, удовольствие.

150 *Мамона* – бог богатства.

151 *Аберрация* (лат. *aberration* – уклонение) – отклонение от нормы.

152 На полях пометка Ильина: «верно ли?»

153 *ceteris paribus* (лат. ) – при прочих равных обстоятельствах.

154 На полях пометка Ильина: «Сияние идет изнутри (Рейнгольд)».

155 Надпись карандашом Ильина в начале страницы.

156 Ссылка на работу У. Джемса «Многообразие религиозного опыта».

157 *De profundis* (лат. ) – из глубины.

158 Этот пункт карандашом отмечен как «праведная страсть». Стоит сравнить это добавление Ильина с молитвою святого Антиохия: «...просвети <...> тело мое Твоею страстию бесстрастной...»

159 С ударением на «ю».

160 Это предложение Ильин написал позже на полях.

161 *Parvenu* (фр. ) – выскочка.

162 На полях следующая пометка Ильина: «сюда вставить: о совести как инстинктивной

доброте, хотью любящей добро».

163 *Лернейская гидра* – в древнегреческой мифологии дочь Тифона и Ехидны, змееподобное чудовище с ядовитым дыханием, обитавшее в подземных водах, убитое Гераклом в числе одного из двенадцати его подвигов. У нее было 100 голов; когда отрубали одну голову, вырастали на ее месте две. После подвига Геракла головы лернейской гидры перестали вырастать.

164 *Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnant* (лат. ) – мораль, отринувшая всякие условности, несовместима с добродетелью.

165 Постановка проблемы *общения*.

166 Это предложение Ильин отметил на полях как сомнительное и последние три слова зачеркнул.

167 В этом предложении над тире Ильин вписал карандашом слово «внимания», неясно к чему относящееся.

168 Следующие за этим слова «или в целом, как *душу*» Ильин зачеркнул.

169 Против этого абзаца, на полях, Ильин, по-видимому, позже карандашом сделал критическую пометку: «(о, нарочитое благополучие!)»

170 В Архиве И. А. Ильина имеются следующие разрозненные заметки 1917–1918 годов на изложенную тему: «Этика – право. Этика и общественное строение (идеальное отношение *единичное*, идеальный общественный строй). Этика и метафизика (метафизика разум религии). Проблема очевидности. Проблема очевидного в нравственной очевидности. *Именно*: проблема божественности нравственного переживания; проблема космической реализации; проблема – Бог добро; проблема реальности и реализуемости добра в мире... острота последней *ныне*. Хаос и зло в мире. Эпохи вспышек хаоса и зла и их торжества. Растерянность сознания. Идея судьбы как ее продукт. Истинное принятие судьбы. Ее творческое приятие. *В нее, усвоение* ее последствий, усвоение господство, свобода. Судьбы народов и индивидуумов. Стоит ли говорить о единицах в такие эпохи? Индивидуумы как способ быть свойственным народу и как средоточие самост. Божественности. Народ без составляющих его индивидуумов – небытие. Индивидуум без народа – увядающий дубовый лист. К чему ведет разрыв между ними? Каково их правильное соотношение (но в плане *духовного* бытия).

Итак: история метафизических учений о добре как сущности человеческой жизни на Земле.

История и судьба России не имеет такой имманентной проблемы «война с Германией». Германия лезет войною, чтобы сделать из своего бытия нашу проблему и судьбу на много лет».

## Общая теория права и методика законоведения

Это незаконченные конспекты лекций 1917–1918 годов, рукопись хранится в Архиве И. А. Ильина.

Публикуются впервые по автографу.

1 *Кассо* Лев Аристович (1865–1914) – министр народного просвещения Российской империи (1910–1914). Преследовал прогрессивную профессию и революционное студенчество.

2 *Modus vivendi atque agendi* (лат. ) – способ жизни, а также действия.

3 В Архиве И. А. Ильина имеется еще следующий короткий черновик: «Вступление. *Высшее преподавание* не предмета, а метода, умение мыслить научно, связь со всей жизнью людей, **перестройка внутренних путей**, связь мысли с чувством и волею, содержательно-ассоциативная спецификация, воля двигатель мысли, мыслью получает

материал ото всей души, от ощущения, чувства, воображения и воли, умение господствовать мыслью над материалом, пронизанность сознанием, как господство над предметом и душою, как связь и власть над хаосом личной души жизни. *Отсюда* : адекватность и интеллигентность души, *Selbstdenken* “ничего не знаю”, как итог высшей школы, – “но умею познавать”. *Учебник и наука* . Интеллигентность и акты». Последние три слова зачеркнуты.

4 Первая лекция была изложена на 16 страницах, но рукопись ее не найдена. Имеется следующая запись в Архиве И. А. Ильина, написанная его рукой: «Лекция первая (2 часа). О сущности преподавания, знания, науки; о сущности и значении научного опыта вообще и в юриспруденции (по страницам 1–16 из “Методики законоведения”)». Судя по названию этой лекции – «Общая теория права и методика законоведения», более полная ее версия, прочитанная Ильиным в 1920 году, помещена нами в настоящем томе ниже. Вступление, напечатанное перед Первой лекцией, изложено Ильиным на шести страницах.

5 Здесь впервые отождествляется «правосознание» с «правопереживанием». Последнее понимается как «феноменологическое постижение предмета», в данном случае «права».

6 Первоначально было слово «канву».

7 Трубецкой Е. Н. Энциклопедия права. М., 1905.

8 Ильин И. А. О сущности правосознания. М., 1918. 110 с. Публикуется ниже в настоящем томе.

9 *Definitio per genus proximum et per differentiam specificam* (лат. ) – определение через ближайший род и через видовую дифференциацию.

10 В рукописи слова «издание закона» надписаны сверху слов «причинная связь». Мы первые здесь и ниже ставим в круглые скобки и пишем после вторых.

11 Слова, поставленные нами в квадратные скобки, Ильин зачеркнул.

12 На этом текст прерывается. В Архиве имеются еще разрозненные страницы на заданную тему: «*Способ существования права. Положительного. Звук – слово – артикулированное слово. Право – результат сговора. Право не слово – но слово необходимо. Право – содержание, скрытое за словом. Содержание может быть различно (по актам ). Нужен смысл – тождество, сила разумной тождественности, одинаковое трактуется одинаково. Каждый раз как основная схема права; еще схема: связь реального статуса с юридическим . Суждение – процесс; суждение – тезис. Тезис -смысл – необходимая норма права, но право не тезис, а утвержденное тезисом содержание то-то есть должное – значащее, такой порядок долженствующ* ».

13 Нумерация страниц предыдущего текста рукописи обрывается; мы относим цифру 2) к продолжению предыдущей лекции Пропедевтическая часть. 1) Указание предмета.

14 Первоначально было слово «повторяться».

15 Это слово Ильин зачеркнул.

16 В Архиве И. А. Ильина имеются к этому материалу и совсем разрозненные, и порой несвязные заметки, которые имеют несомненный интерес. Поэтому мы помещаем их в комментариях, отделяя отдельные строчки знаком //.

«*Вступление. // Высшее преподавание // не предмета, а метода // умение мыслить научно // связь со всей жизнью души // перестройка внутренних путей // связь мысли с чувством и волею // содержательно-ассоциативная // специфическая // воля двигатель мысли // мысль получает материал ото всей души // от ощущения, чувства, воображения и воли // умение господствовать над мыслью // над материалом // пронизанность сознанием, как господство над предметом и душою // как свобода и власть над хаосом личной души жизни // отсюда : активность и интеллигентность души // Selbstdenken // “ничего не знаю”, как итог высшей школы, “но умею познавать”. // Учебник и наука . // Способ существования права. // Положительного. // Звук –*

слово – артикулированное слово // право не слово – но слово необходимо // право – содержание, скрытое за словом // содержание м.б. различно // (по актам) // нужен смысл – тождество // сила разумной тождественности // одинаковое трактуется одинаково // каждый раз – как основная схема права; еще схема // связь реального статуса с юридическим // суждение – процесс // суждение – тезис // тезис – смысл необходимая форма права // но право не тезис, а утвержденное тезисом содержание // то-то есть должное – значащее // такой-то порядок долженствующ. // надо научиться заниматься // властная ориентировка в материале // усвоение // философия как мать наук // как корень их // введение в философию – введение в науку // (но не только) // введение <...>

Этика – право // Этика и общественное строение // (идеальное отношение единичное // идеальный общественный строй) // Этика и метафизика // (метафизика разум религии // проблема очевидности // проблема очевидного в нравственной очевидности) // Острота последней ныне // Хаос и зло в мире // Эпохи вспышек хаоса и зла и их тождества // Растерянность сознания // Идея судьбы как ее продукт // Истинное понимание судьбы // Ее творческое приятие // В нее, усвоение ее последствий // усвоение господство, свобода // Судьба народов и индивидуумов. Стоит ли говорить о единицах в такие эпохи? // Индивидуум как способ быть свойственный народу и как средоточие самост. Божественности // Народ без составляющих его индивидуумов – небытие // Индивидуум без народа – увядающий дубовый лист; // К чему ведет разрыв между ними? Каково их правильное соотношение (но в плане духовного бытия). // Итак: история метафизических учений о добре, как сущности человеческой жизни на земле. //

История и судьба России не имеет такой имманентной проблемы “война с Германией”. // Германия лезет с войною, чтобы сделать из своего бытия нашу проблему и судьбу на много лет».

## Общее учение о праве Публикуется впервые по автографу

1 *Omnis determinatio est negation* (лат.) – ограничение есть отрицание (Спиноза). Иногда «determinatio» переводится «определение».

2 Слово «права» Ильин здесь и ниже написал над словом «законоведения»; мы ставим между ними запятую.

3 Первоначально стояло слово «здорового».

4 «Жезаны» – это на слух воспринятое простонародное (Нижний Новгород) церковно-славянское выражение из Символа Православной Веры: «...Распятого же за ны при Понтийстем Пилате...». «Помилось», может быть, «Помилуй нас», также простонародное восприятие из церковных молитв.

5 *Verba volant – scripta manent* (лат.) – слова улетают – написанное остается.

6 *Иррелевантный* (англ. irrelevant) – не относящийся (к данному случаю), не связанный (с чем-либо).

7 *Lex imperfecta* (лат.) – закон несовершенен.

8 *Scilicet* (лат.) – подумай только!

9 *Суспендирующие*, т. е. гетерогенно смешанные из различных веществ.

## О сущности правосознания

Впервые книга «О сущности правосознания» (10 начальных глав) вышла в Москве в 1918

году. Ильин работал над этой книгой с 1916 по 1918 год. В его Архиве имеется также страница со следующей записью, включающей название его будущей книги: «1916–1919–1953 Учение о правосознании. Готовая рукопись. Вся книга целиком (Черновик). Переписано еще в 4 экземплярах. Апрель 1953». Однако эта книга, состоящая из 21 главы, была впервые издана вдовой философа Ниталией Николаевной в Мюнхене в 1956 году в типографии прп. Иова Почаевского уже после смерти Ильина. Ее название осталось прежним – «О сущности правосознания». Здесь публикуется 10 начальных глав по первому изданию 1918 года.

1 Первая глава во многом текстуально совпадает с будущей публичной речью И. А. Ильина, которую он произнесет (вскоре после высылки его осенью 1922 г.) на открытии Русского научного института в Берлине 17 февраля 1923 года (см.: *Ильин И. А. Проблема современного правосознания*. Берлин, 1923).

2 Приписка на полях: «важна и драгоц[енна] *простота* формул[ировки]».

3 На полях пометка Ильина: «и тем не менее – тираны толкователи!»

4 Слово «завоевателя» зачеркнуто и рукою Ильина написано: «революционера».

5 См. сноску 6 к «Общему учению о праве», с.? наст. тома.

6 Реминисценция на Евангелие.

7 См. сноску 7 к «Общему учению о праве», с.? наст. тома.

8 *Релевантный* (англ. *relevant*) – относящийся к делу, существенный.

9 *De jure* (лат. ) – по праву.

10 *Гелоты* (илоты) – земледельческое бесправное население в Спарте, государственные рабы из числа жителей покоренных территорий.

11 «Раб от природы тот, кто причастен разуму лишь настолько, чтобы понимать (чужие) мысли, но не настолько, чтобы иметь (свои)» (*Аристотель* . Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 383).

12 В окончательной редакции 1953 года Ильин исправил концовку этой фразы на: «тоталитарного режима и террора». Впервые на эту разницу обратил внимание Филип Гриер.

13 См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. М., 1938.

14 Выражение, заимствованное из Послания св. апостола Павла к колоссянам (см.: *Кол* 3, 11). Ильин обобщает это евангельское изречение о жизни в Церкви на отношения в государстве.

15 См.: *Аристотель* . Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 439, 619.

16 *Lex ferenda* (лат. ) – законопроект.

17 Гетерономия (от *греч.* *heteros* – другой и *nomos* – закон) – чужеродная законность, определяемость какого-либо явления чуждыми ему внешними законами. Противоположность гетерономии – автономия.

18 *Cognatio servilis* (лат. ) – рабская связь, отношение. Здесь: в положении раба.

19 *Obligatio naturalis* (лат. ) – естественное обстоятельство.

20 Последние три предложения не входят в последний вариант книги и, по-видимому, были исключены Ильиным как утопические.

21 *Мутуализм* (лат. – *mutuus* взаимный) – один из видов сожительства организмов, когда оба связанные друг с другом организма извлекают из своего сожительства взаимные выгоды. В этом месте в новой редакции Ильин это слово заменил словом «взаимности». Там же Ильин поясняет термин «мутуальность».

22 Речь идет об идее народного суверенитета французского мыслителя Ж.-Ж. Руссо, развитой им в теории так называемого «общественного договора». Согласно Руссо, в основе правильного государственного устройства должен лежать государственный договор, т. е. взаимное соглашение членов общества относительно формы этого устройства. Идея народного

суверенитета совмещает принцип индивидуальной свободы с началом общежития при условии, что все одинаково подчиняют свою личную волю воле общей и вместе с тем становятся равноправными участниками этой общей воли.

Однако здесь возникают проблемы, заключающиеся в принципиальной трудности определения общей воли и в абсолютности народного суверенитета как верховной власти народа (на самом деле это фундаментальные трудности демократии), что очень хорошо понимал и сам Руссо. «Поэтому, – пишет он, – дабы это общественное соглашение не оказалось пустой формальностью, оно молчаливо заключает в себе следующее обязательство, которое одно только может придать силу другим обязательствам, а именно: если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом; а это означает лишь то, что его силой заставят быть свободным, так как соглашение в том и заключается, что, предоставляя каждого гражданина в распоряжение отечества, оно гарантирует его от всякой личной зависимости. Это условие составляет секрет и двигательную силу политической машины, и только оно одно делает законными гражданские обязательства, которые без этого были бы нелепыми, тираническими и давали бы лишь повод к огромным злоупотреблениям» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938. С. 16).

23 Афинский суд поставил в вину Сократу следующее: он «преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (Платон . Апология Сократа // Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 91).

24 На этой странице корректуры рукой Ильина помечено: «декабрь 1916».

25 *Secundum legem* (лат .) – в соответствии с законом.

26 На этой странице корректуры рукой Ильина помечено: «Январь – февраль 1917».

27 *Legis ferendae* (лат .) – то, что подлежит законодательному установлению.

28 Сократ имел возможность повлиять на решение судей до приговора, когда ему самому предстояло определить себе наказание, чем он и воспользовался. В заключительной речи на суде философ сказал: «Итак, чего же я заслуживаю за это, что я такой? Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку, заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных или четвероконных; ведь это дает вам мнимое счастье, а я – подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя – к обеду в Пританее» (Платон . Апология Сократа // Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 106).

Обед на общественный счет в Пританее был чрезвычайно почетен, этим правом, в частности, пользовались победители Олимпийских игр. После такой речи число голосов, поданных против Сократа, увеличилось на 80, что и предопределило вынесение ему смертного приговора.

29 Это новый в теории и главный результат Ильина в учении о праве.

30 Христианская установка Ильина.

31 *Tedium vitae* (лат .) – скучная жизнь, скука.

32 В последней редакции будет стоять короткая фраза: «нравственного и религиозного оправдания».

33 В последней редакции будет вставка: «чистом и благородном – христианском – виде».

34 *Summum jus* (лат .) – высшее право.

35 *Summa injuria* (лат .) – наибольшая несправедливость, высшее бесправие.

36 На этой странице корректуры рукой Ильина помечено: «Конец октября 1917 (во время



восстания большевиков в Москве)».

37 *Essentiale* (лат.) – сущность.

38 *Species homo* (лат.) – понятие человека.

39 Имеется в виду Конституция США.

40 Еще раз напомним, что по Ильину: «Воля к духу, т. е. к свободной и активной жизни, посвященной предметному знанию и самодеятельному осуществлению высших, безусловных ценностей».

41 *Вильямс* Роджер (1603–1683) – основатель колонии английских поселенцев Род-Айленд на атлантическом побережье Северной Америки, приверженец религиозной свободы, кальвинист. Будучи нонконформистом, уехал в колонию Массачусетс, а позднее сам основал город Провиденс на острове Род, проповедовал среди индейцев, белых, в частности среди анабаптистов и квакеров. Первый президент штата Род-Айленд. Один из первых защитников принципа разделения Церкви и государства, выступал за свободу совести. Свои взгляды выразил в книге «*The Bloody Tenet of Persecution for the Cause of Conscience*» («Кровавый догмат наказания за дело совести») (1644).

42 *Flatus vocis* (лат.) – звук.

43 *Opus essendi* (лат.) – тяжесть бытия.

44 На этой странице корректуры рукой Ильина помечено: «Февраль – июль 1918».

## Приложение

### Н. Н. Вокач-Ильина. Одиночество и общение

Рукопись этой монографии была найдена совсем недавно, когда Архив И. А. Ильина был перевезен из Мичиганского государственного университета (Ист-Лансинг, США) в Московский государственный университет в 2006 году. Ильин упоминал об этой работе в своей краткой автобиографии от 24 апреля 1932 года: «В августе 1906 года я женился на Наталии Николаевне Вокач (по матери Муромцевой). Она окончила Московские Высшие Курсы по Историко-Филологическому факультету и написала целый ряд ученых работ, часть которых напечатана: “Учение Канта о пространстве”, “Зигварт и проблема логики”, “Боттичелли”, “Одиночество и общение”» (*Шевеленко И.* Материалы о русской эмиграции 1920–1920-х гг. в Собрании баронессы М. Д. Врангель. Архив Гуверовского Института в Стэнфорде // *Stanford Slavic Studies*. Stanford, 1995. Volume 9. С. 98). Интересно отметить, что рукописный черновик «Одиночества и общения» хранился в Архиве Н. Н. Вокач-Ильиной в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ, который был выделен из Архива детской писательницы Софьи Николаевны Шиль (1863–1928). Передача Архива С. Н. Шиль в МГУ осуществлялась в 1924, 1925, 1928 и 1931 годах. В какой-то из них черновик «Одиночества и общения» без указания настоящего автора попал в МГУ. На обложке рукописи был поставлен мужской псевдоним (Сергей Орловский) самой С. Н. Шиль. Исследователь жизни и творчества С. Н. Шиль И. В. Овчинкина пишет: «Среди рукописей, книг, печатных оттисков произведений Софьи Николаевны оказались работы И. А. Ильина и рукопись монографии Наталии Николаевны Ильиной (урожд. Вокач) “Одиночество и общение” (1916). Очевидно, что все эти работы С. Н. Шиль пыталась сохранить с риском для жизни. На некоторых рукописях она написала свое литературное имя: Сергей Орловский. В частности, такая карандашная запись есть над заголовком работы “Одиночество и общение” (автограф Н. Н. Ильиной, простой карандаш, черные чернила, 219 л.)» (*Овчинкина И. В.* Об одном незаметном акте служения (о сохранении наследия И. А. Ильина в Московском университете в 20-е годы) // *Русский Колокол. Журнал волевой идеи.* № 2 (11). М., 2013).

Монография Н. Н. Вокач-Ильиной «Одиночество и общение» помещена в этом томе как продолжение феноменологических философских проблем «смысла», «обстояния», «одиноким души», «высказывания», «выслушивания» и др., рассматриваемых выше в лекциях И. А. Ильина. Она также актуальна в настоящее время как источник научной философской проблемы «одиноким» и «общения», поставленной Н. Н. Ильиной еще в 1916 году. В последние годы независимо эта проблема приобрела свое богословско-философское значение в работах митрополита Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви» (1993), «Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви» (2006) и работ Христоса Яннараса «Онтологическое содержание богословского понятия личность» (1970), «Личность и Эрос» (2005).

В настоящем томе «Одиночество и общение» публикуется впервые по чистовику автографа Н. Н. Вокач-Ильиной, хранящемуся в Архиве И. А. Ильина.

1 Так в рукописи. Современное написание – инобытие, но мы оставляем авторское начертание, как подчеркивание «другого, его *инаковости* по сравнению с одинокой душой».

2 Эмотивный (от *англ. emotive*) – вызывающий эмоции, возбуждающий. Отсюда эмотивизм – этическая теория, выработанная на основе идей и методологий логического позитивизма.

3 Здесь в рукописи следующий текст вычеркнут: «При этом дело несколько не меняется тогда, когда предметом высказывания является переживание самой души, ее состояние, например, настроение ее или чувство. Об этом также можно говорить и беспредметно, и предметно. В первом случае сообщение имеет характер изживания; душа как бы продолжает переживать свое состояние, но при этом воплощает его в словах, в восклицаниях. При предметном сообщении о субъективном состоянии оно становится предметом рассмотрения самой пережившей его душой; она познает его и сообщает другой результат познания. Несомненно, что только здесь налицо сообщение; содержание душевного опыта, претворенное в сочетание образов и понятий и выделенное таким образом из конкретно реальной жизни одинокой души, чуждой всякому ино-бытию как таковому, оказывается приспособленным к тому, чтобы войти в пределы чужого опыта и быть воспринятым ею; путь его постижения неизбежно становится для нее путем постижения чужой души. Напротив, та наглядная демонстрация переживания, которую производит непредметное высказывание, бессильна передать адекватно, что бы то ни было; это объясняется, прежде всего, тем, что она притязает на неосуществимое: душа не может испытать опыт другой души так, как испытывает его эта другая; далее непредметное высказывание, не приспособляясь к ино-бытию, лишь ставит перед ним задачу собственными средствами познать чужой для него объект. Но такие задачи ставит перед сознанием каждое явление как таковое, и непредметное высказывание оказывается таким образом лишенным того опыта “отдавания”, которое является существенным моментом акта общения».

4 Вначале было написано: «ориентирующегося на предмет».

5 *Констелляция* (*лат. constellatio* – расположение звезд) – 1) взаимное расположение небесных светил, служившее основанием вздорных астрологических предсказаний; 2) стечение обстоятельств. Здесь – *расположение*.

6 Так в рукописи.

7 Т. е. не преходящий (не временный).

8 Первоначально было: «увиденный в созерцании Божества».

9 В рукописи в старой орфографии: «ее, ея».

10 Здесь в смысле *покая*.

11 Здесь в смысле *міра*.

12 Так в рукописи. По-видимому, должно быть: «ее».